

R 1974-11

[741126-1]

(116) (1) (Frant. Láz. 26. 11. 74 pozdě odpoledne.)

A.N. Whitehead řeší problém vztahu jedné události k jiné události zavedením pojmu „feeling“ (pocit?). V jeho pojetí jsou „pocity“ vlastně vektory, neboť „cítí“, co je tam, a transformují to na něco, co je tady („Feelings are ‚vectors‘; for they feel what is there and transform it into what is here“. – P+R 121.) Ale tahle terminologie, jak se mi zdá, není dost účelná, protože místo aby vedla k problémům a zaostřila na ně pozornost, obchází je. Jde totiž především o to, jak takový „pocit“ může „cítit“ něco, co je „tam“: co to je to „tam“? Znamená to „jinde“, tj. jinde než je ten pocit? Může pocit cítit něco, od čeho je vzdálen? Jestliže nikoliv, pak musí být „při tom“, co cítí, tj. musí sám být také „tam“. Ale je-li „tam“, jak může to, co tam cítí, transformovat v něco, co je tady? Je-li pocit tam, pak buď není nebo je zároveň tady. Není-li zároveň tady, když je tam, je nesnadno pochopit, jak by mohl transformovat něco, co je tam (kde je také on), v něco, co je tady (kde on sám není). To, co by pak bylo „tady“ (kde pocit sám není), by pak bylo něco nového, jiného – a souvislost s pocitem by bylo zapotřebí teprve důkladně objasnit. Naproti tomu v tom případě, že pocit je zároveň tam i tady, znamená to, že je něčím rozlehlým. Čím pak vlastně je takový „pocit“, který je něčím nejen časově, ale dokonce prostorově rozlehlým? Tento Whiteheadův pojem se zřejmě hluboce liší ode všeho, čemu jsme si navykli říkat „pocit“. – „Pocity“ jsou pro Whiteheada tzv. pozitivní prehenze (P+R str. 31-32). O prehenzích pak říká, že sestávají ze tří faktorů: a) ze „subjektu“, který „prehenduje“, totiž z aktuální entity, v níž je tato prehenze konkrétním prvkem; b) z „data“, které je „prehendováno“; c) ze „subjektivní formy“, spočívající v tom, jak onen subjekt „prehenduje“ toto datum (tamtéž, str. 31). Na tomto rozlišení lze znovu demonstrovat naši otázku. Subjekt je zřejmě to, co je „tady“; jestliže však je prehenze konkrétním prvkem aktuální entity, již subjekt jest, pak je prehenze také „tady“, a způsob, jak subjekt prehenduje nějaké datum, musí být rovněž „tady“. Zbývá tedy jenom poslední faktor, totiž „datum“, které je prehendováno. Kdyby i datum bylo „tady“, byla by prve zmíněná Whiteheadova věta o transformaci toho, co je tam, na to, co je „tady“, nesmyslná. Předpokládejme tedy, že „datum“ je „tam“. Whitehead o tom velmi často mluví právě tímto způsobem; na str. 31 P+R např. o tzv. fyzikálních prehenzích říká, že to jsou prehenze

aktuálních entit, tj. prehenze, jejichž data zahrnují (obsahují) aktuální entity („prehensions whose data involve actual entities“). Tyto aktuální entity, jež jsou zahrnuty do dat příslušné prehenze, ovšem jsou „tam“; proto i datum samo musí být (alespoň zčásti) rovněž „tam“. Jak tedy může subjekt, který je zde, prehendovat nějaké aktuální entity, které jsou tam? A v čem vůbec spočívá ona zmíněná transpozice? Jak může být nějaká aktuální entita, která je „tam“, prehendována jinou aktuální entitou (totiž subjektem), která je tady? Tady jsou určité nejasnosti, jež Whiteheadova terminologie nevyjasňuje ani nepomáhá vyjasňovat, jež sdílí s dlouhou tradicí britského empirismu a jež nechává být a dokonce ukrývá, zakrývá v jejich nevyřešenosti a nevyjasněnosti. Jak zahrnuje „datum“ nějaké aktuální entity? Můžeme mluvit o zahrnutí i ve smyslu reálném anebo jen ve smyslu logickém? Vztahuje se datum k takovým aktuálním entitám jen tak, že k nim poukazuje, že něco znamená, že k nim míří svou intencí? Ale v čem pak spočívá taková intence? Jak překlene onen prostor mezi „tam“ a „zde“?

[741127-1]

(117) (2) (Fr. Láz., 27. 11. 74 odpol.)

Mám za to, že prostorový i časový odstup mezi dvěma událostmi (neboli podle Whiteheada aktuálními entitami) může být překlenut zase jenom událostně, tj. určitou částí, složkou události, event. u událostí komplikovaných zvláštní událostí, která je onomu komplexu podřízena. Budeme-li pro jednoduchost uvažovat nejprve primordiální události, pak je zřejmé, že vlastní obtíž je v tom jak událost pozdější může mít nějaký „pocit“ události dřívější, a jak událost, která je „tady“, může mít „pocit“ události, která je jinde. Primordiální událost nemá žádnou další sobě podřízenou událost, která by tuto úlohu mohla splnit, a musí ji tedy splnit sama. Událost je kusem dění; dění má nějaký spád, nějaký směr. Má-li se jedna primordiální událost nějak vztáhnout k jiné takové události, může a musí tak učinit ve směru svého spádu, ve směru svého „dění“, jímž se děje. Jestliže budeme předpokládat, že se každá událost děje ve směru od toho, co bylo a co uplynulo, k tomu, co ještě nenastalo a co bude (to je obvykle chápáno jako naprostá samozřejmost, která ovšem ve skutečnosti žádnou samozřejmostí není, nýbrž představuje předsudek, jež musíme podrobit tvrdé kritice), pak ovšem vyloučíme možnost, jak by se pozdější událost vztáhla k jiné, jež ji předchází, a stane se pro nás opět nezbytností, předpokládat jakýsi vliv ze strany události předcházející na to, co následuje. To ovšem zároveň poráží tu logickou výstavbu, které

jsme se rozhodli použít. Předpokládáme-li totiž, že „starší“, minulé, předchozí událost je schopna ovlivnit událost, která přichází teprve po ní, která tudíž ve chvíli, kdy předchozí událost je aktuální, vlastně ještě není, neexistuje, pak buď musíme připustit jakési působení na dálku (prostorově i časově), které zůstává nevyjasněno právě tak, jako Whiteheadova transpozice, transformace toho, co je „tam“, na to, co je „tu“; anebo musíme následující událost odvozovat z předchozí, a pak nejsme schopni určit, proč někdy ona „následující“ událost vskutku následuje a proč jindy nikoliv. Zejména však se mi zdá vnitřně rozporné předpokládat, že nějaká událost, která proběhne a skončí, zachová jistou svou složku, která ji přetrvá a vztáhne se k nějaké jiné události, která tu v době, kdy první událost byla ještě aktuální, vůbec nebyla. Jak by se ostatně lišila primordiální událost neovlivněná od primordiální události ovlivněné? Pokud bychom nechtěli předpokládat, že ovlivněná událost je jako celek následkem události ovlivňující (která by ergo byla naopak její příčinou), pak by ovlivnění vypadalo jako určitá více nebo méně významná modifikace, proměna primordiální události, která je pozdější, která následuje, tedy jako jakési narušení jejího spontánního, „přirozeného“ průběhu. Jaký by však byl důvod pro „kvantovou“ povahu těchto modifikací? Proč by bylo nutno mluvit o „prahu“ působení či ovlivnění? Proč by ono narušení přirozeného průběhu nemohlo mít kontinuální povahu a průběh? Mám za to, že „kvantovost“ a „prahovost“ jednoznačně poukazují na aktivní roli druhé, pozdější, následující události. Připustíme-li to, obrací se tím ovšem mnoho vztahů a jeví se v docela novém světle. A to bude nutno podrobně vyšetřit.

[741127-2]

(118) (3) (pokrač., 27. 11. 74 odpol.)

Událost, od níž je třeba začít, je právě ta pozdější, následující. Ta má svůj počátek nikoliv v tom, co přecházelo, co se už stalo, tedy v minulost, ale docela naopak v budoucnosti. Když událost startuje, když začíná, je ještě celá v budoucnosti a jenom její začátek je už tady, je už aktuální. Postupně se aktualizují další partie jejího průběhu, až se konečně odehraje také její konec. Konec události zůstává nejdéle v budoucnosti. Odtud je zřejmé, že událost jako celek vychází z budoucnosti jako ze svého původního „světa“ či „prostoru“ a že směřuje do minulosti. V tom je potom kus logiky, že některá její frakce se může odštěpit od celkového proudu jejího dění a že může zacílit mimo událost samu, totiž k nějaké události jiné. Je-li některá z předcházejících a opodál probíhajících

událostí takto eo ipso v distanci od události, která jako pozdější se k ní chce vztáhnout, musí být tedy nějak dostižena. A dostižena může být jen tak, že událost pozdější a) překlene aktivně prostorovou distanci buď tak, že sama „dilatuje“ nebo že dilatuje její partie anebo že uvede (na vyšší úrovni) do chodu sérií událostí, které něco takového napodobí ve znásobených rozměrech, b) že časově „dostihne“ a „předstihne“ událost dřívější, takže si vydobude kontakt s ní. Zatímco první možnost je celkem srozumitelná, druhá na první pohled zůstává dost neprůhledná. Ono „dostižení“ a „předstižení“ pochopíme správně teprve za předpokladu, že si stále udržujeme na paměti obrácený pohled na dění, než na jaký jsme běžně zvyklí a jaký zatím je pro většinu lidí zcela obecný. Událost následná může totiž „stíhat“ událost předchozí pouze ve směru z budoucnosti do minulosti, tj. stíhá ji tak, že „urychlí“ svůj vlastní přechod do minulosti. To ovšem není možné, aniž by toto urychlení bylo něčím vyváženo. A je vyváženo jakousi „zpětnou“ silou, jíž se cosi z takto urychlené „akce“ vrací „zpět“, tj. do budoucnosti. To je základ možnosti, aby jedna událost reagovala na druhou. V akci, která „urychlí“ spád svého dění a získá tak zpětně orientovanou hybnost, jíž se něco od této akce oddělí a vrátí zpět k východisku, opouští událost sebe samu, a v oné zpětně zaměřené frakci se vrací k sobě. To, co by mohlo eventuálně dospět z předchozí události k události pozdější, by nanejvýš mohlo dostihnout její vnější stránku, tj. to, co se už zvnějšnilo, co už dostalo vnější, předmětnou podobu. Nic z minulých, již uplynulých, nastavších událostí nemůže proniknout tak hluboko do budoucnosti, až by mohlo ovlivnit „vnitřní“ stránku následujících událostí. Již proto ne, že spád dění je opačný: jak by dovedla nějaká událost spád svého dění obrátit a ovlivňovat to, co spěchá teprve za ní? Leda že by něco z jejího průběhu zpomalilo svůj průběh, že by se jakoby zastavilo, resp. že by přešlo v jakýsi kruh, v jakousi setrvačnost. Ale setrvačnost právě není schopna pronikat do hloubky, k nitru dění, nýbrž zůstává právě na povrchu, u vnějšku a je nanejvýš schopna se srážet s jinými vnějšky a narážet na ně (či nechat narážet na sebe).

[741127-3]

(119) (4) (Fr. Láz., 27. 11. 74 večer.)

Pro úvahy o vztahu mezi vnitřní a vnější stránkou věcí, subjektů, událostí apod. je značně důležitá okolnost, známá jako poločas rozpadu radioaktivních látek. Tam totiž jde o to, že tuto v podstatě statistickou záležitost nedovedeme a ani nemůžeme interpretovat tradičním

kauzálním způsobem, ale že jsme nuceni předpokládat, že určité množství (ale jakékoli větší množství!) určité radioaktivní látky se chová vždycky jako celek, že se sice rozpadají spontánně (tj. zvenčí neovlivněně) jednotlivé atomy, ale že jejich rozpad je přece jenom jakoby „řízen“ tím způsobem, že je zachována ona jakási „zákonitost“ poločasu rozpadu, tj. že je zachován ten fakt, že za určitou dobu (tj. právě za onen poločas) se rozpadne 50%, tj. polovina atomů příslušné látky, a to tak, že to platí v každém případě nezávisle na tom, jaké meze zkoumané oblasti stanovíme (jenom je třeba, aby vymezení zahrnovalo velké množství atomů). Tady nelze nepředpokládat, nelze nemít za to, že každý individuální atom je schopen reagovat na celkový spád rozpadů atomů v blízké i vzdálené oblasti, na blízkých i vzdálených místech. Tato schopnost reagovat na jiné atomy téhož druhu (zejm. na jejich rozpad) je nepochybně prostředkována aktivitou, která má svůj zdroj, svůj počátek ve vnitřní stránce toho kterého jednotlivého atomu. Okolnost, že běžnými prostředky nelze rozpad jednotlivých atomů ovlivnit (je to možné jen při použití zcela krajních prostředků a sil), svědčí pro to, že ona statistická „zákonitost“ je prostředkována a „řízena“ nikoli přes vnějšek, nýbrž právě přes vnitřní stránku atomů. Jestliže se atomy v živém těle „chovají“ jinak než mimo organismus, musíme ve statistické zákonitosti rozpadového poločasu vidět něco příbuzného se životem, resp. s před-životem.

[741128-1]

(120) (5) (Frant. Láz., z dopisu Mileně, 28. 11. 74.)

... Ty Jakubovy úvahy, které se tak přibližovaly vlastním Vaším úvahám, „jestli vůbec má cenu se stát farářem se souhlasem, jestli o to teď stojíte“, nechť představují začátek. Samozřejmě cítím jistou odpovědnost alespoň v jeho záležitosti; dokonce jsem došel tak daleko, že jsem jeho příchod do Vršovic nepovažoval za zcela vyloučený, protože tu byla možnost, že hlavní je místní tlak, aby odešel. Teď se však zřetelně ukázalo (a stejně tak u Honzy), že tomu tak není. Myslím, že ten pokus stál za to, aby se to ukázalo. A pokud bych měl volit mezi funkcí pomocného dělníka a mezi funkcí kvalifikovanější, pak bych principiálně byl spíš pro první možnost. Rovněž z toho důvodu, aby se „zřetelně ukázalo“, jak věci stojí. Ovšem musí tu být ta jistota, že to není žádné sebemrskačství nebo vůbec zkreslování skutečnosti. To, že jsme postaveni na okraj společnosti (a strkáni za okraj), je dost cenná věc jednak pro nás, ale zejména pro to, aby se „ukázalo“. Myslím, že naším posláním je teď především „služba pravdě“: byli jsme dokopáni až tam, kde tím posledním, co nám už nikdo

vzít nemůže, je právě tato služba, tj. to, co podle jeho vlastního pojetí tvořilo obsah života Ježíšova (na to se narodil, na to přišel, aby svědectví vydal pravdě). Já si myslím, že nejhorší na tom, že lidé jako my by měli bezbolestně a chytrácky proklouznout těmito lety, by byla ta prolhanost celého našeho života. Já prostě nemohu uvěřit, že bychom s čistým svědomím mohli dnes vykonávat ne pouze zaměstnání, ale vskutku „povolání“, jako by se nechumelilo. Ne že bych to nechtěl, ne že bych o to „nestál“ – ale nemělo by to právě „cenu“, nebo hůř: byl by to podvod. Podváděli bychom sami sebe a podváděli bychom druhé. Uvědomil jsem si to mnohokrát při různých příležitostech, naposledy zejména při krátkých hovorech (osobně i telefonem) s Jirkou Holým. Prostě bych nechtěl a nemohl být na jeho místě; nechtěl a nemohl bych se stále znovu přesvědčovat, že to, co přese všechno kolem přece jenom dělám, má nějakou cenu, vždyť to uzdravuje nemocné děti! – no ne? – atp. Cítil jsem se při vší nejistotě vlastní a obavách o nejbližší v podstatě na správném místě tenkrát před třemi roky na západ od Prahy. Pochopitelně, člověk si to nemůže sám naordinovat, nemůže se do průšvihů nějak cílevědomě vrhat; ale když dlouho žije v klidu, musí se ptát, kde je chyba. Já jsem alespoň už nějakou dobu byl zase velmi nervózní, protože někde chyba byla. Mám teď dojem, že byla napravena. Čtu si teď po letech zase ve Steinbeckovi (*Hrozny hněvu*, loni vyšel znovu překlad; kdysi jsem to četl jenom v originále); a tak dovol citát: „Kázání je, abych tak řek, takovej zvláštní hlas – kázání je takovej jistej způsob koukat na věci. Kázání je dobrý pro lidi, dyž vás za to chtěj zabít.“ (str. 105, Čs. spisov. 1973.) Tak to je řečeno až moc silně, moc dramaticky. Ale něco na tom je: já vidím kolem sebe spoustu lidí, kteří by si ohromně ulevili, kdybych někde dostal slušnej flek za nákej průměrnej nebo lehce podprůměrnej plat a kdyby se to všechno dalo zas tak nějak „do pořádku“. A proto neopomínám všem, kdo se ptají, zdůrazňovat, že v pořádku to je právě teď. A opravdu se mi to zdá; nechci, vůbec nemám v úmyslu svou situaci nějak dramatizovat a vyšperkovat pro nějakou reportáž nebo nějaké jiné „uvedení na scénu“ – to už by mi právě připadalo nevěrohodné. Ale takhle to o něčem svědčí – a já jsem (chci být) vždycky první, kdo se snaží vyzkoumat, o čem to vlastně svědčí, to, co se se mnou děje. A ptám se, zda to vydává svědectví pravdě nebo něčemu jinému. Nedovedu si představit, jak by má situace mohla cosi významného a pravdivého dosvědčovat, kdyby se mi teď najednou snadno žilo. – Tak vidíš, místo abych povídal o tom, cos mi psala, zpovídám se z toho, co si myslím o sobě. Ale ono to je hrozně těžké, chtít promluvit smysluplně a ne hluše a prázdně do situace druhého člověka; je to těžké právě proto, že vnějšně to je tak snadné. (→ pokrač.)

To platí samozřejmě právě také o Vašem potenciálním a zčásti už realizovaném stěhování. Obecně vzato je jasné, že dříve nebo později musíte odejít; už taky proto, že byste museli (nebo alespoň měli) odejít i ve zcela normální situaci. Honza celým svým vnitřním ustrojením patří jinam než na venkovský sbor jako farář. To jsem cítil vždy a víckrát už jsem to řekl. Máte-li právě teď pocit, že Váš další pobyt v Prosetíně už není funkční, tak je správné „nerozptylovat se žádnými pochybnostmi“, jak píšeš. A s tím, že „farářství jako takové“ se stalo něčím vysoce problematickým obecně (a dodal bych: a že zvlášť postup Syřady a asi většiny církve nebo alespoň presbyterů tu problematičnost vyostřují a proměňují v karikaturu a prototyp toho, čemu Kierkegaard říkal „dělat si blázny z Boha“), naprosto souhlasím; co uvádíš v retrospektivě o Honzově aktivitě mimosborové, správně osvětluje jak situaci samotnou, tak jeho vlastní vnitřní tendence. A já sám považuji okolnost, že si nedovedeš představit odchod z Prosetína spojený s perspektivou, že se zase do církevního života vrátíte, za velmi podstatnou, a souhlasím. Nemyslím ovšem, že by snad bylo zapotřebí tuto možnost zásadně a předem vyškrtnout z bohatého (snad) rejstříku budoucnosti. Co je však zapotřebí, to je vědomě se zbavit vazeb na to staré. Prostě nechtít se „vracet“, nejít do budoucnosti s fixovanými schématy očekávání něčeho, co tu už bylo a co dobře známe. Prostě a dobře: nesmíme si před svými odchody udělat obrovský ranec ze své minulosti a táhnout ho pak s sebou do neznáma. [Já alespoň mám tu zkušenost (a Heda by Ti to určitě potvrdila, kdybys to ovšem měla zapotřebí), že si svůj ranec naplním vždycky znovu a velmi snadno v každé době.] Člověk má tendenci se „vracet“, když je unavený, roztřesený, „ochromený“; úplně chápu, že máš „poslední dobou silnější pocit odpovědnosti“, jak píšeš, protože Honza asi vším dohromady dost unavený byl a je. Ale mám zkušenost, že to je jen do té chvíle, kdy se člověk konečně odlepí z toho místa, kde uvázl. To je ta sevřenost tím, co je tu, co je dáno, co se nakupilo vedle nás a na nás. To nikdy není nic pouze vnějšího; nejvíc je člověk unaven a ochromen tím, že u toho všeho zůstává a chce zůstat jeho srdce. A proto je třeba (i když to bolí a člověka přepadají zrádné myšlenky, že to je třeba nesprávné, že to je „krach, omyl, opuštění pozic a prohra“ – což vše provázelo, jak píšeš, odchod Honzy Dusa i Vlastíka Slámy) se prostě odtrhnout, neobracet se zpět a vyjít kupředu, aby všechno zůstalo za námi. Krach a prohra je jenom tam, kde jsme k tomu přivázáni, kdy to nenecháme za svými zády. Vždyť co by jinak byl větší krach, než skončit jako zločinec na kříži? Ale všemu

je třeba dát příslušné místo, zařadit to tam, kam to náleží – a jít! Jít kupředu; neometat se pořád kolem těch šuplat, kam jsme zastrkali to všechno, na čem nám nějak (a třeba sebevíc právem) záleželo.

Ovšem má to ještě jeden háček. A to si uvědomuju, když čtu ta Tvá slova, že jde i o „cosi, co jako by viselo ve vzduchu“, a když čtu, jak cituješ Jendu Dusa o pachu Spolany „jako na okraji sopky“. Jakub a ještě snad víc Kája mají asi tento dojem také a hlavně mají trochu dojem, že by to mohl být dostatečný důvod k takovému docela pragmatickému „abrahamovskému“ vyjití. A já právě v téhle věci jsem pozoruhodně (tj. míním, pro sebe pozoruhodně, obvykle tomu tak nebývá) nerozhodný a na rozpacích. Nezdá se mi to. Věcně posuzováno ovšem nelze vyloučit, že sopka opravdu začne pracovat. Ale to přece není to podstatné. Lot neměl odejít, protože Sodoma a Gomora měly být zavaleny kamením a lávou a popelem. Abraham nebydlel v Sodomě ani v Gomoře, a měl vyjít také. Nejde o to, co dělají nebo nedělají sopky, ale o něco jiného. A tady se vracím k tomu, co jsem psal na začátku. Jakou službu pravdě, jaké svědectví pravdě by vydal ten, kdo by „vyšel“? Nedovedu si představit, že bychom mohli dělat něco jiného, než přidat svůj hlásek k tomu všeobecnému vytí; nemohli bychom si dovolit tolik nonkonformismu, aniž bychom se stali čímsi exoticky apartním a tím zhola bezzubým. Náš hlas by byl bez kořenů. Mám ten dojem, že svými kořeny jsme pevně spjati s půdou kdesi na úpatí sopky. A „staré stromy se nepřesazují“ (Sáša Klim). Takže to „vycházení“ je něco jiného (to „pravé vycházení“). ...

[741129-1]

(122) (7) (Frant. Láz., 29. 11. 74.)

Podle Whiteheada záleží boží imanence ve světě (pokud jde o jeho primordiální povahu) v jakémisi zaměření, tíhnutí, úsilí směrem k budoucnosti a do budoucnosti („God's immanence in the world in respect to his primordial nature is an urge towards the future based upon an appetite in the present“ – P+R 43). O několik řádek dále mluví Wh. o „the urge towards realization“. Odtud je zřetelně vidět, jak podle Whiteheada je tato „realization“ a vůbec „creative advance“ orientována z minulosti do budoucnosti. Ovšem vzhledem k tomu, že Bůh, ačkoliv „the primordial created fact“, resp. „the primordial creature“ (obojí 42), je „the timeless source of all order“ (43), je tu ještě jedna možnost, totiž že boží imanence představuje průnik do časového světa (temporal world), a že tento průnik se realizuje nejprve v budoucnosti, že tedy Bůh se stává imanentním v temporálním světě přes budoucnost. To by pak znamenalo,

že nejde o pronikání presentní, o vznikání do přítomnostní bezprostřednosti („presentational immediacy“). Je tomu tak? Lze Whiteheada interpretovat tímto způsobem? – Nicméně ve svém pojetí kauzální účinnosti (apod.) mluví Whitehead stále o „derivation from an immediate past“ a o „passage to an immediate future“ (např. 251); nebo podobně mluví také o emocionálním cítění (hned potom, tamtéž). Ve svém rozlišení procesů na dva druhy, makroskopický a mikroskopický, určuje první jako účinný (efficient), zatímco druhý jako teleologický, neboť první, makroskopický proces představuje přechod od „aktuálního“ k „pouze reálnému“, kdežto druhý, mikroskopický proces představuje růst (growth) z reálného do aktuálního (P+R 304). Ovšem když uvádí příklad, vypadá věc zase jinak, než bychom čekali. Budoucnost, říká, je pouze reálná, aniž by byla aktuální; naproti tomu minulost je nexus aktuálností. Aktuálnosti jsou konstituovány svými reálnými genetickými fázemi. Přítomnost je bezprostředností teleologického procesu, jímž se realita stává aktuální. (vše 304.) – Whitehead také mluví o tom, že jedním prvkem v bezprostředních pocitech jsou anticipující pocity transcendentní budoucnosti („the anticipatory feelings of the transcendent future in its relation to immediate fact“) (393). Právě tak mluví o „relevanci pro budoucnost“ („its relevance to the future“ – 396). Čteme u něho též, že v časovém světě budoucnost se stává dědicem minulosti („as in the temporal world the future inherits from the past“ – 496).

Mám za to, že budoucnost (řekněme: pravá budoucnost, ne tedy prostě všechno, co ještě není a co bude, co nastane) nemá žádných „kauzálních antecedencí“, ba vůbec jakýchkoliv antecendencí v tom smyslu, že by předcházelo něco její orientaci do minulosti (přes přítomnost). Budoucností prostě všechno začíná, začátek všeho je v budoucnosti. Zdání, že před každým začátkem je ještě něco dalšího, co bylo „dříve“, má svůj kořen v optickém klamu, jako by skutečný průběh událostí postupoval z minulosti do budoucnosti. Zatím však každý skutečný začátek je začátkem v absolutním smyslu, začátkem, před nímž nic není, začátkem, který se zrodil „ex nihilo“, můžeme-li se tak absurdně vyjádřit. Je to však právě jen absurdní formulace, neboť to pak vypadá, jako kdyby začátek přece jenom nějaké precedens měl, totiž nic, nicotu. – V tomto smyslu mluvit o začátku světa prostě nelze. Svět totiž nemá začátek jeden, ale má začátků nesmírné, téměř (!ne tedy v plném smyslu!) nekonečné množství. A tyto začátky nejsou ještě začátky světa, nýbrž jsou každý sám pro sebe a bez ohledu, beze vztahu k ostatním. Tyto začátky jsou jakýmsi monádami na začátku svého „vývoje“, tj. ještě bez vzájemného rozlišení podle toho, kam až jejich vnitřní vyčeřování dospělo.

Jakožto začátky jsou bez jakéhokoliv vztahu mimo sebe (tedy beze vztahu navzájem). Jsou to však začátky a jako takové někam směřují. K tomu, k čemu míří bezprostředně, se ovšem také vztahují. A tady teď leží celý problém: co to je to, k čemu se vztahují? A tady přichází logicky nezbytný výklad o povaze události. Každý začátek je začátkem nějaké události; každý začátek skutečný, pravý je začátkem události primordiální. A jakožto začátek primordiální události se vztahuje k této události jako celku: míří k naplnění, k „realizaci“ celého průběhu této události. Je začátkem právě jen v tomto smyslu; proto o něm nemůžeme mluvit v plném smyslu slova jako o začátku (jedním ze začátků) světa.

[741129-2]

(123) (8) (Fr. Láz., 29. 11. 74 večer.)

„Počátky“ světa jsou tedy plurální povahy; je to mnoho singulárních začátků singulárních akcí, které se ke „světu“ ani k žádné jeho „části“, tj. vůbec k ničemu vnějšímu původně nevztahují. Jejich vztah k „vnějšku“ se omezuje na závěr, konec, „cíl“ příslušných událostí, jejichž začátkem (a tedy součástí) jsou, tj. na vlastní zvnějšnění. Sám počátek, začátek události v sobě nic vnějšího nemá, ale tíhne k zvnějšnění. V začátku však není nic, co by tíhlo k transgresi tohoto zvnějšnění, k transgresi vnější stránky události, jejímž začátkem jest. Musíme se proto tázat, kde se bere impuls nebo motiv k podobné transgresi. (Užíváme termínu transgrese proto, že tu jde o skutečné vykročení na vyšší stupeň; bude třeba ustálit obsah termínů transgrese, transience a transcendence.) Sám začátek v sobě nemůže obsahovat žádné tíhnutí k transgresi, neboť je ještě jakoby „monáda bez oken“, tj. je beze všeho vztahování k čemukoliv „druhému“, tj. k čemukoliv, co je vůči události, jejímž je začátkem, vnější, tedy co je za hranicemi jejího vlastního zvnějšnění. Transgrese musí být tedy vyvolána a stimulována teprve v průběhu samotné události. Tento průběh spočívá ve zvnějšňování. Událost buď ke svému zvnějšnění potřebuje něco dalšího, co je mimo ni, nebo nepotřebuje. To je otázka, kterou musíme na tomto místě nechat zatím neanalyzovanu a nerozřešenu. Předpokládejme však, že nic dalšího nepotřebuje. V tom případě znamená její zvnějšnění konec. Událost, která po začátku a celém průběhu skončila stejně izolovaně, jak začala, jako by se nestala, jako by se neudála. Taková událost nepatří ke světu a do světa jako jeho součást nebo dokonce základ; patří však ke světu jako jeho předpoklad, jako jeho možnost. Jak se však z události, která svět umožňuje (spoluumožňuje, samozřejmě), stává událost, která svět zakládá (zase: spoluzakládá)? K tomu dochází tenkrát, když se

událost ve svém průběhu s něčím setká; a setkat se může především a nejdříve s jinou podobnou událostí. Setkání je tedy vždycky nejméně dvoustranné: událost A se může setkat jen s událostí B (přinejmenším), a v takovém případě se událost B zároveň setkává s událostí A. Jak takové setkání může vypadat? Přihlédněme nejprve k okolnostem takového setkání. Událost A má kolem sebe jakési časové a prostorové „pole“, v němž jedině k nějakému setkání může dojít. Podobné „pole“ má kolem sebe i událost B. Prvním předpokladem (ovšem nepostačujícím, byť nutným) tedy bude, že obě pole se překrývají a prostupují, a to alespoň zčásti. Jak velká jejich část se bude krýt, to je jedna důležitá okolnost; druhá důležitá okolnost bude spočívat v tom, o kterou část pole události A a o kterou část pole události B půjde. Pole každé z událostí není homogenní, ale má svá citlivá a hluchá místa. Na čem tohle záleží a jak vypadá struktura tohoto pole, musíme zatím nechat stranou. Je to ostatně něco, co bude možno stanovit jen ve spolupráci s určitými obory vědeckými. Nicméně již teď můžeme vyloučit možnost, že by se obě pole dvou různých událostí překrývala úplně. To by totiž znamenalo rozporný požadavek, že události A a B jsou dvě identické události. Protože však ve skutečnosti takováto identita je vyloučena a nikde se ve světě nevyskytuje, má každá událost potenciálně jedinečný charakter. Jde o jedinečnost pouze potenciální, protože neuskutečňenou. Uskutečnit se tato jedinečnost může teprve ve vztahu k jiným událostem. Z toho vyplývá, že se potenciálně jedinečná událost může ve své jedinečnosti uskutečnit tím, že se vztáhne k jiným událostem jakožto k něčemu od sebe různému, tj. že se od nich aktivně odliší. Právě však toto odlišení má charakter setkání: může k němu dojít pouze v setkání. A toto setkání je původně nahodilé.

[741129-3]

(124) (9) (pokrač. – 29. 11. 74 večer.)

Jak máme rozumět tomu, že je „nahodilé“? Míjíme tím okolnost, že nasměrování (zaměření) události A se žádným způsobem samo ještě nevztahuje k události B a k setkání s ní. Nemíníme tím, že se tato „nahodilost“ nedá analyzovat a že některé její aspekty nemohou být dále upřesněny a osvětleny. Tak např. je zřejmé, že tam, kde se bude vyskytovat v určitém prostoru velmi mnoho takových událostí, budou setkání dvou (nebo více) událostí pravděpodobnější než tam, kde se podobné události budou vyskytovat naopak nejvýš řídce. Při určité řídkosti „univerza“ nemůže ke konstituci „univerza“ jakožto světa vůbec

dojít. Naproti tomu tam, kde je překročena jistá mez hustoty událostí, stávají se vzájemná jejich setkání čímsi běžným, a při překročení další meze čímsi, co svou běžností a navíc dostatečnou hustotou i těchto setkání umožňuje, aby startovaly dlouhodobé a stále složitější procesy, jež v sobě integrují nesčetné primordiální události a jejich vyšší a složitější kontextury. A tu se musíme tázat: na čem je závislá hustota primordiálních událostí? Jestliže jsme zprvu předpokládali, že začátky jsou bez jakýchkoliv „předpokladů“, bez čehokoliv, co by „předcházelo“ těmto „začátkům“ v protisměru ke spádu probíhajících událostí, jejichž začátkem jsou, pak se ocitáme v jistých nesnázích, uvažujeme-li o tom, na čem závisí hustota událostí v dané oblasti. Buď tuto hustotu budeme považovat za „nahodilou“ a tedy na ničem nezávislou, anebo musíme korigovat předpoklad „bezpředpokladovosti“ začátků a nepřítomnosti jakýchkoliv jejich **antecedencí**. Ovšem co vlastně by mohlo znamenat, že hustota je nebo není něčím ovlivněna? Nevpadáme sem velmi nevhodně se starým konceptem kauzálních **antecedencí**? Nechceme se vlastně tázat, co „předchází“ začátkům směrem do minulosti, co je „dříve“ než tyto začátky ve smyslu té staré orientace dějství z minulosti do budoucnosti? Kdybychom totiž chtěli zůstat věrni provedenému obratu, museli bychom pátrat po tom, co je hlouběji v budoucnosti než sám začátek, než samy mnohé začátky. A protože tady nejde o nějaké malé nebo i větší rozdíly časové, které bychom mohli eventuálně odhalit ve výskytu jednotlivých „začátků“ (z nichž nepochybně některé jsou dříve a jiné později, což se ovšem ukáže teprve tam, kde jejich jedinečnost a individuálnost přejde z možnosti ve skutečnost, a to se může stát zase jen v setkání; kdežto my se nyní tážeme na pravděpodobnost takového setkání a na to, co „ovlivňuje“ tuto pravděpodobnost, resp. na čem závisí hustota aktuálních („současně“ nebo spíše přibližně současně aktuálních) událostí, nehledě už k tomu, že i největší časový rozdíl by zároveň spíše zmenšoval než zvětšoval pravděpodobnost setkání atd. (to vše ukazuje na špatný směr vyhledávání), je zřejmé, že zbývá ještě jedna důležitá „skutečnost“, která nejenže nebyla odstraněna a škrtnuta naším předpokladem, ale právě naopak jej umožňuje a on s ní počítá: totiž budoucnost sama. Přicházejí-li všechny začátky událostí z budoucnosti a zakládají-li, začínají-li události, jejichž průběh směřuje přes přítomnost do minulosti, pak je zřejmé, že tu nějaká budoucnost musí být, odkud ony začátky mohou startovat, tryskat, emergovat, odkud se mohou vynořovat. A tato budoucnost není něčím prázdným nebo neživým, nýbrž naopak čímsi živoucím v nejvyšší míře, život **vzněcujícím** a udržujícím. Hustota událostí záleží na tom, jak intenzivním pulzem žije, jak intenzivním

životem pulzuje budoucnost. Snad lze použít pojmového rozlišení, jež provedl Karl Rahner, totiž rozlišení mezi tou „budoucností“, která se stane přítomností a potom minulostí, a mezi budoucností, která takto nepřechází v minulost, nýbrž která zůstává provždy budoucností (Rahner ji nazývá „absolutní“ budoucnost).

[741130-1]

(125) (10) (Frant. Láz., 30. 11. 74 dopol.)

Tato tzv. pravá budoucnost (nebo podle Rahnera „absolutní“ budoucnost) je velmi vážným, snad ústředním nebo alespoň jedním z ústředních témat a problémů dnešní filosofie. Téměř všichni významní, směrodatní filosofové tohoto století se z některé strany tohoto tématu chopili, i když vycházeli z odlišných základních pozic a pracovali odlišnými myšlenkovými prostředky. Nejzákladnějším rysem tohoto problému je něco, co znali filosofové už v prvních dobách dějin filosofického myšlení. Je to přeryv mezi tím, co je nějak před námi, o čem máme přímou zkušenost, k čemu se nějak samozřejmě obrací naše pozornost a naše vědomí, a mezi tím, co nemůžeme zanedbat a nemyslet, když uvedeme do činnosti detailně orientovanou, kritickou a sebekontrolující reflexi. Tento přeryv byl nejrůznějšími způsoby interpretován, podtrhován anebo zamlžován a zamlouván, ale vždycky tu byl a je prokazatelně přítomen – ať už zjevně nebo skrytě. Co však tvoří charakteristický rys nejnovější doby, tj. zvláště našeho století, v němž je filosofie v stupňující se krizi, to je úzká vazba mezi tímto přeryvem a mezi časovostí, mezi časovým charakterem tohoto přeryvu a vůbec lidské existence, všeho dění a celého univerza. Proto se nám tento starý přeryv vnucuje především jako přeryv časový. Kdysi se rozlišovalo několik pojmů, vztahujících se k „času“: tempus, duratio, aeternitas atd.; u Whiteheada ostatně najdeme také kupř. time, duration, endurance, eternity (resp. eternal objects), ever lastingness, permanence (+ fluency) apod. Dříve cítili myslitelé hlavní přeryv mezi tím, co se měnilo a co se neměnilo, např. mezi časností a věčností. V tom smyslu Whitehead zůstává poplaten starým představám když na jedné straně mluví o aktuálnostech, resp. o kreativitě a na druhé straně o věčných objektech. Nicméně zůstává zřejmým ten významný posun od takového Platona, kde přeryv byl „lokalizován“ mezi věčné ideje a mezi jejich odluky, odlesky a stíny, nebo i od Aristotela, kde byl sice pohyb významně zabudován do teorie jako přechod z možnosti ke skutečnosti (k uskutečnění), ale kde byl uchopen jen ve své stereotypičnosti, právě jenom jako typizovaný přechod, jako model

přechodu. U Wh. je aristotelská hylé, která je zbaveností jakékoliv formy, proměněna v ještě neuspořádaný pohyb, aktivitu, hybnost, která takřka hledá své „formy“ (= věčné objekty). Ovšem i u Platona např. v *Timaiu* najdeme jakési náznaky problémů, jež nás dnes tíží a kterými se musíme zabývat.