

810526-1

Carnap, R.: Die alte und die neue Logik. In: *Erkenntnis*, Bd. I., Leipzig 1930–31, S. 26.: „Provozovat filosofii neznamena nic jiného než objasňovat pojmy a věty logickou analýzou.“ (Citováno dle: Ruml, Vlad., Pozitivistická „filosofie vědy“ proti vědě. In: Ruml – Buhr – Horstmann, *Pozitivismus a vědecké poznání*. Horizont, Praha 1976, str. 8.)

Není pochyb o tom, že k filosofickým úkolům náleží zabývat se kriticky vědou, jejími pojmy a větami. Ovšem tento uvedený úkol nelze především redukovat na *logickou analýzu*, i když to je její nezbytnou součástí. Sama věda jakožto docela určitá lidská aktivita (byť komplikovaná a rozrůzněná do nejrůznějších činností na rozmanitých úrovních) se musí stát předmětem kritické interpretace filosofie (takže zároveň říkáme, že ani zmíněná kritická interpretace nemůže být redukována na logickou analýzu, ba ani na *analýzu vůbec*). Věda je jedním typem lidské praxe (vedle jiných typů, které se musí stát rovněž předmětem filosofické interpretace, resp. reflexe) a jako taková se vztahuje k určitému „reálnému“ kontextu, v němž se jediné může ukázat jako smysluplná nebo vadná (a opravitelná) nebo zcela mylná (event. nesmyslná). Předpokladem kritického přístupu filosofie k vědě (stejně jako ke každému jinému typu lidské praxe) je odstup od ní a nalezení (určení) jejího místa v onom širším kontextu, bez něhož není možná, tím méně pak smysluplná. Totéž ovšem platí směrem k ještě širším kontextům, ale samozřejmě i směrem k užším kontextům. Také ke kontextům pojmovým a kontextům soudů (lépe než výpovědí), které lze „analyzovat“ jen v přístupu, založeném na přesažné bázi širších kontextů (a to několikerého druhu, úrovně i intencionální „tendence“ či směřování). Na téže bázi je nutně založen i opačný, „syntetický“ nebo snad spíše konstruující postup, bez něhož opravdová interpretace není myslitelná. – Zcela stranou pro tuto chvíli ponechávám otázku omezenosti „analýzy“, o níž Carnap mluví, na rovinu jen logickou (pokud nepočítáme s hloubkou, naznačenou etymologickou souvislostí s „logos“, tj. slovem, řečí vůbec). Ale i v případě, že bychom měli na mysli řečové souvislosti všeho druhu, bude tu vždycky chybět onen „reálný“ kontext, bez něhož každá intencionalita ztrácí „raison d’être“.

(Račice, 810526-1.)

810526-2

Primordiální událost představuje nejmenší „kvantum“ dění, ale zároveň nejmenší celek dění, tj. právě nejmenší událost. V tom smyslu můžeme hovořit o nejmenším jsoucnu (nebo o jsoucnu nejmenší úrovně, „prvního řádu“, tedy o primordiálním jsoucnu). V každém okamžiku svého průběhu je každá (nejenom primordiální) událost integritou, „srostlicí“ toho, co z ní už nastalo, toho, co se právě odehrává, a toho, k čemu z ní má teprve dojít. Tato integrita je takové povahy, že nepřipouští možnost „reálného“ vydělení těchto tří složek v nějaká

samostatná „jsoucna“. V případě složitějších, komplexních superudálostí je takové vydělení možné jen jako rozbití superudálosti na nějaké subudálosti. V případě primordiální události to je vyloučeno, protože nic menšího než primordiální událost neexistuje. – Přesto ovšem musíme uvažovat o povaze těch složek událostí (nejrůznějších úrovní), které ještě nenastaly, jakož i o těch, které již proběhly a náleží „minulosti“. Nesamostatnost „budoucnostních“ složek událostí spočívá v tom, že ve skutečnou událost (která má svůj počátek, průběh i konec) jsou vintegrovány tak, že nejsou vydělitelné. Otvírá se tu však otázka, zda není možná „skutečnost“, jež má také tento jaksi „budoucnostní“ charakter, ale přitom není nikterak nebo alespoň ne odlučitelně vázána na konkrétní událost, tj. na nějaké prezentní a již odplynulé složky takové události. Podobně se musíme zabývat i otázkou „symetrickou“, totiž zda nejsou možné samostatné „skutečnosti“ ryze minulostního charakteru, aniž by byly vázány na cokoliv přítomného nebo dokonce budoucího (tj. na takové složky nějakých událostí, v nichž by byly sjednoceny s oněmi složkami minulými). Ovšem jak uchopíme pojmově tuto eventuální „možnost“? Jistě nejde o jsoucno, jestliže jsoucno chápeme jako konkrétno, „srostlici“. Můžeme o ryzí minulosti nebo ryzí budoucnosti říci, že „jsou“? Jazyk nám napovídá, že ano; můžeme se však v takovéto závažné záležitosti na jazyk spolehnout? Naproti tomu v žádném případě nemůžeme říci, že existují, protože ex-sistovat může jen to, co se děje a ve svém dění se překračuje, přesahuje, vyčnívá ze sebe ven. To nemůžeme předpokládat u minulosti, protože ta – jakožto odplynulá a tím uzavřená – je produktem, reziduem závislým na oživení nějakou přítomností, tedy je závislá na zpřítomnění; sama ze sebe nemůže nic. Ba víc, sama ze sebe a o sobě není ničím. Platí symetricky něco podobného o budoucnosti? Také budoucnost je v jistém ohledu závislá na nějaké přítomnosti, díky které je zpřítomněna, tj. uskutečněna, tj. díky které se stává skutkem. (Tedy událostí, do které je vintegrována.) Ale to je pouze částečná pravda, pouze jedna stránka věci. Každá přítomnost se rodí z budoucnosti a tudíž budoucnost předpokládá; spíše je přítomnost závislá na budoucnosti než naopak. A co vůbec lze říci (vyslovit, myslit, soudit) o té podivné „skutečnosti“, která ještě nenastala, tj. nestala se skutkem, ale nanejvýš ke skutku, k uskutečnění vede? Může se stát vůbec předmětem našeho (myšlenkového, pojmového) zkoumání? I když rozlišíme ontický předmět od intencionálního předmětu (a když rezolutně odmítneme možnost chápat onu budoucnostní „skutečnost“ jako předmět v ontologickém smyslu, tedy když ji označíme jako „nepředmětnou skutečnost“), zůstává tu otázka, zda se vůbec ona budoucnostní „skutečnost“ (nebo „nepředmětná skutečnost“) může stát v nějakém smyslu předmětem našeho usuzování, myšlení, zkoumání. Je tu totiž na místě pochybnost, zda se nevymyká jakémukoliv zkoumání vůbec, tj. jakémukoliv přístupu z naší strany, ze strany naší aktivity, zda jediná možnost setkání s touto podivuhodnou „nepředmětnou skutečností“ nemá svůj předpoklad v docela odlišném „postoji“ či spíše „chování“, než je aktivní přístup, totiž v otevřenosti, důvěře, spolehnutí, odevzdání apod.

(Račice, 810526-2.)

810529-1

Filosofie musí být protignosticky orientována: jejím cílem nemůže být jenom dosažení nějakého vyššího typu vědění, nýbrž především nový způsob života, nová životní orientace. Filosofie se nesmí uzavírat esotericky do kroužků „vědoucích“, ale musí usilovat o proniknutí do nejširších vrstev. To ovšem otvírá významnou otázku: jakým způsobem se filosofie může a musí bránit proti tomu, aby se popularizací měnila z kritického myšlení v ideologii, vyhovující skupinovým zájmům? Jaký je vůbec legitimní poměr mezi „vědeckým“, odborným pěstováním filosofického myšlení na vysoké úrovni a mezi popularizací některých (vybraných) metod tohoto myšlení a hlavních výsledků, k nimž filosofie pěstovaná na vysoké úrovni dospěla?

Především je třeba si uvědomit, že filosofie pěstovaná na vysoké odborné úrovni nemůže existenčně obstát bez zájmu a důvěry společnosti. Filosofie v našich zemích poklesla na překvapivě nízkou úroveň, protože nenašla proti diskriminačním a přímo likvidačním opatřením režimu prakticky žádnou oporu ve společnosti. To nelze považovat jednostranně za vinu společnosti; stejnou měrou (ne-li větší) je vinna i filosofie sama, protože se dost (a včas) nestarala o své společenské zázemí. Má-li dnes dojít k pozvednutí úrovně filosofického myšlení a tak i ke zvýšení vlivu filosofie na obecné společenské povědomí a myšlení, musí být filosofie rehabilitována v očích nejširší veřejnosti. To není nikterak jednoduchý a snadný úkol, protože nemá mnoho, nač by mohla navazovat. V současné době je filosofie popravdě řečeno neschopná vsutku oslovit „nejširší“ veřejnost, tj. prakticky všechny vrstvy společnosti. Alespoň v prvních krocích se musí po té stránce orientovat přednostně na inteligenci (a na studenty, tedy budoucí inteligenci). Ani tam není možnost oslovení „inteligence“ ničím otevřeným a samozřejmým. Intelligence je na jedné straně vrstva společnosti, která v posledních desetiletích (vlastně již od dvacátých, třicátých let, ale zejména v průběhu druhé světové války a po ní) ve všech pokročilých společnostech pronikavě vzrostla a stále ještě početně narůstá. Mezi inteligenci musíme započítat již každého absolventa škol druhého stupně, tedy i každého absolventa průmyslové nebo jiné odborné školy, končící maturitou. (Ve srovnání s počátkem století nebo dokonce s minulým stoletím bychom byli v pokušení zahrnout mezi inteligenci každého vyučeného a takto kvalifikovaného dělníka!) A tu právě stojíme před otázkou, zda poměrně nízká úroveň technického uvažování je dostatečným návazným bodem pro filosofickou reflexi. Já jsem však hluboce přesvědčen, že filosofie je schopna oslovovat všude tam, kde člověk myslí. Podstatou každého myšlení je jeho proreflektovanost a tím i vystavenost každé další reflexi. Technický způsob myšlení může být v jistém smyslu překážkou pro některé filosofické přístupy, neboť zvláštním způsobem fixuje jiné, staré, ba zastaralé způsoby, které se zdají být po staletích užívání již naprosto samozřejmé.

Ale vědecké (i technické) myšlení nejenom fixuje zastaralé způsoby myšlení, ale také je dovede relativizovat, vyvracet a někdy s neobyčejnou razancí podminovat a vyhazovat do povětří. A to jsou ve vědě momenty, které přímo volají po filosofické reflexi. A pak, jsou tu nečekané body, v nichž dovede filosofie poměrně snadno prokázat, jak nevědecky si počínají vědy a jak bezmyšlenkovitě si vede pouhé technické uvažování. Jediným předpokladem tu je myslící člověk. A myslících lidí je a bude stále víc – i když jejich myšlení je sebevadnější, má zajištěnou budoucnost, protože je myšlením. Jedinou skutečnou překážkou otevřenosti myšlení vůči filosofickému oslovení není technické zaměření, nýbrž rutina. Ale myšlenková rutina přestává být myšlením a přestává být užitečná dokonce i v technice a už docela ve vědě. Filosofie musí začít a pokoušet se oslovit moderního (resp. post-moderního) člověka. Je to nejenom v jejím zájmu, ale především v zájmu člověka samého, v zájmu lidstva. (Račice, 810529-1.) (Račice, 810526-2.)

(Račice, 810529-1.)

810530-1

Očekáváme od filosofie mnohé, snad dokonce vše. Očekáváme-li vše, budeme zklamáni. I filosofie má své meze. Filosofie je myšlení, filosofie není ještě zdaleka sám život. A ani od života nemůžeme očekávat vše. Život nám dá jen něco. Zčásti můžeme ovlivnit to, čeho se nám od života a v životě dostane. Ale my nevíme, jak to ovlivnit, a nevíme ani dost dobře, co vlastně máme od života žádat. Filosofie nám může a má pomoci se v životě, tj. v sobě i ve světě, trochu víc a lépe vyznat. Filosofie nám může a má poskytnout jakousi základní životní orientaci (která není pouze Jaspersovou „Weltorientierung“, ale je nutně zároveň pochopením, porozuměním sobě, orientací v hlubinách vlastní osobnosti, vlastní bytosti jakožto subjektu). I když tedy musíme pamatovat na uvedené meze (filosofie je pouhým myšlením, kterým máme sobě vyjasnit sebe samé a svět, do něhož jsme byli situováni a v němž svou situovanost sice ustavičně můžeme měnit, ale jen do jisté míry a jen sledujeme-li určitou „logiku“ – což vše je také nějak „dáno“ a nezáleží tudíž vposledu jenom na našem rozhodnutí), můžeme – snad právem – očekávat od filosofie mnoho. Ale je-li skutečně filosofie něčím, co má svou velkou cenu a veliký význam pro náš život, musíme se připravit na to, že se budeme setkávat s mnohou napodobeninou, která bude jen předstírat, že je filosofii, bude ji po všech vnějších, poměrně snadno registrovatelných stránkách někdy až k nerozeznání napodobovat, ale to podstatné jí bude unikat.

To má svůj prazvláštní důsledek: velice budeme muset usilovat o to, najít pravou filosofii a rozlišit ji od falešných filosofii, resp. pseudofilosofii; a zároveň nikdy nebudeme mít v ruce nějaké měřítko, kterým bychom po prostém přiložení mohli snadno a lehce zjistit, zda jde o filosofii nebo o pseudofilosofickou imitaci. To je jeden z důvodů, proč nemůžeme na začátku nějakou jednoduchou definicí, všeobecně srozumitelným a snadnou kontrolu umožňujícím výměrem stanovit, co

to je filosofie – a zároveň, co filosofie není. Proto nám nepomůže ani historický způsob uvedení do této problematiky, protože nevíme, co filosofie je a co není. Dosavadní tradice nám nemůže být dostatečnou pomocí, protože může být mylná.

Filosofie je sama sobě úkolem a problémem; otázka, co to je filosofie, náleží mezi stěžejní otázky filosofické, na které existuje jen jediná odpověď: totiž to, čím se filosofie chce stát a stane. Filosofie se nekonstituuje tím, co si o sobě myslí a zač se sama má, nýbrž svou skutečnou myšlenkovou prací, aktivitou. Může se při této práci komentovat, ale nesmí celá přejít v pouhý komentář. Není tedy filosofie jediným filosofickým problémem; jsou i jiné, a filosofie se konstituuje tím, jak umí myšlenkově uchopit tyto jiné problémy a jak hluboce, podstatně, ale i jak elegantně a bystrým povznášejícím způsobem se pokouší o jejich řešení. Nicméně toto řešení je možné jen díky filosofické aktivitě; a k filosofii podstatně náleží schopnost učinit „předmětem“ své reflexe i sebe samotnou. Proto otázka, čím je filosofie, nemůže a nesmí být nikdy odložena stranou, nesmí upadnout do zapomenutí, nesmí být vytěsněna jinými otázkami a zájmy toho, kdo filosofuje. A zároveň nemůže být nikdy vyřešena definitivně, protože každým svým novým krokem se filosofie hluboce proměňuje, řečeno s Kierkegaardem, „vysvléká se ze své staré kůže“. Stává se tak něčím jiným, novým – a i tu nejlepší, nejhlouběji výstižnou definici je třeba opět změnit.

(Račice, 810530-1.)

810530-2

K podstatě filosofického myšlení náleží povědomí toho, že filosofie sama není tím posledním arbitrem, že není suverénním posuzovatelem a vyjasňovatelem, nýbrž že je spíše jen tlumočnickem jakéhosi podstatnějšího a kompetentnějšího „posouzení“, které sice nikdy není k dispozici v nějaké dané („pozitivní“) podobě, ale zůstává provždy kritériem a měřítkem každého filosofického přetlumočení. Filosofie si odedávna uvědomovala (alespoň ve svých lepších a nejlepších představitelích), že není sama tou poslední moudrostí, že není „*sofia*“, nýbrž jenom touhou po moudrosti a láskou k moudrosti. Tzv. mudrci (uvádí se tradičně sedm jmen, i když se tento seznam v různých podáních mění) možná opravdu náleží pouze k předchůdcům filosofů a nejsou sami prvními filosofy. Thalés je ovšem tradičně uváděn mezi sedmi mudrci („*sofoi*“) a zároveň označován za prvního filosofa. Ale je skutečně už filosofem? To je možno rozhodnout teprve poté, co najdeme bližší určení alespoň některých podstatných rysů filosofie. – Podobně je nutno důkladně zvážit, zda zahrneme sofisty mezi filosofy. Zdá se spíše, že jde o pouhé napodobení filosofie, ale ve skutečnosti zapomenutí na to, co je jejím vnitřním předpokladem a co filosofii teprve činí filosofii, totiž na respekt k moudrosti, která přesahuje každou (lidskou) moudrost, která je nedokonalá a pro svou nedokonalost a na základě jasného povědomí své nedokonalosti touží po pravé moudrosti, tj. po dokonalosti, která jí však nikdy

není definitivně dána, nemá ji k dispozici. V tom smyslu lze např. také pochybovat o skutečné filosofičnosti některých dalších „prvních filosofů z předsókratovského období, zejména pokud mají za to, že jejich ústy promlouvá moudrost sama, že v jejich slovech zaznívá sama poslední moudrost, skrytá většině lidí atd. Úpadek filosofie se obvykle projevuje vznikem filosofických mýtů, eventuálně filosoficky se tvářících ideologií. Význačným příkladem takového filosofického mýtu je starověká gnóze. V dnešní době se otázka filosofie klade na odlišné rovině, než jak tomu bylo ve starověku (a pak i ve středověku a novověku, asi až do minulého století). Mohli bychom poukázat především na odlišné pochopení vztahu filosofujícího, tj. moudrost milujícího a po moudrosti toužícího člověka k „moudrosti“ samotné (tj. dnes vhodněji vyjádřeno: k pravdě v její bytostné povaze). Snad je tu dovoleno užít mnohokrát již interpretovaného rozdílu mezi erótem (zejména v Platónově interpretaci ze *Symposia*) a mezi křesťanskou agapé. V antické tradici pravdu (moudrost) milující, tj. filosofující člověk usiluje přiblížit se k pravdě, přimknout se k ní za vynaložení své maximální energie; v dnešním myšlení přestává být pravda něčím daným, k čemu je možno se vlastním úsilím nějak přibližovat, ale stává se spíše výzvou k uskutečňování, tedy něčím, co člověka především oslovuje a co může člověk zaslechnout, jen když poslouchá, když se vůči této oslovující pravdě otevře. Zatímco v antickém pojetí je pravda nehybná (viz Aristotelés) a člověk se k ní musí došplhávat, židovskou a křesťanskou tradicí ovlivněná proměna chápe pravdu jako hybnou, protože oslovující, ale nepředmětnou, nicméně ke zpředmětnění či snad lépe: k uskutečnění vyzývající. Pravda se tu stává alfa i omegou, jak alfa člověka oslovuje a vyzývá ho, aby vstoupil do jejích služeb, jako omega představuje cíl všeho jeho usilování a všech jeho zápasů o vítězství pravdy (nikoliv tedy o vlastní vítězství). Filosofie se tak stává filalétií (*filalétheia*), láskou k pravdě a touhou být služebníkem pravdy, být v jejích službách a pomáhat ze všech svých sil k tomu, aby se ve své platnosti vyjevila a uplatnila, aby se stala skutečným kritériem, skutečnou normou lidského myšlení i jednání.

(Račice, 810530-2.)

810531-1

O filosofii můžeme hned na počátku říci některé nepochybné věci, ačkoliv tím její plnost zdaleka nemůže být postižena. Jejím nejvlastnějším prostorem, její „životní sférou“ je myšlení. Ale existuje také myšlení nejenom nefilosofické, ale filosofii přímo cizí nebo dokonce protivné, které je s filosofickým ve větším nebo menším rozporu. (Takové je např. myšlení mytické.) Proto můžeme zúžit onen „životní prostor“ filosofie tím, že příslušnou oblast či sféru myšlení, na niž je filosofie vázána, specifikujeme jako reflexi. Vlastní doménou filosofie je tedy reflexe. Filosofie sama je vždy reflexí, reflexe je její bytostnou „metodou“, bytostnou formou myšlenkové aktivity.

Předpokladem reflexe je distance. Reflexe je vždy reflexí nějaké aktivity, nějaké

akce. Aby však nějaká akce mohla být reflektována, tj. učiněna „předmětem“ reflexe, musí být nalezeno místo, z něhož je přístup k této akci možný. Přístup k čemukoli je možný jen z distance; člověk, který je ponořen do své činnosti tak, že ji prožívá jako sám sebe, tj. který se nedostává vůči této své akci do distance nebo si tuto distanci neuvědomuje, není schopen k této akci znovu a nově (tj. odjinud, z jiné stránky, z jiného hlediska) přistoupit. A to právě znamená, že není schopen ji zreflektovat, učinit ji předmětem své reflexe. Je totiž základní rozdíl mezi reflexí a pouhou vzpomínkou, pouhým rozpomenutím, pouhým zpřítomněním něčeho uplynulého prostřednictvím paměti a upamatování.

Tady musíme vložit významná upozornění. V běžné zkušenosti se prolíná obvykle vzpomínka na skutečnou událost se vzpomínkou na to, jak jsme si tuto událost uvědomovali, co jsme o ní soudili, jak jsme ji vůbec verbalizovali (tj. co jsme o ní řekli svým blízkým a známým atd.). U dětí můžeme velice dobře pozorovat, jak je skutečná situace třeba vůbec neosloví nebo jak je naopak zaskočí, uvede do rozpaků, jak nevědí, co o věci soudit, jak jednat, jak se zachovat atd. Ale již po krátkém čase, když se jim (obvykle za pomoci dospělejších nebo dospělých) zdaří celou záležitost verbalizovat, nejenom že nabudou jistoty, která jim zpočátku chyběla, ale celá situace se jim skrze tuto verbalizaci vyjasní, nabude komplexnější, barvitější a plastičtější podoby, to, co bylo původně znepokojivé a cizí, je teď osvojeno, „ochočeno“, domestikováno, ba fantazií ještě třeba zveličeno a učiněno po různých stránkách atraktivnějším atd. Co to znamená?

Především se ukazuje, že něco jiného je paměť, oživující skutečnou situaci a zpřítomňující její syrovou cizotu, nezpracovanost, zneklidňující mnohoznačnost (převážně ovšem latentní), a něco jiného je paměť, která zpřítomňuje už jen ony verbalizované, skrze slovo a jazyk ztransparentnělé složky, syntetizované v osvojený celek, který už znamená něco jakoby jednoznačného, nebo alespoň kolem jednoho ústředního smyslu soustředěného, v něco už zdomácněného, uchopeného, cizosti a znepokojivosti maximálně zbaveného apod. Skutečná povaha paměti je touto podvojností zneostřována a zakrývána. Paměť nám zprostředkovává identifikaci se situací nebo událostí, která už uplynula jakožto minulá. Paměť nám vůbec nedovede založit ani zprostředkovat žádnou distanci, nýbrž sama je popřením, překlenutím, zrušením každé distance. Protože však z vlastní zkušenosti víme, že v rozpomínání je vždy distance nějak přítomna, vzniká v nás dojem, jako by paměť zpřítomňovala něco uplynulého již v perspektivě a z odstupu. To však nedopovídá skutečnosti; paměť jenom zpřítomňuje. Může ovšem zpřítomňovat nejenom situaci či událost, ale také distanci od nich – pokud k této distanci došlo již v minulosti a paměť ji tedy zpřítomňuje jako již jednou dosaženou. Ale i v takovém případě znamená zase jenom jakousi identifikaci s onou bývalou distancí a neznamená žádnou kontrolu této distance (k níž by bylo nutno zaujmout postoj a přístup z další, nové distance, která by umožňovala tuto distanci zreflektovat).

Existuje proto základní rozdíl mezi vědomím, které se přimyká k jinému vědomí

jako vzpomínka ke vzpomínanému, a mezi vědomím, které si ono předchozí vědomí dělá svým předmětem a vztahuje se k němu ne už tak, že by je (jakožto původní) oživovalo a zpřítomňovalo, ale že je posuzuje, měří, zkoumá, analyzuje a kritizuje. Reflexe není vzpomínkou, není pouhým zpřítomněním, nýbrž je přístupem z distance, z odstupu.

(Račice, 810531-1.)

810531-2

Mezi mýtem a pamětí je jistá podstatná strukturální analogie: v mýtu se člověk identifikuje s nějakým archetypem (alespoň podle Eliadeho pojetí), a v paměti se člověk identifikuje se svou individuální uplynulou situací. V obou případech je touto identifikací zpřítomňováno něco minulého, uplynulého, na čem už se (zdánlivě) nemůže nic změnit, co je možno si jen znovu uvědomit, znovu to prožít, znovu to oživit a učinit přítomným (což subjektivně může být ovšem prožíváno jako účast nějaké přítomnosti na pevné minulosti).

Podobnost mezi mýtem a pamětí je v tom, že v obojím je nepřítomen prvek distance, nikoliv dodatečně uvědomované. Člověk ponořený do mytického rituálu nebo mytického vyprávění je stržen do času a prostoru, který fakticky není časem a prostorem jenom vlastním, tj. prožívá čas a prostor jakéhosi mytického dění – dění-mýtu. V paměti je tomu stejně: živá vzpomínka nás přenáší do fakticky odlehleho prostoru i času, vytrhuje nás z naší aktuální přítomnosti, a my se ocitáme v přítomnosti bývalé, odplynulé, minulé. Čtení napínavého románu či detektivky nás rovněž vytrhuje z naší vlastní přítomnosti a vtahuje nás do přítomnosti docela cizí. To však není možné, jestliže se alespoň do jisté míry nedokážeme identifikovat s nějakou románovou postavou. Pouze literární kritik nebo historik, recenzent nebo korektor je schopen číst takový román z odstupu a všítat si jenom jazyka díla, literárních prostředků, sujetu a jeho zpracování atd. Protože jsme zkušenými čtenáři a protože jsme četli už mnoho kritik a recenzí, ba mnoho studií o literatuře a o kritice apod., můžeme se tu a tam při četbě odtrhnout od dějů románu; ale k tomu je zapotřebí jisté zkušenosti a také jisté praxe. Malé děti se noří do četby i nepřiliš dobře napsaných knížek takřkajíc celé, bez schopnosti a bez vůle si zachovat nebo tu a tam obnovit odstup.

Posuzováno zvenčí (tj. z odstupu) představuje takové ponoření do četby napínavého románu „fakticky“ odstup od aktuální „faktické“ situace čtenáře. Čtenář utíká, uniká svému prostředí a vžívá se do úplně jiného. Je to však odstup, který není pouhým počátkem přístupu, nýbrž z kterého návrat znamená spíše probuzení, prolomení tenkého přediva představitosti a propadnutí čtenáře zpět na tvrdou zem reálné skutečnosti. Zejména není tento odstup prožíván jako odstup, ale faktučnost tohoto odstupu je zapomínána či spíše vytěšňována z povědomí spolu s celou aktuální zasazeností do „skutečné“ přítomnosti. Nicméně fakt odstup, totiž v podobě „vytržení“, je tu a nemůže být oddisputován. O bude

se nutně prosazovat i nadále, zejména pak ve vztahu k onomu novému času a prostoru, jehož minulé přítomnost je znovu prožívána jako přítomnost aktuální (anebo jehož cizí přítomnost je prožívána jako vlastní na základě ztotožnění s nějakou skutečnou nebo i jen vymyšlenou postavou, o jejíž čas a prostor jde). To znamená, že odstup, umožňující zapomenout na přítomnost faktickou, může dovolit i zapomenutí na přítomnost cizí nebo minulou (literárně toho bývá už odedávna používáno jako formy „povídky v povídce“ apod.). Ale tento „odstup“ je vlastně jen v „přeskoku“ z jedné přítomnosti do jiné přítomnosti. Vlastní problém není de facto v odstupu od vlastní (nebo přivlastněné) přítomnosti, nýbrž v novém typu přístupu k tomu, od čeho jsme získali odstup, aniž by to byl pouhý zpětný přeskok. Když mluvíme o odstupu jako nezbytném předpokladu následujícího přístupu, nemáme na mysli ztrátu toho, od čeho jsme se distancovali, nýbrž nalezení nového stanoviska, nového místa, odkud se nám to, od čeho jsme se distancovali, jeví v nové perspektivě (tj. právě z distance). A tento přístup z distance je právě tak cizí mýtu jako paměti (s tou výhradou, že máme na mysli upamatování na skutečnou situaci, nikoli na nějaký minulý náš přístup k této situaci z distance, přičemž distance tu bylo dosaženo již v minulosti a není založena od té doby proběhlým časovým intervalem).

(Račice, 810531-2.)