

There is No Hop(p)e neboli Blaise Pascal a ambivalence kosmické hrůzy*

Richard Zíka

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

richard.zika@fhs.cuni.cz

Ondřej Váša

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

ondrej.vasa@fhs.cuni.cz

Abstract:

There Is No Hop(p)e, or Blaise Pascal and the Ambivalence of the Cosmic Horror

The essay focuses on the survival of Pascal's metaphors concerning the cosmic wasteland. It analyzes step-by-step the ways in which authors such as Immanuel Kant, George Milbrey Gould, Herbert George Wells, Thomas Henry Huxley, Howard Phillips Lovecraft, Vladimír Hoppe, Jacques Monod, and Eugene Thacker appropriated Pascal's images of despair from the "eternal silence of infinite spaces", which they have then used to develop their own arguments in favor of defending (or disparaging) the relevance of a human presence in the universe. The focus of the study lies in an analysis of these connections in the work of the Czech philosopher Vladimír Hoppe.

Keywords: Blaise Pascal, Vladimír Hoppe, cosmos, universe, horror, nihilism, pessimism, speculative realism

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.86>

Jest tedy základ života příbuzný hvězdám, takže když hledím na hvězdičku, jako by mne pozdravovala příbuzná bytost se slovy, kterými se pozdravovala panská zvěř v Knize džunglí: jsme jedné krve, ty a já.

Emanuel Rádl, *Útěcha z filosofie* (1942)

Přítel položil nedávno zesnulému F. W. H. Myersovi následující otázky: „Čemu byste ze všech věcí na světě rád přišel na kloub? Kdybyste se mohl otázat sfingy, leč jen jednou jedinkrát, na co byste se jí zeptal?“ Po chvíli ticha Myers odpověděl: „Myslím, že na tohle: „Je vesmír přátelský?““

Emil Carl Wilm, *The Problem of Religion* (1912)

* Tento text vychází díky podpoře Grantové agentury České republiky (GA ČR) v rámci projektu 19-14180S: *Individualismus v československé filozofii 1918–1948*.

Ve spárách Pascalových kosmických úvah se skrývá nepatrná, leč podivuhodná ambivalence: Je „neúměrnost člověka“¹ a odpovídající závrať pociťovaná vůči hvězdnému nebi pádným zdrojem hrůzy, nebo je „věčné mlčení nekonečných prostorů“² přes veškerou svou naléhavost pouhým symptomem vesmírné jalovosti, jež nám propůjčuje přinejmenším částečnou převahu? Zatímco však v Pascalově přemítání zůstává tato dvojznačnost ve stadiu nekonfliktních metaforických paralel, pozdější autoři, již se na zbožného filosofa přímo či nepřímou odvolávají, dovádějí zděděný obraz do více či méně radikální jednoznačnosti. Následující text bude věnován nastínění několika charakteristických milníků těchto pascalovských rozepří: od termínovaných idealistických vkladů do fondů lidské vznešenosti až po (prozatímní) krach na burze spekulativního realismu.

Hvězdy, zelf a telata: Pascalovy paralely

Zůstaneme-li na úrovni pozdních *Myšlenek* (1657–1658), sepsaných po filosofově přilnutí k „Bohu Abraháma, Izáka a Jákoba“³, nelze si nevšimnout, že Pascalovy slavné metafory jemně oscilují mezi plachým obdivem a poněkud rozpačitým rozčarováním.

Na jedné straně čelíme tlaku majestátní a principiálně nepřátelské pus-
tiny, jež je vůči nám natolik přehlíživou a s námi nesouměřitelnou, že svou
ničivou moc může snadno propůjčit „páře, kapce vody“⁴. Člověk je v tomto
ohledu „utopený v nesmírné nekonečnosti prostorů“⁵ a zároveň je drcen dvo-
jím soukolím „nicoty, z níž byl přiveden na svět“⁶, jež je volně asociována s mi-
krosvětem, a „nekonečnem, jímž je pohlcen“⁷, jež je pro změnu konotováno
nápadnějším vesmírem.⁸

1 Pascal, B., *Myšlenky*. Přel. M. Žilina. Praha, Mladá fronta 2020, s. 76.

2 Tamtéž, s. 73.

3 Pascal, B., *Œuvres complètes III*. Éd. di J. Mesnard. Paris, Desclée de Brouwer 1991, s. 51.

4 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 12.

5 Tamtéž, s. 73.

6 Tamtéž, s. 78.

7 Tamtéž.

8 Není bez zajímavosti, že Pascalova úvaha má povahu katabáze: filosof vede čtenáře do „nové propasti“ mikrosvěta (Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 77) s vědomím čerstvosti tohoto zážitku, a je pravda, že zatímco „zvětšovací čočky“ (Tamtéž, s. 54) pouze rozšířily astronomické optické pole, aniž by nabouraly již akceptovaný závratný převis vesmíru nad naším měřítkem, o něco mladší mikroskopy skutečně otevřely mnohem exotičtější dimenze. K rané teleskopické, resp. mikroskopické, zkušenosti viz stále relevantní studie: Nicolson, M., *The Telescope and Imagination*. *Modern Philology*, 32, 1935, No. 3, s. 233–260; Van Helden, A., *The Telescope in the Seventeenth Century*. *Isis*, 65, 1974, No. 1, s. 38–58; či Wilson, C., *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton, Princeton University Press 1995, zejm. s. 196–214.

Na straně druhé je však člověk nejen „pouhou třtinou, tím nejslabším, co chová příroda“,⁹ tedy neduživým bytím *vprostřed* nehostinného milieu, ale zároveň je mu upírána jinak zdůrazňovaná středovost mezi „ničím a vším“ a je filosofem vykázán na metaforické *okraje* tohoto vesmíru. Jeho místo zbažené jasnosti existenciálních souřadnic má charakter „pustého hrůzyplného ostrova“,¹⁰ respektive „zapadlého koutu přírody“¹¹ či rovnou „těsného žaláře“,¹² do kterého se dědicové Adamova hříchu probudili a který sám o sobě neposkytuje žádné jasné indicie, proč jsme „spíš zde než tam“¹³ a proč jsme procitli do bytí „spíš teď než tehdy“.¹⁴

Tyto obrazy už samy o sobě nejsou zcela synonymické: jsme tedy bytostmi topicími se bezradně v hloubce, jejichž středovost mezi zvířaty a anděly je spíše vágního charakteru a postrádá autoritu těžiště, zvláště pokud „ze zřetele těchto nekonečen je si všechno konečné rovno?“¹⁵ Nebo jsme přece jen krajními bytostmi, jejichž situaci pádu Pascal setrvačně překládá do zděděné metaforiky řetězce bytí? Tuto nepatrnou nejasnost pak rozšiřuje ještě třetí rozměr Pascalovy kosmické poetiky, v jejímž rámci v jednom překvapivém a neskrývaně pohrdlivém sledu jmenuje „hvězdy, nebe, země, živly, rostliny, zeli, pórky, zvířata, hmyz, telata, hady, horečku, mor, válku, hladomor, neřesti, cizoložství [a] krvesmilstvo“¹⁶ jako příklady „líbivých předmětů“,¹⁷ které odvádějí naši pozornost od Boha či rovnou stojí mezi námi a jím.

Přehlíživé pohnojení a zasazení hvězd do záhonů přízemní zahrádkářské kolonie pak rezonuje s Pascalovým podmíněným povýšením člověka coby „třtiny myslící“,¹⁸ která vesmír zarostlý hvězdnatým pórkem překonává vědomím vlastní křehkosti a konečnosti, o níž sám o sobě chátrající vesmír „neví nic“.¹⁹ Ve výsledku je tak jedno, že rozum tváří tvář velikosti stvoření v posledku selhává podobně jako naše omezené smysly, neboť nedostatečnost našeho myšlení, smyslovosti i obrazotvornosti je „nejmocnějším zjevným znakem boží všemohoucnosti“²⁰ a vede nás k jediné instanci vznešenosti,

9 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 12.

10 Tamtéž, s. 94.

11 Tamtéž, s. 77.

12 Tamtéž.

13 Tamtéž, s. 73.

14 Tamtéž.

15 Tamtéž, s. 81. K ambivalenci středovosti viz např. Kummer, I. E., *Blaise Pascal: Das Heil im Widerspruch. Studien zu den Pensées im Aspekt philosophisch-theologischer Anschauungen, sprachlicher Gestaltung und Reflexion*. Berlin–New York, Walter de Gruyter 1978, zejm. s. 31–51.

16 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 38. Kurziva přidána autory stati.

17 Tamtéž, s. 94.

18 Tamtéž, s. 12.

19 Tamtéž.

20 Tamtéž, s. 77.

které jsme právi: k reflektovanému kolapsu ratia a k vědomí naší ubohosti, jež jsou takovému stromu a přeneseně i vesmíru odepřeny.²¹

Ihned dodejme, že – jak prokáže pozdější tradice – podnětnost Pascalova myšlení spočívá kromě jiného v tom, že naznačenou podvojnost nijak striktně nedialektizuje a ponechává ji otevřenou: „věčné mlčení nekonečných prostorů“.²² Pascala autenticky děsí, neboť v nich – velice stručně řečeno – neslyší Boží hlas, ale zároveň, úměrně svému rezervovanému přístupu k člověku, kterého odmítá jak tupit, tak oslavovat, lidské duši ponechává *naději* překonat deficit rozumu řádem srdce a víry, která nás vede přinejmenším k částečné intuici Boha mimo režim evidence, jenž zůstává principiálně úzkostným (neboť existenci Boha žádný důkaz nakonec neprokáže).²³

Tato ambivalence hvězdného nebe nicméně v rámci vyrovnávání se s Pascalovým myšlenkovým i metaforickým dědictvím – ať už implicitním, či explicitním – záhy vezme za své a – co je pozoruhodné – začne při opakování víceméně stejného metaforického obrazu i argumentu produkovat proti-*chůdné* výsledky.

My se pak budeme soustředit na takové „zastávky“²⁴ přžívání Pascalovy dvojsečné představivosti, které nějakým způsobem významně přehodily výhybku jejich dosavadních kolejí a zároveň Pascalovy metafory zachycují na vzájemně provázaných souřadnicích globální mapy myšlení, od Severní Ameriky až po českou kotlinu. Přes práh Kantovy slavné variace na pascalovské téma, která do značné míry usměrnila osudy původně mnohem komplikovanější intuice, se nejprve dostaneme k americkému lékaři G. M. Gouldovi, který v reakci na kantovsky odstíněného Pascala reprezentuje jeden z polů dobové typické snahy o obhájení či naopak vyvrácení nábožensky podmíněné naděje tváří v tvář kosmickým pustinám. Gould v naší eseji zastupuje snahu sladit jistou nelítostnost moderní biologie a evoluční teorie se soucítostí kosmického stvoření. Od něj se následně odrazíme k dvěma výrazným autorům, jejichž dílo Gouldovy nároky vyhrocuje do škarohlídkého opaku: k H. G. Wellsovi, respektive k H. P. Lovecraftovi, pro něž je vesmír nejen

21 Viz např. Rieger, H.-M., *Menschlich denken – Glauben begründen: Blaise Pascal und religions-philosophische Begründungsmodelle der Moderne*. Berlin–New York, Walter de Gruyter 2010, zejm. s. 174–218.

22 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 73.

23 Viz např. Martin, C. G., „Boundless the Deep“: Milton, Pascal, and the Theology of Relative Space. *English Literary History*, 63, 1996, No. 1, s. 45–78; resp. Moriarty, M., *Pascal: Reasoning and Belief*. Oxford, Oxford University Press 2020, zejm. první část knihy.

24 Zde se odvoláváme na Warburgův metodologický topos „putování“, viz zejm. Warburg, A., *Die Fixsternhimmelsbilder der Sphaera Barbarica auf der Wanderung von Ost nach West*. In: Trembl, M. – Weigel, S. – Ladwig, P. (Hrsg.), *Aby Warburg. Werke in einem Band*. Berlin, Suhrkamp Verlag 2010, s. 326–348.

osaměle hrůzným a nemilosrdným, nýbrž který hrůzu v podobě všemožných neuchopitelných monster dokonce čínorodě plodí.

O českou souřadnici se v rámci další polarity postará Vladimír Hoppe, jenž pro změnu reprezentuje jeden z posledních „tradičních“ pokusů zachránit přátelství vesmíru v kontextu moderní astrofyziky a dovolává se Pascala coby garanta nadvlády řádu srdce nad neživotnou suverenitou matematických liter knihy přírody. Proti němu stavíme výrazného proponenta nesmyslnosti vesmíru, který zmíněný spor – opět v kontextu pascalovských metafor – dovádí do současnosti: francouzského biochemika a molekulárního genetika Jacquesa Monoda, jehož výroky v závěru eseje dovádíme do opět především literárně-poetického kontextu tzv. spekulativního realismu Eugene Thackera.

To už však skutečně předbíháme: vydejme se tedy proti proudu pascalovské řeky ke Kantově argumentační přehradě!

Víc, než lze vydržet: od Pascala ke Gouldovi

Na konci 18. století konfrontuje otráasající vědomí nedozírnosti kosmu se sebestotou rozumové bytosti Immanuel Kant. V *Kritice praktického rozumu* (1788) uznává, že „pohled na nespočetné množství světů takřka ničí“ jeho „důležitost jako zvířecího tvora“, avšak rovněž v sobě nachází schopnost mravního rozhodování, která „nekonečně zvyšuje“ jeho „hodnotu jakožto inteligence“.²⁵ Jako by ho zde zážitek ponížení jeho tělesné stránky odkazoval k jeho rozumové, mravní přirozenosti, a potud mu paradoxně sloužil k uvědomění si vlastní vyvýšenosti nad materiálním světem. Výslovným se pak toto odkazování stává v *Kritice soudnosti* (1790), kde již Kant nelibost z nepřiměřenosti přírody schopnostem lidské smyslovosti a děsivý dojem z přírodní moci interpretuje jako podněty k uvědomění si převahy lidské racionality nad veškerou přírodou. Pocit ponížení či děs se tak zde pro něj stávají pouhým prvním momentem povznášejícího prožitku vznešena.²⁶

Roku 1893 však vychází kniha *Smysl a metoda života. Hledání náboženství v biologii*, jejímž autorem je americký lékař George Milbrey Gould. Autor zde vyznává, že právě „hvězdné nebe nahoře a mravní zákon uvnitř“ v něm dříve „vyvolávaly ono naprosté zoufalství a beznaděj, jež (...) nazval kosmickou hrůzou [*cosmic horror*], ono sopečné chvění a znechucení duše při pohledu na strašlivou nekonečnost mrtvého, chladného a bezúčelného vesmíru tam venku, zatímco uvnitř neznámý Bůh neznámým instinktem přikazoval ne-

25 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda 1996, s. 276.

26 Srov. Kant, I., *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek – W. Hansel. Praha, Odeon 1975, s. 81–95.

známému já, aby konalo neznámou povinností.²⁷ A má za to, že jeho zoufalství nebylo pouhým selháním jednotlivce, neboť zjistil, „že mnoho jiných citlivých, zoufalých duší tváří v tvář lehkomyšlným vyznáním víry a osamělosti subjektivity rovněž často pociťovalo stejnou svírající křeč kosmické hrůzy, kdy se samo srdce života dusilo a utichalo nekonečným strachem a pocitem ztracenosti“.²⁸

Je zjevné, že se Gould s Kantovým pojetím člověka jako morální osoby mýlí, ale neméně zjevné je i to, že na vině není jen jeho povrchní obeznámení se s Kantovou transcendentální filosofií. Nepřekvapuje, že přírodovědně orientovaný vzdělanec epochy *fin de siècle* nemá porozumění pro chápání člověka jako primárně racionálního subjektu, jenž se jako tělesná, animální bytost pouze jeví. Ve svém pozdějším spise *Nekonečná přítomnost* (1910) Gould v obdobném kontextu zmiňuje, že „mnozí odborníci ‚vysvětlili‘ morální zákon jako utilitární a evoluční produkt“,²⁹ a jakkoli od tohoto pojetí udržuje odstup, nedokáže je bezstarostně ignorovat. Musí je překonat vlastní reflexí, akceptující obecná zjištění evoluční vědy.

Pro Goulda tak není možné integrovat děs z velikosti a moci kosmu do povznesení se k vlastní nadpřirodní principialitě, avšak ani pozice pascalovského vzdoru mu nenabízí jednoduché východisko, neboť již nemůže mít za snadno akceptovatelné tvrzení, že člověk „je zjevně stvořený k tomu, aby myslel“.³⁰ Gould sice v posledku usiluje o „kosmickou radost“ [*cosmic pleasure*], přičemž přístup k ní nachází v odvaze k využívání „vrozené duševní síly“ k vědeckému i filosofickému poznávání univerza,³¹ ale i v tomto postoji uznává, že „děsivé rozechvění při hrůzném rozjímání o nekonečnu“, iniciované pohledem „na jasnou půlnoční oblohu“, „je víc, než lze vydržet“.³²

Přiměřená dávka hrůzy: od Wellse k Lovecraftovi

Evoluční perspektiva však nejenom oslabuje postavení člověka v jeho konfrontaci s nezměrností vnějšku, nýbrž z něj samého činí agenta kosmických sil. Nápadněji než u Goulda, usilujícího o restituci (a reformu) tradičních představ o centrálním postavení člověka v univerzu, je tento aspekt kosmické hrůzy přítomný v díle myslitele, který evolucionistický pohled na člověka bezvýhradně přijímá, britského spisovatele Herberta George Wellse.

27 Gould, G. M., *The Meaning and the Method of Life. A Search for Religion in Biology*. London–New York, G. P. Putnam's Sons 1893, s. 7–8.

28 Tamtéž, s. 8.

29 Gould, G. M., *The Infinite Presence*. New York, Moffat, Yard and Company 1910, s. 1.

30 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 13.

31 Gould, G. M., *The Infinite Presence*, c. d., s. 10.

32 Tamtéž, s. 9–10.

Ve svých esejích z devadesátých let 19. století sice Wells usiluje o nadějný pohled na lidský druh, ale ve fantastických příbězích ze stejné doby – ve svých slavných vědeckých romancích – poskytuje čtenářům mnohem chmurnější vize.

Wellsův náhled na člověka je přitom v těchto dílech ovlivněn zejména myšlením Thomase Henryho Huxleyho, jednoho z nejvýmluvnějších stoupenců biologické evoluce. A Wellsovy temně fantastické vize se z velké části zdají vlastně jen mimořádně působivým vyjádřením tísně vyvolané promyšlením zjištění, které Huxley předkládá již ve svých *Důkazech o místě člověka v přírodě* (1863), první soustavné tematizaci člověka z evoluční perspektivy. Huxley zde sice deklaruje zásadní odlišnost člověka od ostatních živočichů, včetně jeho nejbližších příbuzných, přičemž vyzdvihuje „obdivuhodnou schopnost srozumitelné a rozumné řeči“,³³ ale zároveň demonstruje, že v základu této odlišnosti spočívá jen nevelký anatomický rozdíl.³⁴

V devadesátých letech se však Wells seznamuje i s dílem německého biologa Augusta Weismanna a po počátečním odmítání jeho myšlenky v polovině devadesátých let akceptuje.³⁵ Weismann již roku 1883 přichází v přednášce „O dědičnosti“ s převratnou ideou nezávislosti materie pohlavních buněk na jakýchkoli změnách ostatních částí organismu a tímto tématem se intenzivně zabývá i později.³⁶ Z nezávislosti pohlavních buněk přitom vyvozuje nemožnost dědičnosti získaných vlastností – což pro Wellse (stejně jako pro mnohé další) znamená odmítnutí představy vzájemného podmiňování biologické a kulturní evoluce a vede ho ke ztrátě víry v rychlý, racionálně orientovaný vývoj lidského druhu a k pochybnostem o budoucnosti lidské civilizace.

Wellsovy obavy z dědictví evoluce jsou snad nejtrýznivěji přítomné v románu *Ostrov doktora Moreaua* (1896). Vzdělaný anglický džentlmen Edward Prendick se na odlehlém ostrově v Tichém oceánu stává svědkem pokusů o polidštění savců různých druhů za pomoci chirurgických zásahů. Doktor Moreau, britský fyziolog, zde usiluje o vytvoření „rozumného tvora podle svých představ“, ale „instinkty a pudy, které jsou proti lidskosti“, v jeho tvorech „znovu a znovu propukají a zaplavují celou bytost vztekem, nenávistí

33 Huxley, T. H., *Evidence as to Man's Place in Nature*. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 112.

34 Tamtéž, s. 102.

35 Wells, H. G., *Early Writings in Science and Science Fiction*. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 1975, s. 211. Srov. McNabb, J., *The Beast within: H. G. Wells, The Island of Doctor Moreau, and Human Evolution in the Mid-1890s*. *Geological Journal*, 50, 2015, No. 3, s. 383–397.

36 Srov. Weismann, A., *Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen*. Jena, Verlag von Gustav Fischer 1892, s. 75–121.

či strachem“.³⁷ Moreau tak ve své snaze „spiritualizovat evoluci“ vytvořením dokonalé rozumné bytosti,³⁸ nezatížené dědictvím předlidského pravěku, selhává a vyděšený a znechucený Prendick jen bezmocně přihlíží triumfům evoluční minulosti nad lidskou racionalitou.

Moreau je přitom natolik zaujatý svou vizí po završení lidství, že se neohlíží na bolest, kterou způsobuje, a o soucitu ví jen to, že jej „kdysi dávno také prožíval“.³⁹ Sám se tak vlastně jeví jako polozvířecí tvor, který dokonce i svou schopnost sebeovládání, jež podle Huxleyho dokládá lidskou odlišnost od zvířecích předků,⁴⁰ zapojuje do služby animálnímu puzení k neomezenému sebeprosazení. Prendicka pak pobyt na ostrově promění natolik, že po svém návratu do vlasti již není s to vnímat své spoluobčany jinak než jako dosud nezdivočelé Moreauovy „zvířecí lidi“ a i vlastní odpor k nim v poslední chápá jen jako projev zvířete trýzněného „nějakou záhadnou poruchou mozku“.⁴¹

Své obavy z dalšího vývoje lidského druhu vyjadřuje Wells v románu *Stroj času* (1895). Anonymní hrdina tohoto příběhu, „poutník v čase“,⁴² se přenesl do stovky tisíc let vzdálené budoucnosti, kde se setkává s evoluční odpovědí lidského druhu na výsledky vědeckého a technického pokroku. Na zemském povrchu, v Horním světě, jsou potomky lidí Eloiové, slabí, neteční tvorové, kteří se dobře adaptovali na monotónní podmínky pohody a luxusu – a v tomto ohledu jsou „biologicky zdatní“ –, kdežto v podzemí jsou jimi Morlokové, kteří se obdobně přizpůsobili situaci stereotypní dřiny. Tyto dva druhy spolu nekomunikují, ale přesto jsou na sobě závislé. Eloiové využívají výsledky práce svých podzemních příbuzných – a Morlokové, kteří nemají jiné zdroje potravy, se živí masem Eloioů.⁴³ Wellsův hrdina tak zakouší triumf procesů hlubokého času nad lidským duchem – a na další cestě do ještě vzdálenější budoucnosti již odkrývá pouze to, „co zůstává ,po' člověku“, Thackerův „svět-bez-nás“ [*world-without-us*], „Planetu“...⁴⁴

V románu *Válka světů* (1898) je bezprostředním zdrojem hrůzy velký vnějšek, kosmos. Ten sice není v této fikci zcela mrtvý, jak ho vnímal Gould, či mlčící, jak ho chápal Pascal, ale život, jenž na naši planetu přichází z Marsu,

37 Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*. Přel. J. Martinová. Praha, Lika klub 1992, s. 71.

38 Jonnson, E., *The Human Species and the Good Gripping Dreams of H. G. Wells*. *Style*, 47, 2013, No. 3, s. 308.

39 Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*, c. d., s. 69.

40 Srov. Huxley, T. H., *Evolution and Ethics. Delivered in the Sheldonian Theatre, May 18, 1893*. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 33.

41 Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*, c. d., s. 120.

42 Wells, H. G., *Stroj času*. Přel. J. Martinová. Praha, Lika 1992, s. 8.

43 Srov. Tamtéž, s. 69–71.

44 Thacker, E., *In The Dust of This Planet. Horror of Philosophy*. Vol. 1. Winchester–Washington, Zero Books 2011, s. 7–9.

je nám nepřátelský a o rozhovor s námi nemá zájem. Zajímá ho jen naše krev a příznivé životní podmínky našeho světa:

„V oněch několika posledních letech 19. století by byl asi sotvakdo přistoupil na myšlenku, že lidstvo a jeho život bedlivě a do podrobností sledují rozumné bytosti, které svou inteligencí značně předčí člověka... (...) S nabubřelou samolibostí se člověk důležitě pachtil za svými nicotnými cíli, v neotřesitelné víře ve svou nadvládu nad hmotou. Dost možná, že se nálevníci na sklíčku pod drobnohledem cítí zcela stejně. (...) Jenomže z hlubin kosmu nás tou dobou už dlouho sledovaly závistivé zraky, myslí stojící o tolik výše nad našimi, jako je náš intelekt nadřazen němé tváři, mozky s obrovskou kapacitou, beze stopy citu, chladně kalkující a zvolna snovající plány namířené proti nám. A pak bylo z těchto iluzí lidstvo na samém prahu 20. století dramaticky vyburcováno.“⁴⁵

Kosmickou samotu a bezvýznamnost člověka tak vize rozumného života jinde v naší sluneční soustavě nezmírňuje, nýbrž ji naopak prohlubuje zneklidňující myšlenkou, že tento život může být stejně lhostejný k našim radostem, obavám a bolestem jako prázdné prostory pascalovského kosmu a že je navíc jeho cílem ukončit naši dosavadní dominanci na této planetě a změnit nás v pouhé živočichy mezi jinými.

Wellsovi Marťané se přitom jeví jako tvorové „nepředstavitelně vzdálení všem pozemským měřítkům“.⁴⁶ Jsou to jen hlavohrudě vybavené tenkými chapadly, izolované od vnějšku umělými exoskelety. Neznají spánek, nemají pohlaví a ani nepřijímají potravu – místo toho odebírají krev jiným živočichům a vstříkují si ji přímo do žil. Přitom však tyto tvory lze chápat jako obraz naší vlastní možné budoucnosti, a to jako obraz ještě děsivější, než jaký poskytuje *Stroj času*:

„(...) u Marťanů se nepochybně setkáváme s realizovaným potlačením živočišných prvků organismu ve prospěch jeho rozumové složky. Podle mého názoru lze zcela dobře předpokládat, že se Marťané mohli vyvinout z tvorů ne nepodobných nám samým postupnou proměnou mozku a rukou (z nichž posléze vznikly dva svazky chapadel), a to na úkor ostatního těla. Bez těla se ovšem stával mozek stále sobečtější bytostí, zbavenou citového zázemí vlastního lidským bytostem.“⁴⁷

45 Wells, H. G., *Válka světů a jiné příběhy z neskutečna*. Přel. V. Svoboda – F. Gel. Praha, Albatros 1988, s. 150.

46 Tamtéž, s. 263.

47 Tamtéž, s. 265–266.

Martané jsou sice produkty jiné evoluce než pozemské, ale mohou být pozdní podobou tvorů nám v dávné minulosti vcelku blízkých (nikoli původem, ale anatomicky a fyziologicky). Tito tvorové redukovali svá těla, zrušili, nakolik je to možné, svou tělesnou, afektivní spjatost se světem – a staly se z nich bytosti motivované jen touhou po přežití. V jejich nestvůrné anatomii i v jejich bezohledném sobectví tak můžeme vidět triumf biologična nad duchem, který se od něj pokusil emancipovat, a chápat je jako výsměch našim vlastním obdobným snahám.⁴⁸

Ve Wellsových spekulativních fikcích se tedy lidský druh ukazuje jako nicotný jak ve svém poměru k rozlehlosti kosmu, tak i v poměru k hlubokému času evoluce Země. Lidské tělo se odhaluje jako průsečík dlouhých planetárních procesů, netečných k člověku, jeho plánům i představám o smyslu vlastní existence, a jako ne-lidská se jeví i lidská mysl (coby tělesná), a to dokonce i v sofistikované snaze o povznesení se nad pouhou přírodnost.

V konečném důsledku je tak zrušen rozdíl mezi lidským světem i s jeho přírodním základem, Zemí, a vnějším kosmem – a zdrojem kosmické hrůzy se může stát stejně tak mlčení nekonečných prostorů jako disciplinované ticho návštěvníků knihovny, jejichž soustředěné „tváře nad knihami“ připomínají nešťastnému Prendickovi „zvířata, trpělivě čekající na kořist“.⁴⁹

Kosmická hrůza konce 19. století je nicméně vyvolávána konfrontací s realitou, která se ještě jeví jako zcela přiměřená alespoň našim poznávacím schopnostem. V krátké esejí „Čas a prostor“ (1918), respektující „uvědomění si naprosté bezvýznamnosti člověka, jež přichází s poznáním jeho postavení v čase a prostoru“, začínající autor *weird fiction* Howard Phillips Lovecraft dokonce vyslovuje myšlenku, že „[ž]ivot a lidstvo mají své místo v přírodním řádu, jakkoli je toto místo nekonečně malé, a zákony přírody jsou příliš zřejmé a dobře definované, než aby opravňovaly k pocitu marnosti a neklidu“.⁵⁰ Tento postoj však zastává jen díky své dosud neotřesené víře v platnost základních představ klasické fyziky.

Ve dvacátých letech se již Lovecraft iluzí mechanického materialismu vzdává a legitimitu vědeckých revolucí své doby připouští – přičemž podivnost nových fyzikálních zjištění a teorií proniká i do jeho literární tvorby.⁵¹ V jeho snad nejdůmyslnější fikci, povídce *Barva z kosmu* (1927),⁵² dopadne

48 Srov. Keep, Ch., H. G. Wells and the End of the Body. *Victorian Review*, 23, 1997, No. 2, s. 232–243.

49 Wells, H. G., *Ostrov doktora Moreaua*, c. d., s. 120.

50 Lovecraft, H. P., Time and Space. In: týž, *The Conservative. The Complete Issues 1915–1923*. London, Arktos Media 2014, s. 143.

51 Srov. Joshi, S. T., *A Dreamer and a Visionary. H. P. Lovecraft in His Time*. Liverpool, Liverpool University Press 2001, s. 182–183.

52 Lovecraft, H. P., *Barva z kosmu*. In: týž, *Volání Cthulhu 2. Příběhy a novely z let 1927–1930*. Přel. F. Jungwirth. Praha, Plus 2012, s. 88–125.

na pozemek farmářské rodiny Gardnerovy velký meteorit z neznámé látky, který odolává všem vědeckým pokusům o přesnější určení jeho složení a v některých svých ohledech je nepřístupný i snahám o prostý popis.⁵³ Meteorit se přitom zvolna zmenšuje a během několika dnů zcela zmizí... I jako neviditelný se však tento záhadný posel z velkého vnějšku – či snad neznámá entita, jež v něm dospěla na Zemi – stane příčinou rozsáhlé zkázy. V několika měsících zkrěhnou a zahynou všechny rostliny a zvířata na farmě i v jejím okolí a sami Gardnerovi, jeden po druhém, podléhají smrtící nemoci, mrzačící jejich psychiku i těla.

V příběhu jsou tak lidé, vědci i prostí venkované, konfrontováni se skutečností, která ohrožuje dokonce i jejich schopnost rozumět vlastní nedostatečnosti – pan Gardner přijímá zkázu své rodiny jako boží trest, i když nemá „tušení, čím se provinil“,⁵⁴ a vědci, kteří ve své snaze o poznání meteoritu neuspějí a o dalších osudech Gardnerových nic nevědí, začnou po nějaké době „pochybovat, zda ona tajemná hádanka“ ze vzdáleného kosmu „skutečně existovala“.⁵⁵

Výhra (nebo prohra?) v loterii: Hoppe versus Monod

Pascalovský obraz hrůzyplné nepřiměřenosti člověka kosmickým dimenzím se v Lovecraftově hororové perspektivě navrácí pozoruhodně zvrácený: na jedné straně člověk do vesmíru náleží a jeho přítomnost není nijak překvapivou či šokující. Na druhé straně Lovecraftovo dořečení spekulativních možností, jimiž se nový kosmos zdál nově překypovat, staví Pascalovu rovnost všeho konečného na hlavu, a člověk tak nakonec do vesmíru náleží jen za tu cenu, že tento domov či alespoň pronájem sdílí s něčím, co nehostinnost kosmu bere takřikajíc na sebe coby zosobněnou nelidskou jinakost.

Lovecraft tak svým charakteristickým způsobem zesiluje pascalovské echo, jež do jeho díla slabě přežívá, snad jen že původní ticho nekonečných prostor transformuje do selhání *komunikace* mezi kosmickým tvůrčím potenciálem a epistemicko-biologickým rozhraním člověka, na nějž sice kosmos prostřednictvím svých výtvorů „mluví“, ale zcela mimo lidskou schopnost mu porozumět. Do té míry, že i samotná událost návštěvy barvy z kosmu má

53 Srov. Harman, G., *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy*. Winchester–Washington, Zero Books 2012, s. 78–92. Dále srov. Mariconda, S. J., *Atmosphere and the Qualitative Analysis of „The Colour out of Space“*. *Lovecraft Annual*, 14, 2020, s. 14–25.

54 Lovecraft, H. P., *Volání Cthulhu 2. Příběhy a novely z let 1927–1930*, c. d., s. 107.

55 Tamtéž, s. 96.

problémy udržet se v operační paměti rozumu, jehož kategoriím jsou podivné entity kdesi na hranici živého a neživého cele cizí.⁵⁶

Než ale přikročíme ke způsobu, jakým se tohoto motivu chápe Quentin Meillassoux a výše již zmíněný Eugene Thacker, který lovecraftovský přepis pascalovské hrůzy využije k dokreslení svého kosmického pesimismu, a dovede tak Pascalovu úzkostlivou obraznost vesmíru do jejího zatím posledního stadia, udělejme krátkou odbočku k dvěma autorům, kteří se na Pascala odvolávají též a jejichž pozice výborně ilustrují jedny z posledních logických přestupišť přežívání Pascalova odkazu.

Prvním z nich bude Vladimír Hoppe, ke kterému se obrátíme nejen pro rozšíření naší reflexe o českou souřadnici, ale zejména pro jistou typičnost Hoppeho uvažování, jež do sebe pojalo hned několik silných tendencí *fin de siècle*: psychologickou, respektive psychoanalytickou (re)apropriaci temnoty nebes coby temnoty psýché, kritiku pozitivistické astronomie a v neposlední řadě i vzepětí – de facto poslední „mainstreamové“ – vitalistických tendencí zúročit „vrozenou duševní sílu“, o které již byla též řeč výše v souvislosti s Georgem Milbreyem Gouldem.

Je samozřejmě sporné, do jaké míry lze mnohavrstevnaté a – příznějme – i ne zcela konzistentní filosofické uvažování Vladimíra Hoppeho nazvat vitalistickým. V rámci našeho schematického přehledu se však jedná o podružný problém, neboť nás zajímá pouze specifický pascalovský rozměr jeho alergické reakce vůči nové fyzice, jejímuž obrozenému spění k „finální teorii“ se Hoppeho svébytná variace na vitalistické, transcendentálně-idealistické a mystické motivy urputně vzpírá.

Prakticky vzato ve stejné době, kdy Lovecraft píše *Barvu z kosmu*, dozrává Hoppe k vizi „duchovní filosofie“, jejíž intuici, kontemplaci a mysticky laděné zkušenosti se transcendentální nitro otevírá nikoli nepodobně „temnému prostoru, jaký obepíná hvězdné soustavy, jež v něm kolotají“,⁵⁷ respektive „tajemnému prostoru, jenž se rozkládá daleko za hvězdnými soustavami, jichž stěží dosáhne náš zrak“⁵⁸ a jejichž „hrozné nekonečno“ – všimněme si explicitně pascalovského výraziva – je analogické tomu, co se rozkládá „v nás samých“.⁵⁹ Přesvědčení, že lidské nitro se „podobá spíše mořské hlubině nepřehledného Oceánu, temné pevnině, o níž nevíme, jak bychom ji přešli

56 Není zcela od věci znovu připomenout jinak zjevný rozměr Pascalova „mlčení“, totiž že ticho nekonečných prostor je mlčením Boha, a jeho „řešením“ tedy není nález mimozemského života, který Pascala nezajímá, neboť druhý (x-tý) výskyt života ve vesmíru by problém jen multiplikoval na různých souřadnicích. Tuto spojitost v kontextu S. E. T. I. zmiňuje Plank, R., *The Emotional Significance of Imaginary Beings: A Study of the Interaction Between Psychopathology, Literature, and Reality in the Modern World*. Springfield, Charles C. Thomas 1968, s. 48.

57 Hoppe, V., *Základy duchovní filosofie*. Praha, B. Kočí 1922, s. 9.

58 Tamtéž, s. 10.

59 Tamtéž, s. 10–11.

a prozkoumali“;⁶⁰ Hoppe volně vyvozuje z četby Freuda, Adlera a Junga, k jejichž metaforám temnoty můžeme volně přiřadit i Breuerův optický slovník „temných sklepů“ či obecně „temnoty nevědomí“.⁶¹

Hoppe nicméně jejich metafory silně astronomizuje, čímž takřkajíc zabíjí dvě mouchy jednou ranou: na jedné straně se vymezuje vůči antické (idealistické) tradici, která „ponechává ideový svět v nadhvězdné výši“⁶² a tím pádem se uzavírá „imanentní, kontemplativní metodě“⁶³ směřující právě k tvůrčímu překonání hranic stále zatížených „empirickou citlivostí“.⁶⁴ Na straně druhé mu kosmizace temného nitra dovoluje delegitimizovat astronomii, kterou coby „pravzor moderních věd“⁶⁵ shledává jako zavádějící ve chvíli, kdy překračuje rámec ryze utilitárního měření.

Právě stran této omezené jurisdikce se explicitně odvolává na Pascala, s nímž rezervovanost vůči vědeckému – rozuměj racionálnímu, pojmovému či, vágně řečeno, naturalistickému – poznání sdílí a na jehož „řád srdce“ odkazuje jako na kýženou alternativu analogickou jeho vlastnímu záměru docílit „zrození transcendentální oblasti osobnosti“.⁶⁶ Astronomie, jež vše převádí na pohyb, tak představuje vesmír pouze jako transparentní „dějství (...) pohyblivé geometrie, jež lze dokonale prostoupiti astronomickým poznáním, v němž jest příčina identická s účinem“;⁶⁷ respektive jako „naturalistickou poušť“;⁶⁸ jejíž mechanický narativ vede pouze k „akosmismu vzdušných strnulých fikcí“⁶⁹ a zapřičiňuje, že „z nihilismu přírodních věd zírá k nám ponurá maska Ničeho a Smrti“, neboť – opět si všimněme převzetí extrémů pascalovského spektra lidské existence – „v tomto imaginativním světě se naprosto nic neděje, jest to svět smrti“.⁷⁰

Uvedené citace vystihující Hoppeho averzi vůči astronomii nejsou pocho-pitelně samy o sobě originální; argument kritizující astronomickou aroganci ve vztahu k absolutnímu poznání a zároveň ve vztahu k introspekci kritizuje již Platón ve své *Ústavě*, přičemž právě v návaznosti na její sedmou knihu

60 Hoppe, V., *Přirozené a duchovní základy světa a života. Od života sub specie temporis k životu sub specie aeternitatis*. Praha, Miloš Procházka 1925, s. 576.

61 Tamtéž, s. 457–465. K metafoře v rané psychoanalýze viz např. Wolf, E. S. – Nebel, S. S., *Psychoanalytic Excavations: The Structure of Freud's Cosmography*. *American Imago*, 35, 1978, No. 1/2, s. 178–202.

62 Hoppe, V., *Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*. Brno, Filosofická fakulta s podporou ministerstva školství a národní osvěty 1928, s. 299.

63 Tamtéž.

64 Tamtéž, s. 288.

65 Hoppe, V., *Přirozené a duchovní základy světa a života*, c. d., s. 567.

66 Tamtéž, s. 247–248.

67 Tamtéž, s. 567–568.

68 Tamtéž, s. 11.

69 Tamtéž, s. 87.

70 Tamtéž, s. 568.

označí Arthur Schopenhauer astronomy za „pouhé počtáře“, kteří jen díky „chudosti [své] látky (...) jalově ohromují lidovou představivost“.⁷¹ V Hoppeho době, v níž kritika astronomie znovu visí ve vzduchu, formuluje vzdáleně příbuznou kritiku hvězdářství – jakkoli pod diametrálně odlišnou filosofickou klenbou – i Walter Benjamin, který varuje před optickou defraudací nebes, přicházejících tak dle jeho soudu o svůj původně extatický rozměr, kterýžto vzrůstající dluh potlačených kosmických sil posléze zúročí první světová válka.⁷² Do třetice pak zmiňme dobově i tematicky spřízněný odpor Georgese Batailleho, který v románu *Madam Edwarda* (1941) nechává do zjevně pascalovského „nekonečného ticha“ zaznít výkřik bytí otevřeného excesu, trýzně a bezbřehosti, a který astronomií otevřeně pohrdal coby moralizující disciplínou, jež nemá na práci nic jiného než extázi noční oblohy pacifikovat a disciplinovat matematickými pravidly.⁷³

Poněkud staromódní Hoppe nicméně ze všech jmenovaných kritiků, s nimiž sdílí nespokojenost s astronomií a astrofyzikou i vágní touhu se na kosmos spíše *naladit*, než mu jen opticky čelit, dovádí kritiku astronomie paradoxně nejdál: velice zjednodušeně řečeno, tam, kde Benjamin sleduje katastrofální běh dějin pod noční oblohou a kde Bataille hájí primát excesivní zkušenosti, jako by si byl Hoppe intuitivně [sic!] vědom, že v Pascalových stopách se spor nevede o nic menšího než o samu přátelskou povahu vesmíru, a kladl si otázku, zda kosmos není principiálním prostorem smrti.

Není tedy úplně náhodou, že Jacques Monod, který na toto dilema reaguje jednoznačným „ano, je“, tak činí právě prostřednictvím zjevně pascalovských metafor, jakkoli Pascalovo jméno v Monodově filosofujícím pojednání *Náhoda a nutnost* (1970) na první pohled chybí. Monod, mimochodem v rámci kategorického odmítnutí vitalistických tendencí včetně Hanse Driescheho, jehož pozdní dílo si Hoppe oblíbil, vede svou argumentaci ve dvou krocích: nejprve zdůrazní primát experimentálního přírodovědného „objektivního poznání“, které je „jediným autentickým zdrojem pravdy“,⁷⁴ aby tuto pravdu následně vykreslil coby potvrzení Pascalových obav:

71 Schopenhauer, A., *Parerga a Paralipomena. Malé filosofické spisy II.* Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna 2011, s. 75–76.

72 Benjamin, W., *Agésilas Santander. Výbor z textů.* Přel. J. Brynda. Praha, Hermann & synové 1998, s. 254–255.

73 Bataille, G., *Madam Edwarda. Zemřelý.* Přel. M. Drozd. Praha, Dauphin 1998. Tato kritika nicméně prochází víceméně celým Bataillovým dílem. Viz např. Bataille, G., *Espace*. In: týž, *Œuvres complètes I. Premiers Écrits, 1922–1940*. Paris, Gallimard 1970, s. 217; Týž, *L'œil pinéal*. In: týž, *Œuvres complètes II. Écrits posthumes*. Paris, Gallimard 1970, s. 32; či jeho *L'Impossible*. In: týž, *Œuvres complètes III. Œuvres littéraires*. Paris, Gallimard 1971, s. 217. Je mimochodem dosti pravděpodobné, že „ticho, znamení nicoty“ z jedné z Bataillových básní je aluzí na Pascalovo „věčné mlčení“. Viz Bataille, G., *Œuvres complètes IV. Œuvres littéraires posthumes*. Paris, Gallimard 1971, s. 23.

74 Monod, J., *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Éditions du Seuil 1970, s. 185.

„Přijme-li člověk poselství vědy v celém jeho významu, jistě konečně procitne ze svého tisíciletého snu a objeví svou *naprostou samotu* a *radikální cizotu*. Nyní ví, že se jako nějaký vyděděnec nachází na *periferii světa*, kde jest mu žít. Světa, který je *hluchý* k jeho hudbě, lhostejný k jeho nadějím, k jeho utrpení či zločinům.“⁷⁵

Jinými slovy, pod nohama i v nás se otevírá „propast temnoty“⁷⁶ a „lhostejné nesmírnosti vesmíru“⁷⁷ logicky odpovídá „bezcitná prázdnota univerza“⁷⁸ Pouze vlivem lidské slabosti a setrvačnosti opožděného kulturního rozvoje zakořenily tyto postuláty v lidské společnosti a praxi – řekněme v racionální hlavě –, nikoli však „v lidských duších“,⁷⁹ jejichž „úzkost“ mohou tyto pravdy povětšinou pouze prohloubit a zhoršit.⁸⁰

V rámci lidské, nejspíše vrozené, potřeby integrace vědomí do celistvého vysvětlení logiky světa pak Monod zdůrazní „hrozivou kapacitu [vědeckého poznání] zničit nejen těla, ale i samotnou duši“.⁸¹ Mimochodem cele v souladu s obavami Hoppeho, který v obdobném duchu přirovná „technickou a čistě vědeckou kulturu“ k Faetónovi, „jenž brázdí svým vozem na zdař bůh nebesa a vydává v plen vše, co jest zasaženo žářem jeho vozu“.⁸² Je mimochodem vedlejší, že Monod se o astronomii slovem nezmníní; jeho úvahy tuto disciplínu, beztak fúzující s astrofyzikou, implicitně zahrnují. Podstatný je závěr, že „pravda“ je synonymem experimentálně ověřitelné struktury světa, která je cele a bezvýhradně vysvětlitelná prostřednictvím analýzy „fyzikálních sil a chemických interakcí“,⁸³ a je tedy bez výjimky záležitostí „neživotných systémů“.⁸⁴

To je dost silný závěr, kterým přejaté Pascalovo „věčné mlčení nekonečných prostorů“,⁸⁵ do něhož Monod své úvahy esteticky vsazuje, dovádí před práh radikálního pesimismu, neboť nejenže pro Boha není v takovém vesmíru místo, ale ani člověk nemá sebemenší důvod považovat vesmír za přátelský, neboť – abychom parafrázovali Monodův slavný bonmot – vesmír nikdy

75 Tamtéž, s. 187–188. Kurziva přidána autory.

76 Tamtéž, s. 186.

77 Tamtéž, s. 195.

78 Tamtéž, s. 188.

79 Tamtéž, s. 185.

80 Tamtéž, s. 188.

81 Tamtéž.

82 Hoppe, V., *Základy duchovní filosofie*, c. d., s. 15.

83 Monod, J., *Le Hasard et la nécessité*, c. d., s. 41.

84 Tamtéž.

85 Pascal, B., *Myšlenky*, c. d., s. 73.

nebyl těhotný životem a náš genetický kód je prostým výsledkem slepé kosmické rulety.⁸⁶

O to je pozoruhodnější, že Monod na poslední chvíli nepochopitelně couvne a kromě toho, že nabídne „útočiště“⁸⁷ na vnučující se existenciální depresi v podobě existencialisticky, respektive socialisticky, pojaté „utopie“, se o člověku rozhovoří v intencích jeho „nejunikátnější a nejvzácnější podstaty“.⁸⁸ Což je přesně ten typ závěru, který Quentin Meillassoux a Eugene Thacker – ovšem při sdílení Pascalových metafor a všech ostatních Monodových závěrů – principiálně zavrhnou jakožto neudržitelně naivní.

Intuice říše smrti: Meillassoux a Thacker

Svým způsobem nacházejí Quentin Meillassoux a Eugene Thacker v Pascalo-
vi svého společného mentora; Meillassoux mu v rámci „děsivého ticha neko-
nečných prostorů“ přiznává prvenství v živé diagnostické intuici „matema-
tizovaného světa (...), který má sílu nepomíjivosti a trvání, jež je naprosto
neovlivněna naší existencí či neexistencí“.⁸⁹ Thacker si pro změnu Pascala
cení pro jeho obrazotvornost, jež z lidstva činí „něco jako průběžná jatka,
cosi na způsob masa tělesného subjektu vystaveného nelidským anonymním
silám, jež zaručují rozklad od chvíle, co se narodíme“.⁹⁰ Stejně tak si – na roz-
díl od předchozích leníků pascalovské pustiny – v jeho spisech všímá duchov-
ní vratkosti promítající se do jedinečného líčení krize víry, ve filosofii doslova
„bezpříkladné“.⁹¹

V jednom dechu si však posteskne nad Pascalovými „opětovnými návraty
k náboženské víře“⁹² a obviní jej z pouhé dočasnosti jeho pesimismu a svrcho-
vanosti jeho víry,⁹³ zrazuje tak vlastní náhled jediné autentické pravdy, kterou
se přítomnost lidského života ve vesmíru může prokázat: pravdy vlastního
nevyhnutelného vyhynutí, jež se skrze fyzikální zákony vpisuje jak do našich
měkkých tkání, tak do našeho traumatizovaného myšlení. Neboť kdyby byl
věren vlastnímu „odpoutanému“ myšlení, pak by si – řečeno slovy čerpající-
mi jak z Lovecraftova, tak například Ligottiho hororového slovníku – „svůj

86 Monod, J., *Le Hasard et la nécessité*, c. d., s. 161.

87 Tamtéž, s. 188.

88 Tamtéž, s. 194.

89 Meillassoux, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris, Éditions du Seuil 2006, s. 172.

90 Thacker, E., *Tentacles Longer Than Night. Horror of Philosophy*. Vol. 3. Winchester–Washington, Zero Books 2015 [e-book, nestr.].

91 Thacker, E., *Infinite Resignation*. London, Repeater Books 2018 [e-book, nestr.].

92 Thacker, E., *Starry Speculative Corpse. Horror of Philosophy*. Vol. 2. Winchester–Washington, Zero Books 2015 [e-book, nestr.].

93 Thacker, E., *Infinite Resignation*, c. d.

památník [v podobě Myšlenek] všil přímo do těla, [kde] by mohl hnít a vykvétat z jeho hrudi v lyrických, úponkovitých výrůstcích barvy neprůhledného černého opálu a postupně celé jeho tělo – a později i mrtvolu – zaplavit množstvím esenciálních kapiček popelavých myšlenek“⁹⁴

Připomeňme, že Thacker se v rámci tohoto „tajného zklamání“⁹⁵ vedle programového nihilismu Raye Brassiera opírá právě o Meillassouxovo odmítnutí všech „korelacionistických“ filosofických tendencí, jež lidské myšlení uzavírají do sebe a upírají mu přístup k realitě, jež je na myšlení zcela nezávislá a která *lidskému* myšlení v důsledku předchází, stejně jako utváření hvězd, sluneční soustavy či Země předcházelo vzniku biologické matrice zvané lidský mozek. S jedním podstatným důsledkem, kterým Thacker důsledně vyzdívá svůj vlastní „kosmický nihilismus“: velice stručně řečeno, pakliže nám matematika jako jediná dává nahlédnout do struktur světa, jenž si v rámci legislativy našeho myšlení cele užívá lhostejné imunity, pak se tato netečnost týká i vztahu anorganické přírody vůči organickému životu, respektive *primátu* anorganické „říše smrti“ nad organickou evolucí.⁹⁶

Thacker tento motiv, který v případě Meillassoux nemá jednoznačně nihilistické vyznění – připomeňme, že koncept chaotické přírody jej posléze dovede k pozoruhodné vizi „možnosti budoucího spasitele“, jehož příchod nevypočitatelnost přírodních zákonů virtuálně umožňuje –, překládá do doslova hororové perspektivy, v jejímž rámci myšlení čelí sobě nesouměřitelným entitám, včetně absurdního „života-mimo-bytí“,⁹⁷ jenž by dle všech antropomorfických závěrů „neměl existovat, a přesto se vyskytuje“.⁹⁸ Myšlení je v této bezútešné perspektivě svěřen jediný a příznačně *nemožný* úkol: promyslet svůj vlastní zánik a pokusit se odmyslet samo sebe.⁹⁹

Výsledný Thackerův „kosmický pesimismus“, založený na „radikální disjunkci a vzájemné netečnosti mezi sebou a světem“¹⁰⁰ – světem, který je němý

94 Thacker, E., *Cosmic Pessimism*. Minneapolis, Univocal 2015 [e-book, nestr.].

95 Tamtéž.

96 Viz též Meillassoux, Q., Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning. In: Avanesian, A. – Malik, S. (eds.), *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*. Přel. R. Mackay – M. Gansen. London–New York, Bloomsbury Academic 2016, s. 117–197; resp. Meillassoux, Q., *Deuil à venir, Dieu à venir*. Lyon, Éditions Ismael 2017 (reedice původní eseje *Dilemme Spectrale* z roku 2006).

97 Thacker, E., Nine Disputations on Theology and Horror. In: Mackay, R. (ed.), *Collapse IV. Philosophical Research since Structuralism*. Fallmouth, Urbanomic 2008, s. 55–92, zde s. 92.

98 Thacker, E., We Are Not from Here. *Mute Magazine*, 19. 3. 2013. Dostupné z [www: https://www.metamute.org/editorial/ocultural-studies-column/we-are-not-here](https://www.metamute.org/editorial/ocultural-studies-column/we-are-not-here) [cit. 30. 1. 2024].

99 Kterýžto požadavek kromě celé řady jiných výskytů předchází i závěrečné odstavce již citované knihy *Starry Speculative Corpse* (viz pozn. č. 92), končící právě úvahami nad Pascalovými *Myšlenkami*. Viz též např. systematiku tří variant pesimismu v: Thacker, E., *Cosmic Pessimism*. *Continent* 2, 2012, No. 2, s. 66–75.

100 Thacker, E., *In The Dust of This Planet*, c. d., s. 159.

stejně jako vesmír Pascalův –, pak rezervovaně otevírá dveře novodobému mysticismu, založenému tentokrát na „nemožnosti zkušenosti“¹⁰¹ světa-bez-nás: snad jen že někdejší poušť mistra Eckharta, na kterého se Thacker kontextuálně odvolává, nahradil nesmiřitelně odcizený vesmír, jehož odtaziť kvality Thacker odečítá z temného univerza Françoise Laruela.¹⁰² Lépe řečeno, tento „kosmický pesimismus“ je synonymem radikálního nihilismu, který se skrze různé varianty sebe-zapření nabízí jako jediná adekvátní odpověď neslučitelnosti člověka a nekonečných prostor, mezi nimiž panuje vzájemná nepřijatelnost.

Pascal se tedy fatálně mýlil: nikoli ve své intuici kosmických pustin, jež vykazují člověka jako něco v silném slova smyslu nepatřičného, nýbrž ve své naději, která rozum obchází řádem srdce, respektive ve spekulativní nadějeplné podmínce – „jako kdyby“ [Bůh existoval].

Závěr

Anebo před těmito pustinami cukl sám Thacker? Přestože spleť Thackerových úvah není a nemůže být předmětem této eseje, příznačný je úhelný kámen, který Thacker přebírá od Raye Brassiera, jenž pro změnu převezme a rozvine Freudovu tezi pudu smrti a jehož genezi lze rekonstruovat následovně:

- 1) konec vesmíru v rámci „velkého rozervání“ je nevyhnutelný;
- 2) tím pádem je jasné, že veškerý život včetně lidstva dříve či později vyhyne;
- 3) spolu s ním vyhyne i samotné myšlení;
- 4) poctivé myšlení, které „váže“ své budoucí vyhynutí jako již přítomný klíčový horizont sebe sama, je v důsledku traumatickým;
- 5) radikální nihilismus je jedinou adekvátní odpovědí této „pravdě vyhynutí“ jak na úrovni vědeckého faktu, tak na úrovni myšlení, respektive „pravda vyhynutí“ je dána vepsáním vědeckého faktu do struktury samotného myšlení.¹⁰³

101 Tamtéž.

102 Thackerův výklad doprovází Laruellovu stat' *O temném univerzu* v: Thacker, E. – Barber, C. D. – Masciandaro, N. – Galloway, A., *Dark Nights of the Universe*. New York, Name Publications 2013.

103 Srov. např. Thacker, E., Notes on Extinction and Existence. *Configurations*, 20, 2012, No. 1–2, s. 137–148; Thacker, E., *Starry Speculative Corpse*, c. d., zejm. závěrečnou kap. „Pascal's Abyss“; a Brassier, R., *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Basingstoke–New York, Palgrave Macmillan 2007, zejm. závěrečnou kap. 7.

Thacker, který Brassierovy hybnosti využije k brilantním úvahám o dynamice myšlení pustiny, se však následně dopustí fúze, v jejímž rámci se upne na jeden jediný aspekt jedné z mnoha hypotéz budoucnosti vesmíru, prohlásí tento aspekt za kardinální fakt a absolutizuje jej coby ultimátní existenciální argument:

„Vědci nám říkají, že neustále se roztahující vesmír dosáhne za zhruba biliony, biliony, biliony let bodu, kdy dojde k zničení samotné hmoty, a tedy i samotných možností tělesné existence (...) A tak lidské bytosti konečně dojde, že základy její existence byly vybetonovány neexistencí, že každá chvíle jejího života je umíráním, a že dost možná nečiníme nic jiného, než že po světě taháme mrtvolu (...)“¹⁰⁴

Pomineme-li ne zcela šťastnou rétorickou figuru „vědci říkají“, nedochází zde k redukci principiálně otevřeného Pascalova zbožného skepticismu na figuru slepé víry, respektive není tento argument typem sázky, v jejímž rámci „vědecký fakt“ kosmické smrti autorizuje faktické zvěstování „posledních dní člověka“?¹⁰⁵ Zdá se, že Thacker se v tomto ohledu ocitá v palebném poli kritiky, kterou historička Mary Midgleyová zacílila na přežívání Huxleyho „oidipovského komplexu“ v myšlení jak Jacquesa Monoda, tak například Stevena Weinberga, kteří nejprve zabsolutizují lidský intelekt, aby následně vzniklý rozkol zmoralizovali do argumentu principiálně tragické lidské nemístnosti.¹⁰⁶

Thacker je tak v jistém smyslu mnohem méně skeptickým než Pascal, neboť tam, kde Pascal promýšlí palčivou nejistotu tří dní mezi ukřižováním a vzkříšením, v jejichž intervalu nazírá pustinu opuštěného světa, Thacker již apeluje na kolemjdoucí s cedulí „Konec světa se blíží!“ kolem krku.

104 Thacker, E., *Starry Speculative Corpse*, c. d., závěrečná kap. „Pascal's Abyss“.

105 Zde využíváme kritiky Borise Groyse věnované myšlení Georgese Batailleho. Viz Groys, B., *Under Suspicion: A Phenomenology of Media*, New York, Columbia University Press 2012, s. 115–128.

106 Midgley, M., *Criticizing the Cosmos*. In: Drees, W. B. (ed.), *Is Nature Ever Evil? Religion, Science and Value*. London, Routledge 2003, s. 11–26.