

Filosofická kosmologie [1984]

Příprava na 17. 9. 1984

4/120-84/128

01 Už minulé, ale zejména naše století se vyznačuje odvratem filosofie od latentně filosofické problematiky přírodních věd. „Filosofie přírody“ nemá dobrý zvuk a je povětšinou spojována s nechvalně proslulou německou Naturfilosofií. Jsou ovšem některé výjimky, a s některými z nich se postupně alespoň v prvním rozvrhu také seznámíme. (U nás Kosík – naprostý nedostatek smyslu pro problém přírody a přírodních věd.)

02 Důsledkem je deformované pojetí světa (programově v některých filosofích chápaného jako svět našeho života či „přirozený“ svět), jež se dostává do úplné roztržky s pojetím vědeckým resp. přírodovědeckým. Naproti tomu v neopozitivismu se filosofie nemá zabývat přírodou samotnou, nýbrž pouze povahou věd o přírodě. To má své důsledky i pro pojetí člověka; také filosofická antropologie se deformuje, nejen filosofická kosmologie.

03 Před necelými 20 lety jeden z největších evropských filosofů našeho století, Karl Jaspers, napsal ve své „Malé škole filosofického myšlení“, že vesmír (kosmos) ještě zdaleka není pro nás světem vůbec; náš svět je nekonečně víc než pouhý kosmos, ačkoli měřeno astronomicky je jeho nicotnou částičkou. Pro naše vědění je kosmos jen neživou pustinou plnou obrovitých pohybů hmoty, zatímco naším světem je život rostlin a zvířat, krajina, počasí, nad námi se klenoucí hvězdná obloha – a zejména lidé žijící s lidmi. (viz str. 14-15)

04 Odkud se vzala tato dvojakost, tato roztržka mezi světem jakožto vesmírem a mezi světem jakožto „naším světem“? A o čem tato roztržka svědčí? Co to vypovídá o sebepojetí a sebevědomí člověka, který přestal považovat za eminentně pro sebe samého významné, jak se vztahuje k vesmíru a k přírodě v nejširším smyslu? Co dosvědčují z minulosti analogické případy odvrácení myslitelů i vůbec lidí od přírody? (např. sofisté a také Sókratés). Eventuelně analýza pojmu příroda a skutečnosti vydělení člověka a zároveň přírody z původního univerza.

05 Reflexe je primárně vztažena ke zkušenosti, na níž se konstitutivním způsobem podílí jak povaha a aktivita subjektu, tak povaha toho, k čemu se subjekt aktivně vztahuje. Na počátku převažuje sebepocitování, které se promítá do porozumění světu. Po vynálezu pojmového myšlení se pozornost člověka stále víc soustřeďuje na předmět a k sobě se člověk vztahuje jen nevýslovně, nepředmětně – a tedy vlastně bez kontroly. I když je však zdůrazněna a do popření vystupuje jen jedna stránka v reflexi analyzovaného vztahu, je druhá stránka vždy přítomna. Proto v každém sebepochopení člověka najdeme významné prvky pojetí světa, a v každém pojetí světa zase významné prvky sebepochopení člověka.

06 Člověk se ujišťuje sám sebou (a o sobě samém) svou aktivitou, ale také a zejména svými rozvrhy příštích aktivit. Rozdíl mezi vůdcem zvířecího stáda a mezi lidským vůdcem: ani největší král se nespokojuje svým postavením a jeho udržováním, ale chce se proslavit, udělat si jméno mezi lidmi na „celém světě“. Příklad: Gilgameš. Rozšiřování a prolamování hranic osvětí přivádí člověka do mezních situací.

07 Na rozdíl od zvířat (i nejvyšších, např. primátů) člověk žije na světě: člověk je bytost, žijící nikoliv pouze v osvětlení, nýbrž na světě, tj. vztahuje se bytostně k „celku“ světa (tj. k horizontu světa, jak se mu právě jeví). Příklad velmi pokročilého vědomí sounáležitosti člověka a světa v celku: Žalm 8 a Genesis kap. 1 a 2. Meze tu jsou posunuty až za hranice světa samotného: člověk je chápán (chápe sebe sám) jako bytost, která jen zčásti je ve světě, tj. která se nevyčerpává svou nitrosvětstostí. Tato tradice je pro Evropany základně významná.

08 Druhou složkou tradice evropského chápání člověka (sebepochopení člověka) je vědomí, že má své specifické místo ve světě, což je možné jen díky tomu, že sám svět je řádem, pořádkem. Řecká tradice chápání vesmíru jakožto řádu (a dokonce krásného řádu) je ukotvena v samotném jazyce: kosmos, kosmios, kosmétos apod. To je proti mýtům výrazná radikalizace v potlačení či vytlačení myšlenky chaosu na okraj chápání světa. Jistou analogii můžeme vidět i v našem jazyce, kde svět je tím osvětleným, tím co je ve světle, zatímco chaosu a netvorům je ponecháno jen království tmy, temnot.

09 Třetí složkou evropského chápání vztahu člověka a světa je myšlení novověké přírodovědy, které se podobně jako přírodověda sama postupně rozpadá do několika linií (člověk přestává být obyvatelem univerza a dostává vykázané místo na periférii; přestává mít privilegované postavení zvláštní bytosti, stává se jen pozdním plodem vývoje primátů a vůbec obratlovců; později je mu upřena duše a připouští se pouze, že jeho dušení projevy jsou složitější než je známo u ostatních pokročilých tvorů; jeho společenská organizace předčí v některých parametrech analogické organizace hmyzu, stád apod.).

10 Max Scheler zdůrazňuje, že zmíněným třem ideovým okruhům, jež hluboce ovlivnily sebepochopení evropského člověka a pochopení jeho vztahu ke světu, „chybí jakákoli vzájemná jednota“ (str. 44, *Místo člověka v kosmu*). K tomu můžeme dodat, že podobná nejednotnost platí i v případě chápání světa samého. Co je však pro naše úvahy nejdůležitější: jak se postupně stále víc a mocněji prosazuje přírodovědecké poznání, rozšiřují se poznatky o světě ve smyslu univerza (i když věda není schopna se právě k univerzu vztáhnout jakožto k univerzu a nechá je rozpadnout na multiverzum), ztrácí člověk víc a víc jakoukoliv perspektivu svého domovského práva v tomto stále lépe a zřetelněji poznávaném světě.

11 Příkladem mimořádně ilustrativní tu je Blaise Pascal, vynikající matematik a přírodovědec se schopností nejostřejší reflexe možností, které nám jsou přírodovědou poskytovány. Člověk je pro něho vyklouben z jakéhokoliv pevného a jistého místa ve světě, který jako celek představuje nekonečno, vůči němuž sám člověk je pouhou nulou, a který se na druhé straně všude propadá do nekonečně drobných souvislostí a tvarů, jež se zdají být ničím proti člověku, který je ve vztahu k nim vším. (Myšlenky str. 33–43.)

12 Moderní obdobou Pascalova vidění je vylíčení situace v první kapitole knihy Jamese Jeanse, *Tajemný vesmír*, kde se po téměř 300 letech ovšem objevují i nové

[další text chybí – pozn. red.]

Doporučená četba

1. Epos o Gilgamešovi, 3. vydání Lubora Matouše, Praha 1976
2. Žalm 8. a Genesis, kap. 1 a 2.
3. Zlomky před Sokrat. myslitelů (přel. K. Svoboda) – pasáže o světě, kosmu apod.
4. Pascal, Myšlenky (Laichter, Pha 1937, str. 33–43)
5. James Jeans, Tajemný vesmír
6. Max Scheler, Místo člověka v kosmu (Academia, Praha 1968)
7. Pierre Teilhard de Chardin, Místo člověka v přírodě (Svoboda, Praha 1967)
8. Pierre Teilhard de Chardin, Le phénomène humain
9. B. Engels, tzv. „Starý úvod“ k Dialektice přírody, závěr tohoto úvodu
10. Ludwig Landgrebe, Filosofie přítomnosti (Academia, Pha 1968), kap. 2, 3, 4 (k 17. 9. 84)

Pro nejbližší budoucnost hodláme věnovat v semináři svou pozornost některým stěžejním otázkám filosofické kosmologie. Bude proto na místě se nejprve vyslovit o tom, co od tohoto tématu pro sebe a pro své myšlení očekáváme a proč je považujeme nejen za filosoficky relevantní, ale také za aktuální a dokonce naléhavé.

Filosofie žije v elementu myšlení; pozdvihá se v určité dějinné a společenské situaci nad úroveň dosavadního myšlení, aniž by v něm přestávala mít svůj předpoklad a své zakotvení. Příznačné je pro ni, že nejenom myslí, ale že podrobuje své vlastní myšlení i každé jiné myšlení reflexi, tedy i kontrole a kritice. Na této cestě neustálé reflexe se před ní otvírají na jedné straně některé jistoty, kterých by jinak nemohlo být dosaženo, a na druhé straně až propastné otázky, jichž by si jinak nemohla být vůbec vědoma. Ačkoliv je to výhradně myšlení (a o ještě jen myšlení docela určitého typu), které otvírá cestu jak k jistotám, tak k novým a novým nejistotám, nejsou ani jistoty, ani otázky a nejistoty myšlením zprostředkované ničím pouze subjektivním, nýbrž mohou si více méně právem činit nárok na nadsubjektivní platnost, přičemž míra oprávněnosti takového nároku může být vždycky přezkoumána novými reflexemi. Tak dosahuje filosofie toho, že jak jistoty, tak otázky postupně nabývají stále větší určitosti. Díky tomu se pak mohou do ostřejšího světla dostávat i předpoklady a zapojení takových otázek i jistot do širších až nejširších souvislostí. Lze dokonce říci, že nejpevnější filosofické jistoty se vztahují právě k té okolnosti, že určitá pojetí spolu docela určitým způsobem souvisejí, takže pravdivost jedněch nelze oddělit od pravdivosti (resp. nepravdivosti) druhých.

Za pomoci a prostřednictvím filosofie nabývá člověk určitějších soudů a představ jednak o sobě, jednak o světě. Díky filosofii si však dovede stále lépe uvědomovat, že a jak je jeho sebepojetí spjato s pojetím světa. To neznámá, že si této spjatosti nemůže být vědom člověk filosofii nevyzbrojený. Epos o Gilgamešovi (nechme tu stranou otázku, v které verzi se náš motiv objevuje poprvé) charakterizuje svého hrdinu slovy „ten, jenž vše zřel až k hranici země“ (4989, str.22), nebo „on prozkoumal všechny světové strany, hledaje život“ (dtto, str.23), nebo „i prošel zeměmi všemi“ (str.24) apod.: „poznal všechna moře“ (22), „překročil oceán i daleká moře“, „vše viděl a prozkoumal rovnou měrou, byl nadán moudrostí a znalostí všech věcí“, „tajemství zřel, odhalil skryté a přinesl

zvěst“ (22) etc. Gilgameš jako první mezi svými, ba jemuž ani mezi četnými národy se nikdo nemůže rovnat (23), opouští své město a své království a nejprve si chce zajistit vynikajícím činem věčné jméno a později, ohromen a zkrušen smrtí přítele Enkidua, hledat a najít život (95). Téměř dvoutisíciletá tradice tu dospívá v jednu chvíli k rozpoznání, že člověk je tím, čím je, právě jen ve vztahu ke světu a dokonce k jeho nejvzdálenějším a nejvíce člověka ohrožujícím místům a končinám; a zároveň líčí největšího z lidí, jak upevňuje lidství nejen své, ale celého lidského rodu tím, že opouští svůj domov a vydává se na cestu, kterou nezná, aby podstoupil boj, o něm: nic neví (str. 46). Není to skvělý předobraz dějinné cesty lidstva?

Naší pozornosti si zaslouží i další předfilosofický doklad toho, jak mohl člověk nejen rozumět sám sobě, ale dokonce být sám sobě zcela specifickým způsobem nesrozumitelným, totiž být sám sobě otázkou, právě jen v širším, ba v tom nejširším kontextu vůbec. Tím druhým dokumentem budiž proto žalm osmý: (Jáť zajisté,) když spatřuji nebesa tvá, dílo prstů tvých, měsíc a hvězdy, (ty věci,) kteréžs tak upevnil, (říkám): Co jest člověk, že jsi naň pamětliv, a syn člověka, že jej navštěvuješ? A žalmista rýsuje ten pro něho rozhodující kontext: jsou tu ovce a volí, je tu zvěř polní, ptactvo nebeské i ryby mořské a všechno, co se ještě v moři najde, a člověk je učiněn pánem nade vším tímto stvořením, je korunován slávou a ctí a chybí mu jen málo k tomu, aby byl božský (Kraličtí opatrně přeložili: jen o málo menší andělů). Celý žalm je však zahájen i zakončen adorací: Hospodine Pane náš, jak důstojné jest jméno tvé na vsí zemi!

Čím se na první pohled od sebe odlišují tyto dva příklady lidského sebezpočtení v rámci a z rámce pochopení světa? Gilgameš si chce učinit jméno, tj. chce prokázat svou mimořádnou a své prvenství ne pouze uprostřed svého lidu a před lidmi, ale na celé zemi, takříkajíc pro celé dějiny (pro budoucnost) a dokonce před samotnými bohy; a když je otřesen smrtí přítele, protože v jeho smrti prožívá předem již také svou vlastní smrt (str. 74, 79, 82, 85), vydává se hledat život. Nechce však o život žádat bohy, nemá nejmenší naději, že by se kvůli němu bohové shromáždili jako kdysi kvůli Uta-napištim-ovi (93), ale chce si dobýt věčný život zase jen svým činem, a ponoří se na dno moře pro rostlinu života. Podaří se mu rostliny se zmocnit, ale ztrácí ji zase, když ji na chvíli odloží, aby se napil chladné vody; této nestřežené chvíle využije had a rostlinu tiše ukradne, nechávaje na místě – jen odhozenou kůži. V pozadí celého děje je zřejmá základní sebedůvěra Gilgamešova, který chce svého cíle dosáhnout vlastními silami. Gilgameš je král, jakému není rovno; je první mezi lidmi a je na své postavení už zvyklý. Jeho cílem je překonat sám sebe, vymknout se údělu, jímž bohové dali lidstvu do vínku smrtelnost, chce si dobýt údělu božského, on, který je ze dvou třetin bohem a z jedné jediné třetiny člověkem, se chce zbavit i té jediné třetiny a tím i zbytku svého lidství, ačkoliv „pro Gilgameše nebyl připraven trůn ve shromáždění bohů“ (85). Jako uzurpoval prvenství mezi lidmi, chce uzurpovat své místo mezi bohy.

Naproti tomu žalmista, ač podle tradice také král (totiž David), se podivuje nad tím, že právě člověku se dostává bez zásluh a z čiré milosti výsadního postavení mezi vším stvořením. Extrémní končiny světa mu nejsou místem, kde by prokazoval svou sílu a nadřazenost, ale jsou mu spíše důvodem k podivu, ano k úžasu: jak je to možné, že Hospodin, který stvořil nebesa se všemi hvězdami i s měsícem, pamatuje s obzvláštní péčí na člověka a sklání se k němu a k jeho dětem? Proč je právě člověk obdařen takovou slávou a ctí, když je na první

pohled jakoby ničím uprostřed všeho stvoření? Jak je možno tomu porozumět, když Hospodin pozvedá člověka, aby podložil všechno ostatní stvoření pod nohy jeho, dokonce i samotná nebesa, o nichž žalmista ví, že vypravují slávu Boha silného (Ž 19,2) a že budou vypravovati spravedlnost jeho (Ž 50,6)? Je zřejmé, že žalmista tu nic podstatného neočekává od stvořeného světa ani od svého „přirozeného“ postavení v něm, ale že všechno důležité, veškerou svou slávu, čest a důstojenství spatřuje založený ve svém vztahu k Bohu, či ještě lépe řečeno, ve vztahu Boha k člověku.

Jakýmsi pokusem o odpověď na tento žalmistův údiv nad onou vnějšně a „přirozeně“ nikterak nezajištěnou, ale o to slavnější pozicí člověka uprostřed světa, jsou ve starozákonním kánonu první verše a kapitoly Geneze. Rozhodující rozdíl mezi člověkem a veškerým ostatním stvořením spočívá v tom, že člověk byl stvořen podle podobenství a k obrazu božímu (Gen.1,26-27). Stručně a ovšem s jistým ochuzením bychom to mohli interpretovat asi tak, že mimořádné postavení člověka uprostřed světa spočívá v tom, čím je blízký či podobný tomu, co ve světě nelze najít a co je za jeho rámcem, mimo jeho rámec. Pojem transcendence je ovšem nevhodný: nejde o to, že by člověk nějakým způsobem přesahoval, překračoval rámec či hranice světa, právě tak jako nelze říci, že Bůh překračuje rámec světa. Všechno je obráceně: jestliže Bůh stvořil svět, aniž by svým stvořitelským činem jakkoliv a třeba jen částečně přešel v tento svět, pak stvoření člověka se liší ode všeho ostatního stvoření tím, že člověk od samého počátku zůstává jakoby jednou nohou mimo svět, jako by přicházel odjinud a do světa se jen zčásti ponořoval. To je dost pozoruhodným moment: o žádném stvoření se nepraví to, co se praví o člověku, totiž že se podobá Bohu, že je stvořen k obrazu božímu. Tím je ovšem postavena otázka, která volá po odpovědi. A odpověď poskytuje opravdu druhá verze zprávy o stvoření člověka (Gen.2,7), kde se mluví o tom, jak Hospodin udělal člověka z prachu země a jak vdechl v chřipě jeho dchnutí života, takže „byl člověk v duši živou“. V první verzi se o nějakém dchnutí života nemluví vůbec, ani u člověka, ani u zvířat; v druhé verzi se zase nemluví o zvířatech, nýbrž jen o rostlinách (až potom ve zvláštní vsuvce jsou zvířata zmíněna v souvislosti s tím, jak Adama dává jména „všechněm hovadům, i ptactvu nebeskému, a všeliké zvěři polní“ – Adam tu pojmenovává každou duši živou – 2,19 – takže je nejasné, jak se třeba zvířata stala „dušemi živými“). Ale Ať už je tomu jakkoliv při srovnávání člověka se zvířaty, zůstává nesporné, že dchnutí života, díky kterému se buď pouze člověk anebo i zvíře stává „duší živou“, přichází jako cosi nového, jako přírůstek k vnější podobě, vzniklé utvářením z prachu země. Zvláštnost a mimořádné postavení člověka – a možná všech živých bytostí – jsou založeny v onom „dchnutí života“, pocházejícím přímo od Stvořitele (zatímco samo tělo je utvořeno z jinak běžného materiálu).

Na dvou příkladech jsme si ukázali, jak už pro předfilosoficky myslícího člověka platilo, že jeho sebepochopení je možné jen na pozadí a na základě jistého pochopení světa (eventuelně i na základě pochopení skutečnosti, která není složkou a součástí světa, nýbrž zůstává mimo jeho rámec a za jeho hranicemi). Biblická verze se navíc stala natrvalo (nebo alespoň až dodnes) jednou ze tří navzájem těžko slučitelných – či podle Schelera zcela neslučitelných – ideových okruhů, jež se stále střetávají přinejmenším v myšlení vzdělaného Evropana (viz Max Scheler, Místo člověka v kosmu, česky, str. 44). Vedle židovsko-křesťanské tradice vyprávění o Adamovi a Evě, o stvoření, ráji a pádu, je tu myšlenkový

okruh řeckoantický, kde byl – už filosoficky – člověk pojat jako bytost, která má „logos“, což znamená jak schopnost mluvit, tak i rozum, tedy schopnost myslit, chápat. Scheler ještě dodává, že s tímto názorem „je úzce spojeno učení, že celý vesmír je založen na nadlidském rozumu, na němž se člověk podílí – on jediný ze všech bytostí“ (dtto, str. 44). Třetím myšlenkovým okruhem je podle Schelera v podstatě přírodovědecké pojetí člověka jako výsledku velmi pozdního vývoje živých organismů, který se od svých předcházejících forem ve světě zvířat odlišuje jen stupněm složitosti. Scheler má za to, že „těmto třem ideovým okruhům chybí jakákoli vzájemná jednota“. Nicméně něco tu přece jenom je, co sjednocuje nebo alespoň sbližuje do jisté míry první dva okruhy. Pro řeckou antiku bylo samozřejmostí, která přišla do samotného jazyka, že svět je řádem, krásným uspořádáním věcí: kosmos znamená nejen svět či vesmír, ale také řád, pořádek, slušnost, upravenost, dokonce ozdobu a okrasu, ano i chválu, slávu a čest. Kosméticos je spořádaný, upravený; kosmios je řádný, mravný, poctivý, vhodný, umírněný, (po)slušný; atd. A pro biblickou tradici „viděl Bůh vše, což učinil, a aj, bylo velmi dobré“ (např. Gen 1,31, ale již dříve, v.12, 18, 21, 25).

Je s podivem, že řečtí filosofové, kteří nejednou podrobili ostré kritice i záležitosti nejposvátnější, vcelku zůstali jednotní v názoru na dobrou uspořádanost světa. Podle tradice (zl. A 21 z Aetia) „Pythagoras první nazval souhrn všeho světem (tj. kosmem) podle pořádku v něm“. Ani Herakleitos, který popíral nehybnost a zdůrazňoval, že všechno přechází (teče) a nic netrvá, a kterému se dokonce připisuje výrok o „nejkrásnějším světě jako hromadě věcí náhodně rozházených“ (zl. B 124 z Theofrasta) (což je ovšem jen několik vytržených slov bez souvislosti), se nebrání myšlence, že „se všechno děje podle logu“ věčně jsoucího (zl. B 1 ze Sexta), a také člověku připisuje vynikající postavení: „Nejkrásnější z opic je oškřivá, srovná-li se s pokolením lidským“ (zl. B 82 z Platóna). Simplikios pak poznamenává, že „Herakleitos uznává též jakýsi pořádek a vymezený čas pro změnu světa“ (zl. A 5 ze Simpl.) A zůstává ještě s větším podivem, že myšlenka uspořádaného vesmíru zůstala neotřesena dokonce až do našich dnů, přestože postupující poznání si vynutilo nejednou velmi radikální proměny v chápání onoho ve světě panujícího řádu. K otřesu došlo jinde: v našem chápání člověka resp. v sebepochopení člověka. Obraz vesmíru se měnil takovým způsobem, že se stávalo stále problematičtější a nejistějším postavení člověka a lidstva v jeho rámci. Snad největším otřesem byl pád geocentrického obrazu světa a vítězství názoru heliocentrického. Ale nešlo o ojedinělý případ; postupně se hroutily pilíře dosavadní myšlenkové stavby, která měla postihnout povahu světa, jeden za druhým. Někdy to byly katastrofy, jichž si většina lidí vůbec nepovšimla a kterých si byli vědomi jen málokterí. Ukažme si na několika případech, jak se velcí myslitelé pokoušeli zachránit postavení člověka ať už ve světě, anebo nezávisle na jeho místě ve světě.

(Pro další viz podklad: 84)001–2 a 076 začátek.) Četba: Myšlenky čes. s. 33–43)

Pascal hned na začátku vychází ze zkušenosti s přírodovědou: znamená pro člověka otřes a ztrátu každé jistoty i pevnosti (39), zejména však je velkým důvodem pokoření: jsme sice něco, ale nejsme všechno a proti všemu, proti veškerenstvu, proti nekonečnu jsme ničím. Nikdy nepronikneme tak daleko, abychom poznali celek; a protože všechny části světa jsou tak spolu spojeny, že nelze poznati jednu bez druhé, nebude člověk schopen poznat ani některou z částí (40). A to tím spíše, že pronikající k detailům, poznáváme nekonečnou složitost i toho nejnepatrnějšího zlomku světa – to je druhá propast (34), která se

propadá do nicoty. Člověk se tu ocitá někde uprostřed mezi vším a ničím, mezi dvěma propastmi nekonečna a ničeho (35). Na otázku: co je člověk v přírodě? odpovídá Pascal: nic proti nekonečnu, všechno proti ničemu, střed mezi ničím a vším (35) – a navíc je nekonečně vzdálen toho, aby pochopil tyto krajnosti je stejně neschopen viděti nic, z něhož povstal, i nekonečno, v němž je pohlcen (dtto).

Ačkoliv Pascal – a byl to velký matematický duch – mluví proti „duchu geometrickému“, jeho hlavní argument je právě v tomto duchu založen na aporiích nekonečně velikého a nekonečně malého. Později si ukážeme, jak jezuita Telihard de Chardin ukázal na nezbytnost nově promyslit pojem „složitost“, s nímž také Pascal pracoval. Podle Teilharda je veliký rozdíl mezi „složitostí“ běžné hmoty, která se skládá s molekul, atomů, elektronů a jader, elementárních částic mnoha druhů, kvant energie apod., a mezi „složitostí“ buňky, jednobuněčných i vícebuněčných organismů, zejména pak mozku člověka jako bytosti, která je v současné době na špičce organického vývoje. Vývoj živých organismů nesměřuje ani k nekonečnu malého, ani k nekonečnu velikého, nýbrž právě k třetímu nekonečnu, totiž nekonečnu složitého. A v tomto směřování k větší a kvalitnější složitosti, tzv. centrokomplicovanosti, má právě člověk zcela výsostné a – pokud je alespoň z naší planety a sluneční soustavy známo – nikterak nenahraditelné postavení. Tím Teilhard prolomil argumentaci „ducha geometrického“ na jeho vlastní platformě. Protože se však Teilhard neobrací jen proti Pascalovi výslovně, nýbrž volí též polemiku se svým současníkem, Sirem Jamesem Jeansem, podíváme se nejprve ještě na argumentaci tohoto významného anglického astrofyzika (1877–1946) v knížce před válkou dobře známé (a i do češtiny přeložené) „Tajemný vesmír“ (The Mysterious Universe).

Jeans opakuje jen jinými slovy Pascalovu deprimující zkušenost s nepatrností ne pouze člověka, ale dokonce i Země, jeho domova, a celé sluneční soustavy v nepředstavitelně velikém množství vesmírné hmoty. Přináší však nový argument, založený na pravděpodobnostní úvaze. Jeans, jak známo, je autorem slapové teorie vzniku planet, kroužících kolem našeho Slunce. Podle něho putují téměř všechny hvězdy vesmírem osamoceny. Přiblížení dvou hvězd na malou vzdálenost od sebe je událostí téměř nepředstavitelně vzácnou (11 – angl. text 026); je tudíž událostí nepředstavitelné vzácnosti i vytvoření slapové vlny, která se od původní hvězdy odtrhne v podobě doutníku a pak se rozpadne na jednotlivé části, pozdější planety. A život může vzniknout a může se udržet pouze na určitém typu planet, ani příliš blízkých ústřední hvězdě, ani od ní příliš vzdálených. Samotné hvězdy jsou příliš žhavé, aby na nich byl možný jakýkoliv život; žhavé byly původně i planety, vyrvané cizí hvězdou z hmoty Slunce. Později však chladly nesrovnatelně rychleji než samo Slunce a zachovaly si posléze jen relativně nevelké vnitřní teplo, zatímco většinu přijímají (alespoň ty bližší) od Slunce. V průběhu času se na některé z těchto chladnoucích a Sluncem zvenčí ozařovaných planet objevily první známky života – nevíme jak a nevíme proč. Životaschopnost prvních jednoduchých organismů se projevovala něčím jen o málo přesahujícím rozmnožování a smrt. Ale z těchto nepatrných počátků se rozvinul proud života, dosahujícího stále větší složitosti a vrcholícího v lidských bytostech, tedy v nás. A tak nyní, stojíce na mikroskopickém zlomku zrnka písku, ztraceného na pláži vesmírného pobřeží, pokoušíme se odhalit povahu a smysl vesmíru, který nás v prostoru i v čase obklopuje. A naším prvním dojmem je něco blízcího se úděsu: děsí nás propastné vesmírné vzdálenosti, děsí nás neméně

propastné vzdálenosti časové, proti nimž je celá lidská historie pouhým okamžikem, děsí nás naše krajní osamocení a také hmotná bezvýznamnost našeho domova v prostoru. Ale daleko víc než cokoli jiného nás děsí zjevná lhostejnost vesmíru vůči životu, jako je náš. Lze dokonce říci, že se vesmír zdá být přímo nepřátelský vůči tomuto životu. Prázdný prostor je z největší části tak mrazivý, že by v něm umrzlo vše živé; a většina hmoty v prostoru je zase tak žhavá, že by na ní byl život také nemožný. A navíc křížuje vesmírným prostorem množství nejrozmanitějších druhů záření, z nichž většina je nepřátelská pro život či dokonce ničivá. A v takovém vesmíru jsme se tedy ocitli ne-li omylem, tedy přinejmenším jako výsledek náhody. Nemusíme ovšem být nikterak překvapeni, že existuje Země a na ní život, neboť k náhodám prostě dochází, a jestliže vesmír trvá dostatečně dlouho, časem musí dojít k jakékoliv myslitelné náhodě. Nicméně pravděpodobnost takové události je extrémně malá. Ze všech uvedených důvodů se zdá být neuvěřitelné, že by vesmír byl primárně určen k tomu, aby vytvořil život podobný našemu. Kdyby tomu tak bylo, mohli bychom právem očekávat příznivější poměr mezi obrovitostí mechanismu a množstvím produktu. Přinejmenším na první pohled se život zdá být krajně bezvýznamným vedlejším produktem vesmírného vývoje. My, živé bytosti, zůstáváme jaksi stranou hlavní cesty.

Jeans tak potvrzuje zkušenost Pascalovu: moderní přírodověda a zejména pak poznání vesmíru znamená pro sebepochopení člověka nesmírné pokoření, otřes jeho sebevědomí a hlubokou depresi. Ztracena je jistota, s jakou člověk starozákonní a potom křesťanské tradice přijímá své privilegované postavení ve světě; ale ztraceno je i mnohem střízlivější vědomí člověka staré řecké tradice, že má své pevné místo v řádu světa, přestože jeho úděl je nesrovnatelně skrovnější než úděl nesmrtelných bohů. Nová astronomie a astrofyzika zaplavila a stále zaplavuje lidstvo novými a novými informacemi o uspořádání vesmíru a už mnohokrát musela vypracovat docela nový myšlenkový obraz jeho povahy a vlastností, zejména pak jdouc ruku v ruce s nejnovějšími objevy a někdy dokonce zatím jen výpočty fyziky elementárních částic, kvantové teorie a teorie polí. Postavení člověka však nadále zůstává nejisté a otřesené; člověk ztratil své místo a nenachází nové.

Je ovšem kupodivu, že to ne vždycky nese těžce. Psychologicky by jistě nebylo bez zajímavosti sledovat celou pleiádu myslitelů, kteří plni nadšení přesvědčovali lidstvo o těch nových „skvělých“ vizích, v nichž Země přestává být středem vesmíru a stává se pouhým práškem bez významu pro světový vývoj, nebo v nichž je člověk zbavován božského poslání a ukazuje se být jen jakousi vyvinutější opicí, v nichž život je nahodilou plísní na povrchu některých malých a bezvýznamných těles, která dokonce postrádají vlastní světla a jsou proto viditelná jen z krajní blízkosti atd. Vždycky mi bylo záhadou, proč například Engels tváří v tvář onomu problematickému postavení života a zvláště člověka hledá řešení a přímo spasení v jistotě, že „hmota zůstává ve všech svých proměnách vždy stejná“, takže „se stejnou železnou nutností, s jakou vyhubí na Zemi svůj vrcholný výkvět – myslícího ducha – zrodí jej jinde a jindy znovu“ (Dial. přírody, 1298, str.38 – přečíst dva poslední odstavce z úvodu). A i tato Engelsova útěcha je vlastně závislá na zpochybnění 2. věty termodynamické, neboť předbíhá vědu a přímo jí dává za úkol meze platnosti této věty odhalit: „Docházíme tedy k závěru, že jakýmsi způsobem – objevit jej bude jednou úkolem přírodovědy – musí teplo vyzářené do vesmíru mít možnost proměnit se v

jinou formu pohybu, v níž se může znovu soustředit a aktivně působit. Tím padá hlavní obtíž, která stála v cestě uznání zpětné proměny odumřelých sluncí ve žhavou mlhovinu.“ (Tamtéž, str.37.) Tím se stal zastáncem chápání vesmíru jako skutečného perpetua mobile; věcně se k problému vrátíme později. Tady mi šlo jen o poukaz k pozoruhodné psychologii lidí, pro něž pohled na život a na lidstvo jako na nějaký vedlejší produkt vesmírného vývoje byl důvodem k vědeckému nadšení a teoretickému úsilí, hodnému lepších věcí.

Na své myšlenkové cestě se také vyhneme oněm myslitelům, kteří na útok moderní přírodovědy proti člověku a jeho výsostnému poslání odpověděli neméně krajním protiútokem, když zpochybnili ne pouze přírodovědu, nýbrž samu přírodu a učinili z ní vedlejší produkt ducha (jak tomu je například v systému Hegelově). Nikoliv ovšem proto, že by jejich pokusy nepatřily do dějin filosofické kosmologie, ale spíše proto, že jejich skutečný význam je v jiných oborech a oblastech a že k tomu, jak se dnes utváří v hlavách myslitelů filosofický obraz kosmu, přímo vlastně nikterak nepřispěli. Pokud u nich najdeme myšlenky, jež nám připomenou některé myšlenky dnešní, není tu obvykle žádné souvislosti genetické; jsou to jen nápady, k jejichž provedení chyběly nezbytné myšlenkové a často i experimentální předpoklady. Je tomu s nimi podobně jako se starými řeckými atomisty; novodobá přírodověda sáhla po termínu, který razili, ale na základě docela odlišných motivů a v docela jiných kontextech. V jistém smyslu představují však jenom druhou stranu téže mince, jejíž první stranu jsme právě předestřeli. Přírodní věda a zejména ty její obory, které nejvíc přispívají k poznání vesmíru jako celku, pronikla a stále proniká velmi daleko a odhaluje netušené skutečnosti i souvislosti mezi skutečnostmi, ale ztratil se jí člověk. Ne že by se o něm vůbec nemluvilo; přírodní vědy pracují

[další text chybí – pozn. red.]