

1976-04 (rukopis)
Ladislav Hejdánek

- ◆ myšlenkový deník – soubor, česky, vznik: 1976 ◆ poznámka: sešit A5
- ◆ philosophical diary – collection, Czech, origin: 1976

1976-4

§ 24-30

76-24

760321-1

(24) (1) (21. 3. 76 večer, Dunaj.)

V naší společnosti došlo k vážnému posunu, který si zaslouží plné pozornosti už proto, že charakterizuje situaci ve všech zemích tzv. socialistického bloku. Ačkoliv veškerá represivní opatření byla v teorii od počátku namířena proti příslušníkům poražené buržoazie, po takových dvou až třech desítkách let, tedy po výměně generací, je převážně zaměřena proti nekonformní inteligenci. To je zjevné např. z toho, že kádrová opatření při přijímání dětí na školy a pak do zaměstnání postihují nesrovnatelně víc děti nekonformních intelektuálů než děti podvodníků, defraudantů, tzv. rozkrádačů národního majetku apod., tedy než děti kriminálních živlů. Zatímco tedy na počátku byla represe orientována proti nepřátelům socialistického zřízení, dnes už se tato orientace zcela vytratila a zůstala jen prázdou formulí, kryjící orientaci docela jinou, totiž proti zastáncům odlišných názorů, zejména odlišných jen v odstínech a některých rysech (i když ne výhradně proti těm), na něž původně byla orientována především propaganda.

Hlavní nebezpečí vnitřní už nemá dávno povahu třídně nepřátelskou, nýbrž je povahy ideologické, resp. ideové. Pro režim už není hlavním nebezpečím nějaká ozbrojená „kontrarevoluce“, nýbrž prostá pravda, pravdivá informace, pravdivé umění, pravdivá, resp. pravdu hledající a odhalující filosofie (a společenská věda) atd. A protože k tomuto vývoji dochází s takovou relativní rychlostí (přesto, že v počátcích je k dispozici mnoho zejména mladých nadšenců, kteří však postupně odpadají a dávají místo oportunistům, „realistům“ a cynikům), musíme mít za to, že od počátku je v chodu podvodný pokus, jehož podvodnost vychází asi po jedné generaci najevo. Analýza oné podvodnosti je velmi důležitá a musí být velmi důkladně provedena. Jde totiž o to, že ideologie, která sloužila tomuto podvodu jako zástěrka, měla do sebe cosi nejen přesvědčivého, subjektivního, ale přímo legitimního, pravdivého. A tento moment pravdivosti musí být velmi bedlivě rozlišen, izolován, očištěn a rehabilitován, uplatněn, aby zničení a zavržení oněch lživých momentů mohlo být o to účinnější a trvalejší.

A ještě jednu věc je nutno vidět a konstatovat. Ona „pravdivost“, tj. onen moment pravdy, o němž byla právě řeč, je svázán se společenskou a dějinnou situací, která od té doby prošla řadou významných změn, tedy se situací značně zastaralou, dávnou. A jestliže dochází nejnověji k napětí a rozporům režimu s podstatnou částí inteligence, dochází k rozporům s tou vrstvou společnosti, která nabývá jak na významu a důležitosti věcně, tak na váze co do svého stále rostoucího počtu. Nový režim inteligenci potřebuje, ale musí právě vůči ní uplatňovat tvrdé postupy, které způsobují, že napětí se proměňuje v nepřátelství. To připomíná situaci měšťanské společnosti, jejíž rozvoj byl přímo spjat s růstem počtu proletarizovaných pracovníků, jimž samým však byla vlastně upírána jakákoliv podstatná

perspektiva. Právě tato okolnost vedla k nejtěžšímu rozvratu měšťanské společnosti, kde se dělnictvo prostě nemohlo cítit doma. Měšťanská společnost nepotřebovala sice mnoho příslušníků inteligence, ale dávala pozor, aby je také nediskriminovala. Tam, kde došlo (např. v důsledku pracovních a hospodářských krizí) k otřesení pozic samotné inteligence a jejímu sblížení s proletariátem, bylo to pro buržoazii osudné a pro proletariát významným krokem k vítězství. Dnešní rozpor mezi tzv. reprezentanty dělnické třídy a inteligencí bude proto nutně vést k otřesu tzv. socialistické společnosti.

{Víra jako životní orientace}

76-25 víra,

760330-1

(25) (2) (30. 3. 76 večer, Dunaj.)

Základní skutečností, charakteristickým rysem křesťanské existence je víra jako osa křesťanského životního stylu. Podstatná struktura víry spočívá v orientaci tváří (čelem) do budoucnosti a v obrácení se zády k minulosti. To je však možné jen tehdy, jestliže neznámá budoucnost nevyvolává v člověku děs a úzkost, nýbrž naději. Lidský život, který svou minulost nechává za sebou a který opouští dokonce i svou přítomnou jistotu, aby vykročil s důvěrou do nových dnů, o nichž sice ještě neví, co mu přinesou, ale právě proto na ně spoléhá a na cestě k nim se odevzdává, otvírá tomu, co má přijít, aby to přijal jako něco pozitivního a smysluplného, vedoucího v posledu k slavnému konci, očekává spásu právě v přicházejícím čase, v budoucnosti. Tato nová životní orientace, založená na víře se tedy neliší od jiných nějakou výhradní orientovaností na spásu, nýbrž tím, že tuto spásu očekává jako něco, co teprve přichází a v plnosti přijde (v definitivní podobě) až na konci časů. (Myšlenka nekonečného pokroku je spíše mimořádným jevem v křesťanské tradici, srv. Řehoře Nyssenského „Mojžíše“.)

{Spása (spasení, záchrana) / Víra a společenství víry}

Z toho důvodu je svrchovaně problematické interpretovat křesťanství tak, že vyjdeme z tématu spásy, záchrany či vykoupení. Jde totiž o to, že tato myšlenka je starší než jakákoliv reflexe víry a že je paralelně přítomna v dějinách ještě velmi dlouho po té, co se víra jako světodějný „vynález“ stala základem nové životní orientace ve starém Izraeli. Je tomu dokonce tak, že je na místě právě největší opatrnost a svrchovaná rezerva vůči těm momentům, přítomným v křesťanské (a už židovské) tradici, které mají svou obdobu mimo ni. (K těmto momentům vedle myšlenky „spásy“ náleží mj. dokonce i myšlenka „boha“ (či Boha) a božského synovství.)

Ostatně přihlédneme-li ke starým „nearchetypickým archetypům“ ve starém Izraeli, na nichž lze nejlépe prokázat základní rysy fenoménu víry, nenajdeme žádný rozhodující důraz na „spásu“ či „záchranu“, chápanou jako osobní, individuální. Ještě Job připouští jen spásu objektivní, spočívající v tom, že „vykupitel můj živ jest“, zatímco já tu jsem už jen jako prach. Je tu sice řeč o vykupiteli, ale osobní, individuální naděje se odklízí stále ještě velmi daleko od ústředního bodu, jímž je život samotného vykupitele. To poukazuje na starší povědomí,

zřejmě ve vyličení nearchetypického archetypu abrahamovského vycházení z přítomnosti do neznáma, přičemž minulost se nechává za zády (a je zapovězeno se za ní ohlížet, jak čteme nejen v příběhu Lotově a jeho rodiny, ale také např. u Izaiáše). Tam totiž se zaslíbení vztahuje na Abrahamovo potomstvo, nikoliv na Abrahama přímo a osobně. Povědomí o „lidu božím“, „národu vyvoleném“ atd. podobně ukazuje na to, že nešlo na prvním místě o individuální, osobní naděje. Víra proto nutně a ze své podstaty znamená jakési zařazení, zapojení do společenství všech těch, kteří rovněž žijí z víry; naděje pak není soukromou nadějí, ale nadějí společnou, pospolitou, a to nikoliv ve smyslu nějaké skupinové subjektivity, nýbrž ve smyslu jaksi „objektivním“, tj. přímo kosmickém. Spása, záchrana, „vykoupení“ individuálního života spočívá pak právě v zapojenosti do tohoto společenství „objektivně“ zaměřené víry a naděje. Skutečné víře (a to znamená: Ježíšově víře) je cizí myšlenka osobního spasení; kdo hledá osobní spasení, ztratí je vůbec, ztratí svůj život, svou duši. Věčný život není životem individuálním, soukromým.

{Véra – společenství}

76–26 véra

760402–1

(26) (3) (2. 4. 76 brzo ráno, Dunaj.)

To ovšem nemůže a nesmí znamenat, že ono společenství víry by mohlo mít funkci jakéhosi prostředníka či rozhodující autority, arbitra. Víra vede ke společenství, ale není v něm a na něm založena, a to i když význam společenství pro víru nespočívá jenom v tom, že je něčím následným, že je důsledkem víry. Víra může být vzbuzena, „indukována“ nejspíš právě ve společenství, ale to ještě neznamená, že má v tomto společenství svůj poslední zdroj. A tak i když „věčný život“ není ničím individuálním, véra je naopak vždycky něčím individuálním, je individuálním „počinem“ či „výkonem“, osobní životní orientovaností, kterou nelze nahradit orientovaností žádného kolektivu či společenství a kterou tím méně může suplovat nějaká autorita. (Přesně řečeno není ovšem sama véra jakožto životní orientovanost „výkonem“ či „počinem“, „činem“ jednotlivce, neboť je spíše zachovávaným pravidlem, uznávanou a uplatňovanou normou apod. Ovšem i když provedeme potřebné rozlišení, musíme nějaký individuální „počin“ či „výkon“ zase předpokládat jinde, zkrátka musíme jen přesunout a upřesnit jeho lokalizaci. A je-li tedy sama véra zakotvením života v budoucnosti, pak zakotvení ve víře, resp. postavení života na víře je už oním „počinem“ či „výkonem“.)

Véra tedy vede k takovému způsobu života, který bychom mohli předběžně nazvat „společenským“; jinak řečeno, véra orientuje život nejenom do budoucnosti, ale k druhým živým bytostem, k druhým lidem a k jejich budoucnosti. Víra vede k takovému životu pospolu s druhými lidmi, který má spolu s jejich životem společnou budoucnost. Jinak řečeno, budoucnost, na niž a do níž je orientována véra, je budoucností nikoliv individuální, soukromou, nýbrž společnou; na tom se právě pozná, že jde o víru (nebo o naději) a nikoliv o její nápodobu či náhražku, že budoucnost, do níž je zaměřena, je takovouto společnou budoucností. Soukromá budoucnost je falešná budoucnost, je vším spíše než skutečnou

budoucností. A pak stejně, jako soukromá naděje je vlastně rezignací, neboť si doufá vylepšit své postavení v situaci, která se celkově nezmění (nebo se dokonce zhorší), stejně i soukromá víra je falešná, zcestná víra, stává se pověrou či fanatismem soběstředné a jen na sebe spoléhající aktivity, která ze samé nedůvěry v dobrou vůli a spolehlivost těch druhých snadno a bez skrupulí sahá po teroristických prostředcích, po zastrašování a donucování všeho druhu. Nakloněnost k víře a nakloněnost k naději jakožto nakloněnost k činu musí mít někde svou zakotvenost, svůj kýl, ponor, těžiště, zejména však kolektiv, aby se nezvrhly v cosi subjektivního, egocentrického a – ve smyslu Kierkegaardově – cosi naprosto zoufalého.

Ale ovšem subjektivismus smečky či kolektivu není po té stránce méně zoufalý než subjektivismus individua. A tak jestliže společenství je prostým korektivem subjektivismu individuálního, je korektivem pouze relativním, nemá však v sobě poslední záruku. A proto má stále svou důležitost ten typ transcendence, který se nevztahuje pouze ke společenství, ale který i celé společenství a dokonce celé dění společenství, tj. společenské dějiny zakotvuje ve skutečnosti, která nemůže být převedena na objektivitu, ale která nemůže být převedena ani na subjektivitu, byť společenskou, tj. nadindividuální. A tak otázka víry (a stejně tak i otázka naděje) může být formulována a řešena pouze za předpokladu, že je formulována a řešena otázka ne-subjektivní (a ne-subjektvní), ale stejně tak i ne-objektivní skutečnosti, která je pro novou životní orientaci z víry rozhodující, ale nikoliv svou „objektivní daností“, svým odporem, jež klade našim aktivitám, ani svou mocnou, mocnější subjektivností, která by si nás jako subjekty podržovala a zotročovala, ale jiným, novým způsobem, jímž bude nutno se podrobně a hluboce zabývat.

76–27 vědomí, reflexe

760412/1

(27) (4) (SSaŽ, 12. 4. 76 v poledne, Dunaj.)

Lidské vědomí, které je naší „přímou“, „bezprostřední“ zkušeností, má charakter komplikované a hluboké reflektovanosti (proreflektovanosti). Tak kupř. děti se v obecné (národní) škole učí malé násobilce. Jaký to má smysl z hlediska „reflektovanosti“ vědomí? Že $6 \times 4 = 24$, lze kdykoliv spočítat, resp. přepočítat, když třeba k 6 připočteme ještě $3 \times$ po sobě znovu dalších 6. Ono přičítání se ovšem děje ve vědomí, a mohli bychom sestoupit ještě hlouběji a zpět; ale zůstaňme u toho, že se ve svém vědomí přesvědčíme o tom, že $3 \times$ po sobě přičtených 6 k původnímu číslu 6 dá 24. Dále si můžeme takové připočítávání odpustit a stačí, jestliže si výsledek pamatujeme. V takovém případě pak už nenahlížíme přímo, jak čtyři šestky k sobě přičtené dávají 24 (například na počítadle nebo s kameny), ale víme, že tomu tak je, tj. že $6 \times 4 = 24$, a víme, že se můžeme o tom kdykoliv novým přepočítáním přesvědčit tak, že to opět nahlédneme přímo. Když se učitel zeptá při zkoušení, kolik je 6×4 , může některé dítě „správně“ odpovědět, že 24, i když to může být jen naslepo anebo odhadem, tj. dítě může odpovědět správně a přitom to (dobře) nevědět. Chceme, aby dítě odpovědělo rychle, ihned, tj. aby nepočítalo, nýbrž odpověď znalo bezpečně z paměti a tedy bez počítání. Tomu říkáme, že ví, kolik je 6×4 . Do pojmu „vědění“, resp. „povědomí“ je

zahrnuta také paměť: dítě si pamatuje, že $6 \times 4 = 24$. To si lze však pamatovat, aniž bychom to vskutku věděli. Aby šlo vskutku o vědění, je zapotřebí něčeho víc než pouhé paměti a schopnosti se to naučit (a zapamatovat si to). V případě, jež jsme uvedli, jde o nahlédnutí platnosti toho, že $6 \times 4 = 24$, jakož i o nahlédnutí možnosti to kdykoliv znovu zkontrolovat a nahlédnout. Avšak i tam, kde přímé nahlédnutí není možné, pokud jde o skutečnost samu, musí být k dispozici alespoň nějaké jiné nahlédnutí, např. smyslu toho, co bylo řečeno, některých vedlejších souvislostí, které nemusí nijak souviset s podstatou věci, ale jsou s to nám vybavit ostatek, vybavíme-li si je, apod. Čirá paměť a pouhé vybavování toho, co je zaregistrováno čirou pamětí, ještě nejsou s to založit žádné vědění, žádné poznání. Je to pouhá pomůcka, pouhý vnější nástroj, velmi užitečný a dokonce nezbytný pro každé poznání a každé vědění, ale přece jen pouhý „vnější“ nástroj. To je ostatně zřejmé z problému vybavování toho, co si pamatujeme (a co ovšem není a nemůže být trvale přítomné v našem aktuálním vědomí); vybavujeme si totiž (nebo alespoň bychom si chtěli a potřebovali vybavovat) vždy to, co nějak souvisí s aktuálními potřebami a úkoly, s naší přítomnou situací a s tím, co právě děláme a čím se zabýváme. A právě povaha těchto souvislostí a kontextů má co dělat se smysluplností a s naším nahlédnutím, porozuměním této smysluplnosti. Pouhé „vědomí“, „uvědomění“ ještě není vpravdě vědění ani poznáním, nýbrž pouhou reakcí „vědomí“ na něco, co blíže zůstává neurčité, neurčené, neidentifikováno. Místo přesného vědění, vědomého uchopení a podržení předmětu, tématu, „věci“ tu je jenom jakési povědomí, jakási neurčitá obeznámenost, jenom první překročení a překonání naprosté cizoty. Teprve návrat k tomu, co je takto neurčité „známo“, „povědomo“, je (resp. může být) skutečným poznáním; je v tom ostatně i smysl samotného slova poznání: poznat můžeme jen to, co už nějak od dřívějšíka známe. A tak je v každém poznání a v každém vědění už vždycky reflexe, tj. návrat k něčemu, co tu už dříve bylo, ale návrat, který neznamena pouhé opakování, návrat, při němž se neocitáme přesně v té situaci, v níž jsme už jednou byli, ale ocitáme se v ní nějak nově, jinak, ať už proto, že my jsme jiní, anebo – což je však jen druhá stránka a důsledek onoho prvního – proto, že v našem návratu je pak už i ona situace nová, jiná.

76–28 reflexe

760420/1

(28) (5) (SSaŽ, 20. 4. 76 v poledne, Dunaj.)

Jestliže význam reflexe je vázán na to, že v jejím návratu nedochází k prostému zopakování dřívějšího stavu, dřívější, již jednou nastalé situace, je v reflexi samotné něco, co je v napětí s mytickou životní orientací. Mýtus a mytická životní orientace jsou totiž orientovány, zaměřeny na to, co tu už je, co je dáno, co nastalo a co se stalo, událo, tak, že se s tím chce ztotožnit, tj. přimknout se k tomu až do ztráty osobitosti, až do ztráty sebe sama (sebe samých). To znamená, že v mýtu je vnitřní napětí a rozpor: myticky orientovaný člověk se chce identifikovat s pravzorem prostě proto, že s ním identický ve skutečnosti není. Svou odlišnost, jinakost chce proto zrušit, zahladit, eliminovat, vzdává se sám sebe, odvrací se od

sebe, likviduje svou svébytnost, samostatnost, zvláštnost, osobitost, chce přestat být sám sebou a chce se stát oním pravzorem, splynout s ním, ponořit se do něho. Rozpornost je už v tom, že něco takového může udělat (resp. pokusit se o to) pouze někdo, kdo se ocitl v situaci někoho odlišného a odlišeného. Pak se nutně otvírá otázka, jak vůbec k onomu odlišení došlo. Mýtus na to zná odpověď – a převzal ji i geniální myslitel Platón: k odlišení došlo úpadkem, pádem, odpadnutím od původní, a to znamená: pravé skutečnosti. Mytická životní orientace je tedy nedůvěřivá a přímo odmítavá ke všemu novému, nebývalému: nové musí být horší než staré, pokud neznámá návrat k tomu, co je ještě starší a tím původnější než ono „staré“. Tím je však narušeno samo pojetí vztahu staré – nové. Z úpadku totiž je možná cesta nahoru; a i když to znamená cestu zpět, nemusí to znamenat nutně cestu zpět v tom smyslu, že bychom museli nyní projít všemi dosavadními etapami dalších a dalších úpadků, ale v obráceném pořadí. Nové může být lepší než staré, pokud je bližší tomu původnímu. Vztah staré – nové je relativizován, časová souvislost (následnost) je pomínutelná, důležitá je pouze identifikace s tím jedině skutečným, protože prvním a původním.

Tím se však zase otvírá nová otázka: jak poznáme, co je to původní a jedině skutečné? Jsme-li už na šikmé ploše pádu a úpadku, není pro nás snadné se orientovat, co vlastně je nahoře a co dole. V každém případě je vzhledem k situaci, v níž jsme, ona orientace na původní a tj. jedině pravou skutečnost čímsi novým proti celému tomu dosavadnímu pádu. Mýtus čelí této úvaze dogmatickým setrváním na ustavičném procesu úpadku a dovoluje jednotlivcům najít záchranu jen v tom, že jakoby vystoupí z tohoto procesu, že se nechají odvést, vytrhnout z horizontály dějství, v němž nelze očekávat nic dobrého, do vertikály přímého kontaktu s pravou skutečností, která není prostě „dávná“, „minulá“, „nastalá“, již se „udavší“, nýbrž zcela naopak čímsi mimo čas, nad časem, nad událostmi, nade vším děním a stáváním se. V tom je ona základní nedějinnost a protidějinnost mýtu, ne tedy pouze cenění (oceňování) toho, co je staré a nejstarší v rámci dějů a dějin. Tím ovšem se mýtus sám v sobě láme a hroutí v důsledku postupující reflexe. Nakonec nezbývá než zákaz reflexe, zejména svobodné reflexe. Místo toho tu je zasvěcení, uvedení do tajných nauk a vědění, odkrytí toho, co druhým zůstává skryto. Proto je mythos tou životní orientací, která je v napětí a rozporu s každou skutečnou reflexí, zejména kritickou reflexí; proto mýtus dává odpovědi tam, kde nechce slyšet žádné otázky (srv. Patočka!). A proto reflexe je samou svou povahou a nejhlubší strukturou blízka, takřka příbuzná víře jako mýtu oponující orientaci životní, obracející se ke všemu hotovému a danému zády a očekávající pravou skutečnost přicházející k budoucnosti. (Všude tam, kde ve sféře prosazené víry slyšíme varování a vidíme známky nedůvěry v reflexi, jde o nedůvěru k ideologii, která se pokouší otevřené a kritické reflexi vzít vítr z plachet, předejít a nahradit ji a pak definovat – anebo o zbytky mytické životní orientace, přestrojené za orientaci víry, ale s vírou nemající společnou řeč.)

76–29 náhled

760421/1

(29) (6) (SSaŽ, 21. 4. 76 dopoledne, Dunaj.)

Předpokládejme, že někdo před nás postaví určité menší množství malých předmětů, třeba hrachových zrněk. Do určitého počtu jsme schopni přímo vidět, kolik jich je. Jsou talentovanější jedinci, kteří jsou schopni vidět přímo větší počet než jiní; kontrola není zcela snadná, protože i tam, kde umožníme jen velmi krátký pohled na skupinu zrněk, lze jen nesnadno vyloučit možnost dodatečného spočítání po paměti. Ale to není předmětem našeho zájmu. Nám jde o to, že při jistém množství zrněk už nelze jejich počet přímo vidět, ale že je zapotřebí je spočítat. To jinými slovy znamená, že na celkový počet zrn musíme usuzovat z jistých dat či předpokladů jednodušší, přehlednější, nahlédnutelnější povahy. Znamená to snad, že při menším počtu zrn se obejdeme bez úsudku? Nikoliv; abychom byli schopni „uvidět přímo“, „nahlédnout“, že jde o 3 nebo 4 zrna, musíme vědět, co to jsou hrachová zrna (nebo alespoň co to jsou předměty, podobající se hrachovým zrnům, kaménkům, malým kuličkám atd. atd.) musíme vědět něco o počtu a počítání (primitivové počítají: jeden, dva, mnoho), musíme mít také jistou zkušenost s počítáním předmětů a zejména musíme být do jisté míry vycvičeni v tom, abychom 3 předměty hned viděli jako 3, apod. Usuzování, resp. vědění, myšlení vůbec zasahuje, intervenuje v každém našem tzv. smyslovém vněmu: vněm je organizován, spolukonstituován, spoluformován vždycky také tím, co o vnímaném víme. Musíme zkrátka vědět, co to jsou 3 nebo co to jsou 4, abychom byli schopni několik předmětů (např. hrášků) vidět (ev. spočítat při vyšším počtu) jakožto 3 předměty nebo 4 předměty. Tak i tady můžeme poznat, že hrášky jsou 3 nebo 4 jenom za toho předpokladu, že již dříve známe, co to je 3 nebo 4 (čehokoliv). „Nahlédnutí“, že jde o 3 nebo o 4 hrášky, se tedy vůbec neobejde bez myšlení a souzení; „nahlédnutí“ není v žádném případě nějakým iniciálním, počátečním, „bezprostředním“ datem našeho smyslového vnímání nebo dokonce našeho vědomí. Tzv. nahlédnutí je pouze velmi úsporným produktem ekonomizace, která omezuje, redukuje každý z nezbytných úkonů a intervenujících faktorů na minimum, na zkratku, na nezbytný rudiment, schopný ještě zastat funkci původního úkonu či faktoru.

Tak i každé „nahlédnutí“ má nezbytnou historii, bez níž není možné, bez jejíž základny se nemůže konstituovat. Nahlédnutí jakožto nahlédnutí je proto možné jen v reflexi, která přichází k tomu, čeho je reflexí (co reflektuje) oklikou přes něco, s pomocí čeho je teprve schopno se vztáhnout skutečně k tomu, čeho je nahlédnutím (co nahlíží). Nahlédnutí (a tím méně ekonomizované a rudimentární formy myšlení, poznání, uvědomění, vědění) není prostým zíráním (jak tomu rozuměli staří řečtí myslitelé, není „*theoria*“), není tedy vstupem, příchodem nahlíženého do našeho vědomí, nýbrž je vždycky postupem nahlíženému vstříc, je krokem směrem k němu, je přístupem, ne pouhým otevřením, pouhou otevřeností vůči němu. A v tomto přístupu přinášíme s sebou už něco příštímu setkání vstříc, máme již něco ve vědomí či v povědomí, máme jisté znalosti, jistou starší obeznámenost, povědomost, a pokoušíme se identifikovat to, s čím se nově setkáváme, jako něco, co už známe, s čím jsme se už setkali, co můžeme zkrátka poznat díky tomu, že o tom právě už něco víme (ať už správně či nesprávně). Náš přístup je vždycky jakousi hypotézou, zkouškou, odhadem, a ty se buď potvrdí, nebo naopak ukáží jako vůbec nedržitelné nebo (obvykle) jen zčásti

držitelné. To, s čím se setkáváme, co „nahlížíme“, je vlastně vždy jen odpovědí na náš tázavý či dotazující se přístup; je rozhodnutím o našem přístupu, resp. o jeho správných či nesprávných předpokladech, hypotézách, úsudcích dopředu, odhadech. A co je nejzákladnější a nejdůležitější: náš přístup (takto tázavý či dotazující se) je možný pouze tak, že ve své aktivitě zamíříme nikoliv přímo k tomu, k čemu posléze hodláme přistoupit, ale že tato naše přistupující aktivita projde prizmatem, prostředím, ba celým světem, díky kterému vůbec je onen specifický „nahlédající“ přístup možný. A to je právě svět slova, logu, řeči – myšlení. Myšlenkově vedený a organizovaný přístup vtahuje jakoby to, k čemu přistupuje, do světla slova, do „světla světa“ slova, logu. Reflexe proto neznamena pouhý návrat k vlastní aktivitě a ke zkušenostem z vlastních aktivit, ale návrat určitou cestou, přes určité území, jež zanechá na tomto návratu své nesmazatelné znamení: totiž návrat přes prostor logu, cestou, která vede světem slova, řeči.

76–30 vědomí, reflexe

760421/2

(30) (7) (SSaŽ – Dunaj, 21. 4. 76 odpoledne.)

Vědomí, jež se v reflexi vrací k sobě samému, je schopno mít na sebe také vliv. V mytické životní orientaci ovšem je také možná (a dokonce nezbytná) cesta vědomí k sobě samému, ale má docela odlišný charakter. Mytické vědomí je docela u věcí, u situací, je uprostřed světa, uprostřed věcí, uvnitř situací – má svět, má věci, má situace, ale nemá sebe. Návrat mytického vědomí k sobě je proto ve skutečnosti návratem k tomu, co už má, resp. mělo. Návrat vědomí k sobě znamená pouze znovu propadnout věcem, situacím, světu, znovu se jimi nechat opojit, znovu jich být plný. A tak nepředstavuje nic jiného než novou aktualizaci, zopakování toho, co tu už bylo; není vlastně ani tak návratem k sobě, jako návratem k tomu všemu, co mu bylo dáno, co „mělo“. A proto v tomto návratu je ztotožnění, identifikace s tím, co předcházelo a k čemu se vědomí nyní vrací; a kde je totožnost a ztotožnění, tam není místo pro nic vskutku nového.

Naproti tomu v reflexi se vědomí vrací k sobě tak, že neupadá do téže situace, do téhož stavu, že nepodléhá sugesci předchozího vědomí, k němuž se vrací, ale přichází k němu samotnému a „má“ vedle toho, co mělo ono a co má tedy nějak také, ještě navíc ono předchozí vědomí. Znázorněme si to na příkladě: vědomí si aktuálně uvědomuje (= je aktuálním uvědoměním) krásu večerní krajiny. Pozdější vědomí je schopno se vrátit k tomuto dřívějšímu buď nereflektivně – a pak jen znovu prožívá uvědomění krásy večerní krajiny (nikoliv ve vzpomínce, ale ve zpřítomnění!, tj. ve zopakování!) – anebo v reflexi, a pak ovšem je uvědoměním nejenom krásy krajiny, ale také toho, že tato krása došla uvědomění; a tak si je v reflexi, v reflektivním návratu k sobě vědomí vědomo nejenom krásy krajiny, nýbrž také a především onoho vědomí krásy krajiny. Postupně se vědomí uvědoměné krásy krajiny emancipuje od samotného uvědomění krásy a je vybavitelné, aniž by se plně a barvitě vybavovala ve vědomí ona krása večerní krajiny. Zatímco tedy reaktualizovaný prožitek, reaktualizované vědomí má před sebou jakoby tutéž krásnou

večerní krajinu (a zejména není schopno eventuelní odlišnosti zjistit a konstatovat), vzpomínka už je jen odleskem původního prožitku či uvědomění. Ve vzpomínce se postupně osamostatňuje vědomí prožitku (či uvědomění) od tohoto prožitku (uvědomění) samého a nabývá podoby „jsem si vědom, že“ jsem myslel na krásnou krajinu, „že“ jsem si uvědomil krásu večerní krajiny atd. Na místo plného a barvitého prožitku tu přichází do popředí mínění: to, co bylo prožíváno, je nyní míněno. To však znamená nutně podstatnou proměnu vědomí samotného: vědomí se stále více stává záležitostí mínění, zatímco aktuální, plné, barvitě prožívání je vyhrazeno pouze určitým situacím a určitým chvílím.

Tato proměna vědomí je charakterizována reformováním, reorganizováním, restrukturalizací vědomí v „silovém poli“ logu. I když logos může restrukturalizovat pouze vědomí, jež se v reflexi vrací k „sobě samému“ (tj. k vědomí např. oné zmíněné krásy večerní krajiny), zpětně toto přestrukturované vědomí ovlivňuje i ono „původní“ vědomí, jež předchází každé reflexi, takže takové „původní“ vědomí už nadále není vůbec identifikovatelné a rozpoznatelné. (Ono pak totiž už vůbec neexistuje, neboť se nadále už rodí ve světě logu a ve světě logem reorganizovaném a prosvětleném.) A tak k podstatě reflexe patří, že se otvírá světu slova, řeči, logu; a ještě něco víc. Má-li být vědomí schopno se k sobě v reflexi vrátit, musí od sebe odejít, odstoupit, musí se od sebe vzdálit. Ale až dosud vědomí znalo jediné vzdálení od sebe, jediné opuštění sebe samého: totiž posedlost, naprostou vyplněnost sebe sama věcí, věcmi, situacemi, světem (věcí). Ale tento „odstup“ není vlastně skutečným odstupem, neboť vědomí tu nikam neodchází, nikam nemíří, nýbrž je pouze zaplňováno, vyplňováno, přitahováno, vlečeno. Vědomí tu je čistou pasivitou, a proto věc, přednost, „skutečnost“ je tu vším, samo vědomí ničím. Naproti tomu tam, kde se vědomí „zmocní“ natolik, aby bylo samostatnou aktivitou, má možnost skutečně opustit sebe samo nejenom zdánlivě, tj. tak, že si sebe neuvědomí – a už na sebe zapomene, nýbrž skutečně: vědomí je schopno vyjít ze sebe, opustit se, nechat se „za sebou“ a teprve po novém setkání se k sobě – v reflexi – vrátit a učinit se předmětem svého uvědomění, podrobit se kontrole a kritice jakožto vědomí – tj. tak, že stane jedním ze svých centrálních zájmů, že vystoupí z vlastního stínu a samo sobě se ukáže, vyjeví ve světle. K tomu však je právě zapotřebí dvojího: především potřebuje prostor, kam by od sebe odešlo; a za druhé to musí být „prostor“ kvalifikovaný, totiž takový, který nejen sám je ve světle, resp. je světlem, ale který osvětluje, uvádí do světla také vše ostatní. A tímto „světlym prostorem“, touto prosvětlenou a osvětlující krajinou je svět slova, resp. to, co do něho vstoupilo, tj. svět vůbec. Vědomí, které od sebe odstupuje, aby vkročilo do světla světa slova, tak může učinit jenom tak, že samo sebe umístí v tomto novém světě – a protože tam nutně umísťuje také vše ostatní, nejde už jen o svět slova, ale o svět vůbec, svět v plném smyslu slova. Svět totiž se jako svět formuje teprve ve „světě“ logu, je formován a přímo vytvořen, stvořen logem. (V tom má plné pochopení pro podstatu věci autor janovského evangelia.)

Tak se ukazuje, že vědomí, které se v reflexi vrací k sobě, se setkává nejen se sebou, ale také se světem. Tady je základ onoho údajného rozštěpení subjektu a objektu; to má nepochybně v době metafyziky své konkrétnější, detailnější kontury, jichž je možno litovat

a jimž ovšem je možno také čelit. Důležité však je, že subjekt tu své jádro umísťuje jinam než do „světa“.