

Smysl člověka ve vesmíru

Miloš Raban, Hejnice

Smysl a určení

Smysl a určení člověka v kosmu často zaměňovaly. Třeba připomenout, že např. v rámci křesťanské kultury byla predestinace interpretována velmi rozdílně. Dodnes kolísá vymezení toho, jaké části plánovaného stvoření smí člověk podle svého uvážení změnit. Tato hranice byla dnes nově zproblematizována v rámci možných zásahů do genetického materiálu člověka. Když budeme dědičnou substanci všech živých bytostí nahlížet jako výraz transcendentního vyjádření vůle, a ne jako náhodně vytvořenou informaci, která se uskutečnila přirozeným výběrem, pocítíme zábrany měnit dědičný materiál, podle okolností i tam, kde obsahuje patogenní prvky, které jsou danému fenotypu zjevně ke škodě.¹³

V obzvláštní míře zúžila teleologická idea preformace prostor jednání člověka v islámské kulturní oblasti. Zde vládne přesvědčení, že pouze Alláh zná budoucnost a zvláštním aktem stvoření utváří každý okamžik procesu světa podle své vlastní, nepředvídatelné vůle. Proto podle islámského pojetí překračuje plánování budoucnosti jakoukoli lidskou kompetenci. V důsledku toho nemůže např. pojištění získat téměř žádnou sociální akceptaci. Pojišťovat se proti budoucímu, Alláhem seslanému neštěstí představuje přísně vzato nedovolenou lidskou kompenzaci.¹⁴ Ale dříve se takto někdy argumentovalo i v západokřesťanské kulturní oblasti.¹⁵

Dnes se stále více upouští od takovéto interpretace přírodního dění, protože člověk už asi pochopil, že by se takto dostal do neřešitelného problému sebeomezení. V dřívějších dobách si zastánci teistických náboženství nebyli jistí, která část světového dění, především katastrof v přírodě, má být interpretována jako přímo zamýšlená vůle Boží. Tato nejistota není nijak podivná, protože nemáme kritéria, podle nichž by bylo možné tyto věci rozhodnout. Přírodní katastrofa neobsahuje žádné objektivní znamení, které by mohlo prozrazovat nějaký úmysl.

Názor interpretující epidemie a přírodní katastrofy jako Bohem chtěný plán je možné objasnit na diskusi týkající se AIDS. Teistická hodnocení zde kolísají mezi protichůdnými názory na to,¹⁶ zda tato získaná imunitní porucha má čistě náhodnou přirozenou příčinu nebo je za ní třeba tušit božský záměr. Není třeba zdůrazňovat, že racionální rozhodnutí těchto alternativ je při nedostatku jakýchkoli empirických znaků nějakého cíleného záměru zcela nemožné. Tolik je však možné z předložených příkladů pochopit, že teleologický výklad fenoménů není hodnotově neutrální a vede k rozdílným návodům k jednání. Kromě toho se zacílené uspořádání světa, ačkoliv je objektivně nepochopitelné, dramaticky projevuje v rovině jednání.

Objektivizovatelnost smyslu lidství

V roce 1977 pointoval Steven Weinberg znovu přesvědčení vědců ohledně kosmické role lidstva, které shrnul ve svém výroku: *čím lépe rozumíme vesmíru, tím nesmyslnější se jeví*.¹⁷ Přesně po dvaceti letech referuje o udivených reakcích vědců, kteří se ptali, proč si fyzik ještě v roce 1977 pohrává s myšlenkou, že by vesmír mohl mít nějaký smysl, *je to prostě a jednoduše fyzikální systém, vyjadřuje to astronomka Margaret Geliert otevřeně, kde by tady mohl být smysl?*¹⁸

V dnešní euroatlantické kulturní oblasti je zakotvení člověka do historie organického světa chápáno jako fakt. Podle neodarwinistické syntetické teorie evoluce jsou pohánějícími silami mutace, genetické rekombinace, přirozená selekce, tok genů, diferencovaná plodnost, pohlavní selekce a lidnatost populace. Organická evoluce je

¹³Tato etická diskuse se stala intenzivní vlivem medializace vědeckofantasického románu *Jurassic Park*. CRICHTON, M., *Jurassic Park*. New York, Alfred A. Knopf, 1990, Deutsch: *Dino Park*. München, Knauer, 1991

¹⁴WENDORFF, R., *Zeitbewusstsein in den Entwicklungsländern*, v: WENDORFF, R. (Vyd.), *Im Netz der Zeit*. Stuttgart, Hirzel, 1989, str. 105

¹⁵BERTRAND RUSSELL vypravuje historku o vynálezu hromosvodu *Benjamin Franklinem*: král Jiří III. se pohoršoval nad bezbožným pokusem protivit se vůli všemohucího, neboť blesk je jeden z *božích trestů* za nevíru nebo za jiný těžký hřích. Benjaminu Franklinovi není dovoleno křížit Boží vůli. Jakmile si občané Bostonu začali zajišťovat své domy hromosvodem, byl Boston postižen těžkým zemětřesením. To byla podle tehdejší interpretace trestající ruka Boží, která se prosadila proti rouhavému fyzikově počínání. RUSSELL, B., *Zur Gn ealogie des Unsinn*s, v: *Unpopuläre Betrachtungen*. 3. Vyd. Zürich, Europa-Vg., 1973, str. 81

¹⁶SCHÜKLENS, U./MERTZ, D., *Christliche Kirchen und AIDS*, v: E. DAHL (Vyd.), *Die Lehre des Unheils*. Hamburg, Carlsen, 1993, str. 263-279

¹⁷WEINBERG, ST., *The first three minutes*. New York, Basic Books, 1977, str. 148

¹⁸WEINBERG, ST., *Der Traum von der Einheit des Universums*. München, Bertelsmann, 1993, str. 265

tak chápána jako statistická změna v genovém fondu skrze závěrečné procesy variace a adaptace způsobem diferencované reprodukce.

V tomto schématu není žádné místo pro účelnost, finálně orientovaný pokrok, *naplnění* ideálních smysluplných záměrů nebo jiné podobné spirituální prvky. Ty se v této naturalistické teoretické soustavě nevyskytují a nedají se do ní ani dodatečně zabudovat. Jeden z prvních filozofů, který popsal, že všeobecná hierarchie evolučních kroků je slučitelná pouze s naturalistickou antropologií, byl *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*. Zdůraznil, že pouze perspektiva přírodněhistorického vývoje umožňuje vytvoření korektní antropologie a že jediný správný náhled na člověka je skrze jeho historické zakotvení v přírodních souvislostech. Feuerbach uskutečnil odvrát od idealismu tím, že člověka pojímal jako pouze fyzickou přírodní bytost.¹⁹

Se zánikem myšlenky globální teleologie, podle níž celý vesmír i všechny jeho subsystemy směřují k předem určenému cíli, se ztratil ústřední význam objektivního smyslu přírody. Přírodní teleologie se na základě filozofické kritiky a kauzálně mechanistických teorií evoluce, rozvíjejících se v 19. století, smrštila na schopnost člověka samotného stanovit účel. Ačkoli všeobecný problém vzniku řádu se začal zkoumat teprve nedávno za pomoci teorií, které mohly objasnit, jak na všech úrovních reality spontánně roste komplexita a mohou vznikat informace, bylo už okolo poloviny minulého století jasné, že vesmír se sice rozvíjí ve směru dalšího růstu komplexity, ale bez pomoci jakýchkoli cílených sil.

Jestliže má být vývoj vesmíru také nasměrovaný, tedy vypracovávat se od jednodušších struktur k vyšším formám komplexity, není proto ještě cílený. Toto rozlišení je důležité. Nasměrované procesy se v přírodě vyskytují hojně. Prázdný prostor je beze směru - *isotropní*, ale jakmile je do něho zavedena gravitující masa, získá charakteristiku směru - *anisotropii*. Také čas vykazuje svou asymetrii, směr procesů od minulosti do budoucnosti je strukturálně odlišný od logicky možného opačného směru, který se však ve světě nevyskytuje.

V přírodě tak sice existuje mnoho směrů, ale žádné cíle. Mezi oběma klíčovými roky 1859 a 1871, ve kterých Charles Darwin uveřejnil obě svá převratná díla,²⁰ se odehrál nepřehlédnutelný intelektuální boj.²¹ Z důvodu inherentního naturalismu evoluční teorie se mnozí intelektuálové bránili začlenění této evoluční perspektivy do svého obrazu světa. Proto si mnozí biologové, antropologové, ale i fyzikové usnadňují situaci a přizpůsobují se smyslově neutrální objektivitě svého předmětu výzkumu.

Objektivní smysl člověka ve vesmíru

Lidé chtěli odedávna vědět, jakou roli zaujímají v celkovém systému přírody; náboženství, filozofie, ale také vědy vytvářely různé nabídky výkladů, proč a k čemu se nacházíme na této v pořadí třetí planetě a proč žijeme naším specifickým způsobem života. Je to absolutní, nezjistitelná náhoda, stojí v pozadí nějaká cílevědomá síla, nebo je na druhé straně kosmického časoprostoru nějaká transcendentní bytost, která zcela úmyslně řídí běh světa tak, aby se v jedné fázi jeho vývoje objevil inteligentní život?

V našem křesťanském kulturním prostoru je jistě značně preferovaný onen poslední výklad. Absolutní náhodnost lidského bytí, kterou hlásali přírodovědci, se lidem jevila přinejmenším existenciálně neúnosná. Myšlenka neosobní cílevědomé síly je představou, která je příjemná spíše filozoficky orientovaným duchům. Naproti tomu teistické řešení, které náhodu neuznává, je většině lidí blízké. Jednou ze základních vlastností lidského ducha je totiž vlastnit pravdu a jistotu existence, a proto nejsou objektivisticky orientované obrazy světa přijímány jako obecný světónázor.²²

Na Západě se tradiční představa, že je svět řízen externě a je zaměřen na člověka jako vrchol existence, stala nepřijatelnou natolik, nakolik náš kosmický domov ztrácel své centrální postavení. S Koperníkem, který vystavil zeměkouli - lidský domov hned trojnásobnému pohybu, se rozpadl středověký hierarchický řád vesmíru dimenzovaný podle člověka. Křesťanský žebříček hodnot, založený podle novoplatónského vzoru, byl ve středověku uzavřen do kosmické prostorové struktury. Uvědomme si znovu, jak byla hodnotová škála ještě v

¹⁹ *Tato filosofie činí člověka se zapojením přírody jediněčným univerzálním a nejvyšším předmětem filosofie a antropologie se zapojením fyziologie univerzální vědou.* FEUERBACH, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, § 54, str. 109

²⁰ DARWIN, CH., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection. The Descent of Man and Selection in Relation to Sex.*

²¹ MAYER, E., *Die Darwinsche Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie*, v: HERBIG / HOHLFELD, R. I., *Die zweite Schöpfung*. München, Hanser 1990, str. 44-70

²² ALBERT, H., *Das Gewißheitsbedürfnis und die Suche nach der Wahrheit*, v: SCHNEIDER, F./STRASSER, R./VODRAZKA, K. (Vyd.), *Pragmatismus versus Fundamentalismus*. Wien, Orac, 1993, str. 11-30

pozdním středověku vpletena do prostorového řádu reality. To je možné ještě velmi zřetelně pozorovat na geocentrickém obrazu světa u Danta.²³

Jasná polarizace, peklo a nebe, má ve středověku ještě prostorovou lokalizaci v kosmickém řádu. Hodnotové a materiální sféry tehdy nebyly kategoriálně odděleny, mohly být zahrnuty do jednoho názorného modelu. Pod vlivem novodobé vědy však byly později smysludávající oblasti teologie a axiologie vytěsněny mimo náš prostor, což přispělo k jejich oddělení od přirozeného světa. Toto přesunutí do oblasti mimo časoprostor bylo nutné, protože enormně vzrostlo kontrolovatelné vědění náboženství zakotveného ve světě. Aby se bylo možno vyhnout hrubě smyslovým konfliktům astronomie a kosmologie, která je náboženství vlastní, muselo se centrum dávání smyslu přesunout z vesmíru.

Dantova koncepce světa v každém případě zahrnovala místo člověka v prostoru, jeho úkol a cíl, jeho určení a naplnění, tedy všechno to, co vytváří smysl jeho bytí, a to ještě zapracované do rozsáhlého systému. Uzavřenost této teokosmocentrické myšlenkové konstrukce v nás vzbuzuje pocity nedostatku bezpečí člověka v dnešním vědeckém obrazu světa.

Byla to astronomie, která ze všech věd jako první začala relativizovat geocentrismus. Postupně a zčásti nepozorovaně se rozpadla středověká jednota prostorové struktury a hodnotového systému. Už v klasické novodobé kosmologii, tedy přibližně kolem r. 1700, se ztratila idea hierarchické výstavby světa.²⁴

Sám *Newton* uvažuje dále jen o dvou možnostech celkové skladby světa: naše galaxie je *ostrov* v nekonečném euklidovském prostoru nebo je prostor až do nekonečna homogenně naplněn hvězdami. Jeho kosmologický model nemá nějaký okraj nebo střed, ani určité vybrané místo, které by bylo možné přirozeným způsobem axiologicky posoudit. Není tu žádné přirozené místo pro zakotvení hodnot. Všechny body jsou rovnocenné, o určitém ostrově hmoty už nelze říci, kde se v nekonečném prostoru nalézá. To, jak ustupoval horizont astronomie a rostlo poznání materiální skladby přírody včetně všeho živého, vzbudilo u všech střízlivě myslících lidí podezření, že neexistuje žádný zvláštní význam světa a žádné zvláštní určení člověka v něm.

Nepředstavitelné dimenze vesmíru, látková stejnorodost materiální substance všech systémů až na pokraj viditelnosti a obrovská časová škála kosmické a biologické evoluce, které postupně vycházely najevo, zdánlivě dokazovaly, že člověk je jen nepatrnou a bezvýznamnou manifestací vývoje přírodních zákonů, která po krátkém rozkvětu opět beze stopy opustí kosmickou scénu.

Tomuto pocitu nihilismu nepropůjčil nikdo výmluvnější literární výraz než Friedrich Nietzsche: *Od dob Koperníka se zdá, že se člověk dostal na šikmou plochu ... valí se nyní stále rychleji ze středu pryč, kam, do prázdnoty, do pronikavého pocitu své nicoty?*²⁵

O něco později vyjádřil tuto náladu podobným způsobem Albert Camus (1913-1960): *Existuje jen jeden skutečný vážný filozofický problém: sebevražda. Rozhodnutí, zda se život vyplácí nebo ne, zodpovídá základní otázku filozofie. Všechno ostatní (zda má svět tři dimenze a duch devět nebo dvanáct kategorií) přijde později. To jsou hračky; především je třeba: dát odpověď.*²⁶ Camusova odpověď znamená radikální alternativu k životu: sebevraždu, protože člověk je *biologický omyl evoluce.*²⁷

Pro většinu lidí však sebevražda neznamena žádnou alternativu, protože byli svým základním biologickým vybavením opatřeni vůlí k životu, která nepřipouští žádnou takovou volbu. Filozofové – básníci jako Nietzsche a Camus reagují příliš emocionálně na kosmologické úvahy svých vědeckých současníků.

Na kosmickou ztrátu vlasti, kterou přivodila věda, lze tedy reagovat nihilismem a sebevraždou. Nemůžeme ovšem popírat, že přírodověda po smrti Nietzscheho a zvláště po Camusovi přinášela stále více faktů, které dokazovaly, že vesmír neobsahuje místa příznivá životu.

I když z kosmologického hlediska zůstává dosud otevřená otázka, jaký eschatologický scénář vesmír očekává, zda pomalé vychladnutí nebo opakování dřívějšího horkého stádia žhavé koule, ohledně našeho lokálního okolí není pochybnosti, že po vyhasnutí procesů v hořícím jádru slunce už nebude existovat žádná ekosféra. Avšak dávno před úplným vychladnutím naší sluneční soustavy mohou nastat s velkou pravděpodobností jiné katastrofy, které zničí podmínky pro existenci života.

²³ DANTE ALIGHIERI, *Božská komedie* Z italského originálu *La divina comedia* přeložil O.F. Babler. X, 12; XIII, 12-18

²⁴ KANITSCHIEDER, B., *Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive*. 2. rozš. vyd. Stuttgart, Reclam, 1991, Kap. 5

²⁵ NIETZSCHE, F., *Zarathustra. Kritische Studienausgabe*, von COLLI, G /MONTINARI, M. (Vyd.), sv. 5. Berlin, de Gruyter und München, dtv, 1988, str. 404

²⁶ CAMUS, A., *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg, Rowohlt, 1956, str. 9.

²⁷ Srov. WILSON, E. O., *Biologie als osud*. Berlin, Ullstein, 1980, str. 142

Člověk nemůže nikdy dosáhnout jistoty vědění, a proto v něm všechny předběžné, denně se měnící představy o povaze věcí vzbuzují neklid, otrásají jeho duševním pokojem a rovnováhou, vlastnostmi, které tolik potřebuje, aby byl připraven postavit se naléhavým životním problémům.

Již u *Sexta Empirica*²⁸, který ještě neuvažuje v perspektivě transcendentní smysluplnosti křesťanské nauky o spáse, se zřetelně ukazuje, že podkladem ke získání vědění je zcela vždy nějaké hodnocení, tedy hodnoty. Hluboké proniknutí do povahy věcí v sobě však skrývá nebezpečí, že se uvolní určité tradiční hodnotové konstanty, které se osvědčily jako stabilizátory života. Můžeme zpochybňovat závažnost těchto stabilizujících norem, ale skeptikům poznání je dáno na uvážení: máme se skutečně vystavit nebezpečí, že naše představy o hodnotách a cíli, které nutně potřebujeme k orientaci ve světě, budou podkopány racionalismem vědy?

Situace se však jeví přinejmenším ambivalentní, neboť ne vždy se rostoucí vědění ukázalo být neštěstím člověka, jak mínili *Sextus Empiricus* a *J. J. Rousseau*; mnohokrát nevědění zavinilo neštěstí. Platnost vědecké osvěty, vzhledem k její schopnosti přinášet štěstí nebo neštěstí, se dá nejzřetelněji demonstrovat na historii interpretace komet.²⁹ Důkaz Tycha de Brahe, že komety jsou nebeská tělesa, a začlenění komet do Newtonových zákonitostí osvobodily člověka od obavy, která ho dosud tísnila.

To se změnilo teprve tehdy, když se vypočitatelnost rozšířila na člověka samotného. Např. proniknutí přírodních věd do etiologie nemocí přineslo úspěchy v léčení. Bilancování ulehčení a zatížení, která přináší analyticky postupující věda, je jistě hodnotově podmíněno. Proti vyprázdnění smyslu, které s sebou přinesla kauzálně mechanistická myšlenková strategie vědy, stojí vysoká míra překonávání utrpení, kterou si mohla připsat k dobru právě medicína.

Univerzální determinismus rozšířil obavy z ohrožení z dosažené svobody jednání. Až do dnešních dnů dělá mnoha lidem problémy pochopit, že svoboda, morální jednání a deterministické pojetí světa jsou kompatibilní a není tu žádný důvod k obavě, že by vypočitatelný svět už nebyl místem pro mravnost.³⁰

Účelová neutralita vědy

Byl to především Max Weber, kdo obrátil pozornost ke skutečnosti, že vědy na základě své metody zásadně nemohou zodpovědět otázku smyslu: *Jestli tento svět, který popisují, je hoden existovat, zda má nějaký smysl a jestli má smysl v něm existovat.*³¹

Vědecké poznání je účelově neutrální, zbavené hodnot a smyslově indiferentní, protože má představovat objektivní, tedy imanentní a neosobní vědění. Přitom už Weberova diagnóza předpokládá, že smysl se vždy vztahuje k osobě, je tedy subjektivní a proto nemůže být zakotven v pozitivním vědění o světě. Nejedná se tedy o zaujatost vědy vůči účelům a hodnotám, o to, že by byla nepřátelská ke smyslu, otázka zní jinak. Protože se dosud nikomu nepodařilo objektivizovat zdroje smyslu, musí věda rezignovat na řešení tématu určování smyslu a přenechat ji duchovním vědám, náboženství nebo osobnímu vyznání.

Subjektivní smysl může člověk najít podle Webera v osobní angažovanosti, v kultuře, hudbě, výtvarném umění a literatuře, ale také v touze po poznání. Aristoteles začíná svoji *Metafyziku* chválou poznávání a formuluje ho jako základní určení člověka: *Všichni lidé usilují od přírody o vědění.*³²

Velcí vědci často dávali pátrání po fundamentálních zákonech vesmíru religiózní interpretaci. Musíme si ovšem u těchto interpretací uvědomit, že vycházejí pouze z osobního východiska, nesmíme se dát oklamat těmito výklady o objektivní kosmické religiozitě.³³ Einstein je přesvědčen o tom, že mimo osobní svět představ existuje transpersonální řád věcí, jehož existence je předpokladem pro racionální výzkum přírody. Tato objektivní a pro člověka inteligibilní poslušnost zákonu reality je přirozeností, která dává usilování o pravdu smysl.

Einstein přitom osobně zastával deistický názor, že poslušnost zákonům přírody znemožňuje proniknutí mimopřirozených vlivů do světa.³⁴ Z tohoto důvodu vyzýval náboženské učitele, aby se vzdali hypotézy osobního Boha a věnovali se výchově lidí k humanistickým ideálům. Toto Einsteinovo osobní deistické přesvědčení se dnes stalo v naší euroantlantické kulturní oblasti vládnoucí humanistickou ideologií, která se plošně rozšířila nejen na poli vědy, ale i v politice.

²⁸ SEXTUS EMPIRICUS, *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*. I, 26, Frankfurt 1968, str. 100

²⁹ SAGAN, C./A. DRUYAN, *Der Komet*. München, Droemer, 1985

³⁰ KANITSCHIEDER, B., *Freiheit, Determinismus und Chaos*, v: *Skeptiker* 2 (1993), str. 39-42

³¹ WEBER, M., *Wissenschaft als Beruf*, v: *Gesammelte Aufsätze*, sv. 7. Tübingen, Mohr, 1988, str. 599

³² ARISTOTELES, *Metafyzik* A. 980a

³³ EINSTEIN, A., *Science and Religion*, v: *Nature* 146 (1940), str. 605-607

³⁴ Tamtéž, str. 606

Objektivní smysl a kultura

Panteistické identifikování přírodních zákonů nebo struktury řádu vesmíru s Bohem představuje svévolný sémantický přesun a nemá nic společného s tradičním teismem. Deistické i panteistické úvahy jsou však výrazem úcty a úžasu před harmonií světa, jeho výraznou symetrií a udivující matematickou jednoduchostí.

To potvrzuje i osobní dojem estetičnosti kosmického dění, jak to vyjádřil Kant svým slavným výrokiem: *Dvě věci naplňují mysl vždy novým a vzrůstajícím obdivem a úctou, čím častěji a vytrvaleji přemýšlení se jimi obírá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.*³⁵

O deismus v užším smyslu se však jedná teprve tehdy, když pro hlubší zdůvodnění této *harmonie* hledáme vyšší osobní existenci, která tento řád založila. Panteismus tedy vlastně nepředstavuje náboženský postoj vůči kosmu, nýbrž zahrnuje naturalizaci této transcendentní bytosti, která je usídlena ve světě, a to jako jeho struktura..

Toto frustrující objektivistické východisko pak vyvolává hledání smyslu v kulturním dění, ať už ve vědě, hudbě nebo literatuře, která se z tohoto východiska jeví jako subjektivní náhražka za neúspěšné stanovení místa objektivního smyslu což je pak vykládáno jako odvrácení, zavírání očí před smysluprázdným kosmickým integrováním všech smysluplných kulturních procesů. Také tuto skutečnost již formuloval Max Weber: *Z lidského hlediska je kultura smyslem a významem obdařený konečný výřez z nesmyslné nekonečnosti světového dění.*³⁶ Člověk však nemusí vázat svou pozornost na kosmickou integraci. Toto fixování také nepřináší žádné naplnění, protože to pochází pouze z osobního východiska, jak později uvidíme.

Poslední objektivní smysl a tepelná smrt vesmíru

Naturalismus od dob Kanta postupoval stále dál, což však také znamenalo napojení kulturního dění na dějiny přírody. Naturalismus svědčí i dnes o tom, že veškeré mravní a kulturní výkony, které kdy lidstvo uskutečnilo nebo ještě uskuteční, jsou z kosmické perspektivy ponechány úpadku a zapomnění. Kant napsal své úvahy dříve, než se etablovalo to, co dnes nazýváme fyzikální eschatologií.³⁷

Kosmologická teorie konce světa se zakládá na určitých úvahách 19. století na bázi druhé hlavní věty termodynamiky. Ta vyjadřuje myšlenku, že ona stavová veličina nějakého uzavřeného fyzikálního systému, která charakterizuje jeho uspořádaný stav, totiž entropie, nemůže nikdy zaniknout. Když budeme tuto větu generalizovat vzhledem ke světu a vesmíru, dojdeme k tvrzení, že jsou jí podrobeny skutečně všechny kdykoli uskutečněné, časově stabilní, vysoce rozvinuté komplexní struktury. Konečný stav maximální entropie označujeme také jako tepelnou smrt vesmíru, protože je zde znemožněno další budování struktury.

Již *Joseph Loschmidt* proto hovořil o *teroristickém nimbu druhé hlavní věty, který ji ukazuje jako ničivý princip veškerého života ve vesmíru.*³⁸ V kvantitativním detailu se sice na tepelné smrti vesmíru, tak jak byla koncipována fyziky 19. století, zásahem kvantové mechaniky a teorie relativity něco změnilo, kvalitativně však zůstala zachována zásadní tendence k úpadku kosmické budoucnosti. Dlouhodobý vývoj vesmíru vede k věčně expandujícímu zářícímu vesmírnému moři, stále se přibližujícímu absolutnímu nulovému bodu teploty, ve kterém už nebude místo pro znovuvytváření komplexních struktur, které by později mohly znovu podněcovat informační produkci a tím také dočasnou produkci smyslu.

V kosmické perspektivě je třeba nahlížet veškerý život ve vesmíru – včetně veškerého myslitelného mimozemského života – jako pomíjející přechodné stádium. Na krátkou fázi budování struktur navazuje ve vesmíru nezměrná budoucnost, která se bude odvíjet čistě materiálně, bude nepoznaná a neživá.³⁹

³⁵ KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, Meiner, 1952, str. 186

³⁶ WEBER, M., *Wissenschaft als Beruf*. Op. cit., 9. Ausg., str. 180

³⁷ Kantův spis z roku 1794: *konec všech věcí* ještě nepředstavuje materiální osud vzdálené budoucnosti, nýbrž obsahuje morální intenci.

³⁸ LOSCHMIDT, J., *Über den Zustand des Wärmegleichgewichts eines Systems von Körpern mit Rücksicht auf die Schwerkraft*. Wien, I. Zpráva ze zasedání císařské akademie věd, 73, II. Abt. (1876), str. 135

³⁹ Toto předpokládá dnešní plauzibilní hypotéza *podkritické hustoty hmoty*. Měla-li by se nacházet v uzavřeném vesmíru ještě potřebná tmavá hmota, zůstane budoucnost konečná. To by však nezměnilo nic na perspektivě budoucnosti, neboť silná iregularita zrcadlové fáze ohnivé koule by nepřipustila žádnou další epochu růstu komplexity. Srov. KANITSCHIEDER, B.: *Nietzsches Idee des zyklischen Universums vor dem Hintergrund der heutigen physikalischen Kosmologie*, v: ALBERTZ, J. (Vyd.), *Kant und Nietzsche Vorspiel einer künftigen Weltauslegung.*, Spisy Svobodné akademie, sv. 8, Wiesbaden 1988, str. 133-155. Existuje tu ovšem diskutabilní hypotéza antropického kosmologického principu jak uvádíme dále. Ten uvažujem o trvalé možnosti nebo dokonce zákonitosti rozšíření lidstva do celého vesmíru.

Pokus o určení místa smyslu

Jestliže Koperník udělal první krok k posunutí lidského bydliště z centra vesmíru, potom vědecká kosmologie a eschatologie uvedla člověka do prostorové a časové nicoty. Nedá se očekávat, že se tato tendence vědy v dohledné době změní.

Filozofové a teoretici kultury se brání proti redukcionistickým tendencím přírodních věd a vyvíjejí rozmanité pokusy, jak vymanit člověka s jeho duchem a emocemi ze souvislosti s přírodou. To se dělo, když konstruovali dualistické nebo víceúrovňové pluralistické ontologie, ve kterých mohly být subjektivní pocity a duchovní aktivity uváděny jako autonomní vrstvy reality, které nejsou odkázány na nějakého fyzického nositele. Patří sem Descartovo dělení na *res cogitans* a *res extensa*, stejně jako Kantův *mundus sensibilis* a *mundus intelligibilis*. Tím se vrátili k platonskému duchovně tělesnému dvojímu bytí člověka.

V metateoretických interpretacích přírodní vědy se tento pluralismus vyskytuje ještě nanejvýš jako rozmanitost systémové teorie strukturální vrstevnaté skladby všeho živého,⁴⁰ to znamená, že se uvažuje o mnohotvárnosti hierarchických *struktur*, ne však o rozmanitosti *substancí*.

V současnosti probíhá vážná debata mezi *eliminativním materialismem*, který chápe všechno psychické jako iluzi, a *emergentistickým pluralismem*, který mentální považuje za reálné, ale přesto se chce vázat na určitou strukturální komplexnost hmoty.⁴¹

Neuvědomělost skrytě působící chemické *neviditelné ruky* se označuje podle *Garryho Schwartze* jako paradoxon samoregulace mozku.⁴² Mozek je sice zodpovědný za své vlastní řízení, vytváří své vlastní pocity, myšlenky a jednání, ale nemá žádnou přímou zkušenost procesu tohoto řízení. Člověk nezakouší sám sebe jako někdo, jehož orgán produkuje zkušenosti jeho vědomí. Právě proto, že proces vytváření mentálních fenoménů se uskutečňuje ve skrytu, bývá člověk tak překvapený, ale také dotčený a vyděšený neurochemickým výkladem svých emocí.

Dualistický výklad citového světa je součástí normálního rozumu, vnucuje se, protože sami nemůžeme prohlédnout neurochemii našeho mozku. Descartes se zabýval sám sebou jako neurolog.⁴³

Immanuel Kant se snažil jako filozof prokázat, že lokalizace duševních funkcí je zcela zásadně, pojmově nemožná.⁴⁴

Kant myslel tedy na přímé vnitřní pozorování lokalizace já, když chtěl prokázat její vědeckou nemožnost. Jeho argument pro to, aby se každý pokus přidělit tomuto já nějaké neurologické místo ukázal jako rozporuplný, závisí konec konců na jeho teoretickém základu poznání, totiž že všechny informace o světě musí být poznatky naplněné smyslem.

Pozdější autoři, kteří pátrali po lokalizačních přiřazení vyšších mozkových funkcí k určitým oblastem velkého mozku, překročili tuto empiristickou podmínku a navrhovali teoretické modely mozku, ve kterých má také já nějaké fyziologické místo.⁴⁵ Smysl a význam lidského bytí byly asociovány nejen s pomyslným jádrem osoby, nýbrž také s *hodnotovým aspektem* lidské existence. Na rozdíl od všech ostatních živých bytostí byl člověk chápán jako někdo, kdo hodnoty tvoří, pěstuje a udržuje, kdo stanovuje normy a také je dodržuje nebo překračuje.

Podle tohoto scientistického výkladu, že člověk je jedinou normou a původcem hodnot, museli tito vědci také přiznat, že lidé, z hlediska fylogeneze, disponují jen omezeným teoretickým prostorem a na základě zděděného neuronálního plánu výstavby svého mozku jsou schopni jen určitých teoretických abstrakcí.⁴⁶ Tento názor, že lidský rozum je vybavený náhodným, historicky utvořeným, biologickým hardwarem, jehož výkon

⁴⁰ BUNGE, M., *From Neuron to Behaviour and Mentation: An Exercise in Levelmanship*, v: PINSKER, H. M. /WILLIS, W. D., *Information processing in the Nervous System*. New York, Raven Press, 1980, str. 1-16

⁴¹ Srov. KANITSCHIEDER, B., *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993

⁴² Srov. DAVIDSON, J. M. und R. J., *The Psychobiology of Consciousness*. New York, Plenum Press, 1980

⁴³ DESCARTES, R., *Tractatus de homine*. , Heidelberg, Schneider, 1969

⁴⁴ KANT, I. Doslov Th.-Soemmering-Schrift *Über das Organ der Seele* (1976), v: Kant's gesammelte Schriften, (Vyd.) von der Königl. Preuß. Akad. der Wissensch., sv. XII. Berlin, de Gruyter, 192. 2, str. 35

⁴⁵ K celkovému přehledu diskuse k situaci srov. METZINGER, TH., *Subjekt und Selbstmodell*. Paderborn, Schöningh, 1993

⁴⁶ Proto neuroinformatici dávají přednost konstrukci technické nervové sítě, aby např. uchopili ony globální ekologické problémy, které sice člověka formují, ale ho už neřeší. V: ECKMILLER, R., *Interaktion menschlicher und technischer neuronaler Netze zur globalen Zukunftsvorsorge. Eine extraterrestrische Perspektive*, v: MOLDEN, O. (Vyd.), *Europäisches Forum Alpbach*, 1991

nestoupá libovolně, patří jistě do řady freudovských traumat, znovu charakterizuje náhodnost naší kognitivní schopnosti, a tím vede k redukci či ztrátě smyslu života.

Smysl evoluce

V geocentrickém, předkoperníkovském obrazu světa bylo ekvivalentem k exkluzivnímu postavení člověka jako výhradního *partnera* Božího (věrný obraz Boha), exkluzivní postavení země jako středu a zde opět člověk jako střed všech existujících životních forem ve zvířecím i rostlinném světě. Teilhard de Chardin chce dát člověku uprostřed světa neustálého vznikání ústřední pozici, a tím přisuzuje evoluci pozitivní označení. Zde už nejde primárně o otázku: *Co je člověk?* Nýbrž: *Čím se člověk stává?*⁴⁷

Podle Teilharda de Chardin člověk nezaujímá fyzické místo centra vesmíru, ale je hodnotovým středem vesmíru jako nejvyšší bod velké biologické syntézy. Člověk tak tvoří naposledy vzniklý, nejmladší, nejsložitější a nejpěstřejší článek po sobě jdoucích vrstev života.

Řecký člověk se považoval za pouhého pozorovatele a potom, po Darwinovi, za prostou odnož evoluce. Nyní však začíná právě v důsledku tohoto začlenění do biogeneze vnímat, že směřování hlavního výhonku stromu pozemského života prochází skrze něj. Život se nerozšiřuje naslepo v rozmanitých formách do všech směrů. Spíše se dá rozpoznat absolutní zaměření všech pochodů na hodnoty rostoucího vědomí; a v tomto smyslu je člověk nejpokročilejším článkem biologického řetězu, který známe.⁴⁸

Po Galileim by se mohlo zdát, že člověk ztratil jakékoliv přednostní postavení ve vesmíru. Za rozstoucího vlivu sjednocených sil vynalézání a sociace se spíše blíží tomu, aby od nynějška opět zaujal vrcholné postavení: ne už po stránce stability, ale ve smyslu směřování; ne už jako centrum, ale v podobě pilíře rostoucího světa. De Chardinův neantropocentrismus už není pozicí, ale směrem evoluce.

Kdysi, ještě před Galileim, si věda představovala člověka jako geometrický a právní střed světa, který se otáčí kolem sebe a je složen ze sfér. A nyní, v Teilhardovském moderním *neantropocentrismu*, se stává tento současně malý i rostoucí člověk pozemskou hlavou vesmíru zahrnutého do psychického vývoje: člověk, naposledy stvořená, nejkomplicovanější a nejvíce vědomím obdařená *molekula*. Z toho vyplývá, že *my, nesení miliony let psychogeneze, máme pravdu, když sami sebe pokládáme za ty, kdo vzešli z pokroku – děti pokroku.*⁴⁹

Od té doby, co se nám vesmír už nejeví jako věc, ale jako proces, se stará a vzrušující otázka po *místě člověka v přírodě* stává otázkou *pohybu člověka v přírodě*. Jinými slovy, problém není zjistit, *co je člověk*, nebo dokonce *jak člověk na zemi historicky vznikl*, ale spíše rozhodnout, zda je pro naši humanitu v tomto čase cílem *ultra-humanita*.⁵⁰

Astrofyzikové *John D. Barrow* a *Frank Tipler* si tuto myšlenku spekulativně domysleli a formulovali *finální antropický princip*, podle kterého vědomí, které jednou vzniklo ve vesmíru, nikdy nevymře.⁵¹ Navíc museli oddělit ducha od jeho speciálního biologického nosného substrátu a přijmout to, že myšlenky prospívají a mohou se rozvíjet i na zcela jiných médiích. V případě *finálního antropického principu* přebírají nově funkce nositelů počítače. Těm budou postupně předávány všechny lidské myšlenky, ale také znalosti o tvorbě počítačů, aby se mohly rozvíjet nové generace výkonnějších systémů umělé inteligence. Tím má být nejen zachováno naše kulturní dědictví, ale nadcházející vyšší formy myšlení budou pověřeny tím, aby kolonizovaly světový prostor a zcela ho naplnily.⁵² Je ovšem třeba brát se značnou dávkou skepse, jestli může být idea ochrany a péče o naše myšlenky pomocí budoucích systémů umělé inteligence tak příjemná.⁵³

Objektivní smysl a teorie všeho

Hovořili jsme právě o synchronickém a diachronickém směru analýzy rozumu. Diachronická dimenze vědecké analýzy rozumu spočívá v tom, že je posuzována v průběhu času, ještě přesněji po celý kosmický čas, který uplynul od konečné minulosti vesmíru. Z tohoto hlediska stojíme před záhadou, která má základ v překvapivě vysokém úspěchu popisování přírody. Teoretikové komplexity a chaosu se zaměřili na otázku, proč má být tento lidský mozek právě dnes schopen postihnout fundamentální zákony přírody? Tím se také zabývá

⁴⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Der Mensch im Kosmos*, 7. Vyd., München 1964, str. 215n.

⁴⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Die Schau in die Vergangenheit*, Olten und Freiburg 1965, str. 359

⁴⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Die Zukunft des Menschen*, Olten und Freiburg 1963, str. 95

⁵⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Das Auftreten des Menschen*, Olten und Freiburg 1964, str. 188

⁵¹ BARROW, J. D. / TIPLER, F., *The Anthropic Cosmological Principle*. Op. cit., Kap. 10

⁵² TIPLER F., *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*. München, Piper, 1994

⁵³ GARDNER, M., WAP, SAP, PAP & FAP. Recenze Barrow, J. D. / Tipler, F., *The Anthropic Cosmological Principle*, v: *The New York Review of Books* (1986-5-8), str. 22-25

jednotná teorie všech sil, takzvaná *theory of everything* (TOE)⁵⁴ Diskuse jistě není uzavřená, ale připusťme, že bychom považovali TOE za skutečnou. Jak je potom myslitelné, že sice velmi výkonná, ale z materiálního hlediska přece mizivá část vesmíru, totiž náš mozek, je schopný postihnout jadernou strukturu vesmíru? Vypadá to tak, jako by zde existovala nějaká synchronicita nebo ještě méně známá harmonizující povaha, nějaký druh prestabilizované harmonie poznávaného a poznaného systému, které ještě momentálně nerozumíme. Ale i tady se vyskytují první dohady. Poznatelnost světa ve formě zákonů (dnes vyjádřená teoretiky komplexity jako *algoritmická kompresibilita*) historicky vzniklým cerebrálním subsystém se stává předmětem pokusů o vysvětlení.⁵⁵ Tyto úvahy nás zavádějí hlouběji do matematicky náročných teorií kvantové kosmologie, které by překročily rámec této práce. Pro nás má význam skutečnost, že tento podivuhodný soulad mezi světem pochopitelným matematickými algoritmy a biologickou neuronální sítí vybavenou konečnou myšlenkovou kapacitou, může být sám předmětem vědeckého výkladu.⁵⁶

Odvážná domněnka, že v přírodě není vůbec žádný fenomén zásadně rezistentní vůči analýze, patří k *scientismu*. Dodnes je všeobecně rozšířena filozofická hypotéza, že v celém vesmíru neexistuje vysvětlení absolutně jedinečných jevů. Není však možné logicky vyloučit, že se jednou objeví zcela nezákonitá skutečnost anebo fenomén, který nebude teoreticky popsitelný naším konečným rozumem. Na okrajích vesmíru a v oblasti elementárních částic hmoty byly vždy znovu odhalovány záhadné objekty, ale během krátké doby se astrofyzikům, příp. teoretikům elementárních částic podařilo objevit teoretický model této skutečnosti. Dnes je možné říci, že v přírodě neexistuje žádný persistentní fenomén, vůči kterému by byla věda úplně bezmocná.

To však neplatí v oblasti duše. Psychické fenomény často překračují vědecká paradigmatata, jako je logičnost, persistence, prokazatelnost, reprodukovatelnost. Jsou často náhodné, jedinečné, nelogické, a proto dostávají ze scientistického hlediska, které by chtělo být kompetentní i v oblasti psychiky, nálepku vzpurnosti, bláznivosti, schizofrenie, paranormality.

Objektivní smysl a princip ducha

Max Scheler zdůvodnil bytostný rozdíl mezi člověkem a zvířetem a tím i zvláštní postavení člověka *principem ducha*. Z jeho pohledu nemá tato schopnost nic společného s inteligencí nebo schopností volby, není to žádné stupňování schopností, založených už ve zvířecí říši, nýbrž stojí mimo všechno to, co je *život*. Podstata ducha spočívá v jeho existenciální oproštěnosti od organického, v jeho svobodě, v odlučitelnosti od pouta hmoty, od tlaku, závislosti na organickém, od „života“ a všeho, co k životu patří – tedy také od jeho vlastní pudové „*inteligence*“.⁵⁷ Duch je tedy fenomén, který stojí mimo každou empirickou vědu, a tím je jakousi instancí vyvrácení scientismu.

Jedinou pozorovatelnou funkcí ducha je jeho *otevřenost světu*, tj. svobodná, z centra osoby vycházející zábrana nebo zbavení zábran vůči pudovému impulzu a postoj osoby k nějakému předmětu.

Věda přitom obrací intelektuální vývoj, který domněle začal tehdy, když si člověk uvědomil svou omezenou dobu života. Všeobecná obávaná zkušenost nevratné smrti, nepoměr doby života k trvání přirozeného okolí, stejně jako skutečnost, že naše krátká přítomnost na světě zanechá jen minimální stopy, případně bude potomky brzy zapomenuta, vyvolala kompenzační a vyrovnávací snahy. Duchovní dimenze člověka se nemůže vyrovnat s touto ztrátou významu a uznat nízkou hodnotu své existence. Tato duchovní schopnost a současně potřeba proto vypracovala náboženské a metafyzické modely smyslu. Jakási výzva smysluprázdného vesmíru, abychom ho naplnili smyslem, vedla proroky, filozofy a dokonce senzibilní vědce k hledání vzdálených bodů orientace. Ti všichni usilují až do dnešního dne o konstrukci objektivního posledního smyslu

V myšlenkách filozofů, kteří byli obdařeni vysokou intelektuální poctivostí, nabyta konfrontace mezi spirituální touhou po smyslu a racionálním věděním dramatických forem. Španělský myslitel, který nejvíce trpěl tím, že výsledky činnosti rozumu nelze sladit s existenciálními potřebami mysli, byl Miguel de Unamuno. Tuto rozpolcenost vyjadřuje explicitně ve svém hlavním díle o tragickém pocitu života: *Podstata tragického problému filozofie spočívá v problému sjednocení intelektuálních a afektivních požadavků s intencionálními*.⁵⁸ Pro Unamuna byla především nesnesitelná představa osobní smrtelnosti, kterou již vyznávala tehdejší věda. Povědomost o zániku osobního vědomí s rozpadem neurobiologického substrátu nositele se pro něj nacházela v neudržitelném napětí s *touhou po osobní nesmrtelnosti*. Antagonismus vědecké racionality a náboženské

⁵⁴ BARROW, J.D., *Theorien für alles*, Spektrum Vg. 1992

⁵⁵ DAVIES, P. C. W., *Why is the physical world so comprehensible?* V: H. ZUREK (ed.), *Complexity, entropy, and the physics of Information*. Redwood City, Edison Westly Publish. Comp., 1990, str. 61-70

⁵⁶ Srov. KANITSCHIEDER, B., *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993

⁵⁷ Srov. SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 7. Vyd. Bern, Francke 1966, str. 38

⁵⁸ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid 1913, Kap. 1

představy přivádí mnohé lidi k tomu, aby odmítli inherentní vědecký naturalismus. Lidská přirozenost zahrnuje jakousi predispozici ke spiritualitě, která člověka vždy znovu podněcuje, aby vykročil směrem ke transcendenci, i když racionální reflexe k tomu poskytuje málo dobrých důvodů. Biologové dokonce tuší nějakou genetickou dispozici, která nabádá člověka, aby byl připraven přijmout i takové výroky a teorie, pro které není žádný racionální argument. Domnívají se, že jde o nějakou neurologicky podmíněnou pohotovost k učení, která se vyvíjela výběrem vzájemně si konkurujících kmenů.⁵⁹ Pokud tomu tak je, potom by lidstvo se svou genetickou výbavou nemělo ani v budoucnosti ztratit spirituální dimenzi.

Logotaxe, přirozená orientace člověka ve směru kontrolovaného vědění, jak o ní mluví Aristoteles v první větě své *Metafyziky*, tím tedy není potvrzena.

Filozofové se snaží *zkonstruovat pro náboženské problémy nějaký vyjimečný případ teorie poznání*⁶⁰ tak, aby víra a vědění spočívaly na metodicky zcela různých předpokladech. To znamená, že pro věroučné výpovědi jsou sice používány také technické hermeneutické postupy výkladu textu, ale požadavek metodologie řídící se myšlenkou pravdy, postupem kritického zkoumání a všeobecným falibilismem⁶¹ není splněn.⁶²

Pro člověka je uspokojení emocionálních a spirituálních přání důležitější než dosažení kognitivních cílů. Inteligence je nástroj, jenž slouží pudovému a citovému životu, avšak tento nástroj je ve svém dosahu omezený, když jsou ve hře požadavky psychiky. Když jde o *žízeň po věčnosti*⁶³, o touhu člověka po věčné existenci, je rozum jistě podřízen snahám citu, ale je třeba se ptát, jestli je to vždy ku prospěchu a štěstí daného člověka. Ke stabilizaci lidské religiozity však přispěla právě ona zkušenost, kterou člověk prožíval po tisíce let a prožívá dodnes, že bez absolutní hodnotové škály, bez nosného základu vesmíru, bez bodu Omega, ke kterému směřuje vývoj, zkrátka bez transcendence je život nesnesitelný.

Psychofyzická vyrovnanost se nemůže zakládat jen na evidentní skutečnosti, že konec života, stejně jako jedinečnost časoprostoru, nepatří do našeho zkušenostního světa. Wittgenstein to zdůrazňuje ve své pozitivistické rané filozofii: *smrt není událost života. Smrt člověk neprožívá.*⁶⁴ I když v objektivním smyslu je to krach, člověku přesto záleží na vědomí konce a jeho zvládnutí, i v rámci naturalistického uspořádání světa. V tom je podstata životní filozofie omezující se na vezdejší život. Řešení problému života není v jeho zmizení, jak mívá Wittgenstein,⁶⁵ protože člověk nemůže najít smysl světa uprostřed něho samotného,⁶⁶ nýbrž ve změně postoje k náhodnosti tak, že už neusiluje o objektivizaci struktur smyslu. Opravdová psychofyzická vyrovnanost spočívá v aktivním zřeknutí se objektivizace nepostižitelného.

Objektivní smysl a jemné vyladění

Zmíněné duchovní intence a strategie pro nalézání smyslu objevujeme opět v nejnovějších nálezech astronomie a astrofyziky. Přístupy orientované ke smyslu vedou ke zvládnutí nevyzpytatelné reality za pomoci nejnovějších pokusů o objasnění jemného vyladění světa.

Všechny lokální a globální podmínky pro existenci vysoce organizovaného života můžeme shrnout pod termín *jemné vyladění*.⁶⁷

Veškerý život na zemi se skládá ze základních prvků: C – uhlík, H – vodík, O – kyslík, a N – dusík. Je to, jak se říká v odborném žargonu, CHON-život. Biochemici nás ujišťují, že jiné prvky, které by vytvořily komplexní systémy jako jsme my – vysoce organizovaní savci, mohou těžko připadat v úvahu. Ale i kdyby to bylo možné nebo už na nějakém vzdáleném planetárním systému existoval život na bázi křemíku, nebo

⁵⁹ WILSON, E. O., *Religion – Eine List der Gn e*, v: E. DAHL (Vyd.), *Die Lehre des Unheils*. Hamburg, Carlsen, 1993, str. 84-107

⁶⁰ ALBERT, H., *Das Gewißheitsbedürfnis und die Suche nach Wahrheit*, v: SCHNEIDER, F./R. STRASSER/K. VODRAZKA (Vyd.), *Pragmatismus versus Fundamentalismus*, op. cit.,

⁶¹ Pojem *falibilismus* označuje základní postoj vědecké teorie, podle které dosažení jistého vědění v empirických vědách není možné. Opačný postoj zástupců logického empirismu tvrdí, že jisté vědění v empirických vědách se dá definitivně potvrdit verifikací. Jako zástupci falibilismu v antice jsou známi Arkesilaos und Karneades, v současnou filosofii pak lze jmenovat Friese und Peirce. Falibilismus je jeden ze základních postojů *principu falsifikace* kritického racionalismu Karla Poppera.

⁶² ALBERT, H., Op. cit., str. 27

⁶³ UNAMUNO, M. DE, *Mi Religion y otros ensayos breves*, v: Coleccion Austral B. Vyd. Madrid 1986, str. 149

⁶⁴ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico philosophicus*. 6. 4311

⁶⁵ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico philosophicus*. 6. 521

⁶⁶ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico philosophicus*. 6. 41

⁶⁷ Metafora pochází z hudby. Ladič se stará o nastavení výšek strun tak, že cíleně uvede nástroj do požadovaného stavu jemným vyladěním. Právě drobné zazněje se projevují rušivě.

kdybychom našli nějakou formu inteligentní komplexity na neutronových hvězdách či v turbulentních magnetických polích,⁶⁸ my jsme CHON-živé bytosti, a proto musely být na mladé zemi splněny tyto nutné podmínky složení prvků, jinak bychom zde dnes nebyli. Toto MY ovšem nemá být chápáno příliš úzce.

Vžilo se hovořit o *antropickém principu* a *antropické kosmologii*⁶⁹, ale v centru pozornosti přitom není samotný člověk, nýbrž všechny komplexní systémy, které jsou vybudovány na bázi uhlíku a potřebují pro svou evoluci dlouhou časovou škálu. Je zřejmé, že lokální planetární prostředí, stejně jako velkoprostorové kosmické, musí splňovat nutné podmínky pro existenci vysoké komplexity uhlíku. To je čistě logický postulát konzistence, který nevyžaduje žádné hlubší zdůvodnění. Kdyby nebyly splněny nutné podmínky, neexistoval by později nikdo, kdo by mohl klást takové zvědavé otázky. Když však tyto zvědavé živé bytosti existují, tak oprávněně generují otázku *proč* je takové množství podmínek tak minuciózně sladěno, že se tyto komplexní bytosti skutečně vytvořily. V případě vesmíru je skutečně ještě působivější a podivuhodnější, jaký počet fyzikálních parametrů a konstant musí být extrémně jemně sladěno, aby byly splněny předpoklady pro vznik našeho druhu života.

Smysluplně žít ve smysluprázdném vesmíru?

Musíme tedy i po srovnání hypotéz vysvětlujících zvláštnost našeho vesmíru konstatovat, že se smysl vesmíru ukazuje jenom v diskutabilním antropickém kosmologickém principu. Tento princip však nedává objektivní smysl životu jedince, nýbrž pouze celého lidstva.

Potom zůstává přirozeně otázka, jak je možné člověku sdělit, že objektivní smysl vesmíru je příliš sporný. Akceptování této konsekvence racionálního výzkumu vesmíru vede k frustraci, protože člověku je vrozená touha po smyslu života, která nesmyslný život činí nemožným.

Nikdo nás však nenutí, abychom svůj život posuzovali pouze z hlediska „konce všech věcí“. To již vyjádřil Horatius svými slavnými slovy, *zatímco mluvíme, prchne závistivý věk, užijvej přítomné chvíle a zítřku věř co nejméně*.⁷⁰ Tento hojně citovaný Horatiův výrok však vyžaduje interpretaci. Zaměření pozornosti na přítomnost znamená odklon od kosmického času ke každodennosti, k prožitku okamžiků, ke stálému nebo dokonce věčnému „nyní“, *nunc stans*. Wittgenstein to vyjádřil pointou: *Když člověk chápe věčnost ne jako nekonečné trvání času, ale jako nepomíjivost (Unzeitlichkeit), potom žije věčně ten, kdo žije v přítomnosti*.⁷¹

Ježíš rozlišuje ve svém evangeliu dva cíle: naplnění věčnosti a současně dneška: *hledejte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno. Nedělejte si tedy starost o zítřek; zítřek bude mít své starosti. Každý den má dost vlastního trápení*.⁷² To potvrzuje Ulrich Lücke ve své vynikající práci *Bioteologie*, kde rozlišuje věčné nyní na *Nunc praeteriens* a *Nunc stans*.⁷³

Při pátrání po smyslu člověka ve vesmíru je lidstvu udělována lekce *skromnosti*. Zakouší, na jakém místě v řádu věcí stojí, a upouští od toho, aby své antropomorfní kategorie přenašel na vesmír. Při hledání smyslu je člověk odkázaný sám na sebe, nesmí čekat, že ho svět povede, musí si sám stanovit své cíle a nechat se vést svou vírou, že dosáhne naplnění svých ideálů. Na cestě hledání smyslu se člověk stává zralejším, nezávislejším a svobodnějším, ale i zodpovědnějším, učí se zacházet s náhodností vesmíru a směřuje se s myšlenkou, že vesmír není trvale zaměřený na něho. Tato zkušenost ho nakonec činí *svobodným duchem*, který nepropadá nihilismu a zoufalství, ale je veden k blaženosti naplněného bytí.

⁶⁸ Hlavní důvod pro nadvládu uhlíkového života je právě to, že C–C vazby jsou dvakrát stabilnější než Si–Si vazby, tzn. molekuly na uhlíkovém základě jsou jednoduše pevnější než na křemíkové bázi. FIELD, G.B./ VERSCHNUR/ G.L. / PONNAMPERUMA, C., *Cosmic Evolution*. Boston Houghton Mifflin, 1978, str. 330

⁶⁹ GRIBBIN. J./ REES, M., *Cosmic Coincidences, Dark Matter, Man Kind and Anthropic Cosmology*. New York, Bantam Books, 1989

⁷⁰ *Dum loquimur fugerit invida aetas: carpe diem quam minimum credula postor*. HORAZ, *Oden I*, 11, 8

⁷¹ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus*. 6. 4311

⁷² Mt, 6, 33-34

⁷³ LÜCKE, U. „ *Als Anfang schuf Gott... “ - Biotheologie: Zeit - Evolution – Homisation*, Schöning, Paderborn 1997