

K METODOLOGICKÝM DILEMÁM SÚČASNEJ LITERÁRNEJ VEDY

MARTIN GOLEMA, Pedagogická fakulta UMB, Banská Bystrica

GOLEMA, M.: Methodological Dilemmas of Contemporary Theory of Literature
FILOZOFIA 55, 2000, No 1, p. 9

The paper sheds light on the dialogical conception of the theory of literature of Peter V. Zima formulated in his book *Literarische Ästhetik* (The Literary Aesthetics). The author labels Zima's conception as moderate kantianism or moderate constructionism. He highly appreciates Zima's three capital sins which should be avoided in humanities (i. e. "naturalism", literary manicheism and hermetically closed sociolect). The humanities in Slovakia have been dominated by hegelianism with its above mentioned capital sins, which pervaded the everyday life and became almost a folklore. The evidence of it are the nonscientific methods of "objective resarches", not willing to admit, that they are just "subjective interpretations". On these grounds it is therefore legitimate to read Zima's book as a challenge to return back to Kant.

Rozdiel medzi kultúrami starovekého Východu a starovekým Gréckom v dobe rozkvetu podľa niektorých autorov spočíval aj v tom, že východné kultúry mali Mudrcov, Gréci však mali iba Priateľov múdrosti (filozofov), teda akýchsi skromnejších mudrcov. "Gréci potvrdili smrť Mudrca a nahradili ho filozofmi, priateľmi múdrosti, ktorí múdrosť hľadajú, nie sú však jej výsadnými vlastníkmi" ([3], 42), ako píše Kojève. Tento základný rozdiel v teoreticko-poznávačej pozícii možno s určitou dávkou zjednodušenia preniesť a použiť pri opise rozdielu medzi Hegelom a Kantom, presnejšie medzi hegelovstvom a kantovstvom. Usporiadateľskú silu či sémantickú výkonnosť týchto dvoch pojmov bohato využil nemecký autor Peter V. Zima v knihe *Literarische Ästhetik* (*Literárna estetika*). Hegelovstvo a kantovstvo odtrhol od konkrétnych osôb a "zduchovnil" na ideálne typy, aby prostredníctvom nich mohol opísať "oscilovanie literárnej vedy medzi Kantovou teoreticko-poznávacou skepsou a Hegelovým noetickým nárokom na absolútnosť" ([16], 369), ktoré tu budeme chápať ako dobre definovanú základnú metodologickú dilemu.

Kant stanovil hranice ľudskému rozumu, naznačil, že svet "vecí osebe", noumenov, je ľudským poznávacím možnostiam navždy nedostupný, dostupné sú nám jedine "veci pre nás", fenomény - teda veci, ako sa nám javia. Takto si vyslúžil hanlivú nálepku agnostika. Hegel tieto hranice nerešpektoval, podľa neho "sa protiklad medzi subjektom a objektom, ktorý Kant starostlivo stráži, prekonáva v nových a nových syntézach, až sa dosiahne totálne, absolútne poznanie a zjaví sa podstata" ([16], 37). Ľudské vedomie je podľa Hegela historicky predurčené na pohyb "od prvého bezprostredného protikladu medzi ním a predmetom až po absolútne poznanie" ([16], 37). Hegelovstvo ako kolektívna rebélia proti obmedzeniam ľudského rozumu zasiahlo náš kultúrny okruh podstatne silnejšie ako kantovstvo. Možno hádam vysloviť hypotézu existencie akéhosi predhegelovského hegelovstva, hegelovstvo u nás takpovediac zľudovelo, sme skôr

národом Mudrcov ako národом Priateľov múdrosti, ktorí by v permanentných záchvatoch agnosticizmu boli náchylní pririecť svojmu poznaniu kontingentný, historický status a kajúčne sa priznávať starovekou formulkou typu "Viem, že nič neviem." Pre hegelovcov je umelecké dielo, text jednoznačne definovateľnou monosémnu totalitou. Naopak kantovstvo, definovateľné ako prenesenie teoretickopoznávacej skepsy z filozofie do literárnej vedy, chápe text ako principiálne polysémnu, premenlivú "vec pre nás". Kým hegelovstvo prináša autorsky orientovanú literárnu históriu, kantovstvo prichádza skôr s čitateľsky orientovanou literárnou históriu, tematizuje dielo vždy spolu s konkrétnym čitateľom (napr. Jaussovo odhalenie čitateľa ako literárnovedného problému). Kým kantovstvo zmysel textov skôr "subjektívne interpretuje", hegelovstvo ho skôr "objektívne zisťuje".

Zima sa v spomínanej knihe (tieto riadky sú komentárom k nej) pokúša nájsť akýsi zlatý stred medzi dvoma krajnosťami, odmieta extrémne hegelovstvo marxistického razenia, ale aj extrémne kantovstvo dekonštrukcie, ktorá sa dnes vnucuje ako intelektuálna móda. Napriek tomu si dovolíme ho v tomto ťažko uchopiteľnom "oscilovaní" znehybniť a pririecť mu stigmú umierneného kantovca. Zima sa síce hlási k Adornovej "negatívnej dialektike", teda k dialektike, ktorá trvá na jednote protikladov bez syntézy, bez ich prekonania. Je mu teda vzdialené chápanie pravdy textu ako "syntézy", ako definitívnej substancie, pravdu chápe skôr heideggerovsky ako "udalosť". Hegelovská polovica jeho duše je teda oproti kantovskej mierne atrofovaná, rozpačito priznáva že "každý literárny text obsahuje určité ambivalencie a mnohoznačnosti, ktoré nemožno odstrániť" ([16], 348).

Dominantnejšia kantovská polovica formuluje agnostické krédo: "Každá literárnovedná teória ako metatext vytvára zvláštny predmet (ako konštrukciu objektu, ako Mukařovského "estetický objekt"), ktorý nie je identický s textom ako takým, s "vecou o sebe." ([16], 348) Tu sa už objavujú slová pochádzajúce z pojmového arzenálu sociálneho konštruktivismu, ktorý vyrástol v sociológii na substrátoch myslenia orientovaného nemeckou fenomenologickou a duchovnou tradíciou ([5], 177). Aby sa Zima vyhol podozreniu zo sympatií k tým najradikálnejším konštruktivistom (napr. Maturana), formuluje tretiu kľúčovú tézu: "Väčšina teoretických konštrukcií objektu sa však môže v zásadných bodoch pretínať, pričom konštanty literárneho textu sa stávajú poznateľnými ako základné štruktúry schopné konsenzu." ([16], 348) Ide ale o zvláštny druh konsenzu, Zima ho nazýva konsenzus v disenze. Ak máme Zimovu trochu rozmazanú epistemologickú pozíciu, skutočne oscilujúcu medzi Kantom a Hegelom, znehybniť pomocou ďalšej stigmú, zvlášť vhodná by mohla byť stigma umierneného konštruktivistu. To znamená, že patrí k bádateľom, ktorí "narušili modernú ideu, podľa ktorej je poznanie adekvátnou reprezentáciou skutočnosti a objektívne daného poriadku, a sformulovali východiská iného prístupu, podľa ktorého je poznanie konštrukciou" ([5], 129). Podľa Zimu by napr. úsilie o "mnohokrát zaklínanú, ale ťažko definovateľnú objektivitu" mala v spoločenských vedách nahradiť dialogickosť ([16], 366).

V závere knihy Zima načrtáva svoj metodologický ideál kritickej a dialogickej literárnej vedy. Tých, čo by od neho očakávali akúsi pevnú, hotovú, na dnešnú dobu šitú observačnú pozíciu a zodpovedajúci observačný jazyk, však Zima určite sklame. V záverečnej kapitole nájdú totiž len zoznam "smrteľných hriechov", ktorých by sa mal

"dialogicky oscilujúci" literárny vedec vyvarovať. Zoznam obsahuje trojicu hriechov - naturalizmus, literárnovedný manicheizmus a hermeticky uzavretý sociolekt.

Naturalizmus sa prejavuje podľa Zimu tým, že subjekt výpovede vysvetľuje svoj diskurz ako prirodzený alebo samozrejмый ([16], 390), zastiera prostredníctvom formúl typu "Bolo objektívne dokázané, že...", "Je všeobecne známe, že..." to, že prostredníctvom neho ako tlačového hovorca "nehovorí ani Boh, ani veda, ale len kontingentný subjekt, ktorý sa vo svojej nevedomosti a bezmocnosti pokúša privlastniť si mýtickú autoritu, aby presvedčil prítomných o všeobecnej platnosti, nutnosti a prirodzenosti svojho diskurzu" ([16], 392). Naturalistické diskurzy sú vystavané monologicky, vylučujú "alternatívne, konkurenčné diskurzy, zatajújú svoju vlastnú sociolingvistickú kontingenciu a stotožňujú sa s referentom (so "skutočnosťou"), ktorú tematizujú. Zakazujú tým iným diskurzom, aby o týchto referentoch urobili alternatívne výpovede, a ontologicky ich vylučujú" ([16], 392). To vedie k "zatajeniu procesu konštrukcie predmetu: diskutovaný predmet sa javí ako 'skutočný' a 'pravdivý', nie ako možná konštrukcia predmetu iba možného diskurzu" ([16], 392).

Tento prístup podobne opisujú aj sociálni konštruktivisti Berger a Luckmann, ktorí používajú termín zvecnenie, reifikácia; tá spočíva v "chápaní výsledkov ľudskej činnosti, akoby boli niečím iným než produktami ľudí - akoby boli napr. prírodnými javmi, dôsledkami kozmických zákonov alebo dielom božej vôle. Zvecnenie znamená, že človek je schopný zabudnúť na svoje vlastné autorstvo ľudského sveta." ([5], 186) Až v takomto pozabudnutí sa možno stáť mudrcom alebo, ako to výstižne nazval Ezequiel Di Paolo, "tlačovým hovorcóm", teda človekom, ktorý "nemusi niesť zodpovednosť za svoje teórie a závery, pretože sú mimo neho, on ich iba odkryl ako nezávislé od jeho osoby" ([7], 11). Tento hriešny návyk byť vo vede "tlačovým hovorcóm", mudrcóm, Zima odmieta ako naturalizmus. Čo ponúka ako alternatívu k tomuto hriešnemu stavu? Sociológ Giddens to nazval "objavom", že "nič nemôže byť poznané s určitosťou, pretože všetky dosiaľ známe základy epistemológie sa ukázali ako nespoľahlivé" ([4], 46). Tento "objav", znamenajúci renesanciu starého kantovského agnosticizmu, ktorý napr. Maturana metaforicky označil ako druhé vyhnanie z raja, Giddens situuje na koniec 20. storočia, predstavuje ho ako medzník, ktorým končí stará alebo raná modernita a nastupuje nová, "radikalizovaná" alebo "reflexívna modernita" (tento termín Giddens odporúča ako alternatívu k postmoderne). Podľa neho "pravdepodobne až teraz, na sklonku 20. storočia si začíname v plnom zmysle uvedomovať, ako hlboko znepokojivý je tento výhľad. Keď totiž rozumové tvrdenia nahradili tradičné predstavy, zdalo sa, že ponúkajú oveľa väčší pocit istoty ako predchádzajúce dogmy ..., ale reflexivita modernity podvracia rozum, v každom prípade všade tam, kde sa rozum chápe ako získavanie istého poznania... stotožnenie poznania s istotou sa ukázalo ako chybné... Sme vrhnutí do sveta, v ktorom si nikdy nemôžeme byť istí tým, že ktorýkoľvek z prvkov tohto poznania nebude revidovaný... Vo vede nie je *nič* isté a nič nemôže byť dokázané, aj keď nám vedecké úsilie zaisťuje najspoľahlivejšie informácie o svete, na aké môžeme aspirovať." ([4], 41)

Pocit istoty, spoľahlivosti sa teda vytráca, "sme ponechaní s otázkami tam, kde voľakedy odpovede existovali" ([4], 49). Polovičatá modernita končí druhým vyhnaním z raja. Je tu však skupina ľudí, ktorá experimentálne opustila "raj" už skôr, dobrovoľne opustila svet noumenov, aby dala prednosť svetu fenomenov. Nenájedme ich v tlačnici

okolo rajskej brány, tohto "historického" pohybu, tohto pachtenia po syntéze sa nezúčastňujú, pretože necítia, ako napísal Z. Bauman, až tak "naliehavú potrebu dať obrazu sveta jasnosť, zreteľnosť a jednoznačnosť a prinútiť svet, aby do takéhoto obrazu zapadol." Skôr postávajú obďaleč, zmierení s tým, "že všetky takéto snahy sú márne, že ambivalencia (a polysémia - M. G.) s nami zostane naveky, pretože žitý svet je omnoho prchavejší, ako naše poznanie, zostavené z protikladov a ostro rezaných rozdielov je ochotné pripustiť a schopné vstrebať." ([1], 224) Títo dobrovoľní zajatci sveta fenoménov sú teda skôr priateľmi múdrosti ako mudrcmi. Môžeme ich hádam s určitou dávkou zjednodušenia nazvať aj kantovcami. Medzi nich možno zaradiť aj Zimu s jeho čudesnou, ale sympatickou dialektikou bez syntézy. Jeho odmietnutie naturalizmu možno čítať aj ako ako rezignáciu na dosiahnutie rajskeho stavu definitívnej syntézy, ako odporúčanie na dobrovoľný kolektívny pobyt pred rajskými bránami, ako výzvu vzdorovať pokušeniam naturalizmu, stále disponujúceho osvedčenými technikami umožňujúcimi návrat do raja "polovičatej modernity".

Druhý smrteľný hriech, ktorého by sa mal podľa Zimu teoretik (ako antonym ideológa) vyvarovať, je stav, keď sa v jeho vlastnom diskurze presadia manichejské štruktúry ([16], 394) alebo, ako píše na inom mieste, sémantický dualizmus ([16], 388). Asi najlepšia a stručná charakteristika manicheizmu je obsiahnutá v povzdychu bývalého "manichejca" A. Solženicyna: "Keby to všetko bolo také jednoduché! Keby existovali zlí ľudia, ktorí by niekde záľudne páchali zlé činy, stačilo by ich len oddeliť od nás ostatných a zničiť. Ale hranice rozdeľujúce dobro a zlo prechádzajú srdcom každej ľudskej bytosti. A kto je ochotný zničiť kus vlastného srdca? ..." ([14], 160) Môžeme len dodať, že pravoverný manichejec určite nie. Podľa apriórneho manichejského scenára je časť sveta "posadnutá" zlom v etickej rovine alebo nevedomosťou v rovine epistemologickej a je v permanentnom a zničujúcom konflikte, v akomsi triednom boji s druhou časťou sveta, nositeľkou dobra či pravého poznania. "Subjekt výpovede dualistického diskurzu má sklon uvažovať o jednom bez toho, aby uvažoval o druhom, ignoruje dialektickú jednotu protikladov... konštruje rigidné dichotómie." Východisko konfliktu je teda v "sémantickej a naratívnej rovine vopred naprogramované..." ([16], 388). Celý príbeh boja dobra so zlom, pravého poznania s nevedomosťou nerozpisuje manichejský scenár "agnosticky" do vnútra človeka, neprezentuje ho ako problém slobodnej voľby. "Posadnutý" nemá slobodu zbaviť sa svojej posadnutosti, zlo a nevedomosť je jeho stálym atribútom či priam esenciou. Ak môžeme použiť teologické termíny, existujú ľudia - "obrazy božie" bez prímiesi dedičného hriechu a ľudia - "dedičné hriechy" bez prímiesi "obrazov božích". Existujú teda ako dualisticky vydestilované typy v čistých formách a zvädzajú medzi sebou boj na život a na smrť. Chápanie človeka predpokladajúce fatálnu previazanosť a večnú koexistenciu "obrazu božieho" a "dedičného hriechu" v každej ľudskej bytosti, ich spojenie svorníkom slobodnej voľby, ktorá predstavuje hľadanú esenciu človeka, je manichejsky štruktúrovaným diskurzom cudzie. Pre manichejca ani v epistemologickej rovine neexistujú pravé poznanie a nevedomosť ako potencie aktualizované slobodnou voľbou, ale len ako stále atribúty určitých ľudí. V príbehu poznania stoja proti sebe dva "aktanty": hrdina - vedec a protivník - pavec záľudný, neoprávnene si nárokuje možnosť formulovať alternatívne výpovede. Vopred naprogramovaný koniec príbehu končí samozrejme triumfom hrdinu, jeho monológom a vylúčením protivníka z jazykovej hry, teda tým, že

sa mu odmietne, lyotardovsky povedané, "minimálny konsenzus" ([8], 173). Právé poznanie sa teda rodí "teroristicky" a monologicky - tak, že eliminuje svoje alternatívy, ktoré nevznikli pod záštitou dominujúcej paradigmy a ktoré teda pochádzajú z posadnutej časti sveta.

Zima opisuje manichejsky štruktúrovaný typ literárnej vedy, ako čítankový príklad uvádza Lukáčsovu stať *Franz Kafka alebo Thomas Mann*. Ako alternatívu hriechneho manichejského dualizmu, ktorého nositeľom je "ideologický subjekt", Zima odporúča pozíciu tzv. teoretického subjektu, ktorý "dialekticky spochybňuje dualizmus ideologického jazyka a reflektuje jeho sociálne a jazykové hľadisko i jeho sémantické a jazykové postupy, ktoré v ich kontingencii robí predmetom otvoreného dialógu: usiluje tak o prekonanie vlastnej partikularity ideologickou objektiváciou a dištancovaním" ([16], 393).

Prvá vec, ktorú ideologický subjekt (ako čistý, reálne neexistujúci typ) urobí po príchode na javisko dejín (alebo do prednáškovej sály), je to, že sa poobzerá po nepriateľoch, ktorých existenciu mu predpisuje scenár. Je teda kultúrne disponovaný na to, aby sa mu svet javil manichejsky; po tomto apriórnom sémantickom geste, roztínajúcom svet, šartuje správanie istého typu, vo vede je to spravidla monológ. Teoretický subjekt - agnostik, principiálne neschopný pririecť svojmu poznaniu status syntézy, javí naopak väčšie sklony k dialógu.

Tretí, posledný smrteľný hriech je podľa Zimu hermeticky uzavretý sociolekt. Zima stotožňuje sociolekt s ideológiou; tú definuje ako sekundárny modelujúci systém, ktorý "treba chápať ako skupinový jazyk alebo sociolekt. Sociolekt je teoretický konštrukt, ktorý možno empiricky zistiť iba ako neurčitý počet príbuzných diskurzov, ktoré majú spoločný lexikálny repertoár a sémantický kód" ([16], 383), ale aj "kodifikované klasifikácie rovnako ako aktantné modely a sociolektické naratívne postupy" ([16], 384).

Podľa Zimu podobne ako podľa Bergera a Luckmanna ([5], 183) je konkrétny jazyk - sociolekt podobným *a priori* ako transcendentálna schéma u Kanta. Zima teda rieši starú otázku: "Čím začína poznanie? Zhromažďovaním faktovm, alebo formuláciou pojmov a hypotéz?" podobne ako staršie novokantovstvo - poznanie podľa neho teda začína formuláciou pojmov a hypotéz. Vnímanie (ktoré sa nedá oddeliť od interpretácie) "je sprostredkované nielen biologicky a psychologicky (teda individuálne), ale aj sociálne, t.j. kolektívnymi jazykovými štruktúrami, diskurzami a sociolektmi" ([16], 405). Zima teda neverí na samozrejmosť a bezpredpokladovosť nášho poznania, upriamuje pozornosť, podobne ako Kant, na apriórne podmienky poznania - v prípade literárnej vedy na konkrétny odborný sociolekt. Ten však môže "degenerovať do strnulej formy, podobnej napr. mágii" ([13], 100), petrifikovať do tvrdej formy ideológií, ktorými nás tak štedro zásobila polovičatá modernita, sociolekt vedie u vedeckého spoločenstva ku kultúrnej disponovanosti, vďaka ktorej sa mu skúmané predmety "javia" istým spôsobom. Vedecké spoločenstvo môže byť potom "uväznené vo svojom slovníku" ([10], 160), čo je podľa Zimu metodologický hriech. Cestu von z hermeticky uzavretého sociolektu umožňuje "pud k tvorbe metafor", aj vedecký sociolekt je zložený "z jeho prchavých plodov, pojmov", hermeticky uzavretý sociolekt ale "stavia nudný a strnulý svet ako pevnosť" ([16], 56). Ak máme upraviť známu Wittgensteinovu myšlienku, hranice nášho sociolektu sú aj hranicami nášho sveta, Zima uvažuje o ich posúvaní prostredníctvom dialogických únikov zo sociolektu "vlastnej" skupiny. Takéto úniky

oslabujú terminologickú rigidnosť vedy, rezonujú napr. s podobným Rortyho zámerom poetizovať vedu experimentovaním s rozličnými slovníkmi. Protipólom tohto "kantovského" prístupu je "heglovské" stotožnenie pojmu a objektu zodpovedné za terminologickú stuhnutosť vedy.

Zima upozorňuje na určitú explanačnú vyčerpanosť hegelovstva, podľa neho "v literárnej vede a v iných sociálnych vedách sa stále častejšie ukazuje, že poznatky už nemožno získavať monologicky vytváraním nového hermetického sociolektu, ale iba dialogicky sprostredkovaním medzi heterogénnymi diskurzami, ktorých názorová rozdielnosť je nemenej dôležitá ako ich konsenzus. Oponuje totiž monológovi a rozbíja predsudky alebo doxy, ktoré si jednotlivé jazykové skupiny neustále vytvárajú." ([16], 407) Pre Zimu je "ďaleko podnetnejšie overovanie výrokov, ktoré existujú medzi heterogénnymi skupinami, sociolektami a ich diskurzmi" a ktoré označuje "ako interdiskurzívne overovanie alebo ako interdiskurzívny dialóg. Ide o to, aby bol dialogicky prelomený kolektívny narcizmus, ktorý hovorí z každého sociolektu a ktorý členov skupiny úplne spútava, a aby sa inscenoval skutočný dialóg, ktorý by nebol zakukleným monológom (nikomu neurčeným monológom vo vnútri skupiny)". ([16], 402) Zimova koncepcia je teda koncepciou dialogickej terapie jazyka. V tejto súvislosti spomením iný, v niečom podobný "nedialogický" model terapie, navrhovaný ešte v r. 1933 A. Korzybským. Podľa Korzybského všetky sociálne konflikty majú sémantické podložie. Korzybský kritizoval dvojhodnotovú aristotelovskú (a tak trochu manichejskú) logiku, ktorá je špecifickým znakom európskej kultúrnej tradície. Dvojhodnotové bipolárne videnie sveta vyvoláva podľa neho sociálne konflikty a totalitné ideológie vedome zneužívajú tendenciu európskeho človeka k čiernobielej interpretácii sociálnych vzťahov a iných sociálnych skupín. Korzybský, inšpirovaný viachodnotovou logikou J. Łukasiewicza, navrhuje nahradiť aristotelovskú logiku tzv. koloidálnou alebo kvantovou logikou s nekonečnou stupnicou hodnotenia. Jeho terapia jazyka je zhrnutá v troch teorémach:

1. malo by byť zakázané používať sponu "je", pretože slovo nie je vecou, ktorú slovo označuje;
2. znak si nesmie robiť nárok na úplnosť reprezentácie, pretože mapa nie je územie;
3. symbol je viacrádový, multiordinálny, teda nielenže mapa nie je územie, ale ani mapa mapy nie je mapa ([11], 94).

Takáto terapia jazyka obsahuje teda trochu inak formulované agnostické krédo. Namiesto spony "je" by "agnostik" mal používať konštrukcie typu "Mne sa to tak javí", mal by si teda stále explicitne uvedomovať korelatívnosť "javov" s vlastným individuálnym vedomím, ale aj, a to ukázal už Zima, so skupinovým sociolektom, teda s určitou ideológiou.

Diskurz spoločenských vied je podľa Zimu vždy nutne a nepretržite ideologický. Existuje ale určitý typ ideológie, ktorému by sa mal bádateľ vyhnúť, pretože ten koncentruje v sebe všetky tri smrteľné metodologické hriechy. Zima ho navrhuje definovať komplementárne k všeobecnému pojmu ideológie ako jej užší, zavrhnúťhodný variant asi takto: "Ideológia je diskurzívny dielčí systém, stotožniteľný s určitým sociolektom, ktorý je ovládaný sémantickou dichotómiou a jej zodpovedajúcimi naratívnymi postupmi (hrdina, protivník), a jeho subjekt nie je buď pripravený, alebo schopný jeho sémantický a syntaktický postup reflektovať a urobiť ho predmetom otvoreného dialógu.

Namiesto toho svoj diskurz a svoj sociolekt prezentuje ako jediný možný (pravdivý, prirodzený) a jeho skutočné i potencionálne referenty stotožňuje s celkom." ([16], 386)

Zima teda nevystupuje ako aktér ranej (polovičatej) modernity, ktorá vygenerovala množstvo ideologických syntéz spadajúcich pod uvedenú definíciu. Skôr si zvolil úlohu aktéra v určitom zmysle "postideologickej" reflexívnej modernity, ako ju definoval napr. A. Giddens či U. Beck. Cieľom jeho "dialógu" nie je klasicky chápaný konsenzus. Zima považuje "intersubjektívny dialóg (kritické overovanie hypotéz) v rámci homogénnej skupiny literárnych vedcov za úplne nedostatočný: debata potvrdzuje - prinajmenšom svojou tendenciou - odborné a ideologické hodnotové sudy a predsudky zúčastnených." Podstatne plodnejší sa mu zdá "interdiskurzívny dialóg medzi sociolektami, ktorý zásadne sponchybnuje odborné a ideologické predsudky" ([16], 382). Výsledný stav takéhoto dialógu Zima nazýva paradoxne - konsenzus v disenze. Tento trochu bizarný názov, označujúci alternatívu "syntézy", sa už približuje k Lyotardovmu ešte radikálnejšiemu chápaniu. Podľa Lyotarda konsenzus je podozrivá a zastaraná hodnota, predstavuje "len určitý stav diskusií, nie ich cieľ. Tým je skôr paralógia." ([8], 175)

Zimov dialóg "žije z názorovej rozdielnosti a ňou podmienenej sebareflexie - a zo sebaironie partnera v rozhovore" ([16], 407). Sebaironia je teda nutná apriórna podmienka dialógu. Podobnú významnú funkciu má aj irónia, ironický diskurz, "ktorý v základoch otriasa ideologickým diskurzom a ako jednota protikladov sa napája dialektickou ambivalenciou". Zima cituje Musilovu definíciu irónie: "Irónia znamená: zobraziť klerikála tak, aby vedľa neho bol bol vystihnutý aj bolševik. Zobraziť hlupáka tak, aby autor náhle pocítil: to som predsa čiastočne ja sám." ([16], 396) Zima síce načrtáva ideál "kritickej" literárnej vedy, ale jeho dialogická veda by zniesla možno aj výstižnejší prívlastok "ironická". Takéto nahradenie kritiky, ktorá je typickým kognitívnym nástrojom modernej metodológie ([5], 197), iróniou, ktorá patrí skôr k metodologickým "špecialitám" postmodernistov, možno dokázať viacerými nálezmi v Zimovom texte. "Postmodernisti vyjadrujú svojou iróniou skepsu voči optimizmu a istotám modernity." ([5], 197) V tomto zmysle im je Zima skutočne blízky. Ak chceme bližšie vysvetliť vzájomný vzťah kritiky a irónie a nedopustiť sa interpretačného násillia na Zimovom texte, ponúka sa ako zvlášť vhodná výkladová schéma koncepcia modernity nemeckého sociológa Ulricha Becka. Beck odmieta termín postmoderna a člení modernu na ranú alebo polovičatú a súčasnú tzv. reflexívnu modernitu. Aj modernita podľa neho starne, osifikuje - jej duch, ktorý dokázal rozbiť stmulé sociálne a myšlienkové formy tradičnej spoločnosti (nazvime ho "kritický" duch), teraz nahľadáva formy ranej modernity (teda aj sám seba - nazvime ho ironický duch) ([6], 178).

V určitom zmysle možno aj Zimovu koncepciu vedy označiť za "antimodernú", patriacu k antimoderným (či postmoderným) kritikám (možno presnejšie iróniám) pokroku, vedy, techniky, ale aj vlastného subjektu ako aktéra modernity. Beck však v takomto antimodernizme nevidí protiklad modernity, ale skôr vyústenie jej kritického ducha, ktorý je sám sebe predmetom, "odklína" sám seba iróniou podobne, ako predtým kritikou odklínal tzv. "večné danosti dávnych epoch" ([6], 178). Irónia je teda určitý štýl monitorovania modernity i reflexívneho sebamonitorovania, väčšinou sa spája s nostalgickou túžbou po alternatívnom, ale nedosiahnuteľnom procese ([5], 197), napr. s nostalgiou za časmi, keď boli ešte možné hegelovské syntézy, za časmi, keď ešte človek mohol byť s čistým svedomím mudrcom, a nielen agnostickým priateľom pravdy.

Ironik, ktorý unikol z raja dierou v plote, vystrihnutou ešte Kantom, sa však musí uspokojiť len s nostalgickou túžbou po rajskom stave. Návrat nie je možný, už nikdy nemôže vystupovať ako vydestilovaný "boží obraz" alebo ako tlačový hovorca pravdy, nemôže pripísať svojmu poznaniu status syntézy.

Ironik teda obnovuje kantovskú tradíciu v tom zmysle, že nevidí texty z perspektívy "tlačového hovorcu", ale z perspektívy pozorovateľa, konkrétneho čitateľa. Vidí texty ako fenomény, ako "veci pre nás", ak máme parafrázovať P. Ricoeuira - ako koreláty intencionálneho života čítajúceho subjektu, ako významové jednotky vychádzajúce z tohto intencionálneho života ([9], 173). Tematizuje text ako intencionálny objekt, chápe ho v jeho príľnutosti k pozorovateľovi - čitateľovi, v jeho "intencionalite", agnosticky odmieta možnosť vidieť text "z pohľadu Božieho oka" ([10], 39), ironizuje (či kritizuje) interpretácie textov, ktoré sa za také vydávajú. Ak máme použiť metafory amerického dekonštruktivistu Hartmana, ironik sa "vzdáva ctižiadosti ovládnúť a demystifikovať svoj predmet (text, psyché) technokratickými, prognostickými alebo autoritatívnymi formulami". Počíta v textoch s "odopieraním zmyslu", je teda pripravený čítať agnosticky, s "pochybnosťami a váhaním" ([16], 362).

Inými slovami, predpokladá v textoch nezničiteľnú polysémiu. Túto polysémiu možno vyjadriť viacerými spôsobmi; v priebehu rokov ich vypracovali bádatelia, ktorí znovuobjavili kantovskú skepsu. Pražský štrukturalizmus zaviedol pojmy ako "mnohoznačnosť, premena významu, premena funkcie literárnych textov" ([16], 218), hermeneutika kostnickej školy upozorňuje na viaceré historické recepcie textu, fenomenologicky orientovaný Ingarden v súlade s kantovským agnosticizmom odhaľuje miesta nedourčenosti v texte, hovorí o konkretizovateľnosti textov viacerými spôsobmi, o ich širokom účinkovom potenciále, o opalizujúcom trblietaní textov.

Text, ako to napísal Mukařovský, sa nutne "odtrháva od subjektívnej psychológie svojho tvorca", jeho "sémantická výkonnosť" chápaná ako schopnosť "mať význam v nových súvislostiach", vydať zo seba nové "estetické objekty", mať okrem "aktuálnej" hodnoty aj hodnotu potenciálnu" ([16], 205) sa už prejavuje v spolupráci s čitateľom. Hermeneutická tradícia to formuluje tak, že "autor ako producent je tu s významom, ktorý zamýšľal, jedinečný a sám, zatiaľ čo historickí čitatelia sú neustále sa obnovujúcou, heterogénnou veličinou, ktorá sa nedokáže zjednotiť na význame fiktívnych alebo nefiktívnych textov." ([16], 222) Kantovstvo vnáša teda do literárnej vedy nový problém, a to problém čitateľa.

V slovenských kontextoch sa problém čitateľa nijako zvlášť nepociťoval, upozorňuje na to napr. P. Zajac: "Literárna história slávi zdanlivo najpreukaznejšie úspechy, stačí spomenúť len rad literárnodejepisecských podujatí ("akademické", "osvetové", "pedagogické", "šmatlákovské" dejiny literatúry, "kolektívna" Encyklopédia slovenskej literatúry), ktorými sa dovŕšila práca zakladateľskej generácie povojnových literárnych historikov. Pri všetkej skvelosti tohto podujatia však treba skonštatovať, že literárna história sa nedostala ponad metodologický rámec literárneho dejepisectva 19. storočia, vymedzený gervinovskou národnoreprezentatívnou povahou literatúry, nekladúcou si otázku estetickú funkcie (t.j. životnej čitateľskej potreby a hodnoty) literárnych diel a celého literárneho procesu..." ([15], 12) Interpretáčny štýl 19. storočia, sformovaný hlavne hegelovskými estetikmi, kritizuje napr. W. Iser. Dnes by podľa neho pôsobil tak, "akoby dielo bolo jeho prostredníctvom degradované na odraz práve platných

hodnotových predstáv" ([16], 254). Jeho pretrvávajúce môže podľa P. Zajaca súvisieť s neochotou literárnych historikov a kritikov reflektovať vlastné metodologické problémy ([15], 12).

Máme teda k dispozícii skutočne podrobnú "mapu" slovenskej literatúry, žiaľ, do značnej miery manichejskú, na ktorej stále bojujú svoj veľký boj pokrokoví spisovatelia s reakčnými. Otázka je, ako možno túto mapu prezentovať - či ako absolútnu a spoľahlivú, alebo ako hypotetickú a provizórnu. Ak ju chápeme prvým spôsobom, potom ponúka literárnym vedcom už len možnosť vrhať sa na "nespracované detaily", riešiť to, čo T. Kuhn nazval hlavolamami, teda kresliť podrobné mapky (ak zostalo už len málo nevyriešených hlavolamov, potom je tu riziko, že bádateľ v prípade, že veľké vrchy a jazerá sú už zmapované, začne zratúvať krtince a mláky).

Ak vkľzneme do krajiny textov cez hegelovcami kontrolovanú bránu, "dverníci" nám pridelia spolu s mapami aj školeného sprievodcu na literárne "safari", prípadne "džíp" a ak je záujem masovejší, tak aj klimatizovaný autobus, presne vymedzia trasu, prípadne upozornia na nezmapovaný detail. Takéto literárne safari strávené v komforte a bezpečí hegelovskej paradigmy má určite svoje pôvaby, od hegelovskej brány vedie do krajiny textov bezpečne a pravidelne, donedávna takmer monopolné spojenie. Táto paradigma disponuje množstvom jemne vybrúsených nástrojov, štandardizovaných máp, ktoré občas stačí priložiť a ony už svojou usporiadateľskou silou vytvárajú krajinu na svoj obraz.

Trochu iné výsledky, netvrdím, že "objektívne hodnotnejšie" (slova "objektívny" sa vzdávam v prospech slova "intersubjektívny"), prinesie rizikovejšie safari na horskom bicykli, ak do krajiny textov preklzneme úzkou, nestráženou a neudržiavanou "kantovskou" bráničkou a nepoužijeme zabehajú infraštruktúru hegelovských diaľnic. Nespoľahneme sa príliš ani na hegelovské mapy, t.j. priradíme im status hypotetických a provizórnych (čo však neznamená, že v noetickom zmysle bezcenných) konštruktov, weberovsky povedané, reálne neexistujúcich ideálnych typov (čiže iba nami konštituovaných prostriedkov poznávania a orientácie) síce s nespornou, ale ohraničenou noetickou hodnotou. Krajina textov je totiž neuchopiteľná, niektoré vyvýšeniny vplyvom čitateľov erodujú, dochádza k novým vrásneniam, zdvíhajú sa nové pohoria, časti krajiny zalieva more nezájmu, rieky menia svoje korytá, mení sa klíma a s ňou i flóra a fauna. Sú v nej oblasti, kde zriedkavo stretneš turistu - čitateľa, i oblasti, ktoré čitateľský nápor postupne devastuje alebo inak aktívne mení. Mapy by mali prispievať k turistickému atrakčnosti tejto krajiny, čo sa im však nie vždy darí, aj keď sú ozdobené ako viachviezdičkový koňak nálepkou syntézy. Niekedy skôr blokujú prípadný turistický ruch, majú na svedomí zvláštny druh scholastickej textovej turistiky. Ak je školská mládež "hegelovsky" vedená tak, aby pochopila základnú rovnicu mapa = územie, namiesto vlastného čítania volí alternatívny spôsob turistiky - chodí prstom po mape. Bez problémov absolvuje predmet literatúra aj bez toho, aby prečítala čo len jednu knihu.

Každé čítanie je nutne aj rekontextualizáciou textu, čitateľ svojimi významotvornými, zvýznamňovacími aktivitami pridáva textu vždy nový "humanistický koeficient". Týmto novým kontextom môže byť podľa Rortyho "nová vysvetľujúca teória, nová porovnávacia skupina, nový popisný slovník, nový súkromný alebo politický cieľ, posledná kniha, ktorú človek čítal, posledná osoba s ktorou hovoril, možnosti sú nekonečné" ([10], 151).

Nový kontext môže vznikáť odvodzovaním alebo radikálnejšie imagináciou, ako vzorové príklady imaginácie Rorty uvádza nové metaforické použitia starých slov, vynachádzanie neologizmov a prepájanie textov, ktoré v žiadnej súvislosti neboli (napr. Aristoteles a Písmo) ([10], 151). Život textu sa teda neuzaviera momentom jeho vzniku, text ďalej žije prostredníctvom rekontextualizácií, neologických redeskripcií atď. Radikálni kantovci (ako Rorty) sa netaja svojou túžbou "vysnívať si toľko kontextov, koľko je len možné... len tak pre radosť" ([10], 170), poetizovať vedu i celú kultúru. Navrhujú všetko "znovu-prečítať", "znovu-premyslieť", "znovu-napísať" ([5], 197).

Posúvajú spoločenské vedy od tradičného scientizmu "k čomusi lepšiemu" ([10], 171). Podľa Rortyho v dejinách spoločenských vied nevládne nijaká "logika problémov a ich riešení, ale len náhoda, v ktorej sa presadzujú "silní poeti", schopní inštalovať nové diskurzy, a tým aj problémy a ich riešenia." Namiesto tvorby systémovej, striktnnej a "exaktnej" vedy Rorty uprednostňuje "slobodnú reflexiu kultúry" ([12], 158), propaguje poetickú proliferáciu ľubovoľnými smermi, ktoré sú práve aktuálne alebo zaujímavé. Proti filozofovi - metafyzikovi stavia filozofa-ironika, ktorý všemožne spochybňuje každý konečný slovník, relativizuje ho ([12], 158). S podobnou iniciatívou prišiel už Nietzsche. Podľa neho filozofi - teda priatelia múdrosti "sa nesmú uspokojiť s akceptovaním daných pojmov, s tým, že ich len očistia a nechajú ich zaskvieť sa, musia ich začať vyrábať, postulovať a začať presviedčať ľudí, aby ich používali. Až doteraz vo všeobecnosti každý dôveroval svojim pojmom ako nejakému zázračnému venu rovnako zázračného sveta. Túto dôveru však treba nahradiť nedôverou..." ([3], 43) Nedôvera tohto druhu sa vkradla aj do Zimovej knižky. Ani Zima neodporúča hibernovať v hraniciach nejakého pevne ustáleného sociolektu. Vedec si má uvedomovať jeho relatívnu hodnotu. Duch Zimovej knižky by sa dal preložiť aj do uvedených radikálnejších "kantovskejších" Rortyho formulácií, dal by sa nimi vyjadriť.

Prvým imperatívom Zimovej kritickej a dialogickej literárnej vedy je neblokovať cestu skúmaniu, umožniť čo najširšiu slobodnú konverzáciu ([12], 159). Opačný proces, teda monologické "blokovanie", doviedli k virtuozite literárnovední manichejci, naturalisti a vyznávači hermetických sociolektov. Zimov imperatív možno pripodobniť k už spomínanému výroku A. Korzybského: Mapa nie je územie, "ktorý sa objavuje v centre úvah G. Batesona. Ten hovoril analogicky o tom, že dva opisy sú lepšie než jeden" ([7], 11). Zimova formulácia by mohla znieť: Dve interpretácie sú lepšie ako jedna. Jeho koncepcia vedy sa v mnohom dotýka epistemológie (vedy o pozorovateľovi) radikálneho konštruktivistu, žiaka G. Batesona, čílskeho biológa a kybernetika H. R. Maturanu, ba do istej miery sa s ňou prekrýva. Ten obhajoval tézu, podľa ktorej je toľko svetov, koľko je pozorovateľov. Rozlúčil sa s predstavou spoločného univerza a nahradil ho modelom multiverzality sveta. Koncepcia univerza ako "objektívnej reality" je podľa neho cestou umožňujúcou argumentačné zastrašovanie ([7], 11).

Takéto postoje, hlavne v nemeckej tradícii, nie sú nové, majú svojho veľkého predchodcu napr. v novokantovcovi, "buržoáznom Marxovi" - Maxovi Weberovi. Už ten upozorňoval, že "opis aj toho najmenšieho výrezu skutočnosti nikdy nie je mysliteľný ako vyčerpávajúci" ([13], 71). Preto vo vede nejde "o postupné a pozvoľné približovanie k absolútnej pravde dejín, ide 'len' a iba o bádanie, o výskum, ktorý svoj predmet vytvára z rôznych predpokladov a vníma ho v rôznych kontextoch" ([13], 71). Zimovo dialogické - teda pluralistické, relativistické a antiunitaristické chápanie vedy je veľmi

podobné. Ak si vypožičiame a trochu upravíme jednu Rortyho metaforu, Zimova kritická a dialogická literárna veda nie je pokusom stanoviť hodnotu diela v "skutočných peniazoch". Tú možno stanoviť len v konkrétnych peniazoch, napr. slovenských korunách, poľských zlotých či maďarských forintoch. Dialóg vzniká potom z potreby dohodnúť sa na nejakom rozumnom a plávajúcom výmennom kurze, nemusí teda nevyhnutne skončiť dohodou o spoločnej mene.

Čitateľ tohto komentára k Zimovej knižke si určite všimol, že hlavnou obeťou irónie, ktorá sa (v súlade so Zimovými odporúčaniami) vkradla aj do tohto textu, sa stalo skôr hegelovstvo a Mudrci. Kantovstvo a Priatelia múdrosti boli zatiaľ ušetrení. Takáto stratégia čítania vychádza z konkrétneho a apriórneho predporozumenia komentátora, z jeho kantovských sklonov. Tento komentár rekontextualizuje Zimovu knihu, vyplňa miesta nedourčenosti v jeho texte, znehybňuje text stigmami umierneného kantovstva a umierneného konštruktivismu. Možno posúva Zimu istým spôsobom ku kantovstvu, využíva a aplikuje na neho jeho vlastnú taxonomickú mriežku, kantovsko-hegelovskú dichotómiu. Takýto "dualistický", manichejský postup musíme však korigovať priznaním, že v prípade Zimu táto dichotómia čiastočne zlyháva. Podobne ako svetlo má zároveň vlnovú i korpuskulárnu povahu, aj Zimov text obsahuje neprehliadnuteľné ambivalencie, celý kantovsko-hegelovský problém sa takto ponára do vnútra Zimovho subjektu. Komentátorovi, ktorý sleduje tento únik "územia" z načrtnutej "mapy" a následné ponorenie územia do tmavých hĺbín subjektu, zostáva už len upraviť si citovaný Solženicynov povzdych: Keby to všetko bolo také jednoduché! Keby existovali hegelovci, ktorí by niekde záludne produkovali vedecké syntézy, stačilo by ich len oddeliť od nás, kantovcov, a prevychovať. Ale hranice rozdeľujúce hegelovstvo a kantovstvo prechádzajú dušou každého bádateľa, teda aj Petra V. Zimu.

V rovnakom duchu možno poznameniť Musilovu definíciu irónie, ktorá v tomto prípade znamená zobrazíť hegelovca tak, aby vedľa neho bol vystihnutý aj kantovec. Zobrazíť Mudrca tak, aby Priateľ múdrosti náhle pocítil: to som predsa čiastočne ja sám. Ak sa máme aspoň trochu priblížiť k tejto vysoko postavenej méte, musíme v ďalšom texte zabezpečiť ako protiváhu "ironických" poznámok na adresu hegelovstva výskyt "sebaironických" poznámok na adresu kantovstva. Tomuto účelu by mohli dobre poslúžiť sebaironické formulácie E. M. Ciorana - "človek, ktorý hlása novú vieru, je prenasledovaný tak dlho, kým sa sám nestane prenasledovateľom; nové pravdy začínajú konfliktom s políciou a končia tak, že sa k nej pripoja" ([2], 136). Táto pasca, v ktorej u nás už dávnejšie uviazlo hegelovstvo, je schopná "uloviť" aj kantovstvo. Aj kantovstvo sa môže stať autoritatívne vnucovanou módou v spoločenských vedách, ako sa ňou stala, ak máme veriť Zimovi, napríklad radikálne kantovská dekonštrukcia. U nás sa kantovstvo ešte nestihlo "spojiť s políciou", predstavuje skôr tolerovanú úchylku popri dominujúcom hegelovstve, zabetónovanom napr. aj v poklesnutých, mimovedeckých každodenných formách "objektívneho zisťovania", ktoré sa nechce priznať, že je subjektívnou interpretáciou. V týchto podmienkach je podľa komentátora legitímne čítať Zimovu knihu ako výzvu vrátiť sa ku Kantovi.

Ešte záverečná poznámka - kompliment. Zima veľmi produktívne ruší hranice medzi literárnou vedou a filozofiou. Vyhýba sa tak, ak to tak môžeme definovať, štvrtému smrteľnému hriechu, tomu, čo U. Beck nazval prílišnou špecializáciou alebo prešpecializovaním. Podľa Becka sa práve vďaka prešpecializovaniu "moderné

poznanie stáva málo účinným, ba nebezpečným", pretože "riziká prepadávajú sitom prílišnej špecializácie, stávajú sa tým, čo leží medzi špecializáciami" ([5], 199). Moderné poznanie sa čoraz viac zakladá na "skúsenosti z druhej ruky" (teda v literárnej vede nie na vlastnom čítaní, ale na spomínaných mapách), dokonca niekedy je na tom oveľa horšie. "Vďaka neúprosnému postupu špecializácie a strate komunikácie medzi jednotlivými špecializáciami, keď stále viac vecí zostáva "medzi", a teda "mimo" zorného poľa poznania, sa dnešné poznanie čoraz viac zakladá na "neskúsenosti z druhej ruky" ([5], 199), teda na mapách máp. Zimova kniha identifikuje základnú metodologickú dilemu literárnej vedy práve v tomto ťažko dostupnom, až neviditeľnom priestore medzi dvoma špecializáciami, medzi literárnou vedou a filozofiou.

LITERATÚRA

- [1] BAUMAN, Z.: Myslet sociologicky. Praha, Sociologické nakladatelství 1996.
- [2] BAUMAN, Z.: Úvahy o postmoderní době. Praha, Sociologické nakladatelství 1995.
- [3] DELEUZE, G. - GUATTARI, F.: Čo je filozofia? In: Filozofia 54, 1999, č. 1, s. 41-47.
- [4] GIDDENS, A.: Důsledky modernity. Praha, Sociologické nakladatelství 1998.
- [5] HUBÍK, S.: Sociologie vědění. Praha, Sociologické nakladatelství 1999.
- [6] KELLER, J.: Sociologie a ekologie. Praha, Sociologické nakladatelství 1997.
- [7] KUČÍREK, J.: Epistemologie skutečnosti Humberta R. Maturany. In: Civitas - časopis učitel'ov občianskej výchovy a náuky 5/1997, s. 10-12.
- [8] LYOTARD, J. F.: O postmodernizmu. Praha, Filosofický ústav AV ČR 1993.
- [9] RICOEUR, P.: Život, pravda, symbol. Praha, OIKOYMENH 1993.
- [10] RORTY, R.: Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace. In: Obrat k jazyku: druhé kolo (zostavil J. Peregrin). Praha, Filosofický ústav AV ČR 1998.
- [11] Sociologické školy, směry, paradigmaty. Praha, Sociologické nakladatelství 1994.
- [12] VIŠŇOVSKÝ, E.: Davidson a Rorty: od (post)analytickej filozofie k (neo)pragmatizmu. In: Organon F (príloha). Ed. Filosofický ústav SAV a Katedra filozofie FF Prešovskej univerzity. Bratislava 1998, s. 151-163.
- [13] WEBER, M.: Sociologie náboženství. Praha, Vyšehrad 1998.
- [14] WILSON, E. O.: O lidské přirozenosti. Praha, NLN 1993.
- [15] ZAJAC, P.: Pulzovanie literatúry. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1993.
- [16] ZIMA, P. V.: Literární estetika. Olomouc, VOTOBIA 1998.

PaedDr. Martin Golema, CSc.
Katedra slovenského jazyka
a literatúry PF UMB
Zvolenská cesta 6
974 00 Banská Bystrica
SR