

Dohnal, Josef

Modely světa a jejich typologie

In: Dohnal, Josef. *Proměny modelu světa v ruské próze na přelomu XIX. a XX. století*. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita, 2012, pp. 67-90

ISBN 9788021059436

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124563>

Access Date: 18. 03. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Kapitola šestá

Modely světa a jejich typologie

Téma modelu světa v uměleckém díle přitahuje pozornost stále častěji mimo jiné i díky tomu, že komparativně pojímané studie – ať již speciálně literárně-vědné, anebo obecněji zaměřené – se logicky ubírají k porovnání dvou či více jevů, mezi kterými je možno (a někdy nezbytně potřeba) nalézat vzájemné souvislosti či vztah ekvivalence. Zvláště symptomatické je to pro studie zaměřené na překladatelskou problematiku i pro překladatelství jako praktickou činnost, platí to však stejnou měrou i pro studie areálového typu, pro studie sledující teorii i praxi různých literárních směrů či epoch, tvorbu dvou či více spisovatelů, platí to ale i pro studie zaměřené na poznávání konkrétních děl jednoho autora tehdy, když je naším cílem dobrat se poznání jeho umělecké metody a proniknout hlouběji do „světa“ jeho děl, případně tehdy, kdy chceme docházet k závěrům ubírajícím se k obecnému poznání zákonitostí literární tvorby v jejím vztahu k vnější realitě i k osobnosti autora.

Jedním z prvních, kdo se v novodobých dějinách umění problematikou modelu světa a jeho formování systematicky zaobíral a pokusil se podat výklad vzniku takového modelu, byl francouzský filozof a teoretik umění H. Taine. Jeho triadický model zahrnující jako základní ovlivňující činitele rasu, prostředí a dějinný moment sice záhy (ještě za Taineova života) zpochybnil É. Hennequine, ale přesto se Taineovy myšlenky ujaly a vycházeli z nich při svých úvahách mnozí následovníci.

Taineův model je založen na základní úvaze o tom, že lidé patřící do stejného prostředí, ke stejné rase a žijící v přibližně též historickém období mají stejný model vidění reality, který se, jak o tom hovoří ve své *Filozofii umění*, vzájemně podobá natolik, že jej považoval za identický. Domníval se, že tento model světa je základním prvkem ovlivňujícím charakter umělecké činnosti v daném historickém období daného území. Právě v myšlence jakési unifikace, spontánně vznikající, ale nutné a objektivně podmíněné jednoty však zřejmě spočívá základní Taineův omyl. Svoji teorii rozpracovával pro společnosti, které již byly dostatečně diverzifikovány podle různých kritérií, takže nebylo možno předpokládat, že by podobný unifikující koncept odpovídal realitě. Jinak by tomu pravděpodobně bylo, kdybychom jeho názory na modelování lidského nitra a z něj vyvěrající tendence uplatňující se při uměleckém zpracování zkusili aplikovat na společnosti, které ještě nebyly dostatečně rozruzněny – tam by byla jednotnost vidění světa pravděpodobně podstatně vyšší. V zá-

sadě však již jeho koncepce zachytila některé podstatné konstitutivní prvky modelu světa.

Dalším, kdo k tématu modelu světa řekl podstatné příslovečné „další slovo“ byl A. N. Veselovskij, který ve svých studiích sledoval vliv způsobu života jednak na vznik motivů jako základních konstitutivních jednotek, jednak na jejich řetězení v syžetech. Třebaže to nebylo jeho hlavním cílem, učinil mnohé pro ty, kdo se k jeho dílům vracejí pro inspiraci, pro hluboké znalosti i neevropských kultur i pro syntetizující poznatky právě v oblasti nalézání vztahů mezi motivy umělecké tvorby a konkrétními životními podmínkami, kterým lze dané motivy přiřadit jako jejich adekvátní přenos do světa uměleckého díla (ať již folklórního či tzv. autorského). Komparatisticky pojaté studium pak jeho impulsům vděčí za mnohé postuláty, v průběhu času někdy akceptované, jindy neprávem odvrhované, například za „sovětské doby“ především z ideologických důvodů.

Zapomenout nelze ani na poznatky, které do poznávání modelu světa tak, jak vstupuje jako svérázný prostředkující prvek do lidské interakce s vnějším prostředím, vnesla psychologie a studie orientované na individuální niterný svět; průlomové jsou tu studie S. Freuda a C. G. Junga. Podstatné v nich je chápání lidského nitra, lidské psychiky jako mimořádně složitého komplexu, který v lidském vědomí nevytváří „paralelní realitu“, jež by plně kopírovala to, co platí v reálném fyzikálním světě, ale specifickou, v podstatě individuální realitu duševní, jež sice zahrnuje mnohé obecněji sdílené prvky, je ale současně vždy charakteristická pouze pro dané konkrétní individuum. Mnohé pak napověděly další významné publikace, na poli filologie mj. např. Роль человеческого фактора в языке či práce F. Wollmanna či později D. Đurišina v našem prostředí.

Hodláme-li alespoň v základní úrovni typologizovat modely světa, s nimiž se v umění setkáváme, bude zřejmě třeba vytknout „před závorku“ východiska, bez nich by další úvahy nebyly pravděpodobně možné, a to:

- a) Model světa chápeme jako subjektivní konstrukt navýsost individuální, konkrétním individuálním vědomím nesený a projevy individua manifestovaný, ale současně jako objektivně existující. Je konceptem vznikajícím v subjektivním vědomí, do něž se „láme“ objektivní svět a střetává se při tomto procesu se specifickými předpoklady onoho konkrétního individua. Tento subjektivně-objektivní charakter modelu světa (někdy se objevuje označení endocept) a fakt působení mnoha obtížně poznatelných vnitřních faktorů stejně jako dlouhé řady axiologicky usměrněných, behaviorálně ovlivněných a užitárně pragmaticky zaměřených interakcí jedince s vnějšími podněty významně ztěžuje jeho plnou objektivaci v procesu poznávání. Ne vždy také byla pozornost soustředěna na to, co je „za chování“ jedince; mnohdy bylo a ještě je sledováno jenom cho-

vání, tedy vnější projev, nikoli jeho důvody a zdroje (v literárním světě je mnohdy studována spíše forma či tzv. obsah, nikoli to, co jim dalo život, co je „vytvořilo“). Za model světa tedy budeme považovat koncept světa vznikající v podmínkách subjektivního vědomí, nikoli tedy jakési objektivně existující podmínky, ale jejich vědomou či nevědomou reflexi a přepracování daným subjektem, při kterých hraje roli jak smyslové, tak racionální osvojování vnějšího světa, tak ovšem i další prvky ovlivňující lidský modelující systém. Model světa je tedy konceptualizací vzniklý obraz životního světa v podmínkách individuálního vědomí reflektujícího životní svět a sebe sama.

- b) Model světa je založen v jistých co nejobecněji definovaných podmínkách lidského bytí a nemůže existovat mimo ně. Jsou to podmínky, kterými je onen výše zmiňovaný individuální koncept formován rovněž, ba je jimi do jisté míry predestinován, umožňován, potencován.

Těmito podmínkami je příslušnost k našemu kosmu, který je charakterizován mnoha svými vlastnostmi, z nichž některé v potenciálně existujících jiných vesmírech možná platit nemusí. Potenciálně možné modely světa jsou pak „majetkem“ bytostí obývajících naši planetu. Musí se tak přizpůsobovat dalšímu modelujícímu faktoru, totiž specifickým pozemským podmínkám. Pro lidskou civilizaci je dále ještě podstatné, že její modely světa se vztahují k lidským formám žití a prožívání života jako k entitě zřetelně odlišené a profilované vůči jiným entitám.

V případě, že tyto základní modelující faktory zahrneme do typologie modelů světa, pak musíme na jejím počátku umístit ony dva typy faktorů, které jsou základními „vstupy“ všech následujících typů modelů světa a které by do jisté míry mohly být rovněž považovány za modely světa, kdybychom znali „vědomí“, ve kterém by byl jejich obraz reflektován. Jsou to:

kosmogenní faktory – vycházejí z objektivních podmínek daných příslušností k dané kosmické formě, k našemu kosmu

geogenní faktory – jsou dány spjatostí naší lidské existence na Zemi s jejími specifickými modelujícími podmínkami, které objektivně platí a vše pozemské je respektuje.

Na tyto základní podmiňující faktory pak již navazují jednotlivé typy modelů světa tak, jak vznikají při reflexi výše zmíněných obecných faktorů a v podmínkách, které jsou těmito faktory dány. Mohly by jimi být:

model světa člověka (antropogenní)

Vycházíme z přesvědčení, že model světa člověka má specifické rysy dané pozicí člověka ve světě, jeho vývojem, specifickými existenčními i duševními potřebami, tělesnými i duševními předpoklady, které člověka odlišují od jiných živých organismů a které tak vytvářejí podmínky pro zcela specifické konceptualizování *lidského* životního světa v *lidské* psychice.

model světa areálu

Je to realizace antropogenního modelu světa v konkrétních podmínkách užší society, jejíž specifické životní podmínky vytvářejí předpoklady pro diferenciaci obecného modelu světa do modelu světa specifictějšího, vyhraněnějšího, sdíleného již menším počtem jedinců většinou regionálně si blízkých. Vymezení areálu je vždy nepřesné a souvisí s kulturními celky přesahujícími národ či národnost, překračujícími často hranice územních celků či jiná geografická vymezení. Jde tedy o oblast sdílející stejné kulturní, nikoli jen geografické či jiné zvláštnosti.⁹⁸

model světa etnika/národa

Model světa konkrétního etnika přejímá mnohé prvky z modelu světa areálu, přizpůsobuje je však podmínkám životního světa daného konkrétního etnika/národa a jeho konkrétním existenčním potřebám stejně jako potřebám odlišení od jiných etnik/národů.

model světa specifické subkultury

Jedná se o model navazující na model světa etnika a dále jej konkretizující do podmínek konkrétní subkultury. Počet specifických subkultur vzrůstá se vzrůstající diverzifikací etnik/národů. Model světa této úrovně slouží k reflexi specifického postavení a podmínek dané subkultury v daném vyšším kulturním systému.

Především na této úrovni modelování světa už začíná platit, že model světa subkultury může (ale nemusí) být pokusem o negaci vyššího či téhož stupně modelu světa. Taková negace však není popřením závislosti na daném vyšším typu modelu světa – vychází totiž z něho, bez něj jako východiska není myslitelná, jen není deklarována afirmativně.

Mimoto je nanejvýš pravděpodobné, že především ve při vyšších stupních diferenciacie etnik/národů může být jedinec účasten na více specifických subkulturách, s jejichž modely vnímání jejich životních světů se vyrovnává a jež tedy nezbytně mají své místo v procesu vytváření jeho modelu světa.

model světa jedince

Je to model světa, prostřednictvím něž se všechny ostatní modely světa konkrétně realizují a manifestují. Je zcela specifický a vzniká na „švu“ mezi zvnitřněnými prvky typologicky vyšších modelů světa, individuálními psychofyziologickými předpoklady a volnými akty konkrétního individua. Právě tyto modely světa jsou manifestovány v reálném životě konkrétními individuy, v literárních dílech pak literárními postavami, jejichž osudy může čtenář sledovat.

98 Takové pojetí odpovídá i tomu, co ve svých pracích zmiňuje např. Dionýz Ďurišin (např. ĎURIŠIN, D. a kol.: *Medziliterární centrismus stredo-európskych literatúr*. České Budějovice – Brno – Bratislava, 1998).

Jednotlivé typy modelování světa v kolektivním i individuálním vědomí jsou tedy podřízeny jednak podmínkám, ve kterých vznikají, jednak pak slouží potřebám odlišení se, individuace, nabytí identity, vymezení se oproti okolí. Proces vymezování se vůči ostatním je však ambivalentně propojen s potřebou spojení s ostatními, s potřebou začlenění do vyššího celku. Začlenění do vyššího celku je současně dáno také existenčními podmínkami – žádný jedinec není schopen ignorovat zákonitosti kulturních modelů vyšších stupňů a být zcela mimo ně, třebaže se o to především literatura někdy snaží.

V rámci této ambivalence se pak většina konkrétních modelů světa konkrétních jednotlivců projevuje jako konglomerát prvků vymezující specifické atributy existence každého lidského jedince, prvků, které říkají, „toto jsem také“, ale současně utvrzují, že „toto jsem jinak“. Individuační, vymezovací funkce modelu světa jedince (stejně jako ostatních modelů světa) je podle našeho názoru významná a může se za jistých okolností stát funkcí zvýrazňovanou (mj. tam, kde se v důsledku historického vývoje daný subjekt dostane do situace, kdy je nezbytně nutné, aby se odčlenil, oddělil od ostatních).

Výše uvedená typologie pracuje samozřejmě významnou měrou s faktorem času. Čím je typologický stupeň modelu světa obecnější, tím vyšší „trvanlivostí“ a „setrvačností“ se vyznačuje. Nejméně proměnlivý je tedy základní antropogenní model světa, který pro naše úvahy považujeme za základní, nejproměnlivější je model světa jedince; v něm dochází k postupným změnám přirozenou cestou spojenou s poznáváním a duševním zráním, pod vlivem vnějších formujících faktorů, někdy však i k mimořádně rychlým a prudkým zvratům způsobeným konfrontací vnitřních a vnějších činitelů. Znamená to, že model světa není ustálený, je dynamický a podléhá v čase proměnám. Dynamičnost je charakteristickou vlastností i ostatních modelů světa, avšak časové úseky, ve kterých k nim dochází ke změnám, jsou adekvátně delší.

Takto pojímaná typologie modelů světa je podle našeho názoru schopna inkorporovat všechny informační komplexy, které se na vytváření modelů světa podílejí. Je také připravena absorbovat poznatky hlubinné psychologie o tom, že naše modely světa obsahují nejen vědomé, ale mnoho nevědomých či „předvědomých“ prvků. Existují totiž předpoklady, že model světa spoluformují nejen informace kulturní (v nejširším smyslu slova), ale i informace rázu genetického (vytvářející dispozice, bez kterých by nic v duševní činnosti nebylo možné a kulturní informace by nebylo možno plně vstřebávat ani produkovat) a zřejmě i informace rázu „zkušenostního“, informace, se kterými se jedinec setkal a, aniž by je racionálně vstřebával a zpracovával, staly se součástí jeho informačního vybavení (J. Šmajš je pracovně nazývá informacemi imunitního charakteru; ty nejsou našemu organismu geneticky dány, ale organismus si je vytváří po setkání, po reakci s jistými faktory v okolním prostředí, které si „zvnitřní“, příp. vytvoří protilátky. V oblasti lidské komunikace by se

mohlo jednat možná např. základní informace z oblasti neverbální komunikace, kterými nejsme vybaveni geneticky, získáváme je na základě zkušenosti a nápodoby, leč nikoli racionální činností, mentálním úsilím. Jednalo by se především o ty signály, které jsou na celém světě lidmi „čteny“ stejně bez ohledu na to, ke které kulturní skupině patří; takových neverbálních signálů je cca 30 a patří mezi ně např. úsměv, překvapení atp. Svě místo by tu možná našly i základní stereotypy označování světa, které jedinec získává tím, že začíná používat určitý konkrétní jazyk.). Informace genetického charakteru budou zřejmě převažovat v nejobecnějších modelech světa, informace „zkušenostního“ charakteru se na ně navrství u dalších stupňů modelů světa a informace racionálního charakteru nabudou na svém konstitutivním významu především u modelů světa subkultury a jedince. Je to však oblast, ve které bude třeba ještě mnohé upřesňovat a poznávat, než bude možno vyslovit přesnější soudy.

Typologie předkládaná k diskusi vytváří rovněž podmínky pro zakotvení individuálního modelu světa ve vyšších, sdílených modelech, aniž by některý z nich vyzvedávala jako jediný formující. Dává nám možnost studovat projevy spojené s manifestovanými individuálními modely světa nejen jako výraz dané osobnosti, ale jako projevy hlubinnějších stereotypů, přináší možnost poznávat je a přiřazovat je jednotlivým stupňům typologie modelů světa, být si vědom jejich vzájemné „navrstvenosti“, propojenosti a komplexity. Zachována je tak současně posloupnost časová: propojuje se minulost (paměť druhu i paměť „historická“) s přítomností (reflexe momentálního stavu a vývoje světa) a současně se tím vytváří předpoklad pro začlenění budoucnosti (předjímání, předpoklady, představy) v jedné časové ose a při zachování základního „směřování“.

K čemu může podobná typologie modelů světa sloužit v literární vědě? Může nám pomoci začít chápat literaturu jako jeden ze způsobů manifestace možných modelů světa, jako vyjevování a poznávání jejich fascinující plurality a také jejich „testování“. Literatura by se tak mohla jevit jako dvouproutá: jeden proud by byl zaměřen na poznávání podstatných prvků modelů světa, přičemž některé jeho části by si kladly za cíl pronikat co nehlouběji i do oněch dnes spíše tajemných zákoutí nejobecnějších modelů světa, druhý proud by „provokoval“, vytvářel by podmínky pro „zkušební sondy“, ve kterých by manifestované prvky modelů světa byly podrobovány jisté míře zpochybnění či vytržení z kontextu (např. antiutopie). Taková „dvouproutá“ literatura by podávala přesnější obraz přirozeně dichotomního procesu, který v ní probíhá.

Při takto zaměřeném studiu literatury nebudou moci být opomíjeny jazykové a formální prvky literárních děl, budou však chápány jako přirození „spojenci a prostředníci“ pro vyjadřování konglomerátu obsahů založených v půdorysech modelů světa a v jejich jednotlivých hlubších a hlubších vrstvách. Ono příslovečné „jak a čím“ se propojí s otázkami „z jakého důvodu“ a „co“.

Pomoci pak budou muset i poznatky dalších věd, např. filozofie, psychologie, antropologie, biologie, genetiky, sociologie. Zdá se mi, že právě k takovému syntetizujícímu studiu literárních děl směřují mnohé studie např. hermeneuticky zaměřené. Možná tak bude lze přispět k diskusi o tom, jakou funkci má, může a možná potřebuje literatura mít v životním procesu.

Modely světa v mezikulturním dialogu

Neexistovala a neexistuje možnost nekomunikovat – člověk je společenství vytvářející tvor, jehož bytí je s komunikací spjato a je na ní závislé. Mimo jiné díky komunikaci a její potřebě při zajištění koexistence lidí vznikla i kultura, ať již ji definujeme v nejšířším slova smyslu⁹⁹, anebo úzeji ve smyslu duchovní kultury jako „soubor výsledků činnosti lidské společnosti v oblasti vědy, umění a společenského života vůbec v určitém historickém období“.¹⁰⁰ A protože se jedná o vyvíjející se „soubory výsledků“, existuje možnost sledovat historický vývoj kultury jak podle jejich jednotlivých vyhraněných významných stádií, tak v přechodných etapách mezi nimi. A nemusí jít jen o onu jedinou jako celek reflektovanou obecně lidskou kulturu vládoucí na zeměkouli. Tuto jednotně pojímanou kulturu lze dělit na podtypy, na „konkrétní kultury“, jak jsme ostatně naznačili již výše.

I v jediné národní kultuře lze nalézt celou řadu subkultur, které jsou určovány jinými prvky, než o kterých hovořil kdysi Taine. Některé jím vydělené prvky by bylo možno označit jako (spíše „vnitřní“) antropogenní prvek, další pak jako (spíše vnější) prvek (prostředí a jeho atributy stejně jako faktory spjaté se sociální organizací společnosti atp.) a konečně prvek dynamický, vývojový (čas, resp. vývojová stádia lidské pospolitosti).

Subkultury však nejsou něčím, co nalezneme jen v národní kultuře – stále častěji se střetáváme s tím, že subkultury přerůstají národní hranice a prorůstají do jiných národních kultur, nalézají v nich své místo a stávají se jejich integrální součástí, ať již žádanou nebo naopak nechtěnou – takže „prorůstají“ několika kulturami. Zdá se tedy, že tyto konkrétní kultury, kterými se původní subkultury stávají, nejsou vázány především či jenom na vnitřní konkretizovaný antropogenní prvek, tedy na jistou do značné míry homogenní skupinu lidí – ten jen jakoby připravoval základní „živnou půdu“, na které konkrétní kultury vznikají.

Na co tedy jsou tyto konkrétní kultury vázány, co je jejich „podkladem“? Soudíme, že by jím mohl být určitý model světa, který je všem, kdo danou kon-

99 Tedy např. jako „souhrn duchovních a materiálních hodnot vytvořených a vytvářených lidstvem v celé jeho historii“, jak to činí Akademický slovník cizích slov. Praha 2000, s. 437.

100 Akademický slovník cizích slov. Praha 2000, s. 437.

krétní kulturu sdílejí, společný a promítá se do jejich individuální mentální reprezentace takového sdíleného modelu. Model světa chápeme jako konstrukt individuální povahy, konkrétním individuálním vědomím nesený a projevy individua manifestovaný, ale současně jako konstrukt objektivně existující, sociálně sdílený, tedy jako aktivní interakci individua a vnějších podnětů, jako endocept vznikající na švu subjekt-objekt. Je konceptem vznikajícím v subjektivním vědomí, do nějž se „lámé“ objektivní svět a střetává se při tomto procesu se specifickými předpoklady onoho konkrétního individua. Mohl by být i tím, co – nalezne-li odezvu v tom, komu je prezentováno – může být důvodem akceptování takového modelu světa, jeho sdílení; odtud by se pak brala možnost vnímat jinou kulturu založenou na jiném modelu světa, schopnost chápat ji, rozumět jí, případně „přestoupit“ na ni, postupně se s ní sžít, ba dokonce ji tvořivě rozvíjet či destruktivně rozbíjet.

Jestliže však začneme hledat důvody odlišností modelů světa a na nich založených kultur u oněch dvou externích faktorů, tedy u faktoru prostředí a historického momentu, zjistíme, že i ony jsou „jen“ spolutvůrci, a chtě nechtě se vrátíme k myšlence na synergii všech tří základních faktorů. Jen na jejich švu může specifická kultura vzniknout a přetrvávat, resp. šířit se dál či se dále vyvíjet. Zdá se, jako by se tu aktualizovalo pojetí subjektově-objektové vázanosti modelu světa a tím i dané konkrétní kultury.¹⁰¹

Subjekto-objektové pojetí ale A. N. Whitehead nepovažuje za docela přesné. Kloní se k objektovému pojetí, když říká, že: „Primárnou situáciou, ktorá sa odhaľuje v kognitívnej skúsenosti, je ‚ego-objekt medzi objektmi‘. Tým mám na mysli, že primárnym faktom je nestranný svet, ktorý prekračuje to ‚tu a teraz‘ ako ho označuje ego-objekt, ale aj ‚teraz‘, ktoré predstavuje rozpriestranený svet, ako sa momentálne realizuje. Je to svet, ktorý súčasne zahŕňa aj súčasnosť minulosti a vymedzenú potenciálnosť budúcnosti spolu s celým svetom abstraktnej potenciality, ríšou večných objektov, ktorú presahuje a nachádza svoje spríkladnenie a porovnanie v aktuálnom priebehu realizácie. Ego-objekt ako vedomie tu a teraz je vedomím svojej skúsenostnej podstaty, ktorá sa utvára jeho vnútornou väzbou so svetom realít a svetom ideí. Lež takto konštituovaný ego-objekt sa nachádza vnútri sveta realít a prejavuje sa ako organizmus vyžadujúci vstup ideí, aby mohol zaujať svoj status medzi realitami.“¹⁰²

Whiteheadovo pojetí je mimořádně podnětné i pro nás, tedy pro ty, kdo se zabývají kulturou ve smyslu duchovním, úžeji ještě se zaměřením na umění.

101 Velmi příhodně o tomto pojetí hovoří anglický filozof, matematik a logik Alfred North Whitehead (1861–1947), když tvrdí: „Je evidentným faktom skúsenosti, že naše uchopovanie vonkajšieho sveta úplne závisí od udalostí vnútri ľudského tela.“ WHITEHEAD, A. N.: Veda a moderný svet. Bratislava 1989, s. 156.

102 WHITEHEAD, A. N.: Veda a moderný svet. Bratislava 1989, s. 224–225.

Proč tomu tak je? Vyjdeme-li z Whiteheadovy teze uvedené výše, je jedinec (ego-objekt) tím, kdo se dožaduje vstupu idejí, potřebuje je, vědomě či nevědomky je vyhledává. Má na výběr – v jeho okolí se mu nabízí řada ideových konceptů (modelů světa). Dříve tomu tak nebylo – nabízejících se modelů světa bylo málo, na nejranějším stádiu vývoje možná dokonce jen jeden, resp. dva: ten, který byl sdílen komunitou, do které jedinec patřil, a model „jiný“, „ne-náš“, „cizí“, „nepřátelský“, mnohdy ale v podstatě neznámý. Pluralita, která je charakteristická pro současný stupeň vývoje společnosti, však takových modelů nabízí mnohem více.¹⁰³ Obdobím, které lze považovat za zlom v počtu modelů světa, které se běžnému jedinci nabízejí jako alternativa, je právě poslední třetina 19. století a sám počátek 20. století. Je to období informační revoluce a počátků masového cestování za hranice vlastní kultury. Jistě není náhodou, že mimo jiné umělci v této době mimořádně často cestují (daleko častěji než dříve) a že se často nechávají inspirovat jinou kulturou.¹⁰⁴

Každopádně je však příklon jedince k jistému modelu světa mimořádně složitým procesem, který probíhá od jeho narození až do smrti, zprvu nevědomě (vliv výchovy, prostředí, society v prvních fázích života jedince), později, poté, co dojde k jeho individuaci, spíše vědomě, byť s přetrváváním nevědomých prvků. Příklon k jistému modelu světa znamená ovšem i přijetí (třeba i kritické) jeho hodnotových kritérií – a v této oblasti bychom našli rovněž celou řadu podnětů pro úvahy o roli umění v konstituování axiologických orientací jedince i sociálních organismů. To však není v tento moment předmětem našeho zájmu, je to však pro literaturu věc podstatná a – pohlédneme-li na moderní a postmoderní umění – jedním z podstatných prvků utváření jeho současné podoby.

Umění jako součást obecněji pojímané kultury je možno chápat jako jeden z prostředků k vyjevování určitého modelu světa – ať již objektivně existujícího nebo hypotetického – případně pak ke srovnávání, tedy vypořádávání se s jinými modely světa. Umění – zdaleka ne samo – má tedy díky tomu jedinečnou možnost přispívat svým dílem k dialogu mezi kulturami. Pro vedení jakéhokoli dialogu je však třeba prezentovat obsah jednotlivých názorů, v tomto případě tedy oněch modelů světa, které za jednotlivými kulturami, které do dialogu – nebo v dnešní době spíše již polylogu – vstupují.

Tuto svoji možnost konkretizace (zpředmětnění mentální reprezentace¹⁰⁵) modelů světa může umění realizovat především díky tomu, že prezen-

103 Dokonce se nabízí myšlenka, že takových konceptů už je přespříliš a že je pro jedince mimořádně obtížné vůbec se s nimi seznámit. Pluralita a s ní ruku v ruce jdoucí mnohost možných voleb je jedním z konstitutivních prvků tzv. postmodernismu.

104 Stačí připomenout z ruských spisovatelů např. Ivana Bunina nebo malíře Nikolaje Rjoricha, kteří se nechali inspirovat kulturou Indického poloostrova a Cejlonu (Sri Lanky).

105 Možná právě proto se za jedno ze specifik umění považuje obrazné myšlení.

tuje, tj. objektivuje model světa, na kterém je založeno, způsobem, který je dostatečně srozumitelný i pro ty, kdo vycházejí z jiného modelu světa. Sama taková prezentace je komunikačním aktem, který je mimořádně složitý a zahrnuje podle našeho názoru tři hlavní komunikované informační konglomeráty, které umožňují model světa alespoň do značné části uchopit a jako s takovým do dialogu či polylogu vstoupit tak, že ostatní kvalifikovaní účastníci komunikace mají schopnost s touto informací pracovat.

O které informační konglomeráty se jedná? Jsou to podle našeho názoru tři mimořádně složitá, obsažná a vnitřně strukturovaná uskupení, a to:

- *konglomerát obsahů*
- *konglomerát struktur* a konečně
- *konglomerát výrazových prostředků.*

Konglomerát obsahů je mimořádně obsažný. Zahrnuje všechny počítky, představy, pojmy, at již vnímané, myšlené či tušené, které jsou součástí daného modelu světa. Zjednodušeně bychom jej mohli označit za „rezervoár“, do kterého je ukládáno vše, co je nejen danému modelu světa obsahově vlastní, a to včetně minulosti či předjímané budoucnosti (proto by sem patřily i např. myšlenkové konstrukty, kterými byly svého času např. představy J. Verna, nebo kterými jsou naše představy o obyvatelích Marsu, stejně jako představy o tom, jaké jsou jiné modely světa, které předpokládáme u jiných). Při stále intenzivnější informační výměně je pravděpodobné, že konglomerát obsahů se bude mezi členy různých kultur stále více sblížovat.

Konglomerát struktur – tedy ten, který prvky konglomerátu obsahů člení a řadí do vzájemně bližších a vzdálenějších vztahů, přiřazuje jim jejich důležitost vzhledem k jisté hierarchické uspořádanosti, určuje jejich hodnotu, pracuje s několika úrovněmi souvztažnosti, které nejsou libovolné, ale spoluvytvářejí základní hodnotovou mřížku daného modelu světa. Tento konglomerát je pro modelování světa podle našeho názoru důležitější než konglomerát obsahů – to proto, že obsahy jsou pro příslušníky stejné pospolitosti vesměs stejné nebo značně blízké, zatímco strukturování těchto obsahů je může velmi významně od sebe odlišit, ba dokonce vytvořit „protikladný model“ světa. Právě proto je zřejmé, že studium konglomerátu struktur, jejich hierarchie, možností a podmínek uplatnění stejně jako jejich proměnlivost v závislosti na hodnotových prioritách a na jejich časové proměnlivosti nám nabízí mimořádně široké pole působnosti.

Konečně pak na řadu přichází **konglomerát výrazů**, resp. výrazových prostředků, který je pro daný model světa charakteristický. Jedná se o opět intenzivně rozrůzněný soubor „prostředků“ k vyjádření základních vrstev modelu světa, tedy konglomerátu obsahů a struktur. Patří do něj samozřejmě všechny „jazyky“, tedy jak jazyky národní s jejich specifickou neverbální, paraverbální a verbální složkou, tak i jazyky jednotlivých umění; sem bychom pak asi za-

řadili např. i „jazyk“ žánrových forem. Patří sem jednotlivé žánry a stejně tak *figury*, které v běžném jazyce i v jazyce umění umožňují sdělovat to, co je jinak sdělitelné pouze obtížně, pokud vůbec.

Jak lze vidět, i v tomto našem dělení prosvítá dualita složek *co* a *jak*, obsahu a formy. I zde se zřetelně ukazuje, že jednotlivé konglomeráty od sebe nelze oddělovat. Mimo jiné proto, že i pro jedince je realizace modelu světa – ať již v jeho niterném světě nebo v jeho přenosu směrem navenek – vždy záležitostí výrazovou.

Dialog či polylog mezi jednotlivými kulturami odehrávající se na půdorysu toho, na čem se jednotlivé kultury zakládají, tedy dialog mezi jejich modely světa, je pak možný, jestliže dochází ke komunikování prvků ze všech tří konglomerátů, jimiž je model světa spoludefinován. Jestliže je kterýkoli z výše uvedených konglomerátů pominut, komunikační výměna není efektivní – komunikační transfer ztroskotává.

Komunikace mezi kulturami¹⁰⁶ může tedy efektivně probíhat pouze tehdy, kdy jsou sdělovány a sdíleny, tedy vnímány, reflektovány informace jak o tom, co kultura, která je komunikována, zahrnuje, tak i to, jak je co do svých obsahů strukturována, co je pro ni důležité a nedůležité, jaké místo jednotlivým obsahům přísluší, na čem jsou závislé či nezávislé (mimo jiné např. na historickém vývoji dané kultury či interakci a interferenci mezi různými kulturami v minulosti či současnosti), co je pro ni hodnotné a co má hodnotu malou či dokonce zápornou. Stejně tak je efektivní komunikace závislá na tom, jaké výrazové prostředky využívá, jak plně jimi dokáže obsahové substance vyjádřit a přenést.

Platí to zjevně i pro komunikaci mezi jednotlivými vývojovými stupni téže kultury či mezi např. uměleckým dílem přenášejícím model světa minulosti do některého z pozdějších jiných kulturních prostředí. To je konkrétně dialog, který mezi sebou mohou vést např. současný čtenář a některé klasické dílo, např. *Babička* Boženy Němcové. Je velmi pravděpodobné, že současný čtenář nedokáže vnímat všechny obsahové prvky stejně jak je vnímal a jak jim rozuměl čtenář XIX. století. Je však schopen poměrně přesně, i když asi rovněž ne úplně, dešifrovat sdělení na úrovni struktur a vnímá také výrazové prostředky. To spolu s alespoň základním porozuměním obsahovému konglomerátu přispěje k tomu, že je schopen rozpoznat model světa, který byl do daného díla „vložen“, je schopen s ním „komunikovat“ a vytvořit si k němu své stanovisko. Velmi podobně pak probíhá interakce mezi čtenářem českým a dílem např. ruské literatury.

Plně efektivní komunikace v jakémkoli dia- či polylogu kultur by měla být možná jen při současném zapojení všech tří úrovní. Ukazuje se tedy, že narušení této triády může být pro mezikulturní komunikaci fatální – jak ukazují

106 A to komunikace v jakékoli podobě, tedy nejen mezi personifikovanými zástupci jednotlivých kultur, ale i mezi uměleckým dílem a jeho recipientem přicházejícím z jiné než pro umělecké dílo zdrojové kultury.

řady příkladů především tam, kde dochází či docházelo k eliminaci, ke zkreslení či dokonce vědomému pokřivení tohoto trojvrstevného dia- či polylogu, a to, podle našeho názoru, především na úrovni konglomerátu struktur. Pro literární situaci na konci XIX. a na začátku XX. století to znamená jediné: mimořádně čilá výměna literárních a jiných uměleckých děl jednoznačně svědčí o tom, že existuje již během XIX. století vytvořený výrazně jednotící (nebo sjednocený?) kulturou podporovaný model světa, který je sdílen natolik, že překladová či originální díla bez větších problémů pronikají do jiného jazykového prostředí a jsou tam plnohodnotně recipována, akceptována a stávají se do značné míry součástí kultury nového prostředí.¹⁰⁷ Obtížně pak můžeme uvažovat o jednotlivých národních literaturách jako o samostatných celcích značně nezávislých na ostatním „celoevropském“ literárním dění. Spíše naopak – jakýkoli výrazný podnět, a to nejen v literárním světě, ale i např. v oblasti humanitních věd (jako příklad může sloužit Freudova psychoanalýza) okamžitě „prosakuje“ do zbytku evropského prostoru, který je na recepci „připraven“ a nachází tam odezvu, případně „své místo“ jako již autochtonní součást „domácího modelu světa“.

Je proto také velmi pravděpodobné, že při dešifrování literárních děl ruské literatury, jak tomu bude v převážné části analytických pasáží této práce, vstoupí do našich úvah dva faktory, které mohou vést k tomu, že, za prvé, literárním dílům budeme „rozumět“ nikoli tak, jak jim bylo rozuměno v době jejich vzniku, ale budeme je vnímat pod prizmatem naší současné doby, poznatků, které jsou vzhledem k době vzniku oněch děl pozdější; můžeme se tak dostat jak k přesnějším poznatkům, tak ke zkreslení některých detailů. Totéž pak platí i pro faktor příslušnosti k jiné kultuře. Třebaže se „evropský“ model světa s ruským v mnohém začínaly sblížovat či se již sblížily, přece jen platí, že v té době existovalo pořád ještě i mnoho odlišností; a rozumět jim z našeho, českého zorného úhlu je jistě podstatně obtížnější, než by takové nazírání umožňoval „interně ruský“ pohled. Na druhou stranu je tak možný širší srovnávací pohled.

Budeme se tak v další části naší práce zaměřovat především na ty aspekty, které konfrontují vnitřní a vnější svět tak, jak se odráží v literárních dílech převážně ruské proveniencí v konci XIX. a na počátku XX. století s tím, že se pokusíme postřehnout a analyzovat některé z našeho pohledu typické posuny, ke kterým dochází jak v konglomerátu obsahů, tak v konglomerátu výrazů. Co se žánru (tedy konglomerátu struktur) týká, rozhodli jsme se zachovat si jednotné hledisko, konkrétně jsme se zaměřili na žánr „malé prózy“, tedy na povídku, třebaže si jsme vědomi velmi vágního vymezení tohoto žánru, a to

107 Hennequinova publikace *Spisovatelé ve Francii* zdomácnělí, ve které se jako k takovým staví nejčastěji k ruským spisovatelům (Turgeněv, Dostojevskij, L. N. Tolstoj), je jen jedním z důkazů tohoto jevu.

včetně ruské dichotomie *пассказ – повесть*, která celou problematiku činí ještě složitější, protože neexistuje pevné dělicí hledisko pro určení toho, kde leží hranice vymezující jedno vůči druhému. Činíme tak proto, že povídka je mimořádně živým žánrem, který je natolik pružný po formální i po obsahové stránce, že reakce na proměny modelu světa stejně jako na příčina těchto proměn ve vnějším světě i v jejich niterné lidské reflexi (a naopak, neboť nelze popřít, že myšlenka mnohdy přetváří svět, tj. že kultura se stává nástrojem měnícím prvotní „přírodní“ prostředí).

Kdybychom měli konkretizovat a do jisté míry subsumovat to, co se na konci XIX. a na začátku XX. století ve středoevropském regionu odehrává, pak platí, že je výrazněji než kdy dříve patrna tendence ke sblížení modelů světa a k přimykání k nim již nikoli na základě dřívějších principů, ale na základě sdílení podobného pocitu, podobných hodnot, stejných nebo podobných východisek.

Které ze nejvýznamnějších faktory tento jev spoluzpůsobují a provázejí? Volíme toto označení proto, že je velmi obtížné definovat, kde přesně je příčina a kde její následek; nebudeme proto hledat příčinné vztahy, ale spíše jen symptomy, jevy, které podle nás tento jev provázejí.

Z našeho pohledu se tedy jedná mimo jiné o následující faktory:

- minimálně vnitřně se rozpadají „velké jednoty“ – at již státní či jiné útvary, postupně se dospívá k menším uskupením
- velmi výrazně klesá pocit sounáležitosti slovanských národů se státními útvary, k nimž patří
- postupně a na základě jiných kritérií než dříve se diferencuje příslušnost k ideologickým doktrínám – vliv demokratizujícího ovzduší postupně narušuje kritéria do té doby převládající příslušnosti k náboženství
- proniká tendence posilovat vnímání sociální stratifikace jako nástroj ideologizace života, současně však postupně klesá „rozestup“ mezi jednotlivými vrstvami
- vzniká tak postupně „podhoubí“ pro silnější diferenciaci – názorovou, sociální, národnostní; snaha odlišit se, být jiný se postupně stává jednou z hybných sil existence jak jedinců, tak např. kulturních směrů a jejich stoupenců
- prostor se stává „průchodnějším“ – cestování přináší kontakty s jinými entitami – kulturně se mohou identifikovat i „přes hranice“ – roste možnost srovnávat
- čas se „zrychluje“ a ztrácí svoji oddělovací roli – synchronii se přidává stále významnější role
- projevuje se výrazně tendence „dočkat se změny“ – roste nespokojenost se současným stavem a hledání „nového“ je propojeno jednak s příchodem nového století, jednak s pocitem, že „se něco musí stát“

- menší názorové „ostrůvky“ začínají být tolerovány, pokud výrazně nena-rušují integritu vyšších jednot, anebo nesahají k jejich násilnému narušo-vání
- roste potřeba komunikovat o, resp. tolerance k do té doby tabuizovaným tématům – sex, smrt, odlišná sexuální orientace, ...
- modely, autority, „základní díla“ se stávají rychle „majetkem všech“ – zkracuje se reakční doba
- jedinec pociťuje rozpornou touhu být „sám sebou“ a současně „nebýt sám“
- mění se kritéria pro posuzování významu/hodnoty lidského života – ten nabývá stále více hodnoty sám sebou, nikoli jen ve spojení s něčím jiným (vírou, vlastenectvím, dílem, výkonem, ...).

V konkrétních podmínkách sousedství slovanského, mj. českého, ale i polského a ruského kulturního prostředí s rakouským a německým kulturním prostředím se prosazují i další, výše uvedené rozvíjející jevy, jako např.:

- vyrovnává se sociální struktura blízkých regionů
- stejná struktura státní moci, i když s různým přístupem k ní (Češi jsou však dosti konformní)
- vzájemná propojenost Středoevropanů (mj. rakouského, německého, polského a českého živlu) vytváří „most“ pro čilou kulturní výměnu
- jazyková blízkost, kdy většina obyvatel vládne alespoň částečně jedním stejným jazykem (němčinou)
- kulturní hodnoty, které člověka obklopují, mají velmi podobnou podobu i místo v hodnotovém žebříčku
- sblížuje se styl života vyplývající z ostatních již jmenovaných faktorů
- sekularizace – sice postupná, ale relativně silná; projevuje se v oslabení moci církevních dogmat i jejich představitelů.

Tyto změny nastávají postupně. Vznikají jako „stínové struktury“ přímo v dosavadních hodnotových mřížkách, které se oslabují co do svých normotvorných funkcí, rozšiřují do té doby sevřené rigidnější možnosti. Sám pojem „norma“ se mění: touha po sebeprosazení posiluje význam kreativity, originality, odklonu od jiných. Objevuje se motiv zpochybnění normy, ba všech norem (stačí jen připomenout základní impuls, který „přehodnocování všech hodnot“ vtiskl Fridrich Nietzsche).

Roste tak možnost odklonit se od převládajícího modelu světa. Tato možnost tu byla, pochopitelně, vždy, jenže zdaleka nebyla tak široce využívána, zdaleka nikdy se jí nepřikládala takový význam a nikdy dosud nebyla tak snadno dosažitelná, aniž by z ní bezprostředně vyplývaly negativní důsledky pro jedince. To, co se dříve schovávalo, žilo v utajení, dostává se „na povrch“, „na oči“, tematizuje se jak v běžném životě, tak v kulturním dění. Platí to např. o emancipaci žen, kdy feministická hnutí v celé Evropě ovlivňují i dění ve středoevropském regionu.

Tyto hodnotové orientace výrazně ovlivňující modelování světa přesahují jednotlivé geograficky vymezené prostory, začínají se „přelévat“ mnohem rychleji a jsou stejně rychleji sdíleny.

Namísto relativně jednoduššího modelu světa nastává čas mnohomodelovosti, plurality modelů světa, které spolu navzájem koexistují. Spojeno je to navíc s tendencí odchýlit se od oficiálního předkládaného modelu světa; u některých skupin pak jde přímo o snahu zpochybnit či zdiskreditovat takovýto oficiální model světa – a na svět přichází modelová antinomie *par excellence*. Vede to někdy až k černo-bílému vidění reality, „schválnému“ protestu. Protest se pojí se dvěma základními faktory – faktory ideologie a příslušnosti ke generaci. Snad nikdy totiž zatím nebyla ona změna paradigmatu vidění světa natolik patrna, snad nikdy ještě nedocházelo k tak pronikavé změně oddělující od sebe dvě generace. Konflikt „otců“ a „dětí“ se tak stává jedním ze základních průvodních jevů oné smršti, která v chápání světa nastává.

Podobně pak vzniká pocit uzavřeného a otevřeného časoprostoru. Zatímco dřívější model/modely tíhnou spíše k časové a prostorové homogenitě a uzavřenosti, v nových modelech se prosazuje (a je to tendence, která bude v budoucnu nabývat tempa) spíše otevřenost a pluralita. Dokladem se stává už symbolistická tvorba otevírající cestu mlhavosti, propojenosti, kontinuitě, prolnutí reality a „světů jiných“.

Role jazyka při hledání výrazu (*expres*)

O tom, že vnější i vnitřní realita existují paralelně a jsou tím, v čem se odehrává lidské bytí, nestačí uvažovat jen na té úrovni, na které jsme to učinili v první kapitole. Třebaže již tam jsme nutně museli k individuui přiřazovat jeho okolí, musíme se touto otázkou ve větší míře zabývat nadále; člověk jako bytost sociální nezbytně komunikuje se svým okolím. Tato komunikace přirozeně zahrnuje komunikaci o obou realitách, ve kterých jeho bytí probíhá. Literatura jako specifická oblast mezilidské komunikace proto nemůže být zkoumána ani vykládána bez toho, že bychom se pokusili zahrnout do našich úvah i oblast to, *co* vlastně a *jak* literární dílo vyjadřuje. Bude nás to zajímat především s ohledem na to, jak se do literárního díla promítá vyjadřování vnitřní (ale i vnější) reality literárních postav, protože – jak jsme se pokoušeli zdůraznit v první kapitole – umělecká literatura přelomu XIX. a XX. století (anebo alespoň značná její část) je cíleně orientována více na vyjadřování vnitřní reality než na artikulaci reality vnější.

Jakmile se začneme zabývat otázkou po tom, *CO* je vlastně předmětem komunikace, nutně se dostáváme k tématu obsahu lidského vědomí a k možností jeho vyjádření. Je to oblast, která je značně problematická co do možnosti

svého uchopení; při hledání odpovědi na to, co je vlastně oním substrátem, který je vyjadřován, se dostáváme na pomezí působnosti psychologie, filozofie, přírodních věd a pochopitelně lingvistiky (resp. psycholingvistiky), ale své slovo by k danému tématu zřejmě mohla nárokovat i sociologie a další vědní obory. My se v naší studii omezíme na několik koncepcí, a to na koncepci prezentovanou v kolektivní práci Роль человеческого фактора в языке¹⁰⁸, na názory A. N. Whiteheada, E. Cassirera a konečně A. A. Potebni.

A. A. Potebňa si uvědomuje, že počítky přinášejí člověku úžasné množství impulsů, že však na ně člověk reaguje různě, že je každý jinak „ukládá“, „zpracovává“ ve své mysli. Hovoří v této souvislosti především o tom, že je třeba rozlišovat mezi obrazem předmětu a pojmem předmětu; a právě v této přechodové fázi přičítá hlavní nosnou roli slovu: „Говоря о переходе образа предмета в понятие о предмете, в более исключительно-человеческую форму мысли, мы увидим, что этот переход может совершиться только посредством слова, но при этом будем помнить, что само слово никак не создает понятия из образа, что понятие, как и многое другое в личной и народной жизни, навсегда остается для нас величиною, произведенною, так сказать, умножением известных нам условий на неизвестные нам и, вероятно, неизследимые силы.“¹⁰⁹ Zcela v duchu této tendence uvažování pak dospívá k otázce, jaký je vztah „vnitřního“ a vnějšího“, naší duše, jak říká lidskému nitru, a vnějšího světa. Soudí pak, že existuje jistá dynamika mezi těmito dvěma „světy“: „Субъективные ощущения состояний организма отодвигаются на задний план лишь по мере того, как образуется для души различие между внешним и внутренним, т. е. по мере проекции впечатлений объективных чувств.“¹¹⁰ Zatímco vnitřní svět organizuje podle Potebni jakýsi jednotný vnitřní cit (внутреннее чувство), vnější svět je nám podáván v počítcích všech smyslů. Důležitá je proto rovněž organizovanost, uspořádanost, jakási zákonitost.¹¹¹ Všimá si v této souvislosti i toho, že velmi důležitou roli v této strukturovanosti hrají kategorie času a prostoru, ale i toho, že člověk tíhne k tomu, aby si tyto kategorie fixoval v zjednodušené podobě (např. západ byl původně tam, kde zapadalo Slunce, ale člověk „západ“ nepřesouvá podle toho, kde v daný den Slunce skutečně zapadá, rovněž v čase předpokládáme existenci kontinuální časové řady, třebaže neznáme ani její začátek, ale ani ko-

108 Роль человеческого фактора в языке. Москва 1988, 216 с.

109 ПОТЕБНЯ, А. А.: Мысль и язык. Одесса 1922, с. 52. Potebňa si současně je vědom toho, že v pojmenování toho, o co skutečně jde, vládne v našem jazyce jistý zmatek: „...одним названием обозначаются два явления: а) восприятие впечатлений от состояния тела и б) состояние души при хаотическом смешении этих впечатлений с впечатлениями других чувств, еще не сложившимися в образ внешнего предмета.“ Тамtéž, с. 54.

110 Тамtéž, с. 55.

111 „Наклонность наслаждаться в явлениях их собственным достоинством не разделяна со стремлением искать в них внутренней законности.“ Тамtéž, с. 59.

nec). Znamenalo by to tedy, že i tyto kategorie podléhají jakémusi sekundárnímu strukturování, kdy onen jednotný vnitřní cit začíná být pod tíhou počítků nucen akceptovat rozčleněnost jako objektivní vlastnost vnějších předmětů a dějů. Je to způsob, jakým počítky přecházejí v obrazy předmětů, které v našem nitru vytvářejí svébytný svět. Poznávání světa pak považuje za specifický lidský atribut.¹¹²

Právě fakt individuální syntézy vnitřního a vnějšího vede Potebňu k soudu, že: ...каждый понимает слово по-своему, но внешняя форма слова проникнута объективной мыслью, независимо от понимания отдельных лиц. Только это дает слову возможность передаваться из рода в род; оно получает новые значения только потому, что имело прежние.¹¹³

Potebňa ve své práci naráží na problém myšlení a lidské emocionality; hlavní dělicí čáru mezi nimi mu umožňuje udělat časová dimenze, kterou s nimi považuje za spjatou: „Мысль имеет своим содержанием те восприятия или ряды восприятий, какие в нас были, и потому может стареться; чувство есть всегда оценка наличного содержания нашей души и всегда ново. ... Понять известное явление значит сделать его предметом нашей мысли.“¹¹⁴ Podobně jako emoce také naše duševní stavy těsně s nimi související stávají se předmětem Potebňových úvah. I v nich nalézá neuvědomovanou a uvědomovanou stránku a v procesu uvědomování přiřazuje slovu významnou roli: „Наши душевные состояния уясняются нам лишь по мере того, как мы их обнаруживаем, даем им как бы самостоятельное существование, находя их, напр., в других или выражая в слове.“¹¹⁵

Postupně se pak dostává ke konstatování, že slovo disponuje zvláštností, kterou on nazývá *vnitřní forma*. Pro Potebňu jde o fakt zásadní důležitosti, který vyplývá z celého jeho výše citovaného přemýšlení o procesu konstituování slova a jeho významu: „В слове есть, следовательно, два содержания: одно, которое мы выше называли объективным, а теперь можем назвать ближайшим этимологическим значением слова, всегда заключает в себе только один признак; другое – субъективное содержание, в котором признаков может быть множество. Первое есть знак, символ, заменяющий для нас второе. ... Первое содержание слова есть та форма, в которой нашему сознанию представляется содержание мысли. Поэтому, если исключить второе, субъективное и, ..., единственное содержание, то в слове останется только звук, т. е. внешняя форма, и этимологическое

112 „Одному человеку свойственно безкорыстное стремление проникать в особенности предметов, неумолимо искать отношений между отдельными восприятиями и делать эти отношения предметами новых мыслей.“ ПОТЕБНЯ, А. А.: Мысль и язык. Одесса 1922, с. 63.

113 Тамtéž, s. 75.

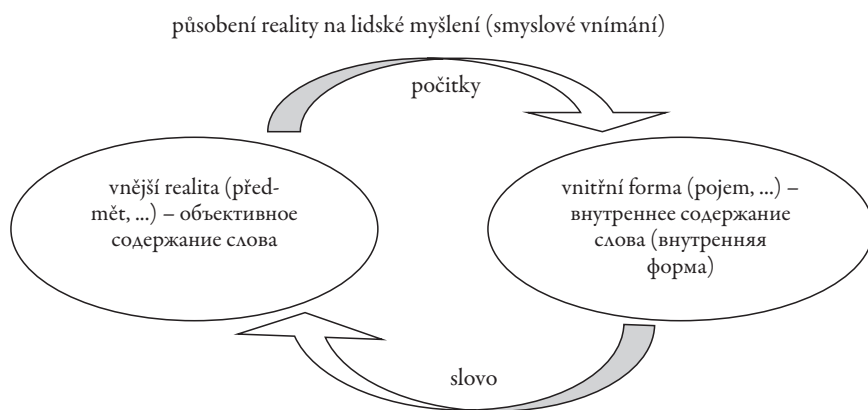
114 Тамtéž, s. 75–76.

115 Тамtéž, s. 81.

значение, которое тоже есть форма, но только внутренняя. Внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль. Этим только можно объяснить, почему в одном и том же языке может быть много слов для обозначения того же предмета, а, наоборот, одно слово совершенно согласно с требованиями языка может обозначать предметы разнородные.¹¹⁶ Závěr, který z těchto vývodů Potěbňa dělá, je jednoznačný: „Символизм уже в самых начатках человеческой речи отличает ее от звуков животных и от междуметий.“¹¹⁷ Díky takovému chápání slova/jazyka, při kterém je jazyk prostředníkem mezi naším myšlením a vnější skutečností, pak Potěbňa konstatuje, že významovost slov není dána a priori, nýbrž že: „...звук осмысливается не сразу; только по мере того, как он сживается с известным значением слова, человек открывает в нем необходимость его единения с такою, а не с другою мыслью.“¹¹⁸

Potebňova koncepce je zajímavá především tím, jak těsně je navázána na dvojí vývojovou linii – vývoj lidského myšlení jako takového (a ten můžeme chápat jak jako vývoj myšlení lidstva), tak jako myšlení lidského jedince, který se musí seznamovat s obecně kulturním území society (se kterou kulturu s jejími součástmi, m. j. i s jazykem, sdílí).

Vyjádřeno graficky, mohli bychom si pravděpodobně představit realizaci Potěbňova „označovacího cyklu“ následujícím způsobem:



niterné uchopování vnějšího světa lidskou myslí, vytváření „konceptu vnějšího světa“

116 ПОТЕБНЯ, А. А.: Мысль и язык. Одесса 1922, с. 83.

117 Tamtéž, s. 85.

118 Tamtéž, s. 90.

Dynamické chápání tohoto procesu je pro Potebňu samozřejmostí; při aperpercí v procesu řeči tak rozlišuje dvě její stránky: „... с одной стороны, воспринимаемое и объясняемое, с другой – ту совокупность мыслей и чувств, которой подчиняется первое, и посредством коей оно объясняется.“¹¹⁹

Jak však z právě uvedeného citátu můžeme rovněž odvodit, v samotném faktu aperperce nachází Potebňa dvojí živel – myšlení a city. Fakt vlivu emotionality je třeba podtrhnout i z hlediska současných poznatků o důležitosti lidské emotionality a emocionální inteligence.

Kromě toho pracuje Potebňa s individuálním myšlenkovým a emocionálním potenciálem lidských jedinců. Proces stejného rozumění slovům je tak podle něho prakticky vyloučen, protože subjekty komunikace jsou vždy značně rozdílné.¹²⁰ Není na újmu originality Potebňovy práce, že se velmi často obrací k W. von Humboldtovi – jeho myšlenky bere za základ a rozvíjí je způsobem, který je na svou dobu velmi pokrokový – a dobový.¹²¹ Jeho důraz kladený na individuální myšlenkový svět jako by byl paralelou toho, co se odehrávalo v literatuře a v postupně se konstituující psychologii.

Velmi blízko jí pak jsou i koncepce představené E. Cassirerem¹²² i autory kolektivní monografie Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира.¹²³ I Cassirer i kolektivní monografie vycházejí z předpokladu blízkého

119 ПОТЕБНЯ, А. А.: Мысль и язык. Одесса 1922, с. 91.

120 „Что касается до самого субъективного содержания мысли говорящего и мысли понимающего, то эти содержания до такой степени различны, что хотя это различие обыкновенно замечается только при явных недоразумениях (напр., в сказке о набитом дураке, где дурак придает общий смысл советам матери, которые годятся только для частного случая), но легко может быть создано и при так называемом полном понимании. Мысли говорящего и мысли понимающего сходятся между собою только в слове. ... Поэтому всякое понимание есть вместе непонимание, всякое согласие в мыслях – вместе несогласие.“ ПОТЕБНЯ, А. А.: Мысль и язык. Одесса 1922, с. 109. Odvolává se při tom právě na W. von Humboldta, u kterého Potebňa cení myšlenku o tom, že „...люди ... понимают друг друга не таким образом, что действительно передают один другому знаки предметов ... и не тем, что взаимно заставляют себя производить одно и то же понятие, а тем, что затрагивают друг в друге то же звено цепи чувственных представлений и понятий, прикасаются к тому же клавишу своего духовного инструмента, вследствие чего в каждом восстают соответствующие, но не те же понятия.“ Тамtéž, s. 110.

121 Za zmínku v této souvislosti možná stojí výsledky práce Alexandra Veselovského. Jeho celkové zaměření bylo sice podstatně odlišné, v jednom výchozím bodě se však, podle našeho názoru, vzájemně dotýkají. Zatímco Potebňa pracuje s individuálním vědomím, Veselovskij se obrací především ke kulturním celkům, u kterých však hledá do značné míry totéž: odraz konkrétního způsobu života v jejich slovesnosti. Pracuje-li tedy Potebňa na úrovni individua a do jisté míry nechává mimo ohnisko pozornosti značný vliv sociální subkultury, v níž je jedinec zařazen, Veselovskij právě toto hledisko akcentuje, zatímco hledisko individuální pro něho nemá prioritní význam.

122 Cassirer, E.: Language and Myth. New York, nedatováno.

123 Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. Москва 1988. Tato práce pak byla později ještě doplněna dalším svazkem pod názvem Роль человеческого фактора в языке. Язык и мышление. Москва 1988.

právě A. A. Potebňovi – že totiž jedinec nejprve „vstřebá“ obraz světa zprostředkovaný mu jazykem entity, ke které patří, který si ale současně zvnitřní a přivlastní. Autoři kolektivní monografie se přímo hlásí k Humboldtovu odkazu, tedy k myšlenkám stejného „duchovního otce“, ke kterému line i Potebňa. „Образ мира возникает в различных актах мироощущения, мироощущения, мирозерцания, мировосприятия, мировидения, миропонимания, миропредставления, мирооценки, мироуяснения, в актах переживания мира как целостности, в актах миродействия, Сознание человека, формирующее идеальный образ внешнего мира, есть не только знание об объекте познания, противостоящем субъекту, но также есть некое „переживание“, оно эмоционально окрашено, а в эмоциях гносеологическая противоположность субъективного и объективного исчезает, так что субъект и объект „переживаются“ как нечто единое.

Процесс миропостижения у человека континуален, и всякая его дискретизация в строгом смысле слова, условна. Тем не менее теоретически чрезвычайно важно выделить в этом сплошном жизненном потоке миропостижения процессы, имеющие большее отношение к формированию глобального образа мира, именуемого картиной мира.

С известной долей произвольности будем называть глобальный процесс, связанный с картиной мира (как с ее формированием, так и с процессом толкования мира через ее посредство), мировидением (русский эквивалент гумбольдтовского *Weltansicht*).¹²⁴

Jedinci tak stejně jako u Potebni jazyk slouží ke zvnitřnění, k individuálnímu „zobrazení“ („vnitřní forma“ jako jistá představa, „obraz“, se kterým jedinec pracuje a k němuž přiřazuje, se kterým srovnává vjemy z vnějšího prostředí) skutečnosti, se kterou interaguje. Autoři monografie si uvědomují možné nepřesnosti takového obrazu, modelu světa, pracují s nimi, ale na druhé straně předpokládají, že ani onen individualizovaný obraz světa není plně falešný, neadekvátní. Je však vždy antropomorfní, lidský proto, že vnímající subjekt nemá možnost zbavit se své lidské podstaty: „Очевидно, не бывает картин мира полностью неантропоморфных, внечеловеческих, так как картины мира есть всегда картины, увиденные глазами человека. Это не „окна“ в мир, а именно картины: не бывает картин, которые бы совсем не выражали ничего существенного в мире, и не бывает картин, противоречащих законам мышления и мира (мы исключаем случаи полной патологии). Картины мира не могут состоять из одних ошибок, в них всегда есть доля истинного мировидения, проявляющегося хотя бы в структурировании ими „видимого“ мира.“¹²⁵ Pokud je aktuální vjem „přiřaditelný“ k již vzniklé-

124 Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. Москва 1988, с. 20.

125 Тамtéž, с. 35.

mu obrazu ve zvnitřněném obrazu reality (tj. pokud již pro něj existuje „vnitřní forma“), vzniká pocit rozumění vjemu a jím zprostředkované informaci. Pokud tomu tak není, musí si individuum takový „obraz“, který je pro něho předpokladem pro „rozumění“, tj. pro uložení do „obrazu světa“ vytvořit.

E. Cassierer (i on se výslovně hlásí k odkazu W. von Humboldta) to při sledování mýtického myšlení přesvědčivě ukazuje na příkladu tvorby toho, čemu říká momentální božstvo (pojem přebírá od Usenera); nepochopitelný, do výkladu světa se neukládající vjem si vyžaduje vytvoření takové kategorie ve vnitřní realitě, která tento vjem umožní včlenit do již existujícího obrazu světa.

I on vychází z toho, že obraz světa obsahuje mnohé z toho, jak to *je* bez ohledu na specifické lidské vidění oné skutečnosti, ctí však i to, že takový obraz je nutně individuální, že odráží subjektivní výrazně subjektivní pohled člověka jako rodu i jedince, neboť každý jedinec je vždy pod vlivem jakési perspektivy, která takový obraz významně ovlivňuje. formuje: „...what it (mythical consciousness – J. D.) sees in them directly, would still be something radically different from the view they present to empirical observation or the way they figure in theoretical speculation and scientific „explanations“ of natural phenomena. Descartes said that theoretical science remains the same in its essence no matter what object it deals with - just as the sun's light is the same no matter what wealth and variety of things it may illuminate. The same may be said of any symbolic form, of language, art, or myth, in that each of these is a particular way of seeing, and carries within itself its particular and proper source of light. The function of envisagement, the dawn of a conceptual enlightenment can never be realistically derived from things themselves or understood through the nature of its objective contents. For it is not a question of what we see in a certain perspective, but of the perspective itself.“¹²⁶

Když se pokouší definovat, jak se v mytickém vědomí odráží nová zkušenost, pro vnímající subjekt důležitá a napjatě, s velkou energií vnímaná, využívá pojmu „momentální bůh nebo démon“ – a v této souvislosti také zmiňuje, že taková zkušenost je nezařaditelná do konceptu, který již subjekt ve „vnitřní formě“, v tom, čeho se již dříve zmocnil a co je schopen pojmenovat (tedy do jeho obrazu světa).¹²⁷

126 CASSIERER, E.: Language and Myth. New York, nedatováno, s. 11.

127 „This focusing of all forces on a single point is the prerequisite for all mythical thinking and mythical formulation. When, on the one hand, the entire self is given up to a single impression, is „possessed“ by it and, on the other hand, there is the utmost tension between the subject and its object, the outer world; when external reality is not merely viewed and contemplated, but overcomes a man in sheer immediacy, with emotions of fear or hope, terror or wish fulfillment: then the spark jumps somehow across, the tension finds release, as the subjective excitement becomes objectified, and confronts the mind as a god or a daemon. Here we have the mythico-religious protophenomenon which Usener has sought to fix with the term „momentary god.“ „In absolute

Cassierer tedy pracuje s následností vjem – porovnání s dosavadní „ustálenou“ představou, obrazem světa – stanovení shody/neshody – začlenění do obrazu světa (třeba i jen na základě analogie) – nalezení potřebného výrazu (může být i nový) – vyjádření. Jazyk i v tomto pojetí slouží k vyjádření subjektu-objektového vztahu, přičemž se nepojmenovává primárně objekt, ale aktuálně individualizovaný vztah subjektu k onomu objektu, třebaže s využitím všech dřívějších zkušeností, a to nikoli jen individuálních, uložených v obrazu světa daného jedince – to vše navíc ovlivněno emočním stavem vnímajícího a vyjadřujícího (se) subjektu.

Komplex endoceptu (tedy to, co je nazýváno vnitřní formou, někdy také forma formans) zatím nedokázal nikdo důsledně dešifrovat. Pokusy o to bude však třeba vést, protože se to stává kardinální otázkou – bez ní budeme neustále nuceni používat zástupná a nepřesná označení, která budou přes všechnu snahu pořádk jen pomocnými pojmy, nikoli uchopitelným nástrojem, který by umožňoval literární dílo interpretovat na přesnější úrovni, než je tomu dnes.¹²⁸ Literaturu přelomu 19. a 20. století, jejíž výpovědní těžiště se do značné míry přesouvá právě na vyjádření, expresi niterné „pravdy“, pak tento potřebný krok může učinit „uchopitelnější“ pro interpretační pokusy, které zatím do jisté míry míjejí ono výpovědní těžiště, jej je v jakýchsi elipsách obkružují a dotýkají se jen jeho dílčích obsahových komponent.

Koncepce A. N. Whiteheada¹²⁹ se opírá především o jeho celostní chápání přírody, v níž jsou veškeré věci spolu navzájem propojeny a tvoří jedno universum. Znamená to pro něho, že duchovní činnost jako produkt života¹³⁰ není od přírody nikterá oddělena, je její součástí, jedním ze šesti typů přírodních událostí, které charakterizuje. Na prvním místě v této šestici stojí pro něho lidská existence, tělo a duch. Duchovní činnost se tak stává přímým vyvrcholení přírodní činnosti: „Ako podstatné by som chcel zdôrazniť po prvé to, že v našom základnom pozorovaní nemá striktné rozlišovanie medzi duchovnou

immediacy,” he says, „the individual phenomenon is deified, without the intervention of even the most rudimentary class concept; that one thing which you see before you, that and nothing else is the god“ (USENER, H.: Götternamen. Versuch einer Lehre von den religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896, S. 280). To this day, the life of primitive races shows us certain features in which this process is almost tangibly clear.“ CASSIERER, E.: Language and Myth. New York, nedatováno, s. 33.

128 I přes úpornou snahu na toto úskalí naráží např. i M. MIKULÁŠEK ve své monografii *Via cordis: Ars interpretationis hermeneuticae*. Ostrava 2011.

129 Alfred North Whitehead (1861 – 1947) je významný představitel matematické logiky a filozofie přírody. Naše úvahy jsou založeny na jeho snad neznámější práci *Věda a moderní svět* (Science and the Modern World, 1925).

130 „Obhajujem názor, že ani fyzikálnu prírodu, ani život nemožno pochopiť bez toho, aby sme ich nespojili dohromady ako podstatné faktory v skladbe „skutočne reálnych“ vecí, ktorých vzájomné súvislosti a individuálne povahy tvoria svet.“ WHITEHEAD, A. N.: *Živá príroda*. In: WHITEHEAD, A. N.: *Věda a moderní svět*. Bratislava 1989, s. 313.

činností a přírodou nijaký podklad. Sami žijeme ako súčasť prírody. Po druhej usudzujem, že by sme mali duchovné operácie chápať ako tie z faktorov, ktoré konštituuju stavbu prírody. Po tretie mali by sme odmietnuť predstavu piateho kola v prírodnom procese. Každý faktor, ktorý sa objavuje, prírodu diferencuje a túto diferenciaciu možno vyjadriť iba v zreteľoch individuálnej povahy daného faktora. Po štvrté sme pred úlohou určiť prírodné faktory, aby sme porozumeli, ako duchovné deje podmieňujú následný beh prírody.¹³¹ V takovom prípade sa musí nejako vyrovnat s faktom kvalitatívnej odlišnosti života a duchovní činnosti od ostatných forem bytí. Činí to tak, že vyhľadáva základnú činnosť, ktorá túto odlišnú kvalitu reprezentuje: „... pojem života implikuje určitú úplnosť sebaaprežívania. To musí znamenať určitú bezprostrednú individualitu, ktorá predstavuje komplexný proces privlastňovania početných údajov, prezentovaných ako relevantné fyzikálnym procesom prírody, do jednoty existencie. Život znamená úplne individuálne sebaaprežívanie, ktoré vyrastá z tohoto procesu ‚privlastňovania‘. ... Každý osobitný akt bezprostredného privlastňovania som označil pojmom udalosť skúsenosti. Tvrdím, že tieto ucelené jednoty sú skutočne reálne veci, ktoré svojou kolektívnou jednotou utvárajú vyvíjajúci sa svet, vrhajú sa večne do tvorivého napredovania“¹³²

Již takovéto chápání v užití pojmu proces implikuje dynamiku, nikoli statickou danosť. Whitehead práve tento dynamický charakter prehenze zdůrazňuje a činí z něho dokonce základ toho, čemu říká život. Pro to mu již nestačí jen soustředění se na sebezpožívání, a proto do své koncepce uvádí pojem „tvorivá aktivita“, která je vlastní podstatě každé události: „Je to proces, v ktorom vstupujú do aktuálneho bytia tie faktory reality, ktoré pred týto procesom existujú iba ako nerealizované možnosti. Proces sebatvorenia je premena toho, čo je potenciálne, na to, čo je aktuálne; reálnosť takejto premeny zahŕňa bezprostrednosť sebaaprežívania. Pri chápání funkcie života v udalosti skúsenosti musíme teda rozlišovať aktualizované údaje, prezentované predchádzajúcim svetom, neaktualizované potenciality, pripravené integrovať ich do novej jednoty skúsenosti, a bezprostrednosť sebaaprežívania, ktorá patrí k tvorivému splynutiu týchto údajov a potencialít. Je to učenie o tvorivom procese, podľa ktorého patrí k podstate sveta, že prechádza do budúcnosti.“¹³³

Jakmile začíná Whiteheadovo dynamické chápání životních aktivit nabírat tento směr, objevují se dvě podstatné okolnosti: jednak dochází k tomu, že čas má pro život smysl jen jako kontinuum, nikoliv jako okamžik či jako následnost vzájemně nepropojených okamžiků, jednak začíná pociťovat potřebu uvést do své koncepce další veledůležitý prvek – jím se stává cíl: „Cieľom‘ rozumieme

131 WHITEHEAD, A. N.: Živá příroda. In: WHITEHEAD, A. N.: Veda a moderný svet. Bratislava 1989, s. XIX.

132 Tamtéž, s. 313. Pro „privlastňování si přírody“ užívá Whitehead rovněž slovo *prehenze*.

133 Tamtéž, s. 314.

vylúčení bezhraničného bohatstva alternatívnej potenciálnosti a začlenenie takého vymedzeného faktora novosti, ktorý utvára selektívny spôsob zachovávaní údajov v danom procese zjednocovania. Cieľ sa vzťahuje na takýto komplex pocítovania (feeling), ktorý je práve takýmto prežívaním daných údajov. „Práve takéto prežívanie“ je výsledkom výberu z bezhraničného bohatstva alternatív. Zameriava sa na aktualizáciu v danom procese. Charakteristickými znakmi života teda sú: úplne seba-prežívanie, tvorivá aktivita a cieľ. Cieľ tu evidentne zahŕňa iba prijatie ideálu, ktorý má usmerňovať tvorivý proces.“¹³⁴

Prirozeně pak Whitehead dospívá k závěru, že duchovní zkušenost člověka je odvozena jednak ze stavu (fungování) jeho těla (tím má na mysli pocit zdraví, ať již dobrého nebo špatného), jednak stavu našeho vlastního ducha, který předchází bezprostřední přítomnosti naší vědomé zkušenosti.¹³⁵

Je tedy evidentní, že všechny tyto konceptuální přístupy zdůrazňují roli toho, jak je zevnitřně svět v jedincově psychické realitě (záměrně se vyhýbáme pojmům vědomí, podvědomí atp.). Těsný vztah mezi vlivem society, do níž je jedinec vřazen svým vrůstáním do její kultury (a není podstatné, nakolik je to geneticky a nakolik socializačními tlaky, např. výchovou) a individuálními předpoklady, ať již opět danými např. psychofyzilogicky, psychosomaticky, přiznávají všechny výše zmíněné koncepce.

U Whiteheada pak nacházíme ještě výslovně zdůrazněný intencionální moment, který může vztah mezi vnitřní formou a vnější realitou ovlivnit (a ovlivňuje), což je pro uměleckou tvorbu veledůležitý moment. Od chvíle, kdy moderní literatura zdůraznila autorský přístup k tvorbě, se tento faktor stává navýsost důležitým a v autorské literatuře jej pak je zapotřebí náležitě reflektovat při jakémkoli pokusu o interpretaci literárních děl. Pro námi sledovanou oblast modelování reality v literárních dílech tak vyvstává celá oblast vlivů spojených jak s individuálním prožíváním neopakovatelné niterné jedincovy reality i reality sociální, tak s tendencí zaujímat k ní stanovisko, tj. hodnotit ji a z tohoto hodnocení odvozovat modus, intenci jejího zobrazení.

134 WHITEHEAD, A. N.: Živá příroda. In: WHITEHEAD, A. N.: Věda a moderný svet. Bratislava 1989, s. 314–315.

135 Tamtéž, s. 322.