

R 1974-7

[740619-3]

(76) (1) (TES, 19. 6. 74 odpol.)

Pro přípravu základní proměny v přístupu k problematice kauzality je třeba nejprve ukázat na nevyhnutelnost chápání partikularity příčin a následků, tj. mnohosti příčin a mnohosti následků. Pak lze postavit otázku, jakým způsobem tedy souvisí vlastně určitá příčina s určitým následkem; jenom tak je totiž vůbec možno mluvit o příčině něčeho určitého. Další kroky už jsou vlastním postupem výstavby nového pojetí. Ukáže se totiž, že jediná příčina má několik následků a že jediný následek má několik příčin. V té chvíli se stává aktuální otázka, co vlastně garantuje integritu jediného následku několika příčin nebo integrita jediné příčiny několika následků (eventuelně i v kombinaci obojího). Zdá se být zcela jasným, že skutečně integrovaná příčina nemůže mít několik odlišných následků, pokud bychom chtěli držet starou myšlenku, že „causa continet causatum“. Naproti tomu se zdá být mnohem schůdnější předpokládat, že integrita kauzálního vztahu je založena a garantována nikoliv příčinou, nýbrž následkem. Tam, kde jde o následek několik příčin, je zřejmé, že jeho integrita ani nemůže být založena v některé z těchto příčin (a tím méně ovšem ve všech pospolu). Tam, kde následek je pouze jedním z řady více následků téže příčiny, nevidíme žádnou obtíž, jestliže integrita kauzálního vztahu kteréhokoliv z těchto následků je založeno tímto následkem samotným. A tak se dostáváme k otázce, jak vůbec může být založena integrita tzv. kauzálního vztahu v tom, co následuje, a nikoliv spíše v tom, co předchází. Stává se zjevným, že jednota není na počátku, nýbrž že je výsledkem, rezultátem, že není východiskem, nýbrž spíše metou, které je třeba dosáhnout. Není to tedy de facto příčina, která produkuje následek, nýbrž je to následek, který si volí svou příčinu, vybírá si něco z ní jakožto to, co se pak vskutku stává jeho příčinou, a tím se sám pak stává vskutku následkem. A tuto okolnost, že je to následek, který je v celém vztahu tím aktivním členem, neboť on ze sebe činí následek určité příčiny, kterou si vybral a tím de facto příčinou teprve učinil (přinejmenším příčinou sebe jakožto jejího následku), můžeme myšlenkově uchopit pouze tak, že místo působení příčiny zdůrazníme schopnost následku reagovat na to, co předchází.

[740620-1/740621-1]

(77) (2) (TES, 20. 6. 74 dopol.)

Waelhens jako Husserlův žák podtrhuje význam myšlenky horizontu pro pojem světa. Protože však horizont prý nelze absolutně chápat jako jediný, ale právě tak nelze připustit absolutní pluralitu horizontů, pokouší se překročit nesnáze těchto rozporů myšlenkou horizontu všech horizontů (20142, str. 110), a ten pak ztotožňuje se světem („Le monde, ou l’horizon des horizons, n’est pas une idée régulatrice: il est ce qui permet au réel de s’imposer à nous comme réel.“ – tamtéž.). Proti tomu je však možno (a vlastně nutno) vznést některé námitky. Především je individuální horizont vždy horizontem nějakého „nižšího světa“, přesně vysloveno „osvětí“. Osvětí rovněž není pouhým souhrnem, úhrnem věcí, jež do něho náleží a jež jsou v něm (? – spíše v příslušném okruhu) obsaženy či uloženy. Osvětí povstává z pouhého okolí tím, že tu přistoupí cosi nového, co v tomto okolí původně nebylo a co k němu nepatří. Tím nemůže být subjekt, k němuž je toto okolí vztaženo (resp. jehož osvětím se toto okolí stává), neboť ten tu už nějak je i v okolí, neboť kdyby nebylo subjektu, nebylo by ani jeho okolí. Ovšem „subjektem“ okolí může být v zásadě cokoliv, tedy také jakýkoliv objekt, resp. ne-subjekt; pak ovšem skutečným subjektem je subjekt objektivujícího pohledu na příslušný objekt a jeho okolí.

(Pokrač. 21. 6. 74 dopoledne, TES.)

„Okolí“ je tedy vlastně rezultat vnějšího přístupu, je objektivovaná struktura, která může mít někdy zcela umělý charakter (když středem okolí je věc, předmět, objekt), ale někdy může odpovídat skutečné struktuře. Tato skutečná struktura však vyznačuje už osvětí, zatímco příslušné okolí představuje redukci osvětí na tu stránku, která je přístupná zvnějšku. Osvětí tedy není vcelku a jakožto takové zpředmětnitelné, ale každé jeho zpředmětnění nutně nechává něco padnout pod stůl (= je pouhou redukcí). To, co je takto nezpředmětnitelné, je ovšem víc než horizont; a lze se dokonce právem tázat, zda pojmem horizont vůbec můžeme uchopit něco z toho, co je takto nezpředmětnitelné. Ale předpokládejme zatím, že ano; pak je zřejmé, jak je horizont vázán na určité jednotlivé, individuální osvětí, tj. osvětí určitého (individuálního) subjektu. Ale na co je v tom případě vázán tzv. „horizont všech horizontů“? Abychom mohli o nějakém takovém „horizontu všech horizontů“ mluvit, museli bychom být schopni určit a pojmenovat subjekt, k němuž by se onen „horizont všech horizontů“ podstatně vztahoval. Takový subjekt („subiectum divinum“) jako myšlenkový předpoklad s sebou nese další rozpory, které už byly různými mysliteli v rozmanité míře rozpoznány a analyzovány. Jakmile však na podobný předpoklad (třeba právě pro ony **aporie**) rezignujeme, hroutí se

nám myšlenka „horizontu horizontů“, neboť je tu vždy jedna ze dvou možností: buď pojmem horizont postihujeme něco z toho, co je na osvětí nezpředmětnitelné – a pak ovšem svět jakožto „absolutní osvětí“ nemáme po nepředmětné stránce ke komu či k čemu vztáhnout, nemajíce k dispozici žádný „absolutní subjekt“; anebo budeme naklonění možnosti uchopit myšlenkou „horizontu všech horizontů“ něco z onoho supponovaného „absolutního osvětí“, co je přístupno nějakému neabsolutnímu subjektu a co tedy má charakter čehosi, k čemu lze přistoupit odjinud než od příslušného subjektu – tedy v posledu zvenčí (resp. z nižší úrovně), a pak problematizujeme původní předpoklad, že můžeme pojmem „horizont“ uchopit něco z toho, co je odňato každému možnému zpředmětnění. (Zbývá ovšem podrobnější propracování rozdílu mezi pouhým přístupem zvenčí a mezi přístupem subjektu nižší úrovně k nepředmětné stránce osvětí subjektu vyšší úrovně).

[740621-2]

(78) (3) (PNP, 21. 6. 74 večer.)

V diskusi (odpol.) upozornil p. Blažíček na vážný nedostatek v doporučené Waelhensově knížce, kterou přečetl, že totiž je naprosto pominuto, jakým způsobem vlastně dochází k překročení hranic subjektivity a k otevření cesty k intersubjektivním vztahům. Po mém soudu je třeba tuto otázku, resp. téma (tj. i odpověď) vypracovat na dvou rovinách, tj. jednak jak se jednotlivá osvětí skládají a jak srůstají v jakousi „biosféru“ (ne svět ještě), a pak za druhé, jak obyvatelé světa žijí ve světě (či na světě), který je jim společný. [dále sešit založen a delší čas nezvěstný, proto na toto místo náleží celý sešit č. 8: 26. 7. – 11. 10. 74, proto i červené číslování v tomto pořadí.]

[741011-2/741012-1]

(88) (4) (PNP, 11. 10. 74 večer.)

Jestliže je nějaké mínění, nějaké myšlenkové uchopení vždycky součástí, tj. nejen doprovodem a příměsí, ale základem a prostředkem každého „náзору“, musíme se ptát, jaký to je myšlenkový aparát, jaké to je pojmové uchopení, jež může být prostředníkem skutečného názoru. Tak např. Thaletovu větu nebo Pýthagorovu poučku se můžeme „naučit“ znát, můžeme ji umět nějak odvodit, můžeme se s ní naučit docela spolehlivě pracovat – a nemusíme stále ještě být tak daleko, abychom ji nazřeli v její podstatě, v jejím základu. Ještě lépe to snad je možno ukázat na různých počtech teček, pravidelně nebo nepravidelně uspořádaných. Téměř každý

člověk „vidí“, tj. „nazírá“, že jsou tečky 2, 3 nebo 4. Vyšší počty už představují základ jakéhosi výběru. Jenom nemnozí lidé jsou schopni přímo vidět, že teček je např. 7 nebo 8; nedovedou-li to, musí tečky spočítat. Tady máme onen rozdíl: přímý názor se obejde bez počítání. Ale samo počítání se bez názoru neobejde, nýbrž užívá ho jako svého základu. Při počítání listů můžeme operaci urychlit, počítáme-li po 2, po 3 nebo dokonce po 5 listech; to samozřejmě předpokládá, že přímým názorem jsme schopni „přehlédnout“ a „nahlédnout“ skupinu 2, 3 nebo dokonce 5. Dokonce pak je názoru zapotřebí tam, kde chceme být ujištěni, že jde o jeden list nebo 1 tečku.

(12. 10.)

Počítání tu představuje myšlenkovou, pojmovou (**logickou**) operaci. Ale můžeme od této myšlenkové, pojmové práce oddělit názor jako něco, co se bez pojmů, bez myšlení obejde? Je přece známo to, co tak zdůrazňuje Rádl např. ve své „Praktické filosofii“ (**ČM ...**), totiž že k tomu, abychom něco viděli, je třeba o tom něco vědět. Nevíme-li, že zvenčí na okně je připevněn teploměr, nevíme-li, jak teploměr vypadá, nevíme-li vůbec, co to je teploměr a že vůbec něco takového existuje, nejenže „nevidíme“, kolik je venku stupňů, ale nevidíme vůbec za oknem něco takového, jako je teploměr. S největší pravděpodobností si teploměru vůbec nepovšimneme, neboť nemáme příslušný „Suchbild“. Vlastní „názor“ si však můžeme učinit jen tak, že teploměr nejen spatříme, ale že jej uvidíme jakožto prostředek k měření teploty, tj. že své vidění orientujeme, zaměříme na jeho stupnici a nikoliv např. na nějaké ozdoby nebo vady (prasklinky, rez apod.). Má-li se teploměr stát předmětem našeho „nazření“, pak musíme také a de facto dříve „nazřít“, co to je teplota a jak se její „výška“ dá určit. Ať už je povaha a původ tohoto podmiňujícího „názoru“ jakákoliv, není v onom druhém „názoru“ (totiž názoru, nazření teploměru jakožto teploměru) přítomen onen první ve své původní, nazírací podobě, nýbrž jenom jako závěr, důsledek, relik, vzpomínka. Také Thaletovu větu nebo jakýkoliv matematický či obecně logický důkaz a argument můžeme „nazřít“ pouze za některých **logických**, myšlenkových předpokladů, bez nichž se zmíněný „názor“ prostě ani nemůže uskutečnit.

[741012-2]

(89) (5) (PNP, 12. 10. 74 ráno.)

Zvláštní pozornost zasluhuje otázka vztahu mezi „názorem“ a „pravdivým“ stavem věcí, jež jsou předmětem „názoru“. Původní koncepce předpokládala ovšem identitu mezi obojím: pravda znamená odkrytost,

resp. nezakrytost (alétheia). Názor, nazření, zírání, zření je možné právě tam, kde odpadnou, resp. jsou odstraněny překážky mezi zírajícím a nazíraným: bez překážek a zkreslujících prizmat se nazírané „ukazuje“ ve své pravdivé povaze, tj. jako takové, tj. jako to, čím vsutku (opravdu) je. Ale jsou tu samozřejmě možné i omyly. Je možné „vidět“ např., že teček je 5, a zatím jich ve skutečnosti je 6. Formálně vzato nelze rozlišit mezi „správným“ a „nesprávným“, „mylným“ názorem; pokud však chceme termín „názor“ podržet jen pro názor správný, pak musíme nesprávný názor degradovat na pouhý „dojem“. V tom případě celou věc jenom terminologicky přesuneme; názor se pak stane „správným dojmem“. Ale kde zůstala ona jistota „návoru“, pro niž se předpokládalo, že kritérium a normu správnosti nese s sebou sám návor, že návor má svou normu, své kritérium a svou jistotu (pokud jde o správnost, o pravdivost) sám v sobě? Není-li tomu tak, pak musíme připustit, že správný, pravý „návor“ není ničím prvotním, nýbrž že se musí teprve organizovat na základě zkušeností, v nichž nikdy nechybí myšlenková, pojmová intervence. Pak by platilo, že pravý, správný, pravdivý návor si nemůžeme udělat právě bez této intervence pravdivého poznání. Návor by pak představoval, resp. poskytoval jenom materiál, jehož uspořádání by muselo být založeno na pojmové, myšlenkové práci (která vychází z četných jiných zkušeností a jednu interpretuje vždycky pomocí celé řady jiných). Návor by pak byl něčím nikoliv prvotním, nýbrž druhotným, nikoliv základním, nýbrž odvozeným, nikoliv elementárním, nýbrž komplikovaným a vysoce organizovaným. To také odpovídá tomu, co (analyticky) víme o smyslovém vnímání, např. vidění (smyslovém). Světlo, představované jednotlivými fotony, podráždí jednotlivé buňky na sítnici, a ty reagují tím, že vyšlou jakousi zprávu, jakousi informaci centrálnímu nervovému systému (cestou přes jednotlivé nervové uzly, na nichž už postupně dochází k integraci a zjednodušení oné spousty „buněčných informací“) (přičemž nesmíme zapomínat, že už celkovost, celkový charakter jednotlivé buňky na sítnici, reagující na světelná kvanta, je jakousi primární integrací něčeho ještě primárnějšího, „elementárnějšího“).

[741018-1]

(90) (6) (PNP, 18. 10. 74 večer.)

Člověk je – jak už jsem mnohokrát říkal i napsal – bytost, která je zvláštním, specifickým způsobem – víc než kterákoliv jiná bytost – určena pravdou. Jeho vztah k pravdě je mnohovýstevný a realizuje se v četných, navzájem dosti odlišných způsobech. Jedním ze základních podob tohoto

vztahu je to, čemu se říkalo a dosud říká „modlitba“. Pomýlenost moderního smýšlení o světě a o věcech spočívá mimo jiné v tom, že lidé většinou myslí na věci a na poznání věcí, když je řeč o pravdě. Pravda, kterou moderní člověk vyhledává a po níž se s nasazením všech sil pachtí, je pravdou o tom, co je před ním a mimo něj, tj. o věcech a o těch „druhých“. Moderní člověk nemá příliš zájmu o pravdu o sobě. Zdá se mu, že sám sebe zná dostatečně, protože zblízka; a zejména se mu zdá, že na tomto poznání není a nemůže být nic důležitého ani zajímavého. Moderní člověk má naopak tendenci sebe jako subjekt udržovat spíše v pozadí, mlčet o sobě, vytlačovat vůbec každý subjekt z obsahu poznání jako něco nepatřičného, jen zkreslujícího a znečišťujícího (subjekt je eo ipso nečistý a nedotknutelný, tedy jakési novodobé „tabu“!). Subjekt je tedy potlačován, vytlačován, vytěšňován a zapomenut. Zapomenutí (resp. zapomenutost) na subjekt je průvodcem onoho heideggerovského zapomenutí na bytí. Pochopitelně: subjekt, který je s to pochopit sám sebe, musí se pochopit především ve svém vztahu k bytí; zapomene-li však na sebe a upře-li veškerou pozornost k tomu, co má před sebou (a čím tedy sám není), omezuje tak svůj zřetel na pouhá jsoucna. Proti tomuto pomýlenému smýšlení moderního člověka je naopak pravdou, že nejvýznamnější je pro člověka poznání sebe samého. Ale základem a předpokladem tohoto sebepoznání je uznání toho, že něco takového jako je poznání sebe je možné jen proto, že platí pravda o mně, i když ji neznám, i když o ní nevím. A vztah k této pravdě, v jejímž světle všechno ukazuje svou pravou tvář, je jedním z nejvýznamnějších druhů takového vztahu obecně (tj. vztah k této nepoznané pravdě, která nesplývá s žádným poznáním, ale která ji naopak umožňuje a zakládá). A tento vztah se realizuje jako „modlitba“. Co to je vlastně modlitba?

[741101-1]

(91) (7) (PNP, 1. 11. 74 večer.)

Tam, kde dojde k reflexi, otevře se nová dimenze, nový prostor, celý nový svět – a tam potom vznikají nové možnosti, jež nelze na prostou reflexi redukovat nebo z ní přímo odvodit. Jenom tam, kde jsme nejprve něco věděli, můžeme zapomenout. Ale zapomenout můžeme nejenom to, co víme, ale také to, že to víme (nebo že jsme to věděli). Můžeme zapomenout, že něco víme, ale zároveň to nadále vědět. To je možné jenom proto, že lidské vědění má tu zvláštní vlastnost, že nejenom víme, ale také víme, že víme. Proto se naše zapomnění může týkat buď našeho vědění samotného (tj. toho, co víme), nebo našeho vědění, že to víme nebo že jsme to věděli,

nebo konečně také obojího. V prvním případě zapomeneme, co jsme věděli, ale víme, že jsme to věděli, a víme také, že jsme to zapomněli. V druhém případě jsme sice vůbec nezapomněli, co jsme věděli, ale zapomeneme, že to vlastně víme. V třetím případě je naše zapomenutí důkladné: zapomněli jsme, co jsme věděli, a zapomněli jsme i to, že jsme to věděli (ergo jsme zapomněli i to, že jsme to zapomněli). To je ovšem vlastně už začátek další etapy, krok na další rovinu. Když zapomeneme, že jsme zapomněli, můžeme se dostat do situace, kdy jednáme, jako že jsme nic nezapomněli. To pak může zdálky a povrchnímu pozorovateli připadat, jako že víme. Ale to už zacházíme příliš daleko. Rozhodující pro naši úvahu je důsledek, k němuž jsme dospěli nakonec: že je možné, abychom zapomněli, že jsme zapomněli. Není to velmi zvláštní odlika pravé reflexe? A není tato velmi zvláštní odlika možná jenom díky tomu, že tu něco takového jako pravá, pozitivní reflexe je, že se tato pravá reflexe uskutečnila a že tím otevřela právě onen nový prostor, celý nový svět, bez něhož ony podivnosti nejsou možné? A nepřispěje k poznání tohoto světa také, když blíže prozkoumáme nejenom reflexi samu v původním smyslu, ale také tyto podivné odštěpky či odpadky, upadlosti reflexe?

[741101-2/741109-1]

(92) (8) (PNP, 1. 11. 74 večer.)

Vnucuje se nám nyní otázka, v jakém tedy smyslu můžeme mluvit o „zapomenutosti na bytí“ (heideggerovská „Seinsvergessenheit“). Kdy jsme (tj. nejen my osobně, individuálně, ale i my jako civilizace, jako dějinně-myšlenková epocha) „věděli“ bytí „nezapomenuté“? A zapomněli jsme na bytí tak, že je už „nevíme“, anebo je nadále „víme“, ale zapomínáme, že je „víme“? Heidegger sám se zdá naznačovat svým poukazem na ustavičnou přítomnost bytí v našem povědomí všude tam, kde říkáme „jest“, „jsou“ apod., že jde pouze o zapomenutost na to, že bytí víme. Je to dokonce tak zvláštní zapomenutost, že my vlastně bytí nejenom „víme“, ale v jistém smyslu i víme o tomto svém vědění. Nezapomínáme tedy na bytí vůbec, nýbrž pouze „vpravdě“, tj. na „bytí vpravdě“. Ve svém vědomí se vztahujeme k bytí, jako by to nebylo bytí, nýbrž jsoucno. Zapomínáme na bytí tak, že je „víme“, že na ně „vzpomínáme“ jakožto na něco jiného, totiž na jsoucno. Vlastně tedy nadále bytí víme, ale víme je „falešně“: podstatou falešného vědomí je to, že se vztahuje k něčemu jako k něčemu jinému. Klasicky ukázal (a ovšem trochu vulgarizovaně také) Feuerbach ve svém pojetí theologie a náboženství. Theologie i náboženství se vpravdě a v podstatě vztahují k člověku, ale jejich smysl spočívá v tom, že toho

člověka, k němuž se vztahují, chápou jako boha (resp. Boha), tedy vztahují se k němu, jako by nešlo vlastně o člověka, nýbrž o něco či o někoho jiného, totiž o Boha. S Heideggerem by bylo pak možno říci, že theologie a náboženství jsou jakousi zapomenutostí na člověka, jakýmsi zapomněním člověka. Jiná komplikace je arci v tom, že Feuerbach nechápe onu zapomenutost na člověka tak generálně, jako tomu je (snad) u Heideggera v případě bytí. Člověk, který je u Feuerbacha ukázán jako zapomenutý, je člověk rodový; člověk jednatel zapomenut není. Dokonce je tomu tak, že ve skutečnosti Feuerbach sám, protože si jednotlivého, partikulárního člověka necení příliš vysoko, doporučuje ho nebrat příliš na váhu, trochu od něho odhlédnout a tedy – trochu na něho „zapomenout“ (to když mluví o tom, jak rozporné a křiklavě nedostatečné partikulární lidské existence jsou ve svých extrémnostech jaksi vyrovnávány v rámci druhu). U Heideggera vztah mezi jsoucím a mezi bytím ovšem není vztahem mezi partikulárním a univerzálním (resp. rodovým). Proto může spíše mluvit o zapomenutosti, neboť bytí je zaměňováno za jsoucnost jsoucen. Jestliže však čisté jsoucno neexistuje a jestliže v důsledku toho neexistuje (pokrač. ve Františkových Lázních, 9. 11. 74 dopoledne) ani čistá jsoucnost, pak přece jenom je tu jistá analogie. Pak totiž musíme předpokládat také bytí jednotlivých „jsoucen“ a vedle tohoto bytí „vůbec“, k němuž se jednotlivá jsoucná ve svém (tj. jednotlivém, partikulárním) bytí vztahují. Jednotlivé bytí (tj. bytí jednotlivého jsoucná) spočívá v jakési vztaženosti a v jakémsi podílu, v jakési účasti na bytí vůbec.

[741109-2]

(93) (9) (Frant. Lázně, 9. 11. 74 před polednem.)

A. N. Whitehead ve své „filosofii organismu“ odmítá ono rozlišování na partikulární a univerzální jako falešné. Místo toho mluví na jedné straně o „aktuálních entitách“ a na druhé o „věčných objektech“. (P+R 220). Co by po příslušné transpozici bylo Heideggerovo „bytí“? Byla by to aktuální entita anebo spíše věčný objekt? Je zřejmé, že docela jednoznačně aktuální entita, neboť bytí je něco událostního, něco co se děje, co je podstatně spjato s časem. Ale je ve Whiteheadově filosofii organismu nějaké místo pro tak zvláštní „aktuální entitu“? Existuje řada filosofických i zejména theologických pokusů reinterpretovat heideggerovské bytí jako „Boha“, resp. tradiční pojetí Boha ve smyslu heideggerovského bytí. Přímé srovnání Heideggerova pojmu „bytí“ s Whiteheadovým pojmem „Bůh“ by ovšem k cíli nevedlo. Ale je tu přece jenom další možnost, která nevypadá jako neperspektivní. Pro Whiteheada totiž existuje ještě cosi základnější-

ho než je Bůh, a to je stvořitelství, tvoření, tvůrčí „akt“ či „proces“, totiž „creation“ a „creativity“. Bůh není podle něho před stvořením či tvořením, nýbrž spolu s ním (P+R 486). Jeho aktualita je ovšem deficientní (tamtéž), a to ze dvou příčin: jednak jsou jeho „pocity“ (feelings) pouze konceptuální a tak jim chybí plnost aktuality. A za druhé jsou konceptuální pocity ve své subjektivní formě nevědomé, dokud nedojde k jejich komplexní integraci s fyzickými pocity. (Tamtéž.) Nicméně i když jde pouze o deficientní aktualitu, Bůh je aktuální. V tom smyslu však nemůže být tím posledním, nemůže být „ultimum“. Tímto posledním, tímto „ultimum“ je ve Whiteheadově filosofii organismu „tvořivost“, „creativity“ (P+R 9); Bůh je pak jejím primordiálním, ne-časovým akcidents. Whitehead říká, že v každé filosofické theorii existuje nějaké „ultimum“, nějaké „to poslední“ (= an ultimate), jež je aktuální díky svým akcenciím (which is actual in virtue of its accidents). Pouze tak je schopno být (charakterizace) (charakterizováno) (= se stává něčím charakterizovatelným) pomocí svých akcidentálních ztělesnění (accidental embodiments), a odloučeno od těchto akcencií je zbaveno aktuality. (Vše P+R 9.) Odtud je tedy zřejmé, že jako „ultimum“ je kreativita (tvořivost) čímsi zbaveným aktuality, a že se jí dostává této aktuality teprve díky akcenciím, z nichž primordiálním, stále však ještě ne-časovým akcidents je Bůh. A tak se ukazuje, že zatímco u Heideggera je „ultimum“ pojato jako cosi časového a časujícího, jako s časem úzce spjaté bytí, což by mělo u Whiteheada odpovídat jakési nejvyšší, svrchované aktuální entitě, je tomu ve skutečnosti zcela jinak. U Whiteheada není tímto „ultimum“ nic dějícího se, nic časového, nýbrž neaktuální, nečasová „kreativita“, která sice získává jakousi (stále však ještě deficientní) aktualitu svým primordiálním akcidents, jímž je Bůh, ale nedostatkovost, deficiencie této aktuality je mimo jiné vyznačena tím, že je stále ještě ne-časová.

[741109-3]

(94) (10) (Frant. Lázně, 9. 11. 74 večer.)

Z toho, že Bůh je sice aktuální, ale nedostatkově, deficientně a že je zejména nečasového charakteru, znamená především, že jako primordiální aktuální entita nemá žádnou minulost („In the case of the primordial actual entity, which is God, there is no past.“ P+R 121.). Tím se totiž právě Bůh liší od jiných aktuálních entit, že pro něho neplatí Humeův princip odvozeného charakteru konceptuálních pocitů (tamtéž). Proto může pak Whitehead prohlásit, že Bůh je nepodmíněnou aktuálností konceptuálního pocitu (cítění) v základu věcí („He is the unconditioned actua-

lity of conceptual feeling at the base of things“; P+R 486). Boží konceptualita není tedy druhotného, odvozeného charakteru, nýbrž předchází proces tvoření nebo je s ním alespoň současná. Má jakýsi „řídící“ charakter; a protože toto její „řízení“, tato její „vláda“ nemá ještě plnou aktualitu, zůstává pouze u „základu věcí“. A v čem tedy tato „vláda“ spočívá? Whitehead říká, že díky primordiální aktuálnosti, jíž se vyznačuje boží konceptualita (nepodmíněné konceptuální cítění), vzniká jakýsi řád, jakýsi pořádek a jakási hierarchie ve vztazích věčných objektů k procesu tvoření („so that, by reason of this primordial actuality, there is an order in the relevance of eternal objects to the / process of creation“; P+R 486-7). Boží jednota konceptuálních operací je svobodným tvůrčím aktem, neznečištěným vztahy k žádnému partikulárnímu průběhu událostí („His unity of conceptual operations is a free creative act, untrammelled by reference to any particular course of things“; P+R 487). Partikulárnosti aktuálního světa tuto jednotu, resp. onen zmíněný řád předpokládají, kdežto tento řád sám (tato jednota) předpokládá pouze metafyzický charakter tvůrčího postupu (pokroku), jehož je sám primordiálním příkladem. V tom smyslu je primordiální povaha boží v tom, že kreativita získá primordiální charakter (dosáhne primordiálního charakteru). Odtud je patrné, že kreativita sama nemá žádnou aktuálnost, ani deficientní. (10. 11. 74) Zdá se, že Whitehead postupuje asi takto: jako je mezi různými červenými předměty shoda v barvě, totiž právě v oné červenosti, a jako nemůžeme tuto červenost, jakmile jsme ji abstrahovali, označit samu za červenou v témž smyslu, ve kterém mluvíme o červeném zbarvení oněch původních předmětů, tak můžeme sice abstrahovat z jednotlivých případů tvůrčího procesu („process of creation“ - 487) onen „metafyzický charakter tvůrčího pokroku“ („the general metaphysical character of creative advance“ - 487) a posléze i samu tvořivost (creativity), ale nemůžeme „tvořivý pokrok“ nebo dokonce samu „tvořivost“ považovat za proces tvoření. Whitehead tedy zřejmě tvořivost (creativity) chápe jako věčný objekt; podobně musí jako věčný objekt chápat i změnu, proměnlivost, pohyb, proces apod. Proč se však v tom případě nedá říci, že kreativita je proces, změna, pohyb? A na druhé straně: jak vůbec můžeme myšlenkově uchopit skutečný pohyb, skutečnou proměnu, jestliže nemůžeme myšlenkově pracovat bez abstrakcí a jestliže každá abstrakce představuje krok k věčnému objektu? Můžeme abstrahovat z reálného procesu právě onu procesuálnost, onu proměnlivost, aniž bychom učinili krok k nějakému věčnému objektu? To bude třeba podrobně přezkoumat, není-li to misinterpretace Whiteheadova pojetí.

[741110-1]

(95) (11) (Frant. Lázně, 10. 11. 74 dopol.)

Až dosud byl problém moci chápán nejčastěji jako problém, jak zajistit všem občanům přiměřený nebo v posledu rovný podíl na moci. Klasicky byl požadavek rovnosti podílu na moci vysloven ve francouzské revoluci, ale jeho postupnou krystalizaci lze sledovat daleko zpět do minulosti. Základní chyba tohoto přístupu spočívá v podcenění nebo vůbec nevidění jakési „démonské“, ne-lidské a proti-lidské povahy moci. To je zřejmé už z toho, že se postupně další a další společenské skupiny a třídy onoho podílu na moci domáhaly a že držitelé moci obvykle své odpůrce a partnery udržují v patřičné distanci od mocenských prostředků. Požadavek rovného podílu na moci vychází ze zdánlivě samozřejmého předpokladu, že podíl na moci je čímsi žádoucím a že na takový žádoucí podíl má každý člověk samozřejmé, „přirozené“ právo, „přirozený“ nárok. Sama podstata a povaha moci tu není nikterak viděna jako problematická. Ve skutečnosti však povaha moci nejen problematická je, ale má tak neblahý vliv na člověka, že problematizuje jeho lidskost a jeho samého. Moc se totiž vůbec nepodobá síle, např. jíž je různou měrou vybaven každý člověk; to proto, že moc není vůbec lidská vlastnost. Co to je vlastně moc a jak vzniká? Moc nevzniká ze síly, nýbrž je něčím, co síly využívá a zneužívá, co sílu kazí, korumpuje, svádí na scestí a do zvrhlosti. V okamžiku, kdy je síly použito k tomu, aby bylo dosaženo něčeho, co je síle samotné původně lhostejné a čemu tedy neslouží samozřejmě a přímo, nýbrž ve složitém zprostředkování, vytváří se z onoho zprostředkujícího komplexu cosi samostatného a svébytného (přinejmenším „jakoby svébytného“) a tedy organizovaného jaksi ze sebe a v sobě. Uprostřed tohoto zprostředkujícího komplexu krystalizuje jakési druhotné či falešné centrum, které sice nikdy nedosáhne úplné samostatnosti a provždy zůstane závislé na původních, „přirozených“ centrech (tj. lidech), ale přesto nad těmito původními centry dosáhne a bude dosahovat stále větší nadvlády a bude je uvádět ve vztahu k sobě do stále větší nejen závislosti, ale skutečného podmanění a ovládnutí. Tak vzniká moc jako společenská, politická skutečnost. Někteří podmanění, ovládnutí jednotlivci si vydobudou nebo jinak získají relativně příznivější místo v tomto zotročení, ale to neznamená, že zůstávají méně zotročeni. Moc je tedy jakýsi emancipát: původně vytvořená člověkem, závislá trvale na člověku a na tom, že je jím ustavičně živena a posilována, vymkla se mu z rukou a stala se jakoby samostatnou subjektomorfni skutečností, jež si člověka podřizuje, podrobuje a jež mu vnucuje měřítko a kritéria jednání, které nejenom nikterak jeho povaze neodpovídají a neposilují ji (tj. neposilují člověka v jeho lidskosti, v jeho cestě k lid-

ství), ale strhávají ho na cestu nelidskou a protilidskou. Odtud pak je zřejmé, že podíl na moci je vlastně jenom podíl na onom relativně příznivějším postavení uprostřed všeobecného zotročení. Musíme však ještě blíže ukázat, proč mluvíme o zotročení a o jaký typ zotročení vlastně jde.

[741110-2]

(96) (12) (Frant. Láz., 10. 11. 74 odpoledne - pokrač.)

Svět, v němž člověk žije, je především svět významů, svět slova, svět, v němž se věci ukazují ve své pravé podobě, – tedy svět pravdy. Člověk je bytost určená pravdou; bez pravdy ztrácí člověk své určení a ztrácí základ pro své odlišení a oddělení ode všech přírodních bytostí, tj. od zvířat. Ale nemůže prostě klesnout na úroveň zvířete. Člověk, který ztrácí svou nejvlastnější základnu, své určení, své poslání, klesá hloub než na zvířecí rovinu a stává se čímsi horším, protože zvrhlým. Člověk, který se vymkl své určenosti pravdou, se nestává prostým zvířetem, ale jakýmsi zvrhlým zvířetem. A zvrhlost jeho postavení se ukazuje především v tom, jak je posedlý jakýmsi běsy, o nichž v přírodě není potuchy. A v této posedlosti, v této vydanosti všanc ne-lidským a protilidským „mocnostem“ spočívá právě ono zotročení, o němž byla řeč. A jak se toto otroctví hlavně projevuje? Člověk je člověkem v tom, že se mu otvírá přes slovo, přes významy, skrze pravdu svět ve své pravé podobě. Zotročen protilidskými silami sice člověk neopouští svět významů, ale je vydán napospas významům temným a bludným, které nejenže neotvírají přístup k pravé podobě skutečnosti, ale skutečnost matou a zastírají, halí do mlhy a oparů, omylů a zbloudění. Zotročený člověk nadále užívá slov, ale slova už nejsou spolehlivými ukazateli, nýbrž bludičkami. Nadále usiluje o promítnutí ke skutečnosti a o poznání, ale je to poznání, kterým nevládne, které mu není k dispozici, nýbrž které vládne jemu a jeho samého si podrobuje a staví si ho ke svým dispozicím. Baconova devize „knowledge is power“ se zvrací ve svém smyslu v cosi nesmyslného a ne-lidského: poznání zůstává sice mocí, ale není to moc člověka, nýbrž moc nad člověkem. Svět, který se člověku otevřel, se opět uzavírá; nebo lépe, přesněji řečeno, svět, který se mu otevřel a který jej vyzýval k otevřenosti, náhle mizí a nad ním a kolem něho se sklene nová uzavřenost, která jej do sebe pojme a v sobě pevně drží a uzavírá. A to je právě pravá podoba, pravá podstata otroctví a zotročenosti. Lež a omyl znamená především tuto uzavřenost, uzamčenost člověka, to, že je zbaven východiska, že je mu nemožno vykročit na novou cestu, vykročit do otevřenosti otvírajícího se světa. Pro tohle není pravda pouze zvláštním druhem lži, nýbrž něčím,

co se od lži podstatně odlišuje. Protože však lež může žít jako lež jenom tenkrát, když se nezdá být lží, nýbrž naopak, když se jí podaří se vydávat za pravdu, je tento nový, uzavřený „svět“, do něhož je člověk zaklesnut, světem klamu a sebeklamu, světem falše a podvodu.

A toho právě může a musí bohatě využít onen emancipát moci; moc se totiž bez falše a podvodu, beze lži a bez klamu nedovede a ani nemůže obejít. To souvisí s tím, že moc hledí ovládnout vše a ve všem se prosadit. Ale tam, kde je veden zápas mezi pravdou a lží, může moc zasáhnout jen rušivě a destruktivně. Moc, která se staví na stranu pravdy, tuto pravdu korumpuje a mění ji na lež, která se zprvu takřka k nerozeznání podobá pravdě, ale později klesá (právě v důsledku oné prapodivné symbiózy „pravdy“ s mocí, s násilím) do pusté, cynické a přízemně pragmatické podoby ideologie či dokonce pouhé řady hesel a frází. Odtud Rádlovo slovo, že pravda, vynucovaná násilně, se stává lží. (Romantická věda, str. ...)

Moc není jenom emancipátem ze sféry lidskosti a ze sféry, kterou člověk ovládá, ale má nezadržitelnou vnitřní tendenci se emancipovat, resp. být od počátku emancipátem ze sféry vlády pravdy. Mezi pravdou a mocí proto není smíru leč dočasného, není kompromisu leč škodlivého, není spojení leč lživého. Protože však neznáme lidskou společnost, která by mohla a dovedla existovat bez moci, vzniká mezi člověkem a mocí trvalé napětí, které musí být také koncepčně nějak reflektováno a řešeno.

Pokrač. viz seš. č. 9!