

Změna literárněvědného paradigmatu: pokus o česko-slovenský dialog

IVO POSPÍŠIL (BRNO)

Před nudou a rigidní neplodností politizujícího, ideologizujícího a sociologizujícího přístupu, který převažoval v oficiální československé literární vědě v podstatě do roku 1989, byly imanentní metody takřka jedinou záchranou: orientace na text, na imanentismus literární morfologie. Do tohoto řečiště se stékaly jak inspirace ruskou formální školou, tak tzv. sovětským strukturalismem Lotmanova ražení: je příznačné, že doboví ideologové literární vědy v 70.–80. letech 20. století se hrozili zejména toho, že k nám strukturalismus proniká nikoli zakázanou českou, francouzskou či americkou cestou, ale dávno před glasností a perestrojkou přímo ze SSSR z Lotmanovy tartuské školy. Jedinou výjimkou byla další inspirace – totiž díly Michaila Bachtina, odkud to zavanulo fenomenologii a „měkčími“, netechnologickými přístupy, k nimž měli Rusové blízko už na počátku 20. století. S příchodem poststrukturalismu a různých interpretačních metod souvisejících s hermeneutikou a dekonstruktivismem přichází jakési vystřízlivění z imanentismu a literárněvědného technologismu a dokonce se leckde objevují přímé útoky na tyto metody. Hledání nových myšlenkových a metodologických paradigmat zpravidla začíná ostrou kritikou tzv. imanentní nedostatečnosti, tj. kritikou různých formalistických a strukturalistických škol. Zde se česká a slovenská zkušenost jeví opět odlišně: zatímco imanentní metody a jejich tradice patří k českému rodinnému stříbru, na Slovensku zdomácněl komunikativní přístup; na Slovensku je více doma genologie a moderní translologie, v českých zemích spíše různé druhy volných interpretačních metod a srovnávacích přístupů – psal jsem o tom již v prvním svazku tradičních brněnských česko-slovenských textů k slovakistice.¹ Na české straně se rozvíjí jednak zvláštní podoba neostrukturalismu

¹ I. Pospíšil: Slovenský literárněvědný trojúhelník: komparatistika – genologie – translologie. In: Brněnská slovakistika a česko-slovenské vztahy, editor Ivo Pospíšil, Brno 1998, s. 45–58.

ralismu, zejména v některých oblastech (versologie), pěstuje se ovšem také filologická a komparatistická hermeneutika, současně se vytváří několik konceptů genologie i ve spojitosti s areálovými studii a v konfrontaci s polskou a slovenskou literární vědou, aniž by se nějak markantně vyhrocoval spor se starými technologickými přístupy, které se běžně chápou jako užitečné a v rámci možností se integrují do současného výzkumu. Na Slovensku se nové metodologické paradigma hledá úporněji, razantněji, snad i subjektivněji a s náležitým volním důrazem, jednoznačněji právě v polemice s imanentními metodami. V poslední době se takto projevil Z. Rédey z nitranského kruhu, objevují se však i další práce. Právě v onom způsobu hledání nového literárněvědného paradigmatu spočívá po mém soudu největší rozdíl mezi současnou slovenskou a českou literární vědou.

S hutnou stostránkovou studií přichází vedoucí nitranského Ústavu literárnej a umeleckej komunikácie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa Ľubomír Plesník (*Estetika jednakosti. Tvaroslovné poznámky*). Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra 2001, 100 s., recenzenti: Krzysztof Biliński, Miloš Zelenka). Snaží se zjistit existenciální a obecně lidské a životní spojitosti tvaroslovného aspektu literatury. Již na počátku proti sobě klade dva výroky: Schopenhauerův, v němž se mluví o eudaimonologii, tedy návodu na šťastné pozemské bytí (Aphorismen zur Lebensweisheit), a Ejchenbaumův z čítankové studie *Jak je udělán Gogolův Plášť* („Pokusíme se vysvětlit základní kompoziční vrstvu Pláště“). Nebudeme namítat, že jde o výroky dvou představitelů různých vědních oborů, zvláště když sám Boris Ejchenbaum (1886-1959) začínal spíše jako filozof než jako technolog literatury (asi do roku 1916)². V případě uvedených výroků, které autor chápe jako krajně protikladné, jde tedy o překlenutí propasti mezi uměním jako hledáním lidského štěstí a odstraněním utrpení a technologickým pohledem na literaturu (analytická uměnověda). Plesník hledá kořeny Schopenhauerových názorů a nachází je přímo v jeho textech (odvolávky na Upanišády, Bibli, taoismus, korán apod.).

Jak vlastně propojit póly technologie či tvarosloví a artefaktu vklíněného do životního celku? Odpověď není třeba hledat pouze v Schopenhauerově odkazu k Platónovi a Kantovi a jedním dechem k asijským učení: podstata leží již ve třech pramenech antické estetiky, jimiž jsou kosmogonie a kosmologie (pythagorejci), techné (sofisté) a psyché (novo-

² Viz mj. I. Pospíšil – M. Zelenka: René Wellek a meziválečné Československo. Ke kořenům strukturální estetiky. Brno 1996.

platonici). Již tu se zračí různé přístupy, které se v dalších staletích realizovaly v různých speciálních metodách. Právě Ejchenbaumova technologie má své počátky v techné sofistů, z níž se vydatně napájel Aristoteles, jsou tu ovšem paradoxy a „přepnutí“, např. od Platóna k neoplatonikům.

Plesníkův výklad směřuje k propojení technologie a lidského vědomí a na příkladu kompozice a jejích různých podob v podání Františka Všeťičky³ demonstruje, že kompozice jako určité uspořádání artefaktu je v podstatě funkcí struktury vědomí: „Akýkoľvek kompozičný postup – napríklad kontrastný či paralelný – prosto nemôžeme zaznamenať ináč ako práve takéto – kontrastné či paralelné – usporiadanie obsahov vedomia [...] Vedomie je takto z titulu svojej znakovkej vtelenosti prostredníctvom kompozície štrukturované do istej kvality.“⁴

Kompozice jako výraz stavu (pod)vědomí zpětně působí na vědomí v podobě své pragmatické organizace; v tomto smyslu se autor přichýlil k mandale jako sanskrtskému označení kultového kruhového útvaru, s nímž se lze v podstatě setkat ve všech světových kulturách: vyrovnávání nerovnováhy vědomí se obvykle děje návratem k pólu stejnosti (rovnakosti): „Oravská bylinkárka krúži rukami nad kotlíkom, indiánsky šaman tancuje do kruhu a jeho austrálsky kolega tento kruh nakreslí. Všetci traja pritom opakujú zariekanie a každý z nich to robí preto, aby sa ‚čosi zlepšilo‘.“⁵ A dále: „Viacero materiálovych dokladov o tom zozbieral, sledujúc svoje vlastné ciele, Carl Gustav Jung [...] Tu sú niektoré z nich: guľa a kruh ako tranzverzálné ideogramy Boha (Deus est sphaera infinita/circulus culus centrum est ubique, circumferentia vero nusquam – Boh je nekonečná guľa/kruh, ktorej stred je všade, jej obvod však nie je nikde; guľatý a krúžiaci Boh u stoikov, Demokritov výrok o Bohu ako o Duchu v kruhovom ohni, Parmenidovo prirovnanie Boha k stefanému, vencu či kruhu držiacemu pohromade žiarou svetla, Ezechielovo koleso, štyri symboly Boha atď.), kruhový symbol tao, svastika, sakrálné symboly lotosu (Egypt, In-

³ Viz F. Všeťička: Kompoziciána. Prel. Zuzana Vašková. Bratislava 1986. Týž: Podoby prózy. Olomouc 1997. Později vydal F. Všeťička ještě pokračování Podob prózy (tam se zabývá tvaroslovím české prózy dvacátých let 20. století), a to monografii Tektonika textu. O kompoziční výstavbě české prózy třicátých let 20. století. Olomouc 2001.

⁴ L. Plesník: Estetika jednakosti. Tvaroslovné poznámky. Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra 2001, s. 17; dále: Plesník.

⁵ Plesník, s. 25–26.

dia), kříža (křesťanský svět), zlatého kvetu (Čína), slnka, hviezdy, skrúteného hada, talizmany ...“⁶

Plesníkuv výklad dál pokračuje pojmem mantradžapa jako opakování stejného výrazu (ukázka slabiky LAM jako zárodečné , „semenné“ slabiky, LAM je mantra, tedy „nástroj myšlení“ a zaujímá v hierarchii určité postavení). Opakování mantry, tedy mantradžapa, patří do soustavy jógy a je založeno na technikách opakování. Hinduistický a buddhistický tantrismus využívá mantry, mandaly a jantry (obrazce založené často na principu kruhu), mudry (tělesná gesta) a rituály⁷ – viz např. křesťanské opakování modlitby s růžencem apod. Pragmatické jádro problému spočívá v tom, že se v lidském životě setkáváme jednak se stavy a situacemi, které chápeme spíše pozitivně, jednak s jinými, které vnímáme spíše negativně.

Z toho také vychází první eudaimonická strategie, která je založena na co největším prodloužení pozitivního pólu (být mladý, úspěšný, zdravý, žít v dostatku a pohodlí apod.). Jako symptomy této strategie Plesník uvádí mj. energii věnovanou do výroby a technologií, do prodloužení mládí a dobré tělesné a duševní kondice, rafinovanost rekreační polohy (showbyznys, cestování, volný čas a jeho náplň apod.), rozvinuté znakové soustavy potvrzující úspěšnost (soutěže o titul různých královen krásy, ratingy, materiální hierarchie apod.). Eudaimonická strategie založená na kultu difference (polarizace) odpovídá pak snaze optimalizovat daný stav různými způsoby (mj. inovace rétorik, ve vědě např. výrazy jako „zastaralé ná-zory“, aktuální diskurs“ apod.).

Druhá eudaimonická strategie je naopak založena na překonání difference mezi pólem radosti a smutku, úspěchu a neúspěchu: kyvadlové výkyvy jsou neblahé, jsou vlastně příčinou lidského utrpení – ziskové stavy se střídají se stavy ztrátovými (štěstí – neštěstí) – o tom se mluví jak v Tibetské knize mrtvých, tak v Bhagavadgítě a jinde (vše je jen proto, aby se proměnilo ve svůj protiklad, květy jsou jen proto, aby zvadly, klamem radosti a bolesti, dobra a zla, klamem pramenícím z touhy a nenávisti jsou všechny bytosti vrhány od hnacího kola zrození a smrti⁸). Východiskem druhé eudaimonické strategie je tedy překonání této difference (není žádná bolest, žádná touha, není mnohost, je jen jediné), navození stavu vědomí, kdy mizí rozdíl mezi zisky a ztrátami a vzniká pocit nepodvojnosti (védské advaity) – snad by bylo možné dodat, že tady někde pramení i biblické

6 Plesník, s. 29

7 Plesník, s. 41.

8 Viz Plesník, s. 50.

„nastavení i druhé tváře“, odmítání pozemského bytí jako „slzavého údolí“, láska k nepřítelům apod.: nikoli náhodou se v posledních desetiletích spekuluje o pobytu Ježíše v Indii.

V dalších partiích Plesník ukazuje, že se východní moudrost usadila i v evropském domě – Schopenhauer nebyl zdaleka první ani poslední, jsou to ovšem staré, známé věci: v této souvislosti bych chtěl upozornit na dávnou studii,⁹ kterou jsem před 14 lety přeložil: v podstatě pojednává jinými slovy o tomtéž, tedy jak se euroameričtí vědci inspirovali východními texty – to je známé z mnoha pramenů (Niels Bohr nebo objevitelé kvantové teorie četli upanišády, I-Ťing apod.).

Plesník to ukazuje na Schopenhauerovi a Heideggerovi (explicitní nebo implicitní synapse): „Moje otázky sú o niečom inom. O tom, či východné myslenie vo svojom prológu a európska humanistika v heideggerovskom epilógu neukazovali zhodne, aj keď prostredníctvom odlišných konvenčných gest, jedným smerom – k predpokladovému poľu akejkoľvek semiózy (od slova až po telo) čiže k jej univerzálnemu, všadeprítomnému fundamentu. A ten predsa nemožno odniekiaľ nikam, napríklad z Východu na Západ, prenášať! Tak či onak, sprítomnenie voľného poľa svetliny (Heideggerova „Lichtung“ – ip), onej znakovtornej prabázy, sa v nezanebateľnej časti pramenných textov východnej múdrosti pokláda za arci-problém, za predpoklad riešenia všetkých ostatných problémov. Tým je určený ďalší príznakový motív danej literatúry predmetu. Je ním *zážitková celosťnosť*, skúsenostná komplexnosť heuristického výkonu [...] Oporu nachádza v náhľade, že ľudská existencia, nazeraná cez prizmu hraničných polôh (narodenie, stretnutie s tým, čo je človeku krajne nemilé, neprítomnosť toho, čo je mu nanajvyš milé, staroba, choroba, smrť) je naplnená utrpením. Cieľ osobnostného rastu a v tom i múdrosti potom spočíva v preklení životného súženia. Kritériom zmysluplnosti poznania sa tak stáva konkrétne zažitá zmena ľudského údolu.“¹⁰

V záverečné kapitole a v podrobných poznámkách pak Plesník objasňuje, jaký má tento výklad spojitost s řešením tvaroslovné problematiky. Autor vyjadřuje názor, že např. kodifikované vymezení literárních vyjadřovacích prostředků, metodologie, normativní a historické poetiky, strukturalismus a recepční estetika jsou konsenzuální, ale jejich selhávání, chátrání a zánik – stejně jako předtím zánik celých znakových soustav od mohutných civilizací, přes vědu k osobním příběhům – je účtem za nezvlád-

⁹ A. Bělorusec: Zájem o nekonečno. Světová literatura 1988, č. 3, s. 217–228.

¹⁰ Plesník, s. 72.

nutí základních předpokladů, které v existenciální poloze najdeme ve východním myšlení.¹¹

Plesník stylizuje svou knížku jako radu příteli, který se trápí – nachází dokonce spojitost mezi Mikovým pojetím slova a texty východní moudrosti – to je podle mého soudu jen účelová aktualizace, v níž je přání otcem myšlenky. Najdeme tu i odvolávku na Z. Rédeyho (parafrázujeme: pokud nejde v nastoleném problému o naši životní realitu, pokud se nás reálně netýká, potom není podle Mika o čem mluvit). Právě zde se nám zdá, že některá tvrzení mají sama tak trochu rituální charakter.

Již na počátku musím uvést, že Plesníkův text je pro mě podstatnou a silnou záminkou, jak se alespoň obrysově a tezovitě vyjádřit k celému trsu problémů, které s velkou rychlostí nazrávají a které by bylo možné označit jako únavu z technologie, výčtovosti, metodologie, únavu z racionalismu, z dosavadního způsobu života a euromerické vědy, jako celkovou existenciální deziluzi – východiskem je tu často příklon k východním inspiracím, hledání vnitřních spojů a ponorných řek mezi evropskou filozofií a východními praxetexty.

Nutno opět euroamericky podotknout, že to není jev ojedinělý, ale spíše určitá zákonitost, že se tyto krize objevují každých sto let – alespoň od té doby, co se evropské myšlení svému asijskému učiteli vzdálo: v 18. století máme rokoko, v 19. a na počátku 20. století secesi: o buddhistickém proudu v evropském myšlení psal kdysi O. Mandelštam v eseji Devatenácté století. Tento příklon ke všemu asijskému, který je v Evropě znovu pozorovatelný jako silný proud zhruba od 60. let 20. století, ale drobnými pramenky proudí vlastně stále, je jednak znamením pupeční šňůry, již jsme s tímto myšlením spojeni, neboť dominantní evropské myšlenky jsou od nich odvozeny (ale přece jen po určitých úpravách), jednak znamením krize.

Osip Mandelštam, který jako ruský Žid a znalec antiky a renesance měl k těmto věcem blízko, se vlivu Asie a buddhismu na Evropu spíše obával: psal o tom, že se k nám dostává často skrytě, plíživě, hlubinně jako ponomá řeka; objevil virus Asie dokonce ve formě Flaubertových románů, které prý jsou psány japonskou básnickou formou tanka. V nehybnosti, statičnosti, kvietismu, tedy v eliminaci kyvadlového pohybu, spatřoval pro Evropu velké nebezpečí a psal, že francouzští encyklopedisté budou jednou zase zapotřebí jako oheň Prométheův. Chci tím říci, že se k východní moudrosti obvykle uchylujeme v době, kdy cítíme nedostatečnost našich dosavadních životů, ať již v jakékoli oblasti.

¹¹ Plesník, ss. 74n.

Základní Plesnikova otázka, stejně jako otázky jiných badatelů, kteří se v poslední době od literární vědy přichýlili k filozofování, dumání a volným kontemplacím, je povýtce existenciální a položili si ji i jiní, třeba N. G. Černyševskij: „Co dělat?“ On však myslel asi na ruskou společnost, možná i na společnost vůbec, my myslíme na lidské bytí a na lidský úděl. To, že východní moudrost je jednou z cest, je zřejmé, ale pouze jednou. Ostatně nedomnívám se, že většina obyvatel Asie by svým každodenním životem tato učení naplňovala. Sebereflexe je podstatnou součástí vědy, avšak jako její kritika, nikoli jako jiná doktrína. Ti, kteří se k těmto sebereflektujícím tendencím nestavějí nadšeně, jsou někdy pokládáni za staromilce a lidi plytkého myšlení – z pochopitelných důvodů se domnívám, že tomu tak být nutně nemusí. Kritický přístup ještě neznamená odmítání, spíše vědomí reálného fungování věcí a jevů. Je mnohé mezi nebem a zemí, co je možné zkoumat, zabývat se tím, ale také to uzávorkovat. H. Taine jistě věděl tom, že kreace je spojena s psychikou, ale hloubkově se tím nezabýval, strukturalisté nebyli zdaleka jen mechanickými technologiemi literatury, jak se domnívá Z. Rédey¹², jen si tuto problematiku pracovně uzávorkovali (asi jako v hodinách fyziky nám učitel uváděl jakési jevy probíhající za tzv. normálních podmínek, tj. za normální teploty a tlaku). Uzávorkování může mít ráz pracovně metodický, metodologický (když nepokládáme tento přístup za neplodnější) nebo protektivní (nechceme otvírat černou skříňku). Co nám například pomůže, že se od literatury vydáme směrem k psychologii a filozofii? Chápu, že prožíváme i krizi dělby práce, lidé jsou unaveni z odcizení, které zplodila a plodí, ale jména jako Miko, Plesnik nebo Rédey známe nikoli z filozofie, psychologie nebo budhismu, ale právě z estetiky, stylistiky nebo literární vědy.

Vyjděme tedy z femesla: jako člověk mohu uznat cokoliv, ale jako literární vědec využívám ty postupy, které mi pomohou lépe poznat literaturu – ať již pro samo poznání a radost z něho, nebo pro vlastní život a širší souvislosti nebo pro to, že to mohu někomu sdělit, a tedy pro radost z komunikace, pro radost ze sdělovaného obsahu. Psychologie, filozofie apod. mě zajímají do té míry, do jaké mi pomohou poznat můj předmět, využívám jich s mírou, neboť nejsem ani psycholog ani filozof. Rád bych chápal svět celistvě, celostně a byl celostnou či celistvou bytostí, ale takto chápe

¹² Viz naši recenzi jeho jinak podnětné knihy: *Nezbytí metodologické návaznosti aneb Poněkud vyprázdněná pragmatika*, Slavica Litteraria, X 4, 2001, s. 141–142.

svět leckdo; pokud se však chci nějakému předmětu přiblížit, musím se nutně zaměřit, a ztratit tak kus této celistvosti.

V podstatě základním problémem člověka je problém jeho bytí, jeho života – co s ním? Odtud hledání jeho smyslu nebo lépe řečeno připisování smyslu, který asi život nemá – snad kromě vlastního uchování. Nechci se pouštět do spekulací: osobně třeba předpokládám, že lidstvo nebo jeho předchůdci pocházejí odjinud a žili asi jinak: všude v našem bytí jsou roztroušeny jakoby vzpomínky na onen ztracený svět (viz dále) a náš současný život je vlastně způsob, jak přežít v podmínkách, na jaké jsme jako rod kdysi nebyli zvyklí. Poznávání, a tedy vědu, stejně jako umění lze tedy chápat jednak jako přivolávání tohoto bývalého stavu, jednak jako činnost, která nám pomáhá zapomenout a přečkat snáze čas, který nám byl vyměřen – z toho důvodu vznikají civilizace, kultury, věda, vysoké školy i jejich evaluace a akreditace. Jinak řečeno: jsou to činnosti, které předstírají svůj význam a důležitost tím, že jsou sankcionovány mocí, a kdo o nich takto píše, nemůže očekávat, že jí bude milován. Jsou to de facto pasti, do nichž se však rádi chytíme, abychom dodali životu smysl.

Na rozdíl od L. Plesníka si nemyslím, že lidské štěstí spočívá v odstranění utrpení: F. M. Dostojevskij a jeho dílo je toho křiklavým dokladem; podle něho – jak známo – je v utrpení dokonce smysl života a člověk trpí rád: štěstí chápe až na pozadí neštěstí a naopak – je otázka, zda kýžené vystoupení z této polarity by jeho problémy vyřešilo. Zůstaneme ještě u Dostojevského. Slavná Legenda o Velikém inkvizitorovi je právě o tom, tedy o nezralosti lidstva přijmout skutečné učení Kristovo: spokojí se s institucionalizovanými pokrouceninami ateisty Velikého inkvizitora, který lidi organizuje v církvech, dává smysl jejich životům, krmí je, připoutává je k rituálu, ale nikdy je nepustí ke skutečnému učení Kristovu, neboť by to znamenalo chaos, ale také konec jeho moci. Ostatně John Locke v traktátu *Essay Concerning Education* nedoporučoval při výchově gentlemana příliš podrobně se zabývat náboženskými otázkami: člověk pak nemá jasný názor na život, bloudí; takto přistupovali k náboženství také utilitaristé (J. Bentham), pozitivisté (J. S. Mill) a pragmatici – náboženství má smysl, protože je užitečné, neboť pomáhá člověku žít. Jinak řečeno: všechny znakové soustavy byly utvářeny v pudu sebezáchovy.

Volání po dotyku reality, po tom, aby problémy měly něco společného s našimi životy, je zcela legitimní, ale věda je silná právě tím, že není bezprostřední, že se skládá z řady clon, které někdy záměrně vytváří. Je v lidském životě mnoho tabuového: podle Dostojevského není dobré všechno odhalit, vždy je třeba ponechat nějaké tajemství – světu i člověku. Zde se

již utvářejí i bez východního myšlení i Heideggerova „Leichtung“ (tedy prosvětleného místa, průseku v lese, průhledu) volné prostory, které si člověk vytváří spontánně, psychobiologicky, sebezáchovnou činností ratic, aby se dostal z krize, do níž jej uvedla jeho vlastní aktivita (např. proti „mistrovství“, superhabilitě staví Z. Mathauser metahabilitu – to je onen úkrok stranou, aby se zdánlivou nedokonalostí uvolnila nová cesta) – „světliny“ nepřicházejí tedy odjinud, z jiných učení nebo světů, ale můžeme nebo spíše musíme si je vytvořit sami – na to jsme zařizeni, neboť techné nás často vede do slepých uliček a dokonce tragédií, z nichž zase pomocí techné hledáme únik.

Tradiční technologie není však jen způsob lidské existence a současně její ospravedlnění a zdůvodnění, nýbrž také estetická a hodnotová doména, hrací zóna, kam se člověk unavený bojem uchyluje jako do dobře známé, i když iluzivní enklávy, jako jiní hledají útěchu v hospůdce nebo na chatě – pochybuji, že by si vědec tuto svou dílnu – místo svého velkého utrpení i sporého štěstí, a tedy sídlo onoho pomyslného kyvadla, – nechal vzít.

Problém lidského života, a tedy i vědy, včetně uměnověd, je hledání rovnováhy, balance. Tedy nikoli uměle vytvářené převážení k pozitivnímu pólu výkonu, úspěšnosti, dostatku až přebytku a přesycenosti, ani k rezignaci na pohyb kyvadla, která má nepříjemné etické konsekvence. Každý způsob uvažování je možný, ale někdy jde o nebezpečnou koketérii – pokud vše domyslíme do důsledků. Lidstvo, který by směřovalo k odstranění vnímání polaritativy pozitiv a negativ a k „eudaimonickému naladění“ by rozhodně nebylo množinou usmívajících se andělů. Praktický život ve světě ukazuje, že tyto koncepce jsou jedněmi z možných a dočasných alternativ a – stejně jako se zásadami common sense – jen s nimi nevystačíme.

Vraťme se však k východisku. Spojitost (pod)vědomí s kompozicí artefaktu je zřejmá, stejně jako snaha po uspořádanosti, ale je tu opět onen pohyb kyvadla: řád a chaos – jak je to již v Zrození tragédie z ducha hudby. Je zřejmé, že artefakt nevnaší do vnímatelovy duše jen klid, spíše naopak – naprostý nepořádek, chaos a utrpení, které však člověk rád podstupuje, neboť po něm může přijít restrukturační vědomí, eventuálně katharsis.

Člověk je živočich a jeho základním problémem – jako každé živé hmoty – je vyrovnávání s vnějším prostředím. Proto má člověk schopnost – jako jiní živočichové – přizpůsobovat se, akomodovat. Mimořádná vlastnost člověka – jako by potvrzující výše uvedené spekulace – je však to, že často záměrně jedná proti vlastnímu zájmu, chová se nepříznivě a autodestruktivně (vůči přírodě, jejíž součástí nepřestává být, společnosti, politické moci – jinak bychom v dějinách neměli tolik popravených a věz-

něných). V jistém smyslu tragédií člověka je jeho podvojnost, již se nemůže zbavit: je živočich, ale současně se z živočišné říše vyděluje, dělá, to, co všichni živočichové, ale současně také nedělá. Nikoli náhodou zdůrazňoval G. W. F. Hegel poznávací funkci umění: člověk je člověkem proto, že má vzhledem ke světu odstup a nadhled a že si tuto distanci musí upravovat; nesmí se od světa příliš vzdálit, ani se mu příliš přiblížit.

Brněnský filozof Josef Šmajš vidí hlavní problém v tom, že člověk kulturou, kterou si vytvořil, potlačuje přírodu, a ničí tak existenční předpoklady pro sebe sama.¹³ Koncipuje nový obor, a to evoluční ontologii. Stále krouží kolem zásadní tematiky, kterou je rozpor přírody a kultury s tím, že kultura působí proti přírodě. Všechny živé systémy poznávají, dávno před kulturou poznávaly své prostředí, i když jinak než kultura. Podle Šmajše existují tři úrovně čtení skutečnosti: první čtení je biologicky fundamentální a děje se jazykem nukleových kyselin, druhé je vysoce selektivní, smyslově neuronální a částečně aposteriorní (vnitřní svět živočichů jako základ sociální komunikace), třetí čtení je svou povahou rovněž smyslově neuronální, ale navíc díky velké paměťové kapacitě vytváří výrazně aposteriorní formu poznání – uchopení skutečnosti lidským etnickým jazykem: „Hájíme názor, že nejpodstatnější je spojení této schopnosti s produktivní aktivitou, prostě to, že se člověk díky nynější kultuře prosadil jako jediný onticky tvořivý živočich, jako malý opoziční bůh.“¹⁴ Člověk se tak prosazuje jako onticky tvořivá, z rámce přirozené evoluce nápadně vybočující evoluční síla. Tvorba kultury svou expanzí přírodu zatlačuje a poškozuje, přičemž však člověk nepřestává být součástí přirozeného biologického celku. Tento kardinální problém dotýkající se budoucnosti člověka jako biologického druhu by se měl výrazněji než dosud stát předmětem filozofie, tedy gnoseologie i ontologie.

Z biologického hlediska je člověk zoologickým druhem, všežravým savcem, který patří k třetihornímu řádu primátů, čeledi hominidů. Současně je však zřejmé, že u člověka se nelze omezit jen na studium jeho somatické a fyziologické stránky. Chování člověka může být geneticky předepsáno jen rámcově jako otevřený program pomáhající formovat kulturu jako umělé nebiologické prostředí. Člověk se právě díky kulturnímu systému, jímž buduje svůj externí nebiologický fenotyp, dokáže adaptovat na

¹³ J. Šmajš: Gnoseologické aplikace evoluční ontologie. Obecná charakteristika gnoseologie. Biologické předpoklady poznání. Edice Torzo, Katedra filozofie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Brno 2001 (dále: Šmajš).

¹⁴ Šmajš, s. 13.

nejrůznější přírodní podmínky a prosadí se jako demiurg umělé nepřirodní skutečnosti – kultury. Současně však nelze zpochybňovat ani biologickou stálost člověka, který strukturně i funkčně odpovídá dynamice pozdnětřetihorních ekosystémů. Jako savec závislý na lovu a sběru člověk nevnímá věci příliš malé a příliš velké, procesy příliš rychlé a příliš pomalé, v důsledku vysoké audiovizuální citlivosti poklesla jeho schopnost orientovat se v mechanických signálech (pachy). Biologický předek člověka tak dostal do vínku předpoklady adapovat se útočně. Jako tvůrce kultury je člověk duchovně jedinečným tvorem, ale současně byl a zůstane biologicky normálním druhem. Jisté přírodní faktory, které přesně neznáme, způsobily závažnou somatickou a psychickou přestavbu předka dnešního člověka – jeho mozek má úroveň afektivní (starší podkorová centra) a kognitivní (sémantickou, neokortex, šedá kůra mozková), kde probíhá „programování“ v rovině dědičné i epigenetické. Člověk i po vzniku kultury zůstává přírodní bytostí: na jedné straně v něm pokračuje shromažďování fylogenetické zkušenosti jako pomalý, spontánní proces, současně však o několik řádů rychlejší kulturní změny se ukládají ve zvláštním genomu kultury, jejímž nosičem je psychika aktuálně žijících lidí. Otevřenou zůstává otázka, zda lidská osobnost je více ovlivněna dědičností nebo naopak vlivy přírodního a kulturního prostředí. V rámci vyspívání člověka a v jeho kritických momentech nepřestává být důležitý intimní, citový kontakt člověka s přírodou a krajinou. Jestliže platí, že vše kvalitativně vyšší je slabší a zranitelnější, dnešní globální ekologická krize je důkazem, že kultura není – v rozporu s tradičními představami – skutečnost vyšší a složitější než příroda. Svorníkem přírodního a kulturního prostředí je rodina jako socializační model, v němž se člověk učí adekvátně přistupovat k přírodě, k lidem i ke kultuře.

Šmajš se oprávněně domnívá, že nepotřebujeme staré kopernikovsko-darwinovské vidění světa (představa nezničitelné Země, která obíhá kolem Slunce a iluze spravedlivého boje o život), ale vzdělání respektující „k životu uctivé myšlení“. V tomto smyslu se Šmajš kriticky vyjadřuje k extrémnímu liberalismu a k pštroší ekologické politice. Sílicí proces globalizace kultury podporuje iluzi, že duše dnešního člověka bude utvářena studiem, cestováním a kontaktem s informačními technologiemi, masmediální kulturou, současně však přetrvává vazba na přírodní prostředí, které nepřestává predeterminovat člověka i v citovém a psychickém slova smyslu (vazba na krajinu a determinace krajinou, archetypální potřeba života v lesostepní krajině).

Otázka je, zda postačí změnit orientaci vědy a filozofie v tom smyslu, jak to autor navrhuje, zda nebude nutné proti globalizaci kultury v podobě

ještě útočnějšího přístupu k přírodě postavit stejně globalizovanou (celistvou) lidskou sebereflexi kultury. Kultura totiž není jen útočná, rychle se vyvíjející a ve vztahu k přírodě kompaktní a jednoduchá, a tudíž silnější, ale je také schopna – jako lidský výtvar – sebereflexe. Ostatně jaké nástroje má člověk poté, co vytvořil kulturu, k zásadnímu obratu svého myšlení než právě nástroj kultury? Lidská duchovní kultura jako schopnost a připravenost „šlápnout na hrdlo vlastní písni“ (Majakovskij), může být použita proti původní bezohledné podobě kultury a je zřejmé, že dávno před vědou a filozofií to pochopily především různé druhy umění. Zde současný vývoj jako by dával za pravdu transcendentním teoriím umění, které umění pokládaly za plod apriorních idejí, za vzpomínku na vyšší svět, jehož nevědomým prostředníkem je umělec, vzpomínku na jiný svět, odkud člověk pochází a kam by se chtěl vrátit (svět idejí, království nebeské, zlatý věk, ráj, věčný návrat jsou sice prostorově, časově a ideologicky pojmy vzdálené a nikoli identické, ale přece jen vytvářející sémantickou síť). Rozpor mezi současným lidským bytím a jeho hrozivými perspektivami a touhou po návratu nebo vytvoření jiného světa s jinými hodnotami je sice neřešitelný, ale jeho význam tkví právě v nutnosti permanentní konsolidace obou pólů a také v oscilování lidského bytí mezi nimi: neopakovatelné kouzlo života přinášejícího hluboké city, nostalgii, tragické vnímání světa a nezbytlí katarze možná spočívá v těchto stále se variujících, ale současně hlubinně stejných protikladech, jimž se říká lidský osud.

Neodsunujeme tedy literární vědu imanentního, technologického typu; badatelé si jen vymezili pole působnosti a zbytek uzávorkovali: o to nejsou méně hodnotní. Do jiných sfér nešli, protože jim nerozumějí (nejsou v tom sami) a spojitost struktury vědomí a struktury artefaktu je – pokud vím – dosud černou skříňkou, lze o ní jen esejisticky spekulovat – jinak je tu ovšem místo pro obtížný, skutečně mezidisciplinární přístup spojující přírodní, technické i humanitní vědy. Snad ještě jedna poznámka by se měla týkat toho, proč tento „útok“ na imanentní, morfologické metody v literární vědě přichází jednou razantně ze strany pragmatiky (Z. Rédey), podruhé z pozice východního myšlení (L. Plesník). Odpovídá na to již sám Plesník, když nachází spojitosti evropské filozofie a východních učeních; již v knize *Labyrint kroniky* (1986)¹⁵ jsem došel k jednoznačnému názoru, že tzv. utilitarismus a antiutilitarismus vycházejí ze stejné myšlenkové báze, v podstatě z prakticky utilitárního vztahu k realitě (spor Lomonosov – Su-

¹⁵ I. Pospíšil: *Labyrint kroniky*. Brno 1986, zejména kapitola *Filozofické pozadí: dialog s utilitarismem*, s. 36–59.

marokov v ruské literatuře 18. století, spor utilitární pikareskně avanturní literatury a stacionárních, deskriptivních, kronikových struktur, v podstatě se projevující jako dialog urbánního a rustikálního principu).

Jistý kompromis v literární vědě směřující vstříc novým pohybům, jisté hledání nové rovnováhy a vyšší citlivosti je přece pozorovatelné již desetiletí: spočívá v „měkčím“ a jemnějším přístupu k artefaktu; je však třeba nezapomínat, že jemněji pohlížel druhdy na literaturu i mladý pražský strukturalista René Wellek, žák O. Fischera, a jiní jeho kolegové – svět není černobílý.

Trápí mě něco jiného: to, že se literární věda u nás i jinde rozbila na řadu diskurzních skupin, které se míjejí – již jsem o tom mnohokrát psal. Literární věda by neměla být seskupením tvrdých metodologických klanů, ale kolbištěm, na němž se kolegiálně střetají různé názory a interpretace a hledají se nové cesty. Osobně mám k upřilišněným esejistickým transcendencím z uměnověd výhrady, jsem však zastáncem „změkčení“ tvaroslovných přístupů a vyznačem vstřícných pohybů a bočních zisků, formulací nových problémů i opatrného a funkčního otvírání černých skříněk. Takto – tedy jako pokus o vstřícnou rozmluvu – budiž pochopen i tento příspěvek.

Původní verze s názvem *Otvírání černé skřínky. K jádru a konsekvencím Estetiky jednakosti Lubomíra Plesníka* vychází v čas. Opera Slavica 2002, č. 1.