

Oponentský posudek na disertační práci Richarda Olehly: *Apokalypsa jako zjevení pravdy v moderním americkém románu: Thomas Pynchon a román po 11. září*

Práce je zajímavým pokusem o pohled na současný americký román ve vztahu k určitému ideovému rámci americké historie, který je důležitý pro některé diskursy americké identity, zejména ty, které Spojené státy vymezují jako národ se zvláštním dějinným posláním. Z tohoto hlediska je důraz na vlivy a reflexi událostí 11. září 2001 opodstatněný, ale použití tohoto data zároveň jako tématu a periodizačního mezníku „román (p)o 11. září“ není v práci dostatečně zreflektováno a bohužel ani produktivně využito.

Je to nejspíše proto, že Olehlův přístup k problematice času a dějin je přes všechny dekonstruktivní vlivy stále poplatný pohledu na čas, příznačnému pro protestantskou teodiceu i renesanční koncept „divadla světa“ (teatrum mundi), pohledu, který lze vyjádřit latinskou sentencí „Veritas filia temporis“, tvrzením, že čas má svůj účel, jímž je odhalení pravdy. Olehla správně předpokládá, že jak Pynchon, tak současný román po 11. září tento předpoklad nepotvrzují. Nemusí ho však potvrzovat ani sama biblická Apokalypsa, v níž jde podle některých vykladačů, jejichž názor je mi blízký, především o transformaci suverénní moci a přechod k novému řádu, který by opět sjednotil lidský mikrosvět a kosmický makrosvět. Hledání takového řádu je patrné v Pynchonově tvorbě, kde se vedle apokalypsy výrazně profiluje téma entropie jako základní téma fyzikální, komunikační a nakonec i kulturní, ale z práce bohužel nevyplývá, zda k němu dochází i v románech, vybraných jako příklady americké produkce po 11. září. Z tohoto hlediska by byl možná zajímavý Gibsonův román *Pattern Recognition* (2003), vyřazený ze zkoumání pro malý čtenářský a kritický zájem (s. 143).

Mnohé Olehlovy úvahy o Pynchonových románech, teoriích apokalypsy a filozofických reakcích na 11. září jsou přínosné, ale práce někdy trpí diskrepancí mezi popisným a exemplifikujícím přístupem příznačným pro tradiční, pozitivistickou literární historii a hlubší reflexí problematiky smyslu dějin výrazně spojené s americkými ideologiemi. Přitom je zjevné, že četné americké romány, počínaje Melvillovým *Moby Dickem* a *Billym Buddem*, tyto ideologie hlubinně reflektují, ironizují a dekonstruuji. V době před 11. zářím se to výrazně děje nejen u Pynchona, ale také u Hellera, Mailera, Vonneguta a mnohých dalších. Vzhledem k tomu je nutno položit si otázku, zda 11. září je skutečný periodizační mezník, který by mohl mít jinou než ideologickou platnost. Nekonzistentní pojetí práce tak vlastně ukazuje na potenciální ideologičnost každé periodizace, která je patrná i z renomovaných literárněvědných děl, např. z Vodičkovy *Struktury vývoje* (1948).

Je tedy škoda, že tato velmi široce a ambiciózně pojatá práce nebyla doprovázena hlubší kritickou reflexí. Její rozpory vedou k některým základním problémům propojení filozoficko-teoretického a historického přístupu, ale tyto problémy nejsou v práci tematizovány, natožpak analyzovány. Jako příklad bych uvedl třeba kapitulu 2.1.5., která obsahuje „stručný přehled vývoje konceptu času a apokalyptického myšlení“. Kapitola se např. nezabývá chápáním času, které je příznačné pro Lévinasovu filosofii „jiného“, jež má důležitý vztah k pojetí apokalypsy i časovosti, a nereflktuje význam apokalyptických událostí jako periodizačních mezníků, tj. jako součástí historického diskursu.

Linearita vnímání času v minulosti (s. 29) je velmi omezená a neustále zpochybňována (již známými Zénonovými paradoxy). Začátek a konec může mít i čas chápáný cyklicky. „Skutečný konec dějin“ není vlastní jen době od konce 19. století. Jeho představa se projevuje třeba už i v raném novověku, kdy se zjišťuje, že planety neobíhají slunce v ideálních kruhových sférách. V buddhistickém náboženství existuje pojem *paščimadharma* (konec zákona) a v Japonsku si jej připomínali hlavně v době Kamakura (13.-14. století). Konečně i četná očekávání zániku světa v křesťanství jsou svědectvím toho, že představy destrukce světa nejsou omezené jen na dobu od konce 19. století. Jde spíše o to, že tyto představy se

proměňují a přestávají souviset s náboženskou mytologií. Nelze také souhlasit s redukcí apokalyptických diskursů na „milenarismus“, právě rozdíl mezi ním a milenialismem je důležitý pro americké ideologie. Je také otázka, zda milenarismus a ne milenialismus nezažívá „opravdový rozkvět“ za totalitních režimů v 20. století (s. 32), vždyť očekávání příchodu Krista se objevuje po celou dobu existence křesťanství (s. 34). Některé používané interpretace apokalypsy jsou zjevně naivní, např. Tina Pippin (s. 40) si nejspíš není vědoma základní ikonologie Jeruzaléma (Dcera Sionská), která ale nemá nic do činění s ženskou vládou. Nelze ani tvrdit, že „apokalypsa leží mimo čas“ (s. 49), protože je jeho završením, které mu dává smysl a zároveň počátkem nového času.

Při úvahách o povaze americké společnosti (s. 42) příliš nepomáhá teorie „střední třídy“, příznačná spíše pro Evropu. Pro americkou společnost je příznačné spíše pojetí mobility, které centrální postavení střední třídy zpochybňuje. Vedle nepřátel amerického národa jmenovaných na s. 48, existovalo už od stěhování Východoasijských do Kalifornie tzv. „Žluté nebezpečí“.

Poznámky lze mít i k dalším částem práce, např. výkladu Pynchonova *V.*, kde se praví, že ve světě, který by byl pouhou „snůškou fragmentů“, by „význam ... byl lidem principiálně nedostupný a „neexistovala“ by „realita“ (s. 72). Zde by bylo třeba přihlídnout k Derridovu textu „Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku“, kde se ukazuje, že nejde o absenci významu, ale „transcendentálního označovaného“. Při výkladu *Dražby série 49* (s. 73) by bylo vhodné ukázat, že Tristero není jen paralelní komunikační systém, ale že jde o paralelní společenskou strukturu, která má nahradit centralizovanou státní moc. Akronym W.A.S.T.E. znamená jako slovo spíše „odpad“ než „trosky“ (s. 82; Olehla jinde upozorňuje na špatnou kvalitu českých překladů Pynchonových románů). Oedipa Maas je stěží metaforou „Maxwellova démona“ (s. 85). Tato figura, fungující jako rozhraní mezi termodynamickým a kybernetickým pojetím entropie, je spíše metaforou nesmyslnosti Oedipina paranoidního hledání, jehož logocentrická povaha (s. 87) je v Pynchonově románě zpochybněna metaforou telekomunikační sítě. „Angelo“ z Pynchonovy rané povídky „Smrtelnost a milost ve Vídni“ (s. 98) je narážkou na Shakespearovu černou komedii *Něco za něco*, která se odehrává ve Vídni. Konečně při interpretaci rozhovoru s Jacquesem Derridou v knize *Filosofie v době teroru* by bylo vhodné vyjasnit, jaký je vztah mezi „válkou s terorismem“ jako „skutečným civilizačním sporem“ a „rétorickou figurou“ (s. 138). Při výkladu Froerova románu *Příšerně nahlas a k nevíře blízko* by bylo třeba vyjasnit, jakou úlohu hraje v knize Muhammad Atta a v jakém smyslu se stává „spoluvůrcem románu“ (s. 159).

Závěrem bych chtěl položit několik otázek, které mohou být východiskem pro diskusi při obhajobě.

- 1) Jak lze chápat onu „pravdu“ o Americe, která má být v analyzovaných dílech zjevena?
- 2) Jaký je vztah analyzovaných textů k alternativním historiím Ameriky a světa? Nespočívá ona pravda v poznání, že existuje smysluplná alternativa k oficiálnímu ideologickému diskursu?
- 3) Nebylo by lépe ztotožnit problematiku 11. září jako dějinného mezníku s ideologií Bushovy vlády a podívat se podrobněji na dynamiku současného vývoje? Nejsou události nedávné hospodářské krize předzvěstmi daleko větších změn, které dopadají na obyčejný život většiny lidí, jenž je mimo jiné důležitým tématem „románu (p) o 11. září“? Pokud žijeme v době teroru, jakou skutečnou povahu má toto násilí? Zde bych odkázal na zajímavý výbor *Rozhovory s teroristy* od Ester Žantovské a Hany Pavelkové.

Přes veškeré výhrady doporučuji práci k obhajobě.

V Praze, 20. května 2011

prof. PhDr. Martin Procházka, CSc.