

rozseknout gordické uzly, které si sám upletl, si zasluhují všechnu naši opatrnost. Vzpomeňme jen na neblahý osud Husserlova transcendentálního ega!

Dle Vašíčka je obraz minulosti jakýmsi pre-konceptuálním chumlem. Definiuje jej jako «reprezentaci většího množství objektů a jejich vztahů, kde – na rozdíl od příběhu – pořadí jejich recepce není jednoznačně předepsáno.» (51) Má v sobě cosi smyslového, názorného a intuitivního, ale i abstraktivního, strukturálního a kontextuálního. Ačkoliv je obraz tím, co zobrazuje, determinován, přece jeho „čtetba“ a předání nejsou nikdy jednoznačné: z klubička lze soukat nitě vícerym způsobem. Další důležitou vlastností obrazu je jeho nezávislost: «Významové souvislosti vyjádřené obrazem musejí v zásadě odpovídat struktuře zpodobovaného, ta však nemůže nahradit pravidla vlastní obrazu. Obraz musí mít svou vlastní organizaci, nezávislou na tom, co zpodobuje a kdo na něj pohlíží. [...] U zobrazení je tedy rozhodující právě nepodobnost zpodobovanému.» (52)

Takto pojatý obraz je tedy radikálně asymetrický, ne-tautologický. Všimněme si ještě, že má zcela zvláštní ontologický statut, který Vašíček neupřesňuje: je sice lidským produktem, ale neintencionálním, mimochodným – a přitom nezbytným, nevyhnutelným. Pokud řečově žijeme v lidské společnosti, vždy už jej tak či onak spoluvytváříme. Není úplně objektivní, neboť závisí na lidské činnosti, ale není ani něčím arbitrárně subjektivním, co můžeme ovládat. V jistých aspektech se zdá blížit uměleckému dílu.

Naskytá se zde řada otázek, které Vašíček moudře nechává bez odpovědi: Je-li obraz minulosti jako všechny obrazy plodem obraznosti, o čí obraznost jde? Naši? Či našich předků? Nebo obojí dohromady? Jaký je vztah mezi obrazem minulosti a řečí? Je obraz minulosti řečový, anebo předřečový – jako nějaká matrice, z níž se řeč o minulosti může začít soukat, jíž je každá taková řeč vždy už překladem?

Všechny tyto otázky by si nesporně zasloužily podrobné zkoumání.

Bajky

Uvedením rétoriky a obrazu minulosti se Vašíček dostatečně vyzbrojil, i může přistoupit k formulaci vlastních návrhů na odpověď na svrchu zmíněné ožehavé otázky (po statutu minulých věcí a řečí o nich). Jeho propozice pak mají vesměs podobu jakýchsi rétoricko-abstraktivních bajek o ideální genezi řeči o minulosti a různých druhů času. Použití bajek v rétorice je veskrze legitimní. Ovšem Vašíček v nich místo zvířátek nechává vystupovat různé kategorie, víceméně abstraktní. Dochází tak k upřesňujícím rozlišením, velmi užitečným v oblasti, kde se chronicky vše míchá dohromady. O čase a o řeči jsme navyklí mluvit synkreticky a samozřejmě myslíme, že si rozumíme. Ne tak Vašíček, který vypočítává časů ne méně než čtrnáct, a ty jsou částečně hierarchizované, částečně kolaterální, vzájemně se předcházejí a následují, složitě prostupují apod. Je přitom důležité si uvědomit, v kterém čase časujeme to, co říkáme, a do kterého času situujeme to, o čem mluvíme.

Obdobným způsobem, ale ještě mnohem košatěji zachází Vašíček s řečí.

* * *

Vašíčkova kniha by mohla, a snad i měla sloužit jako universální předmluva ke každému historiografickému či archeologickému spisu. Je také zamýšlena jako teoreticko-historická obdoba Kantových *Prolegomen ke každé budoucí metafyzice mravů*. Historikové a jejich čtenáři by si lépe uvědomili, o čem a jak mluví, potažmo čtou. Bylo by jim to jen k užitku.

MARTIN HYBLER
(Limoges)

České vydání knihy *Obrazy [minulosti]* je autorizovaným překladem závěrečného oddílu rozsáhlejší práce *L'Archéologie, l'histoire, le passé (Chapitres sur la présentation, l'épistémologie et l'ontologie du temps perdu)*, vydané nakladatelstvím Kronos B. Y. 1994.

diskuse

Obrana přirozenosti

Zdeněk Kratochvíl Ad:

L. Hejdánek: Příroda jako téma pro filosofii?

KS XV, č. 3, str. 69–72

Přihodila se mi ta zvláštní věc, že v Kritickém sborníku vyšla kritika mé knížky.¹⁾ Podobných knížek jsem zatím vydal jedenáct, a zrovna na tu sedmou v pořadí stojí renomovanému českému filosofovi za to napsat kritiku vskutku kritickou. Je to první případ (pominu-li možná až příliš pochvalnou recenzi M. Petříčka jr.), kdy potkávám něco jiného než soukromé projevy buď nekritického nadšení, nebo hnidopišských odsudků. Proto je snad přirozené, že chci odepsat, neboť jinak bych znicotnil práci kritikovu i svoji. Přiznávám se také, že z malověrné obavy, abych nepoděsil publikum, chybělo v textu knížky zřetelné „přiznání barvy“, jak mi to Hejdánek právem vyčítá (KS 3/95, s. 71). Proto je zde podám dodatečně.

Ad hominem

Nejobtížnější je pro mne volba tónu odpovědi. Ladislav Hejdánek je nezpochybnitelnou autoritou filosofickou i morální, navíc člověk o generaci starší a přítel. Problém je v tom, že až na pár maličkostí jeho kritiku nepřijímám a považuji ji z větší části za projev mimoběžného nepochopení. Tím nechci průhledně zpochybnit kritikovu chápatost, ale zrovna tak se nehodlám příliš kát za špatnou srozumitelnost a podivnost své práce.

Potíže mé filosofické komunikace s kritikem by mohl ilustrovat jeden vtip z normalizačních let: U stranických prověrek se ptají Cikána: „Soudruhu, jak je to možné, že nevíš, kdo to byl V. I. Lenin?“ ... „A víte vy, kdo to byl Almo Lacúrka? Každý máme svý známý!“

Hejdánek zmiňuje některé své známé: Hegela, Feuerbacha, Hartmanna, Bartha. Bohužel mi nikdo z nich při psaní ani nepřišel na mysl. Já znám spíš Anaximandra, Hérakleita, Platóna, řecký Hermetický korpus nebo Klémenta Alexandrijského. Nemělo by smysl se navzájem obviňovat z neznalosti známých toho druhého. Ta jména však vypovídají o určitých samozřejmých myšlenkových spojitostech, o způsobu čtení světa.

K Hejdánkovi cti nutno říci, že rozpoznal jinost toho, s čím se v mé knížce potkal – a věren své poctivosti to nezahlodil, leč svedl s tím zápas. Ten zápas je však značně chimérický. Je zatížen dědictvím sofistů, a to jak nekritickým převzetím jejich rozlišení „přirozenosti“ a „lidských zvyků“, tak rétorikou, která leckde zastihuje filosofickou argumentaci.

Přirozenost a přirozený svět²⁾

Díky sofistům, scholastice a novověku jsme si navykli vidět přirozenost jenom v tzv. přírodě, a tu jsme si zase navykli vidět v opozici k lidské kultuře, popřípadě k božství. Tím denaturujeme přirozenost, totiž: zaměňujeme ji za určité objekty, které fungují zákonitě a prediktabilně, tedy mechanicky, a které mohou být plně popsatelné nějakými fakty nebo zákony (třeba „přírodními“). Tím destruuje ne pouze takto pochopenou „přírodu“ a „svět“ ve smyslu našeho blízkého či vzdálenějšího okolí, ale veškeru přirozenost, totiž veškeré vzcházení: ať už svět v jeho otevřenosti a ve spo-

1) Z. Kratochvíl: *Filosofie živé přírody*; Praha, Herrmann a synové 1994.

2) Předkládám zde část úvodní kapitoly připravované knížky *Myšlení přirozenosti*, která na tu kritizovanou volně navazuje.

jitostech jeho horizontů; nebo sebe sama, včetně svých duchovních možností, tužeb a citů; popřípadě i Boha v Jeho tajemství, nepřevoditelném na kupecké počty logiky, práva a morálky.

Než přikročíme k podrobnějším analýzám tohoto stavu (zvláště k pozitivní i denaturující roli vědeckého a vůbec každého pojmového myšlení) a k mapování našich pozitivních duchovních možností v této situaci, připomeňme si některé výtěžky dosavadních zkoumání.

Pokusili jsme se dotknout struktur přirozené zkušenosti. Nejsme tak naivní, abychom předpokládali, že přirozená zkušenost je v časovém smyslu slova předchůdná nějaké ne-přirozené zkušenosti – ať už kulturní, nebo nadlidské. Jinými slovy: nejdeme cestou nostalgie po ztraceném dětství nebo po ztraceném ráji – a nejdeme tudíž ani cestou hledání viníka, ať už by jím byl kapitál, autor stejnojmenného spisu, či Comte, Descartes, Tomáš Akvinský, Aristotelés, Démokritos, sofisté, eleaté nebo dábel sám. Je to náš problém, i když si jeho stín většinou promítáme na druhé. Z dědictví jejich poznání i vin, totiž z dědictví jejich zkušenosti, se raději máme poučit.

Přirozené je to, co vyrostlo. Třeba pes, ale v jistém smyslu i kámen, nápad nebo žitá stránka společenské struktury. V jakém smyslu? V takovém, že vše to nějak vzniklo, a že to vzniklo díky něčemu a v nějakých souvislostech; že to nese stopu svého vzniku, že to ukazuje specifické tvarové tendence a současně i stopu svého uplývání, zanikání. Jen rousseauovský pokrytec by si mohl myslet, že vše přirozené je eo ipso krásné a nekonfliktní. Jen škarohlíd a zásvětník by mohl přirozené považovat za opak skutečného nebo nadpřirozeného.

Když chceme s čímkoliv přirozeným nějak zacházet (ať už rukama, nebo myšlením), musíme to nějak uchopit, ať už ohlávku, nebo pojmem. Takové zvětšující uchopení s sebou nese nebezpečí denaturace, ale otevírá také možnost nové zkušenosti i možnost dalšího projevu přirozenosti skrze nově vyhraněný tvar. To závisí na adekvátnosti našeho uchopení. Vždy však uchopujeme jen něco z přirozenosti, některý její projev, a takto redukovanou přirozenost částečně denaturujeme. Můžeme se vůbec nějak přirozenosti alespoň dotknout, totiž jakožto přirozenosti? Plútarchos například a už i Hérakleitos řekli, že nikoliv,³⁾ a přece každý svým způsobem ukázal, že životní, ba i myšlenkový vztah k lecčemu přirozenému je nejen možný, ale že je dokonce naší nejzákladnější možností, totiž jako problematická, deficientní a paradoxní zkušenost sebe sama – zcela ve smyslu dávné božské výzvy, tolikrát přepracovávané náboženskou i filosofickou řečí.

Návrat části našich zkoumání do řecké doby archaické nebyl návratem do ráje, ale poohlédnutím k zapomínaným kulturním možnostem a také ke zdroji výrazně jiného než novověkého pohledu, navíc v předpojmové, leč přece v moudrostně přísně tvarované řeči. Byl to pokus o expozici stavu, kdy slovo FYSIS ještě značilo i „každou jednotlivou přirozenost“ (viz Hérakleitos B 1), ale současně i přírodu jakožto pole vzcházejí jednotlivých jevů, dokonce i přírodu v její božské dimenzi, jako projev božství z hlediska vnímání. O expozici stavu, kdy přirozenost ještě není myšlena jako objekt a kdy není pěstován kult jednoznačné a obecné pravdy.

Jelikož se však nehodláme přestěhovat na iónské pobřeží řecké archaické doby, museli jsme si položit otázku, zda můžeme mluvit o našem vztahu k přirozenosti také v Evropě konce druhého tisíciletí. Navázali jsme na fenomenologické analýzy toho, co znamená výraz „svět“, totiž že je otevřeností, a že je vzájemnou souvislostí různých horizontů každého jevení. Zabývali jsme se rámcovými strukturami naší nitrosvětské zkušenosti (čas, prostor, hmota) a přitom jsme potkali problém „přirozeného světa“. Převzetím tohoto výrazu, známého především jako titul Patočkova díla, jsme možná zavdali také příčinu k nedorozumění. Naše zkoumání navazují na Patočkova, jen pokud jde o vytýčený úkol a odmítnutí naivního realismu (ve smyslu Avenariova pojetí „přirozeného světa“). Naše pátrání po přirozeném světě nezačínáme tam, kde zatím nebyli lidé – třeba v jiné galaxii.

V našem dosavadním zkoumání se přirozený svět dostával do blízkosti světa mýtopoetické zkušenosti. To by samo o sobě mohlo opět obnovit nedorozumění, jako kdyby šlo jen a jen o lidskou předvědeckou (a dokonce předfilosofickou) zkušenost, v každém případě o zkušenost předpojmo-

3) «Každá smrtelná přirozenost je totiž zrozená uprostřed vzniku a zániku a poskytuje jen nejistý zjev a nezřetelné zdání sebe samé. A i když napneš celý svůj rozum ve snaze něco pochopit, je to jako kdybys prudce hmátnul do vody, stiskl ji a mačkal, takže by protekla mezi prsty a zmařila vše, co jsi zachytil. A stejně tak, když se řeč honí za přílišnou zřetelností všeho nestálého a proměnlivého... Vždyť podle Hérakleita „nelze dvakrát vstoupit do téže řeky“ (B 91), ani se nelze dvakrát dotknout smrtelné bytosti v témže stavu, neboť ta se „rozptyluje a znovu spojuje“ rychlou a hbitou proměnou.» (Plútarchos, De E 18; př. Radek Chlup in: Plútarchos, *O delfském E*, Praha 1995, str. 52n.)

vou. Naštěstí zná i naše tolik denaturovaná doba také pojmové prostředky sloužící k rozkrývání témat a způsobů rozumění, totiž pojmové prostředky hermeneutiky.

Přirozený svět není některou z objektivací světa, ani faktickým stavem světa před naším vstupem do světa nebo před naším pojmovým poznáním. Přirozený svět se nám nedává jen v dekonstrukci těchto problematických hodnot pojmového a zvláště vědního poznávání. Přirozený svět se otevírá v každém nároku interpretace, totiž jako nárok onoho interpretačního rozhraní, které interpretaci nárokuje, umožňuje a činí ji vždy obtížnou a částečnou.

Je lhostejné, zda stojíme před interpretací posvátného textu, milostné básně, snu, sochy, chování veverka nebo před interpretací jiného jevu na úrovni přirozenosti. Vždy se snažíme porozumět jinosti, jenom ta jinost je pokaždé jinak přítomna a jinak se nám zprostředkovává. Vždy stojíme před tím, že nestačí pouze využít naše dosavadní poznatky a schopnosti, aplikovat naše dosavadní pojetí světa, ale že se skrze toto setkání ukazuje přesažnost světa i každé přirozenosti vůči našemu mínění, že v tomto setkání máme díky porozumění také sami příležitost nějak se proměnit, včetně proměny svého poznání.

Přirozená zkušenost je tedy zkušenost možností a nároků interpretace toho, s čím se setkávám – a současně zkušenost konfliktnosti těchto nároků i interpretací mezi sebou navzájem. Oproti tomu ne-přirozený přístup tyto konfliktnosti nevidí nebo se je snaží výkladem zrušit. Ustavuje neživou uniformitu nediskutovatelných principů výkladu „skutečnosti“, zatímco přirozenost nárokuje jednotu spíše jako prostředí života konfliktních výkladů každé zkušenosti. Denaturující myšlení se utíká k jednoznačnosti, a tím vše zbavuje vnitřního pohybu, mnohoznačnosti a tajemství; zaměňuje odkaz k chybějícímu celku za přítomný obraz celku. Myšlení přirozenosti sjednává prostor nesa- mozřejmého a mnohdy částečného porozumění mezi mnou a každou jinou jednotlivou přirozeností, ale především i mezi různými mými ambicemi a možnostmi, jakož i mezi různými ambicemi a možnostmi oné přirozenosti.

Myšlení přirozenosti je doma v mýtopoetickém prostředí, ale nemůže se do něho uzavřít. Žije ve vnitřním tlumočení mezi mýtopoetickou zkušeností a jejími různě proměněnými dědici: uměním, vědou a filosofií. Není pouze uměním pojmového uchopení zkušenosti či intuice, nýbrž i uměním odkrývání zkušenostních a intuitivních základů pojmového výrazu.

Několik odpovědí kritikovi na jeho výtky

Hejdánek: «...že se autor přece jen nepokusil o přísné a přesné vymezení svého pojmu přírody.» (70)

Odpovídám: Snažím se jen pokračovat v Hérakleitově určení fysis, s vědomím toho, že toto určení je spíše výrazem než pojmem. Pojmy jsou užitečné, ale k něčemu, totiž k něčemu určitému, nikoliv k definici přirozenosti, neboť by to bylo oxymoron. Pokud jde o přirozený svět, podal jsem na straně 68 toto určení: «Přirozený svět může být úkolem vědomí, úkolem pluralitní otevřené jednoty.»

Hejdánek: «Přínejmenším pro evropského člověka nic takového jako přirozená zkušenost dávno neexistuje.» (71)

Odpovídám: Doufám, že evropský člověk není pouze velký byrokrat, technokrat a militarista. Vždyť právě Evropané často osvědčují schopnost rozumění pluralitním nárokům zkušenosti, pokud ovšem právě nepropadají zmíněným nebezpečím totalitarismu, který chce celek získat přičtením chybějících částí k oblasti jednotné disciplíny.

Hejdánek: «Někdy se ovšem vyjadřuje jakoby bez kontroly, např. když říká, že „fysis je vše, co prochází rozením a umíráním, vznikem a zánikem“. Toto „je“, čili ztotožnění fysis s konkrétními jsoucnými, je nepochybně na pováženu a je rozhodně nepřijatelné.» (72)

Odpovídám: Nevím o tom, že bych mluvil o „jsoucnech“, neboť tomuto slovu se vyhýbám jednak pro jeho umělost a bezvýznamnost v normální řeči, jednak pro jeho zakořenění v určitém typu metafyzického myšlení. Vyjadřuji se v souladu se všemi mysliteli před eleaty a s mnohými pozdějšími, kteří sloveso „je“ nechápou jako výpověď o ustrnulém jsoucnu (pardon: o něčem, co pouze jest a o nic jiného v tom nejde), ale jako přirozenou výpověď o vztahu rození a umírání. O „jednotlivé přirozenosti“, a dokonce o „rozlišování podle ní“ mluví Hérakleitos výslovně ve zlomku B 1 – a podobně se vyjadřuje ještě Plútarchos. Jsou také pro filosofii nepřijatelní?

Hejdánek: «...je vůbec filosofie možná, začneme-li pochybovat o možnosti pojmového zpracování přirozené, ergo předpojmové a mimopojmové zkušenosti?» (71)

Odpovídám: Vždy je možné část mimopojmové zkušenosti (to jest: téměř veškeré zkušenosti) pojmově zpracovat. Tomu říkám věda nebo úřad, podle toho, jakými prostředky a k jakým cílům se to děje. Za určitých okolností to může být velmi užitečné, za jiných zase naopak. Filosofii považují za možnost přecházet mezi nepojmovým a pojmovým oběma směry, za možnost zprostředkování.

Hejdánek: «...každá filosofická subdisciplína, tedy také filosofie přírody.» (72)

Odpovídám: Disciplíny mohou být jenom tam, kde se přirozenosti redukuje na „jsoucná“. Proto filosofii přírody nepovažují za subdisciplínu, ale ani za nějakou „první filosofii“, nýbrž hlavně za korektiv všech disciplín, který upozorňuje na denaturující částečnost každé takové disciplinární redukce, byť byla jinak užitečná.

Hejdánek: «Úkolem je hledat jiný, lepší typ pojmovosti...» (72) «...také revize samotné logiky i ustavení a zavedení logiky nové.» (73)

Odpovídám: Úkolem je diskutovat pokaždé adekvátnost typu pojmovosti, která je v tom či onom jednotlivém případě použita pro výklad. Úkolem je pokaždé konfrontovat pojmovost s jejími vlastními motivy, předpoklady a možnostmi. Úkolem není chytřejší denaturace. A „nová logika“? Děkuji, nechci. Hegelovu logizaci archaického myšlení (např. jeho výklad Hérakleita a protikladů) považují za dostatečně odstrašující. A že bychom konečně pojmově vyžrali i na samu nepojmovost? Snad ale přece jen něco „nového“ možné je: hermeneutika každého jednotlivého setkání s něčím nepojmovým, k jehož možností a nárokům patří i nějaká pojmovost. Z této cesty však našťastí nelze udělat pozitivní disciplínu. Lze to v každém jednotlivém případě dělat, lze tou cestou jít a lze se přitom nějak orientovat. Nemůžeme si však předstírat, že máme k dispozici mapu, podle které touto cestou jdeme – nebo dokonce plán postupu, podle něhož jdeme zákonitě. Onu mapu okolí totiž takto vytváříme – a víme o tom, že vždy vytváříme jen několik málo z mnoha možných druhů map, že naše odpovědnost se týká cesty rozumějícího životního pohybu spíše než mapy, pomocí které lze tuto cestu zpětně popisovat.

Hejdánek: «Příroda je [...] převážně neživá, život v ní je jakousi výjimkou, anomálií.» (69)

Odpovídám: Nepovažují se tak úplně za anomálii. Chápu však, že z hlediska prostorového vyskytu a jeho kvantitativní statistiky převažují ve světě struktury méně živé. Jejich množství je však často výsledkem našeho reduktivního a fragmentarizujícího pohledu. Na tyto méně živé struktury pak redukuje ty projevy bytí, které mnozí lidé pozdního novověku považují za anomální: vnímání, cítění, chtění, myšlení, vědomí. Pokouším se myslet jako anomálii novověkou redukcí zrněk písku nebo hvězd galaxie na pouhé mechanické objekty. Vždyť podobně bych mohl třeba vlastní kosti považovat za pouhou mechanickou výztuž, neboť takto také fungují, ale samozřejmě nejen takto, i když takovýto jejich model je nejjednodušší a navíc jednoznačný. Ze světa lze pomocí pojmového dělení nebo technickou konstrukcí vydělit spoustu neživých objektů. Zajímavější však je, co původně živého bylo takto rozsekáno, redukováno a fosilizováno, nebo použito k výrobě mechanismu. Nemyslím si, že by každé zrno písku vědomě prožívalo své bytí, své lásky a nenávisti, že by vedlo při podobnou té naší nyní. Bez nějakého bytostného směřování by však ani to zrno vůbec nebylo – alespoň pokud neztechnizují bytí do pojmu a neudělám ze zrnka písku exemplum výskytového „jsoucná“. Vždyť to zrno je také součástí světa: určitě jeho metabolismu, a možná i jeho konfliktních tužeb. K tomu, abych výpovědi platónské tradice o duši světa mohl chápat jako zkušenostní, nepotřebuji přijímat „transpersonální psychologii“. Stačí, když svět nezbavím úplně krásy a oškliivosti, přívětivosti a neúprosnosti, orientace a nahodilosti, touhy po Dobru a nedostatku Dobra, když nepřestanu vnímat jeho tvarová tůňnutí na rozhraní mezi myslitelným řádem a chaosem, když nezapomenu na moudrostní výzvu „Poznej sebe sama“, ať už si ji vyloží s Hérakleitem, Platónem a Plútarchem apollónsky, nebo s Klémentem či Grégoriem z Nyssy křesťansky.

zrcadlo

nastrojil

petr fidelius

JANOUSHKOVY NOVÉ ŠATY

V osmém čísle Tvaru (11. dubna 1996) podal Pavel Janoušek pozoruhodný výkon: pod záhlavím *Císařovy nové šaty aneb O literární kritice a jejich hrách* zaplnil bezmála šest sloupců velkého formátu, a přitom se ohlášeného tématu – literární kritiky – téměř nedotkl.

Nejbližší má Janouškovo pojednání k tomu, co by se dalo nazvat sociologií literárního (a vůbec uměleckého) provozu. Sem patří ústřední teze, k níž autora inspirovalo Andersenovo podobenství o císařových šatech: „Zdá se, že uměleckým dílem se dnes může stát cokoliv, co je jako umělecké dílo dostatečně zřetelně označeno a co jsou jeho recipienti ochotni jako dílo přijmout.“ Toto zjištění nepostrádá jistý empirický základ. Ať už jde o dadaistickou záchodovou mísu, nebo o divadelní hru spočívající v tom, že se opo- na zvedne nad prázdným jevištěm, kde se nic neděje (Janouškovy příklady můžeme si doplnit třeba ještě o hudební skladbu „Dvě minuty ticha“ nebo o prázdný list papíru prezentovaný jako „Nulový stupeň poezie“), pravda je, že podobná „krejčíkovská“ gesta si zpravidla najdou své „dvořany“, kteří jsou z různých důvodů ochotni na takovou hru přistoupit. Tato fakta jsou ovšem zajímavá spíše pro sociální psychologii než pro teorii umění, a s „procesem utváření uměleckých hodnot“ – což je zřejmě Janouškovo hlavní téma – souvisejí jen velmi, velmi zprostředkovaně. A vůbec už není jasné, jak to všechno souvisí s otázkou umělecké kritiky. Je-li tu nějaká souvislost, pan Janoušek si ji nechává pro sebe; zato nám obšírně vysvětluje (samozřejmě s použitím módní sémiotické terminologie) podstatu estetického účinku „císařových nových šatů“:

«Chybějící látka se stala nulovým znakem, tedy znakem, jehož sémantický rozměr je dán právě jeho absencí na místě, kde je znak očekáván. Nutnost vyložit si provokativní nepřítomnost tohoto znaku vytrhla recipienty z pasivního přijímání vlastní existence, donutila je k sebereflexi a k aktivní spolupráci s tvůrcem a umožnila jim, donutila je projektovat do díla své vlastní vidění.»

Člověk ovšem nemusí být bůhvíjakým umě- noznalcem, aby věděl, že takováto „tvůrčí“ gesta mohou mít jakýsi „očistný“ účinek leda poprvé; opakovaný vtíp přestává být vtípem, a opakuje-li se popadesáté či posté, není to už ani švanda,

jenom nuda. Nelze tedy na podobných gestech zakládat žádnou koncepci umění, a mluvit v takových případech o *uměleckém poselství díla* je až komicky nemístné.

Autorovi se nicméně zdá, že je tu jakési «*ta- jemství*», a začne nad ním učeně teoretizovat: mluví o «*ohromné síle uměleckého gesta, které dokáže i z ničeho učinit tvůrčí čin, artefakt, dílo*», pak zase o «*stvořitelské síle*» gesta, které «*může učinit dílo i z objektu, který nebyl původně jako dílo zamýšlen*»; soudí, že «*takovéto utváření uměleckého díla prostřednictvím autorského a recepčního gesta je v soudobém umění zcela legální*» (nu, legální jistě je, pokud není v rozpo- ru se zákonem, snad chtěl autor říci „legitimní“), v každém případě však ono «*konstitutivní gesto*» musí být stvrzeno souhlasem recipientů, neboť – jak nám autor objasní na příkladu slovesného umění – *libovolný text se stává literárním dílem teprve v okamžiku, kdy je jako literární dílo akceptován*.

Celkově si z těchto výkladů, jež tvoří jádro první třetiny článku, odnášíme dojem, že se pan Janoušek zamíloval do slova *gesto*. Jeho text stojí nicméně za pozornost, a to jako typická ukázka jistě (kvantitativně) nikoli nevýznamné části dnešního psaní o literatuře, respektive o umění. Svědčí mimo jiné o sémantické devalvací, která v současné době postihuje pojem *dílo* (a tedy i *tvorba*) a která patrně souvisí s obecně rozšířeným směřováním „uměleckosti“ a „estetičnosti“. Jde o představu, jako by pouhou schopností vyvolat *estetický účinek* mohla jakákoliv věc nabýt povahy *uměleckého díla*. Libovolný text se tak může stát literárním dílem jen proto, že je jako literární dílo „akceptován“. Ovšem, už od dvacátých let straší v literární teorii všelijaké ty jí- delní lístky, jízdničky, účty z prádelny atd.: ale opravdu může z textů tohoto druhu učinit umě- lecké dílo pouhý estetický pocit vnímatele? A kdo je pak vlastně *tvůrcem* díla? Autor *imperativního gesta*, jenž dotýčný „objekt“ jako umě- lecké dílo *dostatečně zřetelně označí* – anebo re- cipient, který mu to *gesto* (ať už na základě vlastního estetického dojmu, nebo z obavy, aby nebyl považován za hlupáka) svým souhlasem potvrdí? A jaký je pak mezi autorem a reci- pientem vlastně rozdíl? Je mezi nimi vůbec ně- jaký rozdíl?