

R 1974-9

← [pokrač. ze seš. č. 7, § 12.]

[741111-1]

(97) (1) (Frant. Láz., 11. 11. 74 dopoledne.)

Moc je skutečnost, bez níž se až dosud žádná jen trochu organizovaná společnost nedovedla obejít; a ani do budoucnosti si nedovedeme dost dobře představit, jak by se nějaká společnost mohla vyhnout moci a použití mocenských prostředků. Je tomu dokonce tak, že i vysněné nebo očekávané ideální poměry, jaké se prosadí a jaké zavládnou na konci všech časů, na sebe v představách a očekávání lidí berou opět jakousi mocenskou, resp. quasi-mocenskou podobu. Tak kupř. evangelia mluví o tom, jak Ježíš zvěstuje kralování boží, království boží (**βασιλεια θεου**). Z toho vyplývá, že s touto skutečností musíme nějak počítat, ať se nám to líbí nebo nelíbí. Jestliže to bez moci a bez použití mocenských prostředků není možné, musíme nyní postavit otázku jinak: jaký má být náš vztah k moci, jak se budeme vzhledem k její problematice skutečnosti chovat k jejím nárokům a do jaké míry, po jakou mez budeme ochotni jejím požadavkům vyjít vstříc? Jaké místo se rozhodneme moci dát na základě svého uvážení? Je ovšem naprosto zřejmé, že i když je moc pouhý emancipát a tedy něčím na člověku, na lidech závislým, přece jenom není situace nikdy taková, že bychom se nějak na prvním místě a předem rozhodovali my. Naopak se dostáváme nejdříve do nějaké konkrétní situace, v níž jsme bez dotazování na svůj souhlas nuceni nebo alespoň tlačeni k tomu, abychom moc, její prostředky a její reprezentanty respektovali, uznávali a poslouchali. Teoreticky si sice musíme vyjasnit svůj základní vztah k moci, abychom se pak ve smyslu svého přesvědčení mohli i prakticky chovat ve vztahu k moci rozumově a rozumně, cílevědomě a programově. Prakticky však před námi na počátku stojí jiný problém: jak čelit přehnaným, nemístným, nelegitimním nárokům moci? Moc má totiž vždycky vnitřní tendenci narůstat, bytnět, rozšiřovat svůj dosah a prohlubovat svou účinnost. Proto má prakticky uvažováno prioritou otázka, jakým způsobem lze moci účinně uložit meze a jak je možno moc přimět a posléze třeba i donutit, aby těchto uložených mezí dbala a aby je nepřekračovala. Opět i tady bylo vynalezeno klasické řešení: rozdělení moci tak, aby jednotlivé její složky nebyly v jedné ruce a byly tudíž pod kontrolou složek ostatních. Obvykle to bylo

vykládáno tak, že moc výkonná se musí řídit určitými normami (zákony a předpisy), jež si sama nemůže diktovat; tyto normy naopak jí jsou ustanovovány mocí zákonodárnou. A protože jednotlivé případy nemohou být řešeny nějakými k tomu cíli stanovenými konkrétními předpisy, musí tu být ještě další moc, která posuzuje jednotlivé případy a rozhoduje závazně, zda určité výkonné opatření (nebo zda určité civilně-právní opatření) je ve shodě s obecně závaznými ustanoveními anebo není; to je pak moc soudní. Nejde nám na tomto místě o vytčení výhod a nevýhod právě tohoto způsobu dělení moci, nýbrž o princip dělení moci sám. Ten asi těžko může být opuštěn a nahrazen nějakým zcela jiným principem. Nicméně až dosud nebyl formulován, pokud vím, postulát, který by omezoval nikoliv jednu složku moci jinou mocenskou složkou, nýbrž čímsi jiným než mocí. To souvisí s tím, že moc dosud nebyla dost jasně rozpoznána jako problematická skutečnost, jako emancipát s neutuchajícími vnitřními tendencemi k hybridizaci. Určité náznaky ovšem lze vidět v bojích o nezávislost jednotlivce na panovníkovi, tedy v době prosazování požadavků buržoazních v rámci rozpadajícího se již a slábnoucího feudalismu (např. Habeas corpus **act** apod.) Ale to byla doba, kdy si sice panovník uzurpoval absolutní moc, ale kdy zdaleka nebyly jeho prostředky k prosazení něčeho podobného takové, jako je tomu dnes. Tehdy prostě neexistoval tak všemocný stát, jemuž by nebylo možno oponovat a jemuž by nebylo možno uniknout. Proto je dnes situace jiná a pokus o položení mezí tak zmohutnělé moci se nemůže orientovat na ničem starším, i když jakési analogie svrchu uvedené nemohou být popřeny.

[741111-2]

(98) (2) (pokrač. odpol.)

Podstata klasického pokusu o vymezení hranic a tedy i norem pro moc a pro užití moci, spočívajícího v rozdělení této moci, je dána onou falešnou „nepředpojatostí“ a „nepředsudečností“ vůči moci. Moc má být omezena zase mocí. Tam, kde se to daří, jde nepochybně o stav dosti labilní, který napořád hrozí přejít do nerovnovážného stavu, v němž jeden druh moci na sebe strhne vládu nad ostatními druhy moci, dospěje k jednotě a v důsledku toho pak nadále natrvalo vyloučí jakoukoliv možnost návratu k onomu původnímu stavu rovnováhy mezi několika od sebe oddělenými a na sobě do jisté míry nebo alespoň v jistých směrech nezávislými druhy moci. Proto jako rozhodující se ukazuje být nikoliv samo rozdělení moci, ale způsob, jak k němu dospět ze stavu naprosté mocenské centralizace

a jak ho udržet, jak ho posilovat a zabezpečovat i pak. A tady ovšem žádné rozdělení moci nevznikne samo, ale právě naopak mocenská elita se podobnému rozdělení bude vždy tvrdě, tj. mocensky a tedy účinně bránit. Proti moci a mocenské převaze musí být proto postaveno něco jiného, co nejenom že na moci žádný podíl nemá (ale chce si ho vynutit), nýbrž co svou podstatu a své nejzákladnější určení vidí v distanci od moci, v rezignaci na jakékoliv použití mocenského aparátu a tedy v důsledné abstinenci, pokud jde o moc. Jde totiž o to, že vada nejzákladnější není v tom, že nějaké společenské skupině je odpírán podíl na moci a že je mocensky postavena do služebné až otrocké role, ale v tom, že samotné moci, ať už se na ní podílí kdokoli a ať už se na ní podílejí třeba všichni a dokonce rovným dílem, není přesto a možná právě proto učiněna přítrž, že jí nejsou uloženy meze a sféra její legitimní působnosti není pevně ohraničena. A jak mohou být uloženy meze moci jako takové, tj. bez ohledu, kdo ji má v rukou? Zajisté žádným přesunem z jedné rukou do druhé. Tím bychom se nikdy nemohli dotknout moci samé. Ale moci lze uložit účinně meze, když si plně uvědomíme, kde se vlastně moc bere, odkud vyvěrá, odkud čerpá svou sílu a vůbec svou životnost. A protože jsme si ukázali, že moc je v podstatě emancipát, že se moc emancipuje jako jakýsi quasi-subjekt, jakési quasi-centrum z lidského jednání, stává se zřejmým, že uložit moci hranice, omezit moc lze nejlépe, protože přímo u kořene, přímo u zdroje (a tedy nikoliv u zbytnělých následků), a to znamená v samotném lidském jednání. Uložit moci mez lze nejspolehlivěji tak, že uložíme meze sami sobě, neboť moc žije z nás a z našeho jednání. Budeme-li jednat tak, že odepřeme poskytovat podporu moci v té míře a tím směrem, jak to ona sama vyžaduje, pak ji máme pod kontrolou přesně do té míry, jak dalece máme pod kontrolou své vlastní jednání. Nezbytným předpokladem tu je ovšem nahlédnutí do souvislostí a vztahů mezi naším jednáním toho nebo onoho druhu a mezi narůstáním nebo umenšováním moci, mocenského quasi-centra. Toto nahlédnutí pak má jisté náležitosti, jež nám po příslušném uvážení ukazují směr dalších našich myšlenek.

[741112-1]

(99) (3) (Frant. Láz., 12. 11. 74 [podle mgf. záznamu] před polednem.)

Podle Whiteheada není poslední skutečností „creative act“, nýbrž creativity; creative act je jednorázovým „výkonem“, „realizací“ oné creativity. (Vlastně spíše completion; ze slovníku J. Němce act of finishing, perfect state.) – „Že se to dá vypočítat, to Whitehead rozhodně

nedrží. Naopak, on – to přece říká na konci *Nesmrtelnosti*, že exaktnost je podvod. Ono to vypočítávání předpokládá, že se věci berou jen po vnější stránce, kdežto Whitehead je přesvědčen, že aby svět byl, jaký je, musíme předpokládat – on tomu tedy říká conformation – že události jsou schopny se konformovat s většími událostmi, resp. do nich, do větších kontextů. To znamená, že např. atom je zásadně schopen se konformovat s živým tělem, tedy chovat se shodně s rozvrhem toho organismu. To ovšem znamená, že to je nevypočitatelné po vnější stránce. Je to vždy také v těch kontextech, a kontext je cosi kvalitativního, co nelze prostě převést na kvanta. A tím pádem je exaktnost podvod, protože exaktnost počítá pouze s tou kvantifikací.“ (Z prvního večera nad závěrem *Process & Reality*, str. 484.)

[741112-2]

(100) (4) (Frant. Láz. 12. 11. 74 dopoledne.)

Řekli jsme, že v dělení moci ani v rovném přístupu k moci není záruka ani obrana před hybridizací moci; a že jediná schůdná cesta se zdá spočívat v jakémsi odříkání, v abstinenci, pokud jde o účast na moci. Ovšem tato neúčast na moci může být efektivní pouze tenkrát, když vychází z porozumění, z nahlédnutí do vnitřních pnutí a mechanismů růstu moci ve společnosti. Nejde totiž o to, moc a **limine** odmítat nebo ji dokonce aktivně ohrožovat. Anarchismus neznamená omezení moci, nýbrž docela naopak pouze její potvrzení. Jeho negativismus (jako ostatně každý negativismus) poukazuje na to, že nejde o alternativu, nýbrž jenom o zvláštní přívěšek nebo vedlejší účinek moci. V člověku je totiž vždycky něco, co se proti moci bouří, co se moci vzpírá. Ale prostá vzpoura jako nepromyšlená, nereflektovaná, „přirozená“ reakce vychází vlastně vstříc tomu, čemu se brání, čemu odolává a co odmítá. Vzbouřenci vždycky potvrzují to, proti čemu se bouří: buď že prohrají svůj zápas a vydají tak svědectví o přesile moci a o beznadějnosti každého odporu; anebo svůj zápas vyhrají, porazí své odpůrce a převezmou jejich místo a postavení. A tak jenom jiným způsobem dosvědčí, jak je marný každý odpor a každé úsilí o zlepšení situace. Zápas s mocí mohou s jakousi nadějí vést pouze lidé, kteří nejednají spontánně a nereagují živelně, nýbrž drží se svého nahlédnutí a promyšleného postupu, z tohoto nahlédnutí plynoucího. Proto se musel hluboce zmýlit Marx, když dost romanticky upíral svůj pohled na tehdy teprve se vzrůstající dělnickou třídu a když byl přesvědčen, že to bude ona, která učiní konec nelidskému panství moci (kterou si převáděl a redukoval chybně na moc hospodářskou) a která

znovu dosáhne stavu, který tu – ovšem v primitivní, zárodečné podobě – už kdysi byl, totiž stavu, kde už nebude třídních rozdílů, kde nebude potlačování jedné třídy druhou třídou a kde tudíž už bude zbytečný onen poslední nástroj donucování a ujařmování, totiž stát. Představa, že stát – a to jest kondenzovaná, soustředěná moc – odumře, je naivní, romantická, idealistická – eventuelně ideologická (v původním Marxově smyslu). Vysloveně ideologická však je představa, že k tomuto odumření, k tomuto rozpadu státu dojde nikoliv jeho omezováním a oslabováním, nýbrž jakýmsi dialektickým zvratem po období jeho ustavičného posilování a umocňování. Stát zkrátka ani nezmizí sám nějakým dialektickým přeryvem, ani ho nelze náhle zlikvidovat, „vyhodit do povětří“ nebo odhodit jako zbytečný. Stát je mocnost, je to cosi, na co musíme jít chytře, inteligentně, vyzbrojeni nahlédnutím a pečlivě promyšleným programem. Nikdy nesmíme zaměňovat hlavní cíl svého zápasu, totiž omezení moci, za docela vnější, nahodilé a pro podstatu zápasu nevýznamné okolnosti, jakými jsou např. okamžití reprezentanti této moci. Boj proti těmto reprezentantům, který však v zápalu zapomene na podstatu věci, totiž na moc samu, se musí dříve či později dopustit tragických omylů a chyb, v jejichž důsledku pak vskutku jakýmsi dialektickým zvratem se náhle reprezentace personálně úplně vymění, aniž se cokoli podstatného přihodilo. Pokud chápeme politiku jako zápas jedné skupiny lidí s jinou skupinou o moc, pak můžeme souhlasit s Ricoeurem, že mocenský vývoj a zvraty tohoto vývoje mají v dějinách (uprostřed dějin) vlastně ne-dějinný, a-historický charakter. Ale tak je tomu jen proto, že tu neomezeně vládne emancipovaná moc, jež sice vyrůstá z dějin, ale nerespektuje ony vnitřní dějinné vztahy a souvislosti, jež z každé chvíle činí cosi jedinečného, nýbrž přetváří vše jedinečné ve svém ahistorickém kadlubu v jakýsi typus, v jakousi stereotypii, v jakousi „zákonitost“, připodobňující se značně zákonitostem přírodním.

[741112-3]

(101) (5) (pokrač. – ještě dopoledne)

Pokus o omezení moci je proto de facto pokusem o její historizaci. V dějinách není nic neomezeného; jakmile se podaří vtáhnout jakkoli hybridní moc do dějin, dostává se jí eo ipso mezí. Prakticky to ovšem lze provádět jenom obráceně: omezením moci jí vnutit dějinnou podobu. Původ moci je dějinný; moc se však tou měrou, jakou se emancipuje z roviny lidské aktivity, emancipuje rovněž z roviny dějinnosti a dějin. To, že dochází k emancipaci určitých elementů z lidské praxe a že tyto

emancipáty mají tendenci se postavit proti člověku a jeho cílům, je věc, které nelze zabránit. Čemu však je možno a nutno zabránit, to je plná a neomezená realizace těchto emancipačních a proti člověku zaměřených tendencí. Nejde také o to, bránit jenom těmto tendencím v realizaci; tím se jenom může dosáhnout jistých navršení vnitřních pnutí a výbuchů, jež se vymykají už každé kontrole. Jestliže jsou nějaké tendence nevykořitelné, protože jsou spjaty s normální funkcí organismu nebo společnosti, pak je možno jejich kontrolu úspěšně realizovat jen tak, že zároveň naplánujeme také určitý druh kanalizace, resp. regulace toho, jak se tyto tendence prosazují. Tato kanalizace či regulace spočívá především v jistém omezení prostoru, v němž je přítomnost a váha těchto tendencí legitimní. Pro regulaci, resp. kanalizaci moci je proto důležité stanovení mezí, v nichž je moc a použití moci legitimní. Stát už vlastně je takový pokus o udržení moci v mezích legitimacy a tím v prostoru dějin. Ale stát se vlastně redukuje na omezení moci pouze jednoho (základního sice) typu, totiž na omezení násilí. Ale stát nemá protilátky proti zotročení samotnou mocí, jež hybridně narostla a ještě narůstá. Stát může nanejvýš (v optimálním případě) představovat jen pevnou kanalizaci tendencí k moci a jejímu stále důraznějšímu a efektivnějšímu uplatnění; a této kanalizace může být ještě dále k leccemu využito (ke společenskému organizování např.). Ale jádro věci, jak už řečeno, spočívá v tom, jak celou skutečnost moci včetně její regulace a jejího využití učinit jen okrajovou, tj. necentrální záležitostí života společnosti, života lidí. Stát např. má stále zesilující tendenci obejmout celý život společnosti i soukromých osob, učinit jej výhradní sférou svého zájmu a své kontroly a dohledu. Proto je nezbytné budovat a udržovat takové společenské vztahy a takové dimenze společenského i soukromého života lidí, které nepotřebují a ani nestrpí zásah státu, které jakýkoliv pokus o státní intervenci budou ignorovat a které, neuznávající v těchto oblastech žádnou státní kompetenci a legitimnost, budou eventuelních státních příkazů a norem nedbat. Jde o to, aby neexistovaly pouhé zbytky, pouhé relikty takových útvarů a vztahů, které odmítají každou státní intervenci, nýbrž aby z nich organicky vyrůstaly složitější a pro život pozitivně významné větší a komplikovanější celky, jež by se důsledně vyvíjely mimo oblast státní domény. Tady ovšem vznikají ty nejzávažnější praktické problémy, neboť lze bezpečně odhadnout, že podobné pokusy budou zprvu dlouho označovány za nikoliv ne-státní, jak je jejich skutečným programem, ani mimo-státní, což už zní hůř, ale může být ještě zdůvodněno, nýbrž přímo protistátní a v důsledku toho trestnou činnost páchající a tedy po státním stíhání volající. To bude na počátku vyžadovat jisté oběti. Pomyslíme-li

však, že obětí je i tak hodně a dokonce mnohem víc, ano právě o to víc, oč méně jsou promyšleny činy, pro něž jsou stíhány, pak musíme připustit, že právě tyto oběti nemusí být příliš početné, budou-li pečlivě uváženy a voleny a patřičně popularizovány (což si opět vyžádá dalších obětí, ale neméně smysluplných).

[741112-4/741113-1]

(102) (6) (pokrač. – 12. 11. 74 odpol.)

Uvážíme-li vcelku, jaké požadavky jsou na budoucí průkopníky vytyčování a ukládání mezi moci a její hybridizaci kladeny, pak se přece jenom cosi objasňuje. Lidé, kteří se tohoto úkolu chopí, musí být především schopni nahlédnout do podstaty záležitosti, o niž jde, a za druhé musejí být ochotni podstoupit oběti. Nesmí zůstat izolováni, ale musí mít ve všech situacích patřičnou oporu ve svých soudruzích, přátelích a také v rodinách. (Touto otázkou je nutno se zabývat zvlášť, protože jednou ze základů onoho přediva společenských i osobních vztahů, jež bude rozvíjeno důsledně mimo jakoukoli případnou státní kontrolu, bude právě rodina a svazy rodin, sobě navzájem blízkých – tedy jakási Wahlverwandschaft rodin.) Už jsme se zmínili o omylu Karla Marxe, který všechny naděje skládal do proletariátu. Dnes už sice víme, že chybně, ale ještě nebyla provedena důkladná analýza, která by dostatečně objasnila, proč tomu tak bylo. Zdá se mi, že některé novější tendence některých příslušníků frankfurtské školy, mj. však také koncepce českého myslitele Jana Patočky, míří správným směrem, když chtějí očekávání změny neudržitelného stavu věcí spojit s příchodem nové společenské skupiny, nové „třídy“ (nebo jak se marxisticky až dosud říkalo, „mezitřídy“), totiž inteligence (zejména technické, která se nejvíc blíží strukturou svého postavení a svého prudkého početního vzmachu tomu, co Marx očekával kdysi od proletariátu). Otázkou ovšem je, zda je opravdu nutné, aby šlo o skupinu tak početnou, zda např. daleko spíš nejde jen o špičkové odborníky, kteří nejsou rutinními vědeckými pracovníky (vědeckými nádeníky či čeledíny) mají a musejí mít vhled i do věcí, které bezprostředně nesouvisí s jejich specializací – zkrátka kteří umí myslet (v plném smyslu toho slova). Samozřejmě takoví lidé by měli také značnou lidskou i politickou autoritu (pokud by ovšem měli ten nezbytný politický rozhled, to „nahlédnutí“ jádra politické situace) u svých méně geniálních kolegů, což by zajisté nemohlo být na překážku. Přece však asi nejzákladnější porozumění by bylo možno očekávat především u nepočetné celkem skupiny těch vynikajících a v něčem

většinu ostatních pronikavě přečnávajících specialistů a zároveň teoretiků. (13. 11. 74) Mám proto spíš za to, že ani tak nejde o nějakou novou „třídu“ či početnou společenskou „vrstvu“ či „skupinu“, jako spíš o navzájem si celým životním zaměřením blízké jednotlivé lidi, jednotlivé rodiny a skupiny přátel, které by nepojilo nic základně organizačního ani omezeně „zájmového“, nýbrž jejichž nejvyšší „zájmy“ by byly vpravdě univerzální, všelidské – a tedy vlastně žádné zájmy, jež jsou vždycky omezené a skupinové. A jestliže je tomu takto, pak by vysoká intelektuální úroveň některých byla sice nezbytná, ale byla by nesena něčím jiným než pouhou intelektualitou, jež sama o sobě je nepevná a kolísavá. A protože by šlo na prvním místě o životní styl a životní orientaci, byla by to báze pro všechny lidi, schopné vysokého mravního uvědomění a krajní osobní odpovědnosti, zatímco náročná intelektuálnost by byla i v tomto prostředí jen nutnou, ale partikulární ingrediencí. Zkrátka nešlo by o lidi, jejichž společenské postavení by mohlo být nějak objektivně konstatováno a určeno jako charakteristické, nýbrž o lidi, pro které tím společným by byl přístup ke světu, ke společnosti, k životu i k druhým jednotlivcům.

[741113-2]

(103) (7) (Podle záznamu mfg. – z diskuse nad Whiteheadem 2, 7. 10. 74) (Přepis a úprava: Frant. L. 13. 11. 74 večer.)

Ad str. 486, P+R, § II.: „There is nothing here in the nature of proof. There is merely the confrontation of the theoretic system with a certain rendering of the facts. But the unsystematized report upon the facts is itself highly controversial, and the system is confessedly inadequate. ...“ [Honza Sokol: Wh. chce konfrontovat teoretický systém s určitým podáním faktů; a teď vyloží obě části. Unsystematized report, to je rendering of the facts, to je kontroverzní, a ten systém, s kterým to chce konfrontovat, je přiznaně nepřiměřený.] LH: Což je výklad k tomu, že je ta konfrontace možná, ale ta vypadá takhle. Ten systém, to je ten metafyzický systém, o němž je předtím řeč. Ta fakta sama bez systému jsou rozporná, a systém je nepřiměřený, těm faktům prostě nevyhovuje. Wh. mluví ne o svém systému, nýbrž o věci: že tam v té oblasti je možný pouze přístup, který konfrontuje teoretický systém (různý, jakýkoliv, nejen jeho) a fakta. Ale vždycky to vypadá tak, že ta fakta sama – bez toho systému jsou rozporná, a ten systém je tedy, protože jsou rozporná, nevystihuje, nepostihuje, vždycky to je jenom zčásti systemizováno, vždycky něco padne pod stůl. A neplatí to rozhodně jenom o jeho přístupu, ale platí to pro celý ten obor sám. (Námitka: on tady však

nemluví o faktech, nýbrž o nesystematické zprávě o faktech; netýká se to tedy těch fakt samotných, ale nějakého jejich popisu.) LH: Co je ale fakt? (No, to je fakt... <smích>) Fakt, který není ještě nějak označen, není popsán, referován, tak ještě vůbec není. (Honza S.: Ale on to tady říká: certain rendering of the facts...) – Pozn. 13. 11. 74: Je třeba ještě respektovat rozdíl mezi „rendering of the facts“ a mezi „report upon the facts“. Podat fakta lze jakýmsi poukazem k nim a jistým ponecháním možnosti, aby fakta sama „promluvila“. Naproti tomu zpráva o faktech je vždycky jen jakýmsi přehledem, jakýmsi zobecňujícím pokusem o shrnutí – a je v ní proto nutně přítomna řada teoretických prvků. Ale tyto teoretické prvky mohou být zvoleny jen ad hoc a mohou být stejně tak ad hoc vystřídány jinými, jestliže se u jiných fakt nabízejí jako příhodnější. Pak ovšem vcelku mezi těmito již v konkrétních případech zprávy o faktech užitými teoretickými prvky (nevyplývajícími prostě a jednoznačně z příslušných faktů) a mezi jinými teoretickými prvky, jichž bylo užito ve zprávě o jiných faktech, může být značné napětí a rozpory. Systematická zpráva o faktech chce tyto rozpory překlenout a podat vyličení a výklad fakt určitého okruhu tak, aby zabezpečila jednotu pohledu, jednotu přístupu k těmto faktům. A tady pak říká A. N. Whitehead, že ta systematická zpráva o faktech vždycky potlačuje rozpornost, která je mezi samotnými fakty, takže lze říci, že systém nevyhovuje plně faktům, že je pro ně neadekvátní. Je ovšem otázka, nakolik toto konstatování míní Wh. jako plnou generalizaci; zjevně má tady na mysli především oblast problematiky, týkající se povahy Boha.

[741113-3]

(104) (8) (pokrač.)

LvH: Ten problém spočívá v napětí mezi teoretickým systémem a mezi fakty: jde o něco, co se nedá redukovat ani na ta fakta (a jejich „podání“), ani tedy na ten systém, na tu teorii. [námitka: já bych ten problém viděl v samotné povaze Boha – to je to, co se tady má zkoumat: o tom něco vypovědět na základě toho systému.] Ano, protože pravda je, že povaha Boha je něco, co nepatří do okruhu pojmů, s nimiž k věci přicházíme, nýbrž které dedukujeme, nebo alespoň zčásti to tak je. Whitehead proto mluví o dvojí povaze Boha. (Tomáš: experience) Experience je něco, co se vyskytuje už na primordiální úrovni, (tj. na všech úrovních), ale není conscious. Atom má také experience, ale nikoliv conscious. Conscious je až na vysoké úrovni. Proto conscious experience, to se týká až toho našeho přístupu. A to Whitehead stále velmi přísně rozlišuje. Existuje

zkušenost, která s vědomím vůbec není spjata. (Pozn. - morální zkušenosti, intuice) Ty bez vědomí prostě neexistují, a proto patří do oblasti vědomých zkušeností. (J. Něm.: Tam se hovoří na jednom místě o podvědomé zkušenosti, možná že v překladu by lépe bylo ne-vědomá, nevím jak zní originál...) LH: Je tam subconscious... To ještě nemusí být nic freudovského... (J.N.: patrně ne, protože z kontextu vyplývá, že je to poukaz ke všem těm neexplicitním vztahům, které jsou dány třeba v nějakém pojmu. A zřejmě nevědomé je na tom právě to, že to může být postupně zvědomováno. Prostě tou zkušeností tady zřejmě myslí něco, co je schopno zvědomování jakožto zkušenost; není to tedy zkušenost, která by byla nabývána vznikem nějaké nové skutečnosti, je to už nějak obsaženo v těch poukazech, které jsou dány třeba v tom systému symbolů... A teď to prostě může být rozvinuto, co tam už je, ty široké poukazy, to netematizované pozadí. Takhle v tom smyslu je tam použito termínu „podvědomá zkušenost“.) LH: To asi je pravda tam, kde právě je to subconscious, kdežto to unconscious je takového charakteru, že tam vědomí vůbec třeba nemá přístup, nebo jenom zprostředkovaný, že to nemůže být učiněno... Tak např. zkušenost elektronu nemůže být zvědoměna, nýbrž může být pouze popsána zvenčí, tedy ve vědomí, které je od toho příkře odděleno propastí, která je nepřekročitelná v tom smyslu, že by to přímo mohlo navázat na to, že by to docházelo **(přímo) (přímého)** vědomého výrazu a tak. Subconscious je to, co je přítomno ve vědomí nebo je nějak stále „při vědomí“, ale nevchází to ještě v ně. Může to vejít, ale... Je to tedy něco, co je stálým doprovodem vědomí, kdežto **(unconscious)** (nebo not...) **(nonunconscious)**, tam vůbec vědomí nikde není ani na blízku. (J.N. Mě to právě zaujalo vzhledem k tomu rozdílu od psychoanalýzy... zřejmě to není žádná partikulární věc, co je obsahem té podvědomé zkušenosti, ale právě ten celek, nějak, který se teprv potom nějak, samozřejmě partikulárně, vyjevuje, ale ten poukaz k celku je podle něho **(nevědomá) (podvědomá)** zkušenost. Myslím, že samo o sobě to je dost zajímavé... ale to vlastně nesouvisí. Jenom chci říci, že i na rovině lidský ví Wh. o ještě jiné zkušenosti než vědomé.“)

[741114-1]

(105) (9) (pokrač. 14. 11. 74)

K otázce vztahu mezi teorií, teoretickým systémem a mezi tzv. fakty: Mám za to, že o rozpornosti mezi „fakty“ se v pravém smyslu nedá vůbec mluvit. Buď máme na mysli určité skutečné události a vazby mezi událostmi, a pak tam nemůže o žádný rozpor jít už prostě proto, že nemá,

kde a jak by se vyjevil, kde a jak by se ukázal. To, co se děje, co se stalo nebo stane, je nějak vedle sebe, nemůže to dost dobře být proti sobě, nemůže se to vylučovat: prostě to je, jedno jako druhé. Anebo máme na mysli už fakt konstatovaný, zaznamenaný, uchopený. To je správnější, neboť to, co se skutečně děje, není ještě fakt, není vůbec fakt. Faktem se něco může stát teprve tehdy, když tu je nějaký subjekt, který je schopen nějakým způsobem oddělit, vydělit, vykrojit část z komplikované spleti skutečných událostí a souvislostí mezi událostmi: teprve v důsledku tohoto vydělení, vykrojení vzniká situace, která vůbec umožňuje, aby bylo lze o nějakém faktu mluvit, aby nějaký fakt byl konstatován. Veškerenstvo, vesmír není faktem; a jakákoli jeho část musí být nejprve vydělena, vykrojena z veškerenstva, v němž je ponořena a do něhož se rozplývá mnoha směry. Taková část musí být proto nejprve vydělena, tj. musí se faktem nejprve stát jakýmsi zásahem, jakýmsi prostředky. A tyto prostředky představují právě intervenci koncepce, intervenci pojmů, myšlenek, teorie. A rozpor je možný teprve na této rovině: je to rozpor mezi pojmy a pojmovými souvislostmi, mezi myšlenkami a teoretickými složkami, jichž k uchopení vykrojených částí veškerenstva užíváme. Rozpor tedy můžeme konstatovat jen mezi složkami toho, co je naším přínosem, nikoli mezi tím, co svým přístupem uchopíme, tedy co je tu před naším přístupem a mimo nás přístup. Takže Whiteheadovo slovo o tom, že systém neuspokojuje nikdy všechna a celá fakta, a že fakta nikdy nemohou být plně systematicky uchopena a pojata, ukazuje jisté trhliny. Fakta se nikdy nepodávají sama, nýbrž podáváme je např. my nebo prostě nějaký myslivý subjekt. A fakta lze podat jenom tak, že pracujeme s něčím, co původně ke konstatované skutečnosti nenáleželo a co z ní nebylo a nemůže být odvozeno. Teprve ve světle a v prostoru slova, řeči lze konstatovat nebo podávat „fakta“. Ale slovo, řeč je něco toto genere odlišného od toho, co se má do jeho světla, do jeho prostoru dostat, čemu se má dostat „slova“, co se má dostat, co má přijít „ke slovu“. A jak přichází skutečnost „ke slovu“? Což je nějaká skutečnost, která musí zůstat němá, která musí zůstat nevyslovena? Zdroj rozporů je nepochybně v našem přístupu jak k věcem, tak k řeči (ke slovu): teorie je jistá struktura vypreparovaná z naší zkušenosti, vposledu však z naší praxe. Tato praxe je ovšem možná jen v jisté prosvětlenosti slovem, ale není prizmatem zcela průhledným, nýbrž jenom postupně se (možná) zprůhledňujícím, čím více je reflektována. Díky reflexi je ovšem rozpoznávána lépe jak praxe, tak to, k čemu se vztahuje. A díky reflexi je rozpoznávána jak rozpornost „mezi fakty“ (údajně), tak rozpornost mezi našimi různými, různorodými „přístupy k faktům“ (skutečně). A to, co se

původně a na první pohled jeví jako odpor faktů vůči každé teoretické systemizaci (systematizaci), se ukazuje v reflexi posléze jako nezdůvodněnost, nejednota a neintegrovánost našeho přístupu (našich přístupů) ke „skutečnosti“, k „faktům“, ke světu a k věcem.

[741115-1]

(106) (10) (Frant. Láz. 15. 11. 74 dopoledne.)

Skutečnost sama o sobě především vůbec není „objektivní“, nýbrž teprve tenkrát, když se stane „objektem“. Objektem může být něco skutečného učiněno za podmínky, že vedle toho, co má být učiněno objektem, tu je přítomno něco (někdo, tj. nějaký subjekt), co je tímto objektem učiní. „Objektivní“ skutečnost tedy vůbec není skutečnost, jak je „sama o sobě“ a „bez cizí příměsi“, bez jakékoli cizí asistence a cizího zásahu, nýbrž je jakýmsi spoluvýtvorem, spoluproduktem jednak oné původní skutečnosti samé o sobě, jednak onoho aktivně přístupujícího subjektu. Nesnází a přímo chybou „objektivistického“ postoje je především dojem, který má samo o sobě a který usilovně (a celkem úspěšně) budí i navenek, že úloha subjektu je v něm maximálně potlačena. Toto popírání nezbytné, ničím jiným nenahraditelné a nezastupitelné úlohy subjektu představuje jakési zapomenutí na subjekt, které se ovšem netýká jenom konkrétního subjektu, aktivního v jednotlivém, konkrétním případě, ale subjektu každého, subjektu vůbec. Objektivismus redukuje skutečnost, zbavuje ji obecně a generálně každého rysu subjektu, škrtá existenci každého subjektu, a pokud jej vyškrtnout docela nemůže, dělá z něho objekt, redukuje jej na objektu a na čirou objektivitu. Nemůže být ovšem pochybností o tom, že původní skutečnost má něco, co oním objektivistickým přístupem je vskutku uchopeno (uchopováno), zkrátka, že skutečnost má svou „objektní“, objektomorfní, objektogenní stránku. Přístup, který se však zaměří jenom na tuto stránku a který důsledně vylučuje, vyškrťává vše, co na tuto stránku nelze převést nebo z ní vyvodit, nutně musí popírat sám sebe, musí zapomínat na to, že sám je jenom přístupem, jedním z možných přístupů dokonce, že sám je něčím, co důsledně a plně objektivovat, objektifikovat nelze. Proto každá kritika tohoto objektivistického přístupu stojí hned před dvojím úkolem (nejméně). Především se musí tázat, které stránky skutečnosti (původní, ještě neobjektifikované) jsou objektivistickým přístupem házeny pod stůl a popírány, a jak tedy vypadá tato původní, „skutečná“ skutečnost vpravdě. A za druhé se musí tázat, jaké jiné přístupy jsou nám k dispozici a ke kterým novým stránkám oné původní skutečnosti nás mohou vést. Stojíme

tedy v tom případě jednak před problémy „metodologickými“, jednak před problémy „ontologickými“ či „metafyzickými“ (pokud si nenajdeme lepší, přiměřenější, lépe věci vystihující názvy). Ta „metodologická“ problematika zabírá ovšem sama o sobě velmi široko: je to nejen otázka myšlenkového postupu a použitých myšlenkových prostředků, ale na jedné straně např. také otázka řeči a jazyka, v němž je např. v evropské oblasti onen objektivismus velmi hluboko zakořeněn či vkořeněn, ale na druhé straně též otázka praxe, praktického způsobu zacházení s věcmi a také ne-věcmi, otázka životního způsobu a stylu, otázka celkové životní orientace apod. A pokud jde o ten druhý okruh problémů, jež provizorně můžeme nazývat problémy „ontologickými“ (nebo „metafyzickými“), pak tam musí být řešeny otázky struktury skutečnosti, její „zrnité“ povahy, otázky struktury jednotlivých „zrnek“, tj. událostí, otázky „reálného“ (lépe: skutečného, od slova skutek, = čin) vztahu mezi událostmi, otázky času a časovosti, otázky dění, otázky přechodu od nepředmětné stránky události k předmětné, od vnitřního k vnějšímu atd. právě tak jako otázky aktivity, vznikání a zanikání, tvorby a rozpadu, dynamiky nového a setrvačnosti, jsoucnosti a bytí, otázky ek-sistence (v heideggerovském smyslu) a **transgrese** (i transcendence, transferu i **transience**), otázky „návratu k sobě“, zpětné vazby a reflexe atd. atd. Znamená to vlastně stavbu filosofie zcela novým způsobem, **příčemž** mám ovšem zatím k dispozici jen staré (většinou) prostředky, kdežto nové se otevřou teprve v rámci oné nové filosofie.