STROJOPISNÉ SEŠITY

1974-01

V úterý 15. ledna na některé mé otázky Patočka odpověděl, že mezi tím, jak věci jsou, a jak se nám dávají, jak se nám ukazují, je cézura, že mezi tím není žádná spojitost, že od jednoho k druhému nelze přejít. A to souviselo, souvisí v jeho výkladu s tím, že se nám docela jinak dává lidský svět, neboť to je svět bytosti, která má zájem sama na sobě, která se k sobě vztahuje, která o sobě ví a reflektuje se, kdežto věci ostatní, ostatního světa, jsou lhostejné vůči sobě, a i to je ještě tedy příliš řečeno. Jsou méně než lhostejné, jsou ještě mimo onu dvojinu lhostejnost–nelhostejnost. Zvláštní je, že tohleto Patočka řekl na mou námitku, jako odpověď na formulaci, že nechápu, jak je možné, aby jedna filosofie tvrdila ono sklenutí malospolečenství, jež umožňuje člověku žít jako člověk tím, že poskytuje jakýsi štít proti mrazivosti vnějšího světa, a jak táž filosofie může tvrdit tuto mrazivost vnějšího světa. Že pak jedno nebo druhé musí být iluze, iluzí je buď sklenutí onoho malospolečenství, a platí, že tu je jenom onen mrazivý vnějšek, mrazivý svět, anebo ona mrazivost světa je iluzí, a skutečnou realitou, z níž je třeba vyjít a vyvodit i onu vadu, onu chybu v hodnocení světa jako mrazivého, onou skutečnou realitou že je ono sklenutí lidského malospolečenství. Na tuto námitku tedy Patočka odpovídá, že se to nedá spojit. Zvláštní je ovšem, že on sám to spojuje. Proč to spojuje? Člověk by řekl, že vlastně v duchu celého Přirozeného světa je ona problematizace, kterou jsem navrhoval v tom druhém řešení, toho mrazivého světa. Protože kdo vlastně vypovídá o mrazivosti světa? No to vypovídá vědecký přístup! A kdo vypovídá o lidskosti onoho sklenutí malospolečenství? No to vypovídá člověk přirozeného světa! Přirozený člověk, bychom řekli. A nyní je třeba rozhodnout, který z těchto dvou lidí, dvou subjektů, je reálný, resp. čí přístup, čí z těchto dvou přístupů je pravdivější, reálnější, odpovídá spíše skutečnosti. Ale Patočka to nechce takto řešit. Chce nechat tyto dva světy, tyto dva přístupy odděleny, a tvrdí, že mezi nimi není přechodu, že od jednoho nelze přejít k druhému. Bude třeba se ho na to ještě zeptat.
PNP, 18. 1. 74 mgf. zázn.

1974-02

Hegel (1111) na str. 101 (o pochodu světových dějin) vychází z abstraktní změny vůbec. Tato změna, která se děje v dějinách, se liší od změny, která se děje v přírodě, tím, že v této změně se objevuje něco nového, kdežto změny v přírodě podle Hegela ukazují jen neustále se opakující tvoření

v kruhu. Tedy jde tam o tvoření, vzniká cosi jakoby nového, ale jenom „jakoby“ nového, i to nové je čímsi, co je jenom zopakováním něčeho již dříve proběhlého. Jenom ve změnách na půdě duchovní se dějících, říká Hegel, objevuje se něco nového. Tedy abstraktní změna vůbec, při níž se objevuje něco nového, je změna dějinná. Tam, kde se děje něco nového, tam to znamená postup k lepšímu, k dokonalejšímu – u Hegela. Každé nové znamená krok k lepšímu. Podstatou duchovnosti je skutečná schopnost změny, nebo bychom mohli říci, schopnost skutečné změny, tj. změny, kde se objevuje něco nového, a to znamená změny k lepšímu. A tato skutečná schopnost změny k lepšímu je nazvána pudem perfektibility, pudem po zdokonalení. Změna, při níž se objevuje něco nového, je principem vývoje, podle Hegela. Vývoj znamená ovšem podle Hegela, nebo jak on říká, princip vývoje obsahuje, že nějaké vnitřní určení, nějaký sám sebou přítomný předpoklad tvoří základ, který se prodírá k bytí. A potom říká, že toto formální určení je v podstatě duch, jehož polem, jevištěm, majetkem jsou světové dějiny. Nás zajímá okolnost, že ono vnitřní určení je pro Hegela předpokladem, který sám sebou je přítomen. Ale o tomto přítomném předpokladu, o tomto vnitřním určení nelze říci, že náleží k bytí, nebo že je bytím, že jest. Teprve se k bytí prodírá. Protože však ono bytí, k němuž se duch prodírá, je pochopitelně bytím tohoto ducha, a pak je duch tím, co sám ze sebe udělá. A na druhé straně udělá sám ze sebe to, čím sám o sobě jest. (To je na konci str. 102.) Takže tady najednou se dostáváme do rozporu, že se říká, že duch, který se prodírá k bytí, a tedy udělá ze sebe něco jsoucího, udělá to tím, čím jest sám o sobě, tj. již dříve, než se k tomu bytí prodral. A tu ovšem vzniká otázka, jak vůbec můžeme mluvit o něčem novém, o nějakém kroku vpřed, kroku k lepšímu, o nějakém zdokonalení? Tam jde jenom o nějakou realizaci, o udělání, naplnění, vyplnění, vyvinutí čehosi, co tu už na počátku jest. A tedy když je to na počátku, nejde o nic nového, resp. to „nové“ spočívá jenom v tom, že to, co bylo na počátku, se nějak uskutečňuje, realizuje, zvnějšňuje, zpředmětňuje. Na str. 105 to pak říká Hegel jasně a výslovně. Duch začíná od své nekonečné možnosti, ale jen možnosti. Skutečnost ducha je až účelem a cílem oné změny, v níž dochází k něčemu novému. Ovšem ta možnost je u Hegela pochopena tak, že obsahuje, jak on říká, absolutní obsah ducha, jakožto něco samo o sobě, jako účel a cíl, jehož samozřejmě dosahuje teprve jeho výsledkem, v němž teprve je potom skutečností. Nicméně, i když ona skutečnost tu ještě není, o dosažení této skutečnosti nelze mluvit, přece jenom onen absolutní obsah jakožto něco samo o sobě je už tady, je přítomno. Jestliže pak Hegel pokračuje tím, že postup bytí (existence) se objevuje jako pokračování od nedokonalého

k dokonalejšímu, pak ovšem ta dokonalost je pochopena zcela aristotelsky. Dokonalost je dosažení cíle, ale ten cíl, kterého je dosahováno teprve na konci, je ovšem jakožto něco samo o sobě, jako absolutní obsah, tady už na počátku. To znamená, že možnost je tu pochopena jako něco daného, byť daného v možnosti.
(PNP, 25. 1. 74 večer, mgf.)

1974-03
Heinrich Ott má výborné místo v prvním svazku své knihy *Wirklichkeit und Glaube*. Je to tam, kde hovoří o interpretační metodě, a zejména o tom, co to znamená porozumění. Je to na str. 70. Celý oddíl je věnován výkladu prvního bodu jakéhosi pokusu o fenomenologii rozhovoru. Ten první bod zní asi takto: 1. Svému partneru v rozhovoru rozumíme tehdy, když se nám daří, abychom to, co chce říci, formulovali sami ve slovech, která nejsou jeho vlastními slovy. A k tomu Ott vykládá: Porozumění vyžaduje parafrázi. Ta může být buď explicitní, takže ji skutečně provedeme, nebo implicitní, takže každopádně víme, že bychom toho byli schopni. Když vůbec nejsem s to parafrázovat myšlenkový postup, s nímž přicházím do kontaktu, tak přinejmenším neexistuje žádný doklad a znamení pro to, že jsem porozuměl. Snad potom opakuji pouze slova, jichž si onen myšlenkový postup našel jako svou první artikulaci. Jeho smysl však, jeho zaměření na věc mi mohlo zůstat čímsi zcela vnějším. Tak často existuje skupina adeptů, kteří pouze opakují slova a kteří se poslušně, i když poučeně, pohybují ve školské terminologii, ale to ještě není žádné skutečné porozumění. Učiteli, jehož terminologie je takto napodobována, nevyrůstá pak v žákovi žádný skutečný partner v rozhovoru, který by jej ze své strany mohl podporovat, podněcovat při poznání věci. V tomto smyslu možnost v rozhovoru pokračovat je indicií pro porozumění. Předvedení a interpretace nějakého textu často také trpí nedostatkem – tím, že se příliš úzce drží terminologie a dikce interpretovaného textu. Jinými slovy, že neparafrázují.

Dál už nebudu překládat, i když tam ještě pokračuje několik hezkých vět. Jde o to, že zřejmě to, co tady Ott říká obecně, se asi nejúže vztahuje zejména k tomu, jaká je obecná zkušenost s Heideggerem a Heideggerovými žáky, s heideggerovci. Tam platí do slova a do písmene, že zejména, když text je nejasný a neprůzračný, tak interpreti rezignují na výklad a omezí se na pouhé zopakování, napodobení, papouškování toho, co Heidegger řekl nebo napsal sám. Mám dojem, že tato Ottova první zásada rozhovoru, totiž povinnost parafrázovat, povinnost svými slovy, a nejen svými slovy, ale celou svou myšlenkovou výbavou, svými myšlenkovými

prostředky uchopit myšlenku partnera v rozhovoru, ať už je to živý partner v živém rozhovoru, anebo to je autor, kterého čteme, a třeba i autor z jiných staletí, pak vždycky musíme postupovat stejně, alespoň pokud jde o tuto základní věc, totiž pokusit se vždy znovu uchopit na základě svých osobních tradic, své osobní výzbroje, svých zkušeností a myšlenkových zvyklostí myšlenky onoho partnera. Když se nám nepodaří po svém říci to, oč jde našemu partnerovi, tak zůstává jeho myšlení pro nás čímsi stále jenom cizím, nestráveným, neasimilovaným. Naproti tomu je zjevné to, co o tom Ott říká později, o několik vět dále, že v případě, že skutečně uchopíme nějakou cizí myšlenku svými myšlenkovými prostředky, znamená to současně, že jsme učinili krok ve svém myšlení, že jsme změnili své stanovisko, že jsme proměnili i své myšlenkové prostředky, protože jsme je museli přizpůsobit oné myšlence. Museli jsme adaptovat celý svůj přístup, aby byl schopen uchopit myšlenku, která nebyla původně naší vlastní myšlenkou. A tím, že ji učiníme svou, učiníme tak prostředky, jež proto musí projít určitou změnou.
PNP, 1. 2. 74 večer.

1974-04
Ta partie Ottovy knížky, jež konfrontuje Bonhoeffera a současnou theologickou diskusi o atheismu, je dost nepřesvědčivá. Především proti Robinsonovi a pak Braunovi (a Mezgerovi) dost neprůkazně poukazuje na to, že olupují evangelium o jeho jádro. A dělá to ovšem takovým způsobem, který není dost nejenom přesvědčivý, ale ani dost korektní. Ott mluví o Bohu jako o Grundsachverhaltu, jako o – mohli bychom říci – základním obsahu nebo o základu evangelia. Myslím, že by se těžko dokazovalo, že ať na jedné straně třeba Robinson (při veškeré své povrchnosti) nebo na druhé straně Herbert Braun při veškeré své intelektuální „divokosti“, mohli bychom říci, mají na mysli prosté škrtnutí Boha jako Sachverhaltu. Tam vždycky jde o kritiku pojmových prostředků (a ovšem též jejich mýtických konotací). A tedy rozhodující není, jak říká Ott, máte-li tento Grundsachverhalt teologie držet (řečeno s ním) nebo ne, nýbrž máme-li držet ony myšlenkové prostředky, které se tradičně k tomuto Grundsachverhaltu vztahují a jimiž disponuje a operuje také teologie. A pokud jde o teologii, zní dost divně, že se tam třeba říká, že když se odbourává theismus, že se tím sama věc teologie (nebo věc samotné teologie) ztrácí z očí (str. 25). To je dost nejenom neprůkazné, ale zejména dost pochybné, protože se tady vlastně argumentuje teologicky pro domo sua. Vlastně tady máme vysloveno, že je to záležitost a zájem teologie, aby se nepřestalo o Bohu mluvit. Samozřejmě ta věc stojí tak, že při veškerém podržení onoho

Grundsachverhaltu spolu s problematizací Boha (jakožto pojmu) musí být spolu problematizována také teologie. A to tím spíš, že to má i ve svém jménu, ve svém názvu, a že se k tomu tradičně hlásí, že tradičně těmito myšlenkovými prostředky operuje.

Můžeme-li tedy s Ottem plně souhlasit, že v otázce je v naší situaci pravá, věrohodná artikulace onoho Grundsachverhaltu, tak už s ním nemůžeme souhlasit, že jednak – jak on říká – na pojmové etiketě ateismu nezáleží nebo že tato etiketa má jen podřadnou roli, ale zejména nemůžeme souhlasit, prostě proto, že tento Grundsachverhalt se rozhodneme držet, že už eo ipso se rozhodujeme držet také teologii. Právě ta je v otázce! Ne ten Grundsachverhalt, pochopitelně – to je jiná záležitost. Ale myšlenkové prostředky, uchopení, to je ta otázka!
(PNP, 1. 2. 74 večer, mgf.)

1974-05

Vztah umění k archetypům a k mýtu vůbec je ovšem mnohem hlubší a podstatnější než vztah reflektujícího myšlení. Umění je totiž mnohem starší než filosofie, je staré, prastaré. A od samého začátku je neodlučně spjato s mýtem. Je těžko říci, co je dříve, nebo co je původnější, prvotnější. Mýtus sám je v podstatném smyslu poietický; *poiésis* je základem a zdrojem mýtu. V tom smyslu by bylo umění starší, původnější než mýtus. Ale na druhé straně nepochybně platí, že umění se bez mýtu nemohlo plně realizovat a že mýtus představoval cestu, jak se umění uskutečnilo, uplatnilo. Struktura mýtu se hluboce vtiskla všemu umění. Snad bychom mohli mluvit metaforicky o jakési „imprintaci“. Odtud lze také usuzovat do budoucnosti, předvídat. Určité základní mytické struktury mají naději nejdéle přežít právě v umění, i když je pravděpodobné, že to nebudou tytéž struktury, jež přežívají třeba se vědeckém myšlení nebo v obecném povědomí, nebo v náboženství, religiozitě apod. Když bychom měli provést srovnání, tak bychom mohli říci, že to přežívání mytických struktur v umění je mnohem nenápadnější, alespoň tedy v dnešní době, mnohem nenápadnější, mnohem méně provokující, vyvolávající odpor, mnohem méně odpudivé než je tomu třeba v religiozitě nebo v takovém ne zcela na výši se uskutečňujícím, na výši existujícím myšlení vědeckém. To, co v umění je svázáno s mýtem, je možno historicky vidět se odhalovat všude tam, kde mýtus byl rozpoznáván, odmítán a překonáván. To platí zejména pro židovství, a zejména pro tradici profetickou, prorockou. Židovství vidělo nebezpečí v zobrazujícím umění. Ovšem to asi není ta nejstarší židovská tradice, to je proti prorokům dosti opožděno a je pravděpodobné, že to je určitý pokles z roviny profetického vidění mýtu. Když

díky profetické tradici byl mýtus, resp. mytická životní orientace problematizována a kompromitována, šlo o vztah k budoucnosti, nebo vůbec o vztah k času. Je nepochybné, že ta obrana proti zobrazujícímu umění, ony zákazy podobenství a rytin, byly jakousi náhradou za odmítání mytického vztahu k času. Ona zobrazující funkce umění nepochybně nebyla tím nejvíc exponovaným a nejvíc nebezpečným místem v umění. Má-li Mircea Eliade pravdu, že mýtus svou vnitřní tendencí, vývojem směřoval k mýtu věčných návratů jako své nejvyšší rovině, nejvyšší podobě, pak je nepochybné, že umění bylo zakotveno v dřívějších stadiích vývoje mýtu, a že v době oné představy ustavičných rekurencí reprezentovalo užší vztah k profánní skutečnosti, než měl právě onen mýtus. Snad to bylo tím, že archetyp musel být vždycky napodobován a tím vždycky zpřítomňován, což znamenalo jakési vytržení z obyčejného, profánního času a přechod k času „pravému“, prapůvodnímu, pra-času, nadčasí. A v umění je oním pračasem, oním nadčasím vlastně vnitřní čas uměleckého díla. Ale tento vnitřní čas uměleckého díla se zvláštním způsobem může vztahovat k profánnímu času. Prolomení nastává tam, kde obě časové roviny, oba časy jsou konfrontovány, tj. kde vnitřní čas se chce podstatně vztahovat ke skutečnému času, kde chce napodobovat skutečný čas, zobrazit jej, postihnout, poskytnout mu ve svém vnitřním čase co nejadekvátnější výraz. A to je právě funkce umění. Umění tady našlo svůj nejvlastnější prostor, a to už v nejstarších dobách. Našlo jej zřejmě tam, kde praudálost měla být prožívána jako přítomná, kde měla být zpřítomňována. Tedy člověk měl být vytržen z profánního času a vtržen, vnesen, zapuštěn do času jiného, do pra-času. Ale tento pra-čas měl být současně zpřítomňován člověku, a právě toto zpřítomňování je něčím jiným než ta základní orientace lidského života na archetyp. Zpřítomňování archetypů bylo něčím, v čem nemohlo být umění ničím přiměřeně, dostatečně nahraženo. Dodnes to je výsadou a

1974-06

takřka výsostným znakem skutečného umění, že dovede strhnout člověka do svého vnitřního času a tam jej učinit přítomným tomuto času, a tím dílu samému. A současně ovšem toto dílo učinit přítomným člověku. Toto oboustranné, obapolné zpřítomnění není možné jinak než skrze podílnictví člověka na dění, na událostech, na událostnosti tohoto vnitřního času uměleckého díla a jím zpřítomňovaných událostí, zpřítomňovaného dění. Je tomu dokonce tak, že teprve za přispění, za asistence tohoto člověka, na základě jeho aktivity, se dílo vskutku stává dílem, stává se tím, čím jest. A právě v této své funkci dílo (umělecké dílo) otvírá jakousi novou

sféru, novou cestu, nový prostor. Už nejde jenom o napodobování archetypu, nýbrž jde o přítomný akt, a zpřítomňující akt, o akt, jímž se chápeme přítomnosti, jímž se zmocňujeme přítomnosti, jímž jsme v této přítomnosti sami přítomni. To, čemu Němci říkají – v různých významech, nemyslím jenom jednoho filosofa – čemu říkají Dasein, „bytí tu“, tato přítomnost na určitém místě a v určitém čase, být u toho, být při tom – to je *poiésis*, to je „umělecký“ akt, to je akt tvorby, to není nic samozřejmého.
PNP, 8. a 9. 2. 74, vždy večer. (8. 2. poznámky, 9. 2. nadiktováno do mgf.)

1974-07
Někdy bývá absurdita chápána jako něco, co člověka ohrožuje, ale to je nesprávné, křečovité, úzkostlivé pojetí, to je jenom reakce strachu, děsu, která zveličuje skutečnost a eventuelní efekt absurdity. Ve skutečnosti absurdita není jícnem, který hrozí člověka pohltit, propastí, do níž se člověk může zřítit, nebo do níž se celou svou existencí ustavičně řítí, nýbrž něčím docela jiným: absurdita je výzvou. Je zřetelným upozorněním na úkol člověka, na lidskou povinnost, na lidské povolání a poslání. Proto je také zcela správné a odůvodněné absurditu vyhledávat; absurditu je třeba aktivně hledat a postavit, vždy znovu ji stavět před člověka, aby člověk byl upamatován na své poslání, vnášet, realizovat, uskutečňovat smysl, smysluplnost tam, kde není dán, ale teprve volá po prosazení. Neboť člověk se musí s nesmyslností, absurditou setkat – právě tak, jako se musí setkat se smyslem, se smysluplností –, aby byl člověkem, aby se stal vskutku člověkem. Lidská existence je svou podstatou takovou existencí, která se vztahuje k sobě samé, a to znamená, že svou podstatou, svým základem je zakotvena také v rovině vědomí, v rovině reflexe. A reflexe je pochopitelně možná jedině tam, kde je <u>co</u> reflektovat. Dříve než reflexe nad smyslem či nesmyslností, absurditou, tu musí být setkání se smyslem a setkání s nesmyslností. Teprve z tohoto setkání se může zrodit něco jako zážitek smyslu a zážitek absurdity. A teprve tento zážitek, prožité setkání může být reflektováno. Otázka po místu člověka ve světě, ve vesmíru, v kosmu se může zrodit teprve tam, kde se člověk setkal se smyslem a kde se setkal s nesmyslností. Otázka po smyslu není tedy otázkou po něčem, co lze konstatovat, nýbrž je dotazováním na to, co má být realizováno, co se má stát skutečností, do čích služeb se mám ve své aktivitě, ve svém životě dát. A to znamená, že to je otázka ne po tom, co jest a bylo, ale co bude. Neboť smysl je co nejhlouběji spjat s časem a s jeho nejzákladnější, nejvýznamnější komponentou, totiž s budoucností. Smysl nemá a nemůže mít jenom předmětný charakter, neboť nikdy není smysl jenom předmětem. Smysl je vždycky také výzvou, nepředmětnou výzvou, nepředmětnou sku-

tečností. Tam, kde se tážeme po smyslu, tam jsme vkročili do pole napětí mezi daností a tím, co není dáno, ale co volá po realizaci. Jakmile jednou člověk se setká se smyslem a nesmyslností, vkročí tím do oblasti, z níž už není návratu, leč v nějaké křeči, v nějaké křečovité sebestylizaci. Napříště už všechno bude procházet tímto silovým polem napětí mezi smyslem a absurditou. A všude tam, kde se objeví absurdita, všude tam byl učiněn první krok k vítězství smysluplnosti. Pouze tam, kde je návyk, kde je adaptace, kde je oportunita, kde je uspokojenost a konformita, pouze tam se propadá člověk do skutečné nesmyslnosti. Kdežto všude tam, kde nesmyslnost, absurdita odhaluje, kde ji ukáže v pravém světle a v plném světle, tam už svítá východisko, už svítá první náznak odpovědi na tuto výzvu, jíž takové odhalení absurdity ve své podstatě jest.
(17. 2. 74 večer, doma)

1974-08
Posuzujeme-li ve srovnání Aristotelovu koncepci pohybu jako přechodu pouhé potenciality, možnosti v aktualitu, ve skutečnost, s naší koncepcí, tak bychom mohli minulost chápat jako možnost a budoucnost, tedy následnost, přítomnost, která následuje po té minulosti, chápat jako skutečnost, a minulost by se stávala skutečností, pokud by něco na ni navazovalo. V tom případě by se ovšem stávala <u>znovu</u> skutečností, neboť už jednou skutečností byla. Věc by vypadala tak, že každá skutečnost se odplýváním času a událostí stává pouhou možností pro následující eventuelní události, které na ni mohou reagovat a tím ji – která je už pouhou možností – měnit zčásti nebo úplně (výjimečně) opět ve skutečnost, opět v aktualitu. Odmítneme-li pojetí kauzality, které následek chápe jako emanaci příčiny, a zůstaneme-li u toho vztahu, který předpokládá, že příčina má nějaký vliv na to, co následuje, a jako příčina se ukazuje jenom v následku, který je ovlivněním něčeho jiného, co není produktem příčiny, čili vztah mezi příčinou a následkem že je ovlivněním něčeho něčím jiným, a kauzalita, kauzální nexus se vztahuje pouze na toto ovlivnění a nikoliv na celek ovlivněného, pak tedy už musíme opustit jako nepřesné nebo nedržitelné ono pojetí, které následek vidí plně obsažen v příčině, a musíme pracovat s pojmem ovlivnění. A tady právě navazuje naše koncepce a říká: každé ovlivnění následku příčinou, nebo něčeho B něčím A, předpokládá schopnost B reagovat na vliv onoho A. Pokud B na ovlivnění, vliv onoho A nereaguje, pak není v moci A, ovlivnit B. Základem ovlivňování je tedy receptibilita, reaktibilita toho, co má být ovlivňováno.
(PNP, 13. 9. večer, 19.30.) (Z magnf. diktátu přepsáno 30.9.)

1974-09

V Americe vznikla theologická škola, která – reprezentována např. Ogdenem a Cobbem, žáky filosofa Hartshorna – se pokouší theologicky navázat na určitou část Whiteheadovy filosofie. Nemáme o této škole dost informací; abychom alespoň těm omezeným, které k dispozici máme, lépe porozuměli, musíme vyjít z těch předpokladů, z nichž vychází také tato filosofie. A to znamená: musíme nejprve přečíst a seznámit se s určitými partiemi Whiteheadova díla, z nichž můžeme porozumět jeho pojetí Boha (či snad spíše „boha“). Tak to je obecně důvod, proč vůbec s celou věcí chceme začít. Druhá poznámka: když mluvíme o Whiteheadově pojetí Boha, nemůžeme jen tak samozřejmě předpokládat, že mu jde o Boha křesťanské víry. Nemůžeme to předpokládat ani snad z toho důvodu, že na jeho pojetí navazuje theologická škola, to znamená určitá theologická koncepce. Musíme vzít v úvahu, že sám Whitehead (ve 14. oddílku studie Nesmrtelnost) říká: … (ale to není Bůh učené tradice křesťanské teologie, ani všepronikající atd.). A tak naším cílem bude nikoliv vidět za formulacemi, které budeme rozebírat, Boha křesťanské tradice, nýbrž pokusit se pochopit obsah toho, čemu Whitehead dává název „bůh“. A teprve druhotně posoudit, zda tento termín „bůh“ je přiměřený (vzhledem k tradičním konotacím, a o kterou tradici vlastně jde) tomuto obsahu. Z termínu samotného nesmíme vysuzovat nic. Musíme se pokusit proniknout k obsahu, k němuž tento termín byl přiřazen. Ale musíme si také uvědomit, že místo theologické problematiky (ve smyslu filosofickém), tj. místo pojmu „boha“ ve filosofickém systému Whiteheadově není nikterak samozřejmé a není také původní. Whiteheadův systém je zakládán a vyvozován z roviny fyziky, neboť Whitehead je původně matematik a fyzik. A také celá jeho filosofie jedné etapy, jednoho životního období, totiž „filosofie přírody“, nese plně toto předznamenání. Ale Whitehead si je naprosto jasný v tom, že způsob, jak fyzika traktuje svá témata, je neupotřebitelný, nedostatečný a mylný tam, kde jde o skutečnosti vyššího řádu. A proto ačkoliv sám není svým vzděláním biolog, pokouší se prostředky, které původně byly vyvozeny z fyziky, uchopit problematiku, s níž se setkává biolog. A jako nejzávažnější problém viděl uchopení struktury organizace, uchopení problému organismu. Proto také celá druhá etapa jeho filosofování se nazývá „filosofií organismu“, sám Whitehead tak činí. Je příznačné, mám za to, že odtud se objevují pro Whiteheada problémy, které domyšleny vedou ještě dál, za problematiku života ve smyslu biologickém a dokonce i za problematiku života ve smyslu společenském. Whitehead dospívá k problémům, které – jak se mu zdá – už nemůže traktovat jako

problémy přírodovědecké (nejen tedy fyzikální, ale ani biologické) a svým myšlením se dotýká sféry, která obvykle bývá vyhrazena náboženství. (Doma, 21. 9. 74 dopol.)

1974-10

Přístup ke světu, ke skutečnosti nemůže být redukován na práci, resp. kalkulaci s jednotlivými daty, s jednotlivými poznatky. A to proto, že svět není složen z elementů, které by bylo možno identifikovat pomocí série dat. Každý z tzv. elementů má, mohli bychom říci, nedohlednou hloubku, má možnost zapojit se do kontextů, které ho daleko, daleko přesahují a které jsou nesrovnatelně komplikovanější než on. A zapojit se tam nikoliv jako pasivní člen, pasivní stavební kámen (tj. být zapojen), ale jako jeden z aktivních prvků, jež dohromady vykazují onu komplikovanou, náročnou aktivitu vysoké úrovně, tj. aktivitu onoho subjektu (složitého, vyššího), do něhož se zapojily, organicky včlenily. Nu a jestliže tomu je takto, pak jakákoli kalkulace ztrácí smysl, neboť ony složité komplexy nemůžeme vykalkulovat. Ty složité komplexy vždycky po nějaké stránce představují něco nového, něco nepředvídaného a nepředvídatelného, představují novou kvalitu, a to znamená i novou možnost pro nejprostší, nejzákladnější tzv. elementy, neboť tyto elementy se mohou do této nové nepředvídané a nepředvídatelné struktury zapojit. A tak v samotném základu vší reality nejsou neměnné elementy, nýbrž procesy, události, a současně v tomto základu jsou potenciálně přítomny ony nepředvídané a nepředvídatelné události vysoké úrovně a krajní komplikovanosti, jež představují pro ty elementy, které do nich vstupují a které se organicky zapojují do jejich průběhu, start někam, kam vůbec nebylo možno žádným předpokladem, žádným odhadem onen tzv. element v myšlenkách postavit. Tato možnost nemohla být předem myšlena, asi tak jako existují události v dějinách, které nemohou být předem myšleny. My v dějinách samozřejmě také odhadujeme do budoucnosti, ale odhadujeme na základě zkušenosti, na základě analogií. Ale jsou úplně nové události, které odhadovat prostě nemůžeme, neboť jejich specifičnost se vymyká každému analogizování. A posléze k tomuhle patří i to, že způsob, jak bychom měli pomocí computerů dospět k zpracování nesčíslných dat, která bychom eventuelně nějak někde sehnali, pořídili, vylučuje ten subjekt, ten přístup subjektní, který chce takto kalkulovat. Ale ten kalkulující subjekt, ať už je to computer, anebo – samozřejmě až dosud přes největší komplikovanost computery nepřesahují svou vnitřní komplexitou a komplikovaností např. nejen lidský, ale i nižší než lidský mozek – lidský myšlenkový rozvrh jako bychom vyjímali, vytrhávali z toho, co má být kalkulováno, jako bychom

jej vyjímali ze světa, který má být poznán, zpracován, registrován, a tedy na něj de facto zapomínáme. Ale tento subjekt registrující, tento subjekt kalkulující, tento subjekt poznávající je po pravdě součástí světa. A musel by být také kalkulován. Ale kdo by byl schopen jej kalkulovat? To by musel být zase nějaký vyšší subjekt. Ale i tento další, vyšší subjekt by patřil ovšem do světa. Jakmile by se vyskytl na světě, tak celý svět by byl jiný, každý i ten nejjednodušší, nejprimitivnější, nejprimordiálnější element by v zásadě měl šanci se podílet na struktuře, na vnitřní organizaci tohoto nejvyššího subjektu. To znamená: celému světu by se otevřela nová dimenze. A jak by byla tato dimenze kalkulována? Jenom tak, že by zas byl nový subjekt, který by otevřel ovšem další dimenzi, atd. Patří tedy k podstatě přístupu ke světu, že

1974-11

(pokrač.) nevyčerpatelný, že je nezaložitelný, neredukovatelný na pouhý kalkul, na pouhé zpracování dat o částech světech, o elementech, o partikulích např. nebo o primordiálních událostech třeba apod. Pokud je bereme čistě zvnějška, pokud jim upřeme tu zásadní možnost se podílet na všech, i na všech budoucích, dosud netušených a nevytušitelných událostech nesrovnatelně vyšší komplikovanosti a úrovně.
(25. 9. 74, doma, kolem 8.00 ráno.)

1974-12

Ve Whiteheadově pojetí je aktuální entita, resp. actual occasion plně vyčerpána svým pocitem, svým „feeling“. To má dobrý význam a dobrý smysl, neboť je třeba se vyvarovat představy, že tu je nějaká entita jako základ, a pouze tato entita jakožto základ je schopna nějakých pocitů, nějakých „feelings“. Ta entita není nic jiného než ty pocity. Jenže Whitehead předpokládá, jak se mi zdá, že ty pocity mají svůj původ nebo zdroj, který transcenduje, přesahuje příslušnou aktuální entitu, v jiných dřívějších, starších entitách, jejichž feelings jsou (byly) založeny podobným způsobem. Tam, kde mluvíme o primordiální události, tam nemůžeme předpokládat, že feelings, jimiž je primordiální událost vyčerpána, v nichž spočívá, jsou něčím, co by se odnášelo k nějakým předchozím primordiálním událostem, neboť primordiální událost se ještě neodnáší k ničemu dalšímu mimo sebe. A tedy z tohoto důvodu musíme předpokládat, že feeling primordiální události se odnáší k něčemu jinému než k nějaké jiné primordiální události. Z tohoto důvodu musíme rozlišovat dvojí typ pocitů, dvojí typ feelings: jedny se odnášejí k jiným událostem, na něž příslušná událost reaguje. Ale událost může nezbytně reagovat ještě na něco jiného než

jsou jiné události. A toto „něco“ je třeba považovat za jakýsi základ, zdroj toho, co tvoří událost, v její struktuře, v jejím průběhu, jakožto takovou. To znamená, že musíme předpokládat jakýsi rozvrh, plán primordiální události, který každé dějství primordiální na sebe bere, takže všechny primordiální události se podobají sobě navzájem jako vejce vejci. V tom smyslu všechno „nové“, neschopné ještě se vztahovat k něčemu jinému, danému, k jiným událostem, každá nová událost, nevztahující se ještě k jiným událostem, je vlastně *eo ipso* stará událost: je to ta základní, primordiální struktura, která má obecnou platnost a závaznost. A v tomto smyslu asi plán primordiální události představuje jakýsi věčný objekt ve Whiteheadově smyslu.
(28. 9. 74, PNP, 20.00.)
mgf. diktát