

R 1975-1

750110-1

(1) (1) (PNP, 10. 1. 75 večer.)

Vztah mezi tím, čemu budeme říkat civilizace, a mezi tím, čemu budeme říkat kultura, je asi následovný. Do sféry kultury náleží vše, co musí (nebo má či alespoň může) být „kultivováno“, tj. pěstováno, ale co nemůže být jen manipulováno, co vposledu má jakousi vlastní svébytnost a svébytnou živoucnost, která musí být respektována a ponechána tím, čím jest – nemá-li to být narušeno a zničeno. Kultura tedy je něco, co nemůže být v pravém smyslu uděláno, vytvořeno, vyprodukováno, alespoň ne úplně, totálně. Ale každá složka kultury může „žít“ a „růst“ jen za určitých podmínek. Tyto podmínky nejsou součástí kultury, neboť samy nenarostou, nýbrž musejí být zajištěny, zjednány, zorganizovány, eventuelně i vytvořeny, vyprodukovány. Kultura může žít jenom za určitých předpokladů, nebo lépe: v určitém světě, v určitém prostředí. Prostředím kultury je civilizace. Civilizace je to, co muselo být zajištěno, aby kultura nejenom nezahynula, nýbrž aby mohla plně žít a rozvíjet se, prohlubovat, „upevňovat“ (vnitřně). Kultura má tedy na své „osvětí“, jímž je civilizace, jisté nároky; a tyto nároky a požadavky se postupně zvyšují, jak kultura postupně roste a sílí, jak se rozvíjí. Pravým měřítkem všech civilizačních struktur je tedy kultura. Ovšem v průběhu budování a rozšiřování civilizačních struktur si civilizace vytváří určitou hierarchii „hodnot“, z nichž některé mají tendenci se emancipovat ze sféry, pro niž jsou rozhodující kulturní měřítko a normy. Civilizace se tedy vždycky zároveň v něčem odchyluje a emancipuje od té kultury, kvůli níž vlastně vznikla a byla budována. Mezi kulturou určité společnosti a mezi jejími civilizačními strukturami je nezbytná vazba, ale vždycky také určité napětí. Civilizace bez kultury ovšem není možná; proto i tam, kde se civilizace v některých směrech od příslušné kultury a jejích norem emancipovala, vyvíjí tlak na kulturu, aby se k příslušným emancipátům dodatečně přiznala, aby je uznala, aby se adaptovala, přizpůsobila jejich povaze a pojala je mezi své předpoklady. Ze strany kultury nemusí být tento tlak vždycky nevíтанý, neboť může být transformován v něco kulturně velmi pozitivního, totiž v požadavek kultivace, zkulturnění něčeho, co původně kulturní není nebo co dočasně kulturním přestalo být. Kultura je přece vždy zkulturněním něčeho, co původně kulturní nebylo (nebo co dočasně kulturní být přestalo). Buď je zkulturněováno to, co je (bylo) zprvu přirozené (a přírodní), anebo je zkulturněováno něco, co se v důsledku emancipace určitých civilizačních (a

tedy již ne-přírodních, ne-přirozených) elementů vymklo z dosahu závaznosti kulturních měřítek a hodnot. Kultura může být různým způsobem „nemocná“; jeden druh jejího onemocnění může spočívat v tom, že její zdraví je ohroženo civilizačními rozpory. Řešení těchto rozporů je pro kulturu životně důležité; ale cílem nemusí být vždycky zachování kulturního „statu quo“. Zvládnutí nových civilizačních rozporů a tudíž nových emancipovaných elementů dané civilizace znamená vlastně vždycky jakousi proměnu samotné kultury; tato proměna může znamenat prohloubení kulturnosti oné kultury, její posílení, ale jindy může znamenat i veliké omezení, ochuzení, otřes, oslabení a znečištění, zkalení kultury. Civilizační emancipát je pro živoucí kulturu vždycky výzvou (jednou z výzev, před jaké je ustavičně stavěna); ale výzva ještě nedeterminuje jednoznačně odpověď. Vnitřní síla a hloubka kultury, tj. vposledu její živoucnost a životaschopnost se projeví vždycky v kvalitě její odpovědi na nejvážnější výzvy, před něž je stavěna.

750110-2

(2) (2) (PNP, 10. 1. 75 večer - kol. 21⁰⁰)

Filosofie vzniká v době úpadku mýtu, tj. v době, kdy mýtus už nestačí zintegrovat celý lidský život. V této době vzniká jako pokus o ne-li restauraci mýtu (protože ta není možná), tedy alespoň o vymezení, vytvoření zvláštní sféry v životě a ve světě, která může být dosavadním způsobem nadále integrována a zintegrována, náboženství. Tedy tímto pokusem je náboženství; náboženství je vědomá rezignace na celek života a na celek světa, a pokus zachovat integritu života a světa tím, že se zdůrazní určitá sféra, určitá složka životní, určitá složka světa jako rozhodující a hlavní, a ostatky se interpretuje jako cosi vedlejšího, upadlého nebo dokonce jako pouhé zdání. A filosofie je reflexí tohoto nového pokusu, ovšem reflexí, která se necítí tímto pokusem detailně vázána a která je spíše jen doprovází, která je tedy čímsi paralelním. Teprve v křesťanství dochází k pokusu o integraci náboženské a filosofické složky onoho pokusu o reintegraci života a světa alespoň v té části, která je interpretována jako hlavní, rozhodující, základní. - Jestliže je nová situace filosofická charakterizována tím, že se pokouší znovu integrovat lidský život jako celek a svět jako celek, pak je to možno svým způsobem interpretovat jako návrat k mýtu, a nikoliv jako definitivní likvidaci mýtu, definitivní odloučenost, odvržení mýtu. Ale to už je otázka pragmatická, otázka vhodnosti nebo nevhodnosti určité terminologie, určitého pojmového vymezení apod. Jestliže se nová filosofie cítí jako cosi nového i vůči mýtu, nejen vůči staré filosofii, pak je třeba to respektovat. A pak můžeme ovšem pova-

žovat za podstatu mýtu něco jiného než to, že byl schopen zintegrovat lidský život vcelku a svět vcelku. Tato plná integrace je jistě možná i na jiném základě než na mýtickém. Za mýtus pak budeme považovat to, co skončilo, to, vůči čemu se nejenom stará filosofie, ale i ta nejnovější filosofie hledí vymezit. A pak ovšem definujeme tedy mýtus jako orientaci na minulost, která je absolutizována, která přerůstá své legitimní meze. – Filosofie také nemůže mýtus nahradit. Filosofie není partnerem nebo protivou, protivníkem mýtu. Filosofie je ve své podstatě reflexí. Jestliže na svém začátku filosofie byla reflexí mytické orientace, i když v době úpadku, likvidace mýtu, tak nová filosofie je opět reflexí nějaké životní orientace. A jestliže je pravda, jak jsme rozpoznali, že tato nová orientace je orientací do budoucnosti, orientací „víry“, pak tato nová filosofie je reflexí nového životního zaměření do budoucnosti, reflexí víry. A pak ovšem tedy, jestliže vidíme tuto základní věc, nemůžeme hovořit o nějakém návratu k mýtu. Pak je tady zcela základní skutečnost: nová životní orientace, orientace víry, která je v nepřekročitelném a nerelativizovatelném protikladu vůči orientaci mytické, a filosofie je reflexe, která musí využít všech prostředků, všech nástrojů myšlenkových, pojmových, jichž se dopracovala filosofie v době, kdy byla ještě reflexí jiné životní orientace, ale musí jich použít právě pro novou orientaci, musí z nich učinit prostředky myšlenkové, jež slouží reflexi nové životní orientace, reflexi „víry“. – Tady zase platí: chyba není v tom, že by filosofie byla příliš teoretická, a to tak, že bychom teoretičnost chápali jako cosi vzdáleného praxi. Chyba je v tom, že teorie a praxe nejsou dost zintegrovány, že teorie není adekvátní reflexí praxe. Je-li tomu tak, že v praxi se prosadila nová životní orientace daleko podstatněji, hlouběji, intenzivněji než v teorii, pak potřeba nové filosofie nespočívá v nějakém odbourání abstraktnosti, odbourání intelektualismu, odbourání teoretičnosti, nýbrž v její proměně, v její vnitřní přestavbě, aby sloužila lépe onomu novému životnímu stylu, oné nové životní orientaci. Nikoli tedy méně teoretičnosti, nýbrž jinou teoretičnost – to požaduje nové myšlení. – Schizofreničnost moderního člověka je tedy kupodivu poněkud odlišného rázu, než jak ji charakterizuje apoštol Pavel, když říká „chtění hotové mám, ale abych vykonati mohl, toho nenalézám“. Nejde o to, že by moderní člověk věděl, co má dělat, a nedělal to. Jde spíš o to, že to dělá, ale že si to dost neuvědomuje. A proto to dělá nesprávně, proto to dělá chybně, proto ustavičně bloudí a schází na scestí. Neboť to, co dělá fakticky, neobstojí bez prostřednictví kritické teorie, kritické myšlenkové reflexe.

(3) (3) (Doma, 16. 1. 75 dopol.)

Naše úvahy nelze začít otázkou, co to je filosofie a k čemu je dobrá, neboť máme zkušenost, resp. dospěli jsme k rozpoznání, že otázka, co to je filosofie, je výrazně otázka filosofická, a že s filosofií přicházíme do styku daleko dříve, než víme vůbec o tom, co to je vůbec filosofie. Takže stejný postup musí zachovávat i naše úvaha, naše knížka. Daleko dříve musíme (a budeme) mluvit o jiných filosofických problémech, a problém, co to je filosofie, si ponecháme až na sám konec. – Sám název filosofie může dost zavádět při nesprávné interpretaci, i když na druhé straně podtrhuje i velmi důležitý moment. Znamená totiž původně „lásku k moudrosti“, a náleží k nejstarší tradici, že je polemicky zaměřen proti jinému, staršímu názvu „*sofia*“ a „*sofos, sofoi*“ (moudrost a mudrc, mudrci). Pozitivum tohoto nového názvu spočívá v odmítnutí představy, jako bychom se mohli stát majiteli, majetníky a pány nějaké moudrosti, která by nám potom byla k dispozici, k službám. Trvalý, celoživotní vztah k moudrosti je založen v tom, že plné moudrosti člověk nemůže dosáhnout, že se nemůže stát moudrým, nýbrž může se o to pouze pokoušet, snažit, může se moudrosti jen přibližovat. A tato snaha, toto celoživotní tíhnutí k moudrosti se nazývá „milováním“, „láskou“. To ovšem znamená zároveň, že tu je moudrost chápána jako něco vyššího, vznešenějšího než jsme my a k čemu se tedy musíme nějak vzpínat, povznášet, k čemu musíme šplhat vzhůru – a tím *eo ipso* sebe také povznášet. Láska k moudrosti je „erotická“ v tom smyslu, jak o tom Platón nechá mluvit diskutující v dialogu *Symposion*. (Viz např. rozbor Heinricha Scholze in „*Eros und Caritas*“.) Naproti tomu však od samého počátku byla namířena kritika, vytýkající filosofům „nepraktičnost“. Již první filosof, počítaný – což je charakteristické – ještě mezi tzv. sedm mudrců, totiž Thales, se proti této výtce brání (podle známého anekdotického podání) tím, že dokáže zbohatnout chytrou koupí a pozdějším prodejem olivového oleje, přičemž ovšem – zase příznačně – touto praktickou dovedností a úspěšností svého podnikání okázale pohrdne (a tím vlastně dokáže, že mu o takovouto praktičnost nejde). Nicméně nelze přehlédnout, že termín „moudrost“ zahrnuje v sobě nepochybný poukaz k životu, k životnímu zaměření. Moudrý není ještě ten, kdo je pouze intelektuálně zdatný, ale ten, kdo se ve svém životě moudře rozhoduje a spravuje. I když ona moudrost je interpretována jako povýšená nad běžnou, každodenní praxi řemeslníků, obchodníků atd., zůstává čímsi životním, spjatým s celým životem (ostatně mezi mudrce je započítán např. Solon, člověk-státník).

Je dost pozoruhodné, jaké proměny doznalo pojetí moudrosti, když se dostalo do prostředí židovské vzdělanosti. Moudrost je tu personifikována

a takřka ztotožněna s Bohem. (Viz žalmy, přísloví, kniha Kazatel atd.) Bez zajímavosti není ani teoretická práce Filona Alexandrijského a jeho pojetí moudrosti. Nicméně dějinně se posléze ukazuje, že mnohem vhodnější pojem resp. termín (pro své pojmové konotace) je „pravda“, i když v původní řecké verzi má zase zavádějící souvislosti. Jde především o to, že k pojmu pravdy náleží, že je tu vztah ke konkrétním skutečnostem všeho druhu, tj. i denního, praktického života. Je tu navozena asi tato souvislost: pravda → člověk → věci.

750130-1

(4) (4) (Z diskuse u Paloušů, 30. 1. 75.) [Kazeta 9/33 - B.]

Při interpretaci nějakého myslitele je možno se plně soustředit na tohoto myslitele a je možno relativně nechat stranou a takřka vypustit to, k čemu se ten myslitel ve svém myšlení vztahuje, k čemu se jeho myšlení odnáší. Ono to tam samozřejmě stejně bude, ale bude to tam nikoli jako takové, nýbrž pouze v rámci té interpretace. Čili když budeme hovořit o této knížce (třeba), tak my nikdy v tomto pojetí legitimně nemůžeme přejít od Heideggera k tématu „řeč“, tj. abychom opustili Heideggera a mluvili o řeči. To jsem chtěl oživit jen proto, abych ukázala... Není-li... Mám totiž takový dojem, že Patočka je obrovitý interpret, mnohem, nezměrně obrovitější než je filosof (původně - ursprünglich). Není-li pak to charakteristické, když on tam téměř přímo pedanticky opraví - já jsem ještě opatrně hovořil, abych se nepustil do diskuse v této věci, o tom, jak paralelně se vyvíjí svět a naše porozumění světu. A Patočka do toho netrpělivě až skočil a řekl: No, svět, to je to naše porozumění. Není při tomhle tom hned na místě otázka: Je-li svět (bytí světa) naším porozuměním, tak čeho porozuměním vlastně je? Když naše porozumění světu je světem, tak tento svět jakožto naše porozuměním je čeho porozuměním? Tady je cosi, kde se dělí dvě cesty. Když mluvíme o Heideggerovi a o jeho pojetí „Sprache“, tak máme možnost buď přesně myslet jako on: „Sprache“. Anebo chceme porozumět jeho pojetí Sprache jako určitému uchopení „Sprache“. Čili my rozlišíme Heideggerovo pojetí „Sprache“ a „Sprache“, jak *my* jí rozumíme. Není totiž jiné možnosti, protože „Sprache jako takové“ tady prostě není. A tady nám Biemel říká - a mimochodem to říká právem, protože Heidegger skutečně většinu svých studií formuluje tak, že nutí posluchače nebo čtenáře, aby opustil své vlastní myšlení. On mu jaksí nedovoluje, aby setrval při svém myšlení, odmítá mu to opravovat, tj. diskutovat s ním o tom myšlení, on ho prostě odvádí. A jestliže člověk se nevzdá a nenastoupí tu cestu, po níž je Heideggerem veden (odváděn), tak nutně zabloudí, protože není možno mu jinak porozumět. On to dělá naschvál, aby to nebylo

možné. Čili jestliže tohle to Biemel zdůrazňuje, tak to dělá věrně jako ten, který se nechal vést a ví, že to je ta jediná cesta, jak porozumět Heideggerovi.

750130-2

(5) (5) (pokrač. - jiný oddíl)

Říkal jste (= Šimon st.), že to, co nám Heidegger poskytuje, nemůže postačit, protože my jsme nuceni mluvit, my samozřejmě denně mluvíme - a nereflktovaně, ne v tom hlubokém smyslu - my jsme prostě nuceni v tom běžném provozu pořád mluvit. A tudíž to, co potřebujeme, abychom našli přístup k řeči, musí mít proto komplexnější povahu. Nestačí nám jenom nějaký poukaz k základu apod. Mně se zdá, že v tom je velmi užitečný poukaz k tomu, že denně mluvíme. Ale ne proto, že to je mnohem složitější, komplikovanější, komplexnější, že je toho tam mnohem víc, než na co poukazuje Heidegger, nýbrž že tím, že musíme mluvit, že mluvíme - od té doby, kdy jsme se to jako malé děti naučili - a to jsme se nemohli nijak vzepřít, protože každé dítě do toho prakticky spadne, a neví o tom, nemůže se bránit, je ještě moc malé - a už začne mluvit, neví, co v tom bude dobrého nebo zlého - a už začne mluvit, už jsme zkrátka v tom, jsme tím zformováni a už nikdy z toho nemůžeme vypadnout - tedy tím, že musíme mluvit, že mluvíme, máme základní zkušenost řeči, a na to nepotřebujeme Heideggera ani logický pozitivismus ani nic dalšího. Ty nám pomáhají leda v tom, abychom lépe věděli, co děláme, když mluvíme. Z toho je myslím nasnadě, že ta rada, nechat se vést Heideggerem, je nesmyslná, pokud má za to, že nás musí odvést od té naší zkušenosti. Anebo to, že tu základní zkušenost, kterou my sami máme, jenom prostě umlčuje, a chce nás jenom odvést od různých názorů na řeč, kterých jsme samozřejmě také plni (všelijakých reliktních starých konceptů, co jsme zaslechli, přečetli atd., je toho tam zkrátka velké množství). Takže v tom případě je dobré, že nám např. takový Heidegger pomůže se v tom lépe vyznat, vyčistit to, věci, které tam nepatří, vyhodit atd. Ale: ta naprosto rozhodující věc je po mém soudu v tom, že tu zkušenost máme, a za druhé, že tu zkušenost máme nejenom v takovém nefilosofickém smyslu, ale ještě než jsme se mohli setkat s nějakým filosofem (a zejména s Heideggerem), už jsme to filosoficky tak nějak refletovali. I když ta filosofie byla vágní, nevěděli jsme vůbec, že filosofujeme, že to třeba nebyla jedna filosofie, nýbrž třeba nějaký zmatek, zmatečná spleť částí několika různých filosofí apod. Takže my si vždycky už něco o té řeči myslíme, a s tímhle tím musíme k tomu filosofovi (např. Heideggerovi) přijít. A jestliže konfrontujeme, jak jste uváděl, různé jiné koncepty s Heideggerem, tak stejně jako k Heideggerovi, i

k těmto jiným filosofiím musíme přijít s nějakým svým konceptem. A ten koncept je strašně důležitý, i když ne v tom smyslu, že by platil. Není důležitý proto, že by byl správný, platný, nýbrž proto, že jsme něčeho takového vůbec schopni. Kdo nemá takový svůj koncept, nikdy nepochopí Heideggera. My jsme prostě v situaci, kdy nás ten Heidegger může oslovit jako významný poukaz k fenoménu řeči, jestliže my o tom fenoménu už něco víme, už něco si myslíme, i když špatně, nesprávně.

750130-3

(6) (6) (pokračování, další místo)

Vždycky máme svůj koncept, svůj názor, a s tím přistupujeme k jiným názorům a konceptům, abychom ten svůj s nimi konfrontovali. Ze svých názorů nelze prostě vystoupit, lze je pouze změnit. Náš názor vždycky nějakým způsobem ovlivní, dotkne se toho, co čteme, tj. vždycky provádíme svou interpretaci, ale současně to, co čteme, pracuje na tom, s čím jsme přišli, tj. na našem původním přístupu, původním názoru. Proto také ta výzva, nechat se vést nějakým myslitelem, je prostě dokladem jakéhosi vážného nepochopení, jako že neexistuje ve filosofii správný názor a nesprávný názor, správný přístup a nesprávný přístup, a zejména že neexistuje přechod od jednoho k druhému (resp. obráceně, od druhého k prvnímu, tj. od nesprávného k správnému), ale když jednou najedu na fenomenologii, na Heideggera nebo na logický pozitivismus, tak prostě už všechno další postupuje jednoznačně a nevratně kupředu, všechno už pak vidím tímhle prizmatem. To však není pravda. Také např. taková určitá nervozita ... nebo, já nevím, jestli to dělal ještě až do posledních let, do nedávna, to asi ne, ale ... já si pamatuju, že jakmile se Patočkovi někdo zdál ve filosofii trochu nadějnější, tak okamžitě dělal, co mohl, aby ho jako uvedl na tu cestu správnou, na tu cestu fenomenologie. Zvláštním způsobem teda to dovede odpuzovat. Mně např. byli Husserl i Heidegger strašně ... já dosud, když to čtu, tak se ježím. Ovšemže už vím, že to je výborné atd., ale stále se ježím, snad jenom proto, že mne do toho Patočka tak tahal a cpal. Ono to je na pováženou, za tím je jakýsi koncept, to není jenom falešná pedagogická metoda. Za tím je strach, že když někdo vykročí nesprávným směrem, tak už to nikdy není možno napravit. A proto se musí už od začátku studia na vysoké škole, nebo snad ještě přímo „v kolébce“ každý vést správným směrem. A když to Biemel ukazuje jako dvojí možnou cestu, při čemž ta druhá zůstává pouhým přístupem zvnějšku, tak tam cítíme tuhle obavu. Přičemž je ovšem pravda, že není žádného přístupu k filosofii zvnějšku. Ten, kdo přistupuje k filosofii zvnějška, najde něco jiného než filosofii; to není filosofie, co najde, i když o tom může na-

psat třeba celé knihy, a ne vždy neužitečné. Ale filosofie to není. Filosofii se to stává teprve tehdy, když najednou vznikne takové porozumění, že... (konec pásku 9/33 - B). (přepis proveden v Michli, SŠaŽ, v noci z 19. na 20. 2. 75.)

750220-1

(7) (7) (SŠaŽ, Michle, k ránu 20. 2. 1975, ~ 4 hod.)

Ve své knize „Věda a moderní svět“, kterou Whitehead vydal v r. 1926, zařadil autor dvě tzv. metafyzické kapitoly, tj. kapitolu 10. „Abstrakce“, a kap. 11. „Bůh“. V 10. kapitole vykládá Whitehead hned na začátku, co rozumí slovem (metafyzika a) metafyzický. Říká, že v oněch dvou kapitolách (označených jako „metafyzické“) má čtenář zapomenout na jednotlivé problémy moderní vědy a má se postavit na stanovisko nezaujatého uvažování o povaze věcí, uvažování, jež předchází každému zvláštnímu zkoumání jejich detailů (str. 184). V 11. kapitole potom ukazuje vlastní problém takto: základním problémem je průběh aktuálních okází („příležitostí“). Jinými slovy: proces realizace. To je pro Whiteheada totéž, neboť průběh aktuální okáze je procesem realizace, procesem uskutečnění. Whitehead pojímá aktualitu jako podstatně vztaženou k „unfathomable“ (203) možnosti; a vzhledem k možnosti dochází k realizaci jakýmsi omezením, jakýmsi limitováním. Věčné objekty poskytují aktuálním okázím jakési hierarchické modely (patterns) a vnitřně je formují (in-formují), a tím je omezují. Každá aktuální okáze představuje omezení, uložené možnosti (možnostem). A je to právě v důsledku takového omezení, jestliže se vynořuje partikulární hodnota pospolitosti věcí. Neexistují jednotlivé okáze ve smyslu izolovaných okází. Aktualita je veskrze pospolitostí; pospolitostí jednak věčných objektů, které jsou jinak izolovány, a pospolitostí všech aktuálních okází. Whitehead udává jako úkol 11. kapitoly, popsat jednotu aktuálních okází. Právě tak jako předchozí, první metafyzická kapitola (totiž 10.) zaměřovala svůj zájem na abstraktní, tato, 11. kapitola se má zabývat konkrétním, tj. tím, co srostlo dohromady (203).

Tady nemohu vynechat jistou námitku, že totiž problémem není jenom jednotu aktuální okáze v tom smyslu, že jde o srůst nebo srostlici proměnlivého toku, změny a věčného objektu (věčných objektů), nýbrž problémem je také vztah, vazba mezi jednotlivými aktuálními okázemi. Tuto vazbu nelze bagatelizovat pouhým konstatováním pospolitosti všech aktuálních okází. Je potřeba se tázat, kde se tato pospolitost bere. A tady právě má své místo ona charakteristika aktuální okáze, že v průběhu své realizace se přesahuje, překračuje samu sebe, vychází ze sebe ven a je schopna se setkat s jinou okází nebo s jinými okázemi. Whitehead totiž,

jak se mi zdá, nedomýšlí dost daleko to, že ke srůstu proměnlivého toku (flux) s věčným objektem je zapotřebí jakéhosi sbalení, ubalení, zavnutí části fluxu do sebe; aby totiž mohla být aktuální okáze vsutku jedna, musí být vnitřně jednotná a navenek oddělena, vydělena od ostatku proměnlivého toku. Vzniká otázka, zda je dost funkční předpokládat nějaký flux, který zásahem z třetí strany (totiž od „boha“) musí být nejprve rozsekán, rozetnut, aby mohly vzniknout aktuální okáze, když se podává dobrá možnost začít vznikem aktuální okáze (boží zásah ve smyslu startu aktuální okáze je jaksi logičtější než stejně potřebný zásah ve smyslu bourání, přerušování, odsekávání a roztínání nějakého původního „fluxu“. Ovšemže tím vzniká hned problém, jak překonat izolovanost jednotlivých aktuálních okází, z nichž každá startuje zvlášť, individuálně. Ale Whiteheadovo pojetí vůbec neřeší věci tím, že předpokládá nějaký původní jednotný, nepřerušovaný flux dění či změny, neboť vše záleží v tom, jak „bůh“ naseká tento flux na jednotlivé okáze tak, aby jejich „pospolitost“ (togetherness) nebyla likvidována. A i tak se nevyhne problému, v čem založit okolnost, že jednotlivé okáze si jsou v určitém případě blíže, tj. jsou „pospolitéjší“ než v jiném případě. Zkrátka pospolitost okází nemůže být prostě předpokládána, nýbrž musí být prozkoumána a vyložena z nějakého základu.

750221-1

(8) (8) (SSaŽ, 21. 2. 1975 dopol.)

Whitehead rozhodně nadržuje, že se to dá vypočítat. Naopak, o tom přece říká ve studii „Nesmrtelnost“, že exaktnost je podvod. To vypočítávání předpokládá, že věci se berou jenom po vnější stránce, kdežto Whitehead je přesvědčen, že aby svět byl, jaký je, musíme předpokládat jakousi „conformation“, totiž že události jsou schopny se konformovat do větších událostí, do větších kontextů. A to tedy znamená, že atom např. je zásadně schopen se konformovat s živým tělem a tedy chovat se konformně s rozvrhem toho organismu. To všem znamená, že to je tedy nevypočitatelné po vnější stránce, protože ten celek je cosi kvalitativního, co nelze převést na kvanta. Tím pádem exaktnost je podvod, poněvadž exaktnost počítá pouze s tou kvantifikací vnějších parametrů. (Z mgf. záznamu semin. ve Vrš. ze dne **[datum chybí; pozn. red.]**; přepis 21. 2. 75.)

750221-2

(9) (9) (SSaŽ, 21. 2. 75 dopol.)

Člověk viděný zvenčí je předmětem mezi řadou jiných předmětů, dějstvím mezi jinými dějstvími. Nevidět tyto ostatní předměty či děje kolem něho znamenalo by nevidět jej samého, alespoň ne jako celého člověka. Ale vidět jeho okolí neznamena ještě zdaleka porozumět situovanosti člověka uprostřed jeho okolí jako něčemu smysluplnému. K tomu cíli musíme totiž opustit přístup zvnějška a musíme nahlédnout do vnitřních souvislostí, neboť člověk se aktivně (tj. jako člověk) vztahuje ke svému okolí přes své „nitro“, přes svou „vnitřní stránku“, jež je také základem a garantem jeho integrity jakožto člověka (a tím i základem a garantem integrity jeho vztahů k okolí, jeho přítomnosti v tomto okolí). Porozumět druhému člověku je možno jenom tak, že porozumíme jeho vnitřně založenému vztahování k okolí, k jeho „vlastnímu“ okolí. Vnitřně založený vztah člověka k jeho okolí však představuje nejenom přístup ve smyslu subjektivní aktivity, nýbrž také jakési utváření, konstituování čehosi nového, lišícího se od onoho okolí, ale přesto s ním do značné míry korespondujícího nebo snad spíše prostě spjatého četnými vztahy zvláštního druhu, jež budeme mít ještě příležitost blíže prozkoumat a kvalifikovat. Toto nové, co nelze ani ztotožnit, ani nějak prostě redukovat na okolí nebo z okolí odvodit, nazvěme osvětím. O osvětí můžeme ovšem mluvit také u jiných, nižších živých bytostí. Osvětí nemá objektivní charakter, nýbrž je vždy podstatně vztaheno k určitému subjektu, jehož osvětím je. Živý organismus zkrátka nemůže žít uprostřed obklopujících ho předmětů a dějů jinak než přes své osvětí a jeho prostřednictvím. Osvětí představuje v jednom směru jakési prizma, jímž jedině je schopen subjekt komunikovat se svým okolím. Ale jde o víc: subjekt komunikuje se svým okolím tak, že ve skutečnosti, skutečně (tj. co do svých skutků, co do uskutečnění svých rozvrhů a přístupů) komunikuje se svým osvětím. Tomu nesmíme ovšem rozumět tak, že jeho chování a jeho počínání zůstává beze všeho vztahu k okolí, jak my je vidíme. Subjekt se samozřejmě vztahuje aktivně ke svému osvětí tak, že pro vnějšího pozorovatele se to jeví jako vztahování k okolí a k jeho předmětům. Proto nemůžeme bez bližšího prozkoumání celé věci samozřejmě předpokládat, že osvětí je něco „jen subjektivního“, zatímco pouze předměty okolí jsou „skutečné“. Okolí se totiž jeví jako okolí jenom zase jinému subjektu, nota bene subjektu, který je schopen uznat a respektovat první subjekt jako střed tohoto okolí (neboť okolí má smysl jen jako jakýsi neurčitě ohraničený okruh toho, co okolo subjektu). Ale nadto toto okolí samo (se svými předměty a dějstvími) se jeví jako okolí nějakého subjektu pouze v rámci osvětí druhého subjektu, který je ovšem navíc schopen v reflexi vydělit předměty svého osvětí z jeho rámce jako pouhé předměty (jakoby předměty) a sestavit z nich jakýsi „objektivní“ okruh „světa“, tj.

příslušné okolí (ať už své nebo cizí, tj. např. okolí onoho prvního subjektu). Tak se ukazuje, že okolí je neméně konstituováno určitým subjektem, že je neméně konstrukcí než osvětí – dokonce víc konstrukcí než osvětí – dokonce víc konstrukcí, neboť osvětí není vlastně produktem konstrukce, nýbrž je čímsi organičtějším, biologičtějším, oživenějším, „přirozenějším“ než určitý soubor či okruh předmětů, chápaný a viděný jako okolí (ať už vlastní nebo cizí). Mohli bychom snad být v pokušení chtít alespoň teoreticky předpokládat nějaké okolí, společné jak původnímu subjektu, jehož je okolím, tak druhému subjektu, který k tomuto okolí přistupuje „zvenčí“ (a ovšem jehož osvětí je základem tohoto „přístupu“ či spíše této konstrukce), tak konečně celé řady dalších subjektů, jejichž okolí se překrývá do nějaké míry s oním původním. Ale existuje něco takového, co by bylo natolik svébytné a samostatné, že by nejen nemuselo být vztaženo k žádnému subjektu, ale že by se ani žádný subjekt k němu vztahovat sám nemusel? Tento předpoklad je nutno analyzovat, neboť je silně (a tradičně) zakořeněn v přístupu tzv. zdravého rozumu. Ve skutečnosti nejde o nic jiného než falešné předpojetí, předsudek, vyplývající z neudržitelného metafyzického objektivismu. Odmítnout jej ovšem neznamená škrtnout (kantovskou) „věc o sobě“; jde však o to, že „svět“ vůbec, univerzum, kosmos, tedy v jakékoliv okolí atd. jako část „světa“ není konstituováno žádným úhrnem nebo okruhem „věcí o sobě“, nýbrž ve skutečnosti je složitou a mnohvrstevnou strukturou nesčetných a nejrozmanitěji se navzájem lišících „osvětí“, z nichž každé je osvětím určitého subjektu. To, že osvětí jednoho subjektu se nutně stává po některých stránkách „součástí“, „složkou“ či spíše „datem“ několika nebo mnoha osvětí jiných, zabezpečuje meze proti „subjektivismu“ či „solipsismu“, v němž by se uzavíral každý subjekt sám do sebe, bez možnosti skutečné komunikace s jinými subjekty, s okolím a vůbec s mimo subjektu skutečností (míním skutečností, jež má svůj základ a zdroj mimo uvažovaný subjekt, tedy např. v jiných subjektech). Skutečné je to, na co skutkem reaguje nějaký subjekt (nějaké subjekty, může jich být málo nebo i nesmírně mnoho). Na co žádný subjekt nereaguje, není skutečné, tj. neuskutečnilo se. Nejde o to, že by to zůstalo jakousi „možností“, nýbrž o to, že pravá povaha toho, co se takto děje (co se stalo, čeho průběh probíhá nebo proběhl, aniž cokoliv dalšího na to zareagovalo), nemá charakter ani reality (protože to není res, věc), ani předmětnosti (neboť není subjektu, před nímž by se to ukazovalo), ani skutečnosti (neboť není subjektu, který by se k tomu skutkem, činem, akcí vztáhl). To vše neznamená, že to není. Jak nazveme to, co je, ale nemá to ani věcnou, ani předmětnou povahu, a na co nic nereaguje, takže to nemůžeme nazvat ani skutečností? Nazvěme to

entitou. Entita je zakotvena v bytí, je sama partikulárním bytím (tj. má „podíl“ na bytí, je „účastna“ bytí), má dokonce svou jsoucnost (tj. dovede svůj průběh až k jistému zvnějšnění), ale k tomu, aby se stala jsoucnem, se jí nedostává potřebného „ohlasu“, potřebné „reagence“ (reagování) ze strany jiných subjektů, či lépe jiných entit. Neboť subjektem se entita stává teprve tam, kde je schopna se vztáhnout sama k sobě. Je otázkou, zda je schopna se sama k sobě vztáhnout entita, na niž nic nereagovalo.

750222-1

(10) (10) (SSaŽ, 22. 2. 75 večer)

To, co „vlastně“ jest, jsou tedy entity. Jejich vzájemné vztahy však „nejsou“, nýbrž musejí se „uskutečnit“. Ovšem také samy entity „původně“ nejsou, nýbrž musejí se uskutečnit. Entita je totiž vždycky událost, tj. něco, co se musí stát, aby to bylo. Jenže jakmile se to stalo, už to zase není. Jenom o právě se stávající entitě, o právě se dějící události, již říkáme entita, můžeme říci, že „jest“. Entita, jež se právě stává, událost, jež právě probíhá, jsou tedy v tom smyslu, že se uskutečňují. Způsob, jímž probíhající událost uskutečňuje samu sebe, a způsob, jak se uskutečňují její vztahy k jiným událostem, k jiným entitám, však se od sebe podstatně liší, odlišují, i když jsou často neodlučitelně propojeny. Jde totiž o to, že podstata uskutečňování, jímž uskutečňuje nějaká událost (entita) svůj vlastní průběh, spočívá v přechodu toho, co je původně nepředmětného, subjektivního, vnitřního rázu, v cosi deficientně vnějšího. Proč deficientně? Aby něco mohlo být v plném slova smyslu vnější, musí být vnějším pro něco jiného, co se k němu může vztáhnout zvnějška. Tento přechod mezi deficientně vnějším a plně vnějším je rovněž jakýmsi uskutečňováním, ale není součástí a složkou ani pouhým přímým pokračováním uskutečňování, jímž se uskutečňuje původní událost (entita), nýbrž je spíše pokračováním a složkou uskutečňování jiné, druhé události (entity), jež na onu původní reaguje, jež se k ní vztahuje. To, co Whitehead liší jako primordiální a konsekventní povahu „boha“, platí mutatis mutandis také (a právě) tady. Každá entita je sama o sobě schopna dosáhnout pouze jakési deficientní skutečnosti, skutečnosti, jež má pouze deficientní vnějšek; plné skutečnosti je taková entita neschopna dosáhnout svými vlastními silami. Aby takové plné skutečnosti dosáhla, k tomu potřebuje pomoc jiných událostí, jiných entit, jež se k ní dovedou vztáhnout, jež jsou schopny na ní, na její průběh, na její deficientní vnějšek reagovat. Každá entita má tedy možnost se uskutečnit sama jen deficientně, jen „primordiálně“; teprve za pomoci druhých entit, v rámci průběhu druhých událostí a na rovině jejich vlastního deficientního uskutečňování může dosáhnout svého plného

uskutečnění, tj. také své „konsekventní“ skutečnosti. Svět, máme-li se vrátit ke své myšlence, není tedy vlastně a původně založen v primordiální skutečnosti entit, nýbrž v jejich konsekventní skutečnosti, tedy v tom, pro co Whitehead volí název „togetherness“. Ale svět, založený v konsekventní skutečnosti na sebe nějak reagujících entit, je stále ještě světem pouze deficientním, polosvětem, prae-světem, něčím, co se světem v plném smyslu teprve musí stát. Tento prae-svět má pouze podobu navzájem se překrývajících a prostupujících osvětí entit všeho druhu a nejrozmanitějších úrovní. Teprve tam, kde určité entity dosáhnou úrovně, na níž jsou schopny reflexe, otvírá se jim možnost prolomit meze svého vlastního osvětí (a tedy své „subjektivity“) a vkročit do „skutečného“ světa, tj. přesněji řečeno - otevřít se světu jakožto otvírající se otevřenosti, prosvětlenosti toho, co jest. Svět v plném významu se tedy „stává“ tam, kde se subjekt (lidský) otvírá světlu pravdy.