

Diplomová práce

Etika Henriho Bergsona

Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

Autor: Vojtěch Čurda

Vedoucí práce: PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Praha 2010

NÁZEV

Etika Henriho Bergsona

ABSTRAKT

V této práci se zabýváme etickým systémem francouzského filosofa 19. století Henriho Bergsona. V úvodu práce se zabýváme filosofickým kontextem 19. století a analyzujeme Bergsonovu filosofii v jeho pracích (*Čas a svoboda*, *Duchovní energie*) s přihlédnutím k etickým problémům, které zde řeší. Jádrem práce je rozbor jeho etické studie *Dva zdroje morálky a náboženství*. Tady se zabýváme způsobem, jímž řešil i náboženské a sociologické otázky.

NAME

Henri Bergson's ethics

ABSTRACT

In this thesis, we analyze ethical system of 19th century French philosopher Henry Bergson. In a beginning of thesis, we research philosophic context of 19th century. We analyze Bergson's philosophy in his works (*Time and Free Will*, *Thought and Motion*) with emphasis on ethical problem, which is solved in this works. Main part of this thesis analyzes his ethic work *The Two Sources of Morality and Religion*. Here we also analyze his method for solving religious and sociologic questions.

OBSAH

Název.....	2
Abstrakt.....	2
Name	2
Abstract.....	2
1. Úvod.....	6
2. 19. století a filosofie života.....	7
3. Čas a svoboda.....	15
4. Duchovní energie.....	22
5. Myšlení a pohyb.....	28
6. Recepce Bergsonova díla v meziválečném Československu.....	35
7. Dva zdroje morálky a náboženství.....	39
8. Závěr	56
9. Resume	58
10. Seznam použité literatury.....	60

Já, Vojtěch Čurda, tímto prohlašuji, že jsem svou diplomovou práci

„Etika Henriho Bergsona“ vypracoval samostatně pod vedením PhDr. Miloslavy Blažkové, CSc. Ke zpracování mé diplomové práce jsem použil výhradně svých zjištění a uvedených zdrojů.

V Praze dne 11.6. 2010

.....

Vojtěch Čurda

Rád bych poděkoval PhDr. Miloslavě Blažkové, CSc. za velmi cenné rady a připomínky během psaní této práce.

1. ÚVOD

Tématem této práce je pojetí etiky v díle francouzského filosofa Henriho Bergsona. Na počátku budeme analyzovat široký kontext filosofie 19. století, zvláště potom myšlenkový svět tzv. filosofie života. Poté se zaměříme na Bergsonovo dílo a budeme se zabývat základy jeho ontologického systému, budeme zkoumat jeho provázanost s Bergsonovými etickými názory. Budeme analyzovat etické momenty v Bergsonových spisech (*Čas a svoboda*, *Duchovní energie*, *Myšlení a pohyb*), jádrem práce potom bude výklad práce *Dva zdroje morálky a náboženství*, v níž se Bergson etikou uceleně zabývá. Budeme také konfrontovat a srovnávat Bergsona s ostatními filosofiemi a filosofy (asocianismus, Wiliam James, Friedrich Nietzsche). Pokusíme se odpovědět na otázku, jaké jsou základní principy Bergsonovy etiky a jak se projevují v jeho společenských názorech a náboženském postoji.

2. 19. STOLETÍ A FILOSOFIE ŽIVOTA

Takzvaná filosofie života se konstituovala v posledních desetiletích 19. století v Německu a Francii. Zatímco v Německu se vymezovala proti německé klasické filosofii, především hegelovského dějinného pojetí člověka, ve Francii reaguje na přežívající comteovský pozitivismus. Je jedním z filosofických proudů, které se formují v důrazné opozici vůči klasické filosofii, jejím premisám i metodologii. Dochází především k zpochybnění jejího gnozeologického i historického optimismu. V této filosofii života jde o postavení filosofické antropologie na nové základy, snahu o její vymanění z obecných pravidel a zákonů, a naopak upřednostnění jedinečnosti a individuality¹. Nyní se tedy podíváme na obecný rámec filosofických systémů 19. století a jejich pojmání etiky a v tomto kontextu vymezíme prostor filosofie života.

První polovina 19. století je vrcholem tzv. klasické německé filosofie. Ta sice vychází z odkazu Imannauela Kanta, zásadním způsobem jej však přehodnocuje. Za vrcholné představitele tohoto období jsou považováni J. G. Fichte, F. W. J. Schelling a G. W. F. Hegel. Hegelův systém pak představuje určitý vrchol německé klasické filosofie.

Základem Fichtova systému je snaha po nalezení autonomie lidského subjektu. V jeho koncepci jáství je Já sebe-kladoucím autonomním subjektem, spojeným s principem svobody. Proces uvědomování vnějšího světa není procesem pasivního vnímání vjemů, nýbrž svobodným aktem vnímající mysli. V jádru činnosti subjektu je tedy svobodná, autonomní aktivita. Prostřednictvím vědění si však subjekt uvědomuje jako svůj protiklad počítky vnějšího světa-oblasti Ne-já. Subjekt si uvědomuje Ne-já jako zábranu vůči své vlastní aktivitě, pociťuje jej jako něco odporujícího. Nakonec však dochází k určité syntéze, kdy do sebe autonomní subjekt pojímá oblast Ne-já, přivlastňuje si ji a začleňuje do své zkušenosti. Pokud ztotožníme oblast Ne-já s kantovskou „věcí o sobě“, tak tato věc nemusí být vposledku něčím vnějším, ale naopak se může stát součástí integrity subjektu. Pozoruhodný je způsob, jímž na základě svých představ Fichte rozlišuje jednotlivé filosofické systémy. Ve filosofii vidí kontrast dvou základních směrů, z nichž jeden nazývá idealistickým a druhý dogmatickým. Výběr mezi oběma systémy potom závisí na osobním charakteru člověka. Idealismus v tomto případě vyznačuje svobodného, autonomního jedince, který je schopný do sebe integrovat původně vnější, neosobní svět Ne-já. Naproti tomu dogmatický postoj spočívá v pasivním přijímání „věci o sobě“.²

¹ Coreth, Ehlen, Schmidt, Filosofie 19. století, str.138

² M. Sobotka, M. Znoj, J. Moural, Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela, str.186-189

Jiným způsobem se s Kantovým odkazem vyrovnává Friedrich Joseph Wilhelm Schelling. Ve své filosofii se pokouší znovu sjednotit ducha a přírodu. Duch potom v Schellingově pojetí nepředstavuje nějaký neosobní prvek, naopak jde o princip imanentní, pronikající hmotou.³ Schelling pak postuluje určitý analogický vztah mezi přírodou a duchem, umožňující určité porozumění celku světa. Struktura přírodního světa, jeho vazby a účelnost podle něj existují jako objektivní entity, nikoliv pouze ve vztahu k poznávajícímu subjektu. Živé přírodě je proto možné porozumět ze stanoviska samotného ducha, z jeho vlastní struktury. Duch je tak na základě vlastní obrazotvornosti schopen dospět k pravdivému poznání přírodního světa. Příroda je pak pro Schellinga samostatně se vyvíjejícím celkem, neseným určitou vnitřní dynamikou. Právě tento dynamismus je jedním ze základních témat Schellingovy filosofie. Schelling v podstatě formuluje dva filosofické způsoby poznání, které mají svoji právoplatnost. Z jedné strany se jedná o filosofii přírody, vycházející z objektivnosti přírodního systému, a ze strany druhé jde o transcendentální filosofii, postupující z hlediska subjektivnosti k projekci ducha do vnějšího světa. Transcendentální filosofie pak sleduje proces ducha v jeho sebeuvědomování, neustálý postup k vyšším formám vědomí. Stejně jako u Fichta probíhá proces sebeuvědomování přisvojováním protikladných sil. Na rozdíl od Fichtovy koncepce však Schelling směřuje k určitému vyššímu stupni bytí, filosofii tzv. absolutní identity. K této identitě, identitě mezi subjektem a vnějším světem může dospět jak transcendentální filosofie, tak filosofie přírody. Tato identita je potom možná na základě určité předzjednané harmonie mezi duchem a přírodními zákonitostmi. Subjektivita vychází podle Schellinga ze svobodného, autonomního jednání, které se ovšem objektivizuje v dějinách a dějinných zákonitostech. Klíčovým problémem Schellingovy filosofie dějin je potom vztah mezi nutností a svobodou. V dějinách se podle něho střetává svobodné jednání jednotlivců s historickými nutnostmi. Na rozdíl od přírody, jejíž děje se cyklicky opakují, není možné v dějinách dosáhnout bezpodmínečného, apriorního poznání. Přesto tvoří dějiny určitý kompaktní celek a nesou v sobě jistou zákonitost. V Schellingově díle se tedy setkáváme s určitou metafyzikou dějin, stojící jak na svobodě autonomního subjektu, tak i dějinné nutnosti, skrývající se za historickými procesy. Stejně jako v přírodě, dochází také v dějinách k zprostředkování mezi subjektivitou a historickou nutností a zákonitostí. A jako je ve světě přírody možné dospět k absolutní identitě mezi subjektivitou a objektivním celkem, stejně tak je možné postupně odhalit zákonitosti dějin. Dějiny podle Schellinga vedou k tomuto poznání po jednotlivých stupních, v každém období na sebe dějinná zákonitost bere jinou podobu. V archaickém Řecku vystupovala jako železná nutnost osudu, v římském světě jako určitý přírodní zákon. V třetím období, po vypuknutí Velké francouzské revoluce dochází ke kodifikaci občanské společnosti prostřednictvím práva. Podle Schellinga by ovšem měla nastat ještě další etapa, spojená s všeobecným přijetím morálního řádu. Tím poté dojde k syntéze svobody a nutnosti. Významnou úlohu hraje v Schellingově filosofickém systému oblast estetiky. Právě v umění je podle něj možné nahlížet na absolutní identitu jako takovou.⁴

³ M. Sobotka, M. Znoj, J. Moural, Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela, str. 200

⁴ M. Sobotka, M. Znoj, J. Moural, Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela, str. 204-212

Německá klasická filosofie je neoddělitelně spojena s Georgem Wilhelmem Friedrichem Hegelem (1770-1831). Ten na rozdíl od Schellinga, postulujícího dvě filosofické cesty k absolutní identitě, zachycuje především skutečnost v jejím dynamickém procesu. Hegelovi jde přitom o nový metafyzický systém, pokoušející se o uchopení ideálního základu skutečnosti. Jeho filosofie tvoří uzavřený systém, stojící na určitých logických kategoriích, vyjadřujících nejobecnější vztahy v přírodě a společnosti.⁵ Hegel se rovněž ve svém díle vyrovnává s Kantovým filosofickým odkazem, který znamenal v evropské filosofii skutečný obrat. Stejně jako on tedy vychází z pozice subjektu, jde mu však o zachycení bytí v jeho totalitě. Hegelovi jde stejně jako starým metafyzikům o zachycení idejí v jejich konstitutivním významu.⁶ Ve svém základním díle *Fenomenologie ducha* se Hegel věnuje popisu vývoje jednotlivých forem vědomí v jeho pohybu. Toto poznávání, sebepoznávání ducha se uskutečňuje v dějinném procesu, není tedy pouhým myšlenkovým procesem, nýbrž zahrnuje celou historickou zkušenost lidstva. Z Hegelova díla je pozoruhodná především jeho filosofie dějin. V nich dochází k imanentnímu samopohybu rozumu, v němž dochází k objektivizaci světového ducha. V těchto dějinách potom dochází k rozvinutí svobody a mravní autonomie jednotlivce. Jedná se o společenský proces, v němž dochází k emancipaci lidstva prostřednictvím nabývání vědomí svobody. Jednotlivé dějinné etapy představují jednotlivé fáze tohoto procesu. Například řecká obec byla založena na nereflektované tradici, v římské společnosti naopak právní normy zakrývaly odcizení člověka státu. V osvícenství pak s rozkladem monarchie dochází i k atomizaci společnosti, šlechta ztrácí své specifické výsady a jednatel je schopen plynule přecházet mezi jednotlivými sociálními rolemi (jak ukazuje na příkladu *Rameuova synovce*). Završení dějinného vývoje spatřuje ve státě, kdy jsou etické principy postaveny na principu občanské společnosti. Samotný stát je jednotou individuálního a obecného, individuální zájem se dostává do souladu se zájmy obecnými. Tento stát je tedy výsledkem projekce rozumu do dějin a vývoje jeho sebe-vědomí.

V době své smrti byl Hegel všeobecně uznávaným myslitelem, jemuž se podařilo vychovat nové generace žáků na berlínské univerzitě. Později však mezi nimi dochází ke sporům, kde obvykle mluvíme o pravém a levém křídle (tzv. mladohegelovcích). Zatímco pravice se pokoušela o smíření Hegelova zdánlivého panteismu s tradiční křesťanskou naukou, mladohegelovci se staví na ostré protináboženské a materialistické pozice.

⁵ M. Sobotka, M. Znoj, J. Moural, *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, str.224

⁶ M. Sobotka, M. Znoj, J. Moural, *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, str.226

V druhé polovině 19. století se však objevují ve filosofii směry, které podrobují zásadní kritice systém německé klasické filosofie a především Hegelových teorií. Jedním z těch, co inspirovali existencialistickou filosofii 20. století, byl dánský myslitel Søren Kierkegaard. Proti hegelovské systematickosti je jeho psaní spíše uměleckým útvarem a osobní výpovědí. Zaměřuje se jak proti tradičnímu, konvenčnímu křesťanství své doby, tak vůči „objektivitě“ a smysluplnosti Hegelova systému. Klíčovým pojmem se pro něj stává paradox, vzpírající se nějakému myšlenkovému zprostředkování. Tímto paradoxem je pro něj i náboženská existence, „skok víry“, jak jej nazývá. Nejpodstatnější se pro něj stává jednatel se svým prožíváním, který se vymyká jakékoliv možnosti objektivizace v dějinách⁷.

Nový pohled na náboženství přináší také Friedrich Schleiermacher, v některých ohledech blízký filosofii života. Náboženská víra je pro něj především otázkou cítění a citu. Z této schopnosti pak vyvozuje možnosti hermeneutiky porozumět Písmu. Toto rozumění, spočívající v jisté spontaneitě vhledu, musí být založené i na určitém osobním spříznění a schopnosti „vcitování“. To pak umožňuje proniknout historickými a jazykovými vrstvami textu. Tady můžeme hledat souvislost s Diltheyovou historickou metodou a se zaměřením filosofie života.

Mezi největší Hegelovy kritiky patřil již za jeho života Arthur Schopenhauer. Ten buduje svou vlastní metafyziku na zcela jiném principu, než dosavadní filosofie a tímto základem se pro něj stává vůle. Tato vůle je pro něj onou kantovskou „věcí o sobě“, její projevy určují veškeré kosmické a přírodní dění. Ve své podstatě je potom slepou, iracionální silou, vyvolávající nesmyslné a bezúčelné puzení. V zásadě tak Schopenhauer napadá samotnou podstatu německé klasické filosofie, jejímž jádrem je přesvědčení o rozumné povaze skutečnosti,

o možnostech člověka naplňovat svoji svobodu prostřednictvím rozumu. U Hegela je vývoj rozumu spojen s optimistickou vizí určitého „konce dějin“, seberealizace absolutna v jeho završení. U Schopenhauera naopak iracionální projevy světové vůle vedou k destrukci a absurditě lidského bytí. Existuje pak jen málo možností vytržení z panství této vůle. Nabízí se cesta umění, jež zbavuje člověka žádostivosti a vyvazuje jej z absurdity světového dění. Je tu i účinnější cesta svatosti, spočívající v soustředění tragického pocitu absurdna a tragickým údělem života. Tady může dojít k mystickému sjednocení jednotlivce s utrpením světa. Vůle se tak dostává do stavu rezignace a apatie, který umožňuje její vysvobození. Nejvyšší formou vymanění z tohoto temného puzení je potom cesta filosofie. Ta znamená nahlédnutí pravdivé skutečnosti v její podstatě, pochopení vůle jako příčiny všech jevů. Toto uvědomění vede k přijetí nicoty jako nejvlastnější podoby světa a k vyhasnutí touhy a žádostivosti⁸.

Z těchto proudů, kritizujících a napadajících samotnou podstatu německé klasické filosofie vychází jinak vnitřně velmi diferencovaná filosofie života. Aby zdůraznila nezastupitelnost

⁷ M. Sobotka, L.Major, Dějiny filozofie III., 34-48

⁸ M. Sobotka, L.Major, Dějiny filozofie III, str. 22-32

jednotlivce, vymezuje se proti systémům, které se jej pokoušejí nějakým způsobem redukovat. Z jedné strany se jedná o německý idealismus a jeho rozpouštění člověka v obecné spekulaci. Z druhé potom o pozitivismus a materialismus, jemuž tito filosofové vytýkali omezení bytí člověka na jeho materiální podmínky. Mezi zásadní inspirátory filosofie života patří nepochybně Friedrich Nietzsche (1844-1900). Svým pojetím filosofie se nejen odlišoval od svých současníků, nýbrž se dokázal vymezit i vůči celé předchozí tradici západního myšlení. Ve svém *Zrození tragédie z ducha hudby* přehodnocuje celý dosavadní pohled na antické dědictví. Vrcholem řecké kultury je pro něj tragédie, slučující v sobě prvky dionýského i apollinského umění. Zatímco apollinské umění je spojené s krásou a zdáním, dionýské souvisí s extatickým opojením. Oba tyto prvky se v tragédii prostupují a ukazují tak lidský úděl v tomto světě. Dionýský živel odhaluje tragickou podstatu světa, zároveň je však jejím přítakáním. Epocha řecké tragédie končí se Sokratovým vystoupením. Ten podle něj popřel význam dionýského kultu a jako pravou skutečnost dosadil ideu krásna, totožného s pravdou. Ze sokratovského vidění světa potom vyrůstá kultura evropské civilizace, kterou kritizuje ve svých *Nečasových úvahách*.⁹ Zde leží podle Nietzscheho kořen evropské metafyziky. Ta se pokoušela pojmout skutečnost jako smysluplný celek, ve vztazích kauzality a účelnosti. Nietzsche se pokouší tuto metafyziku demaskovat. Obrací se také proti ustálené formě křesťanství, ačkoliv jeho vztah k tomuto náboženství byl mnohem komplikovanější, než by se zdálo z některých jeho ostrých útoků. Především přináší podstatnou diferenci mezi Ježíšem a křesťanstvím, jak se zrodilo působením apoštola Pavla. Ježíš podle něj zpochybňuje existenci pevně zakotveného řádu a věčný život neznamena v jeho pojetí jakési zásvětlí, nýbrž plnost zakoušené reality. Zásadní proměnu pak Nietzsche spojuje s učením apoštola Pavla. Ten spojuje Krista především s jeho obětí, stejně jako očekávání spásy v budoucnosti. Pavlovo pojetí se tak přiblížilo pojetí nadčasovému, metafyzickému a popřelo tím kvality přítomnosti. Stejně tak vidí v Pavlovi původce moralismu v křesťanství. V křesťanském pojetí života, tak je zakotvil Pavel, vidí posun od roviny nového způsobu prožívání tohoto světa k dualismu pozemského a věčného světa. Dualismus tělesného a duchovního života pak byl přizpůsoben mystickému proudu řeckého náboženství, spojených s orfismem a pythagoreismem. Nietzsche naopak spatřuje „pravý život“ v ambivalencích a mnohoznačnosti přítomného světa. Křesťanství je pro něj v tomto ohledu popíráním života, který umrtvuje pojmání Boha jako absolutní veličiny, stojící nad tímto světem. Ve spojení s platónskou metafyzikou potom postulováním transcendentního smyslu vede křesťanství k nihilismu, tedy k znehodnocení a vytržení z tohoto světa.¹⁰

S tím souvisí i Nietzscheho pojmání pravdy, jedné ze zásadních metafyzických kategorií. Pravda pro něj není shodou myšlení s poznávanou skutečností, naopak poznávání je schematizací skutečnosti, jejím uspořádáváním způsobem, aby vyhovovala praktickým cílům. Tato pravda má tedy iluzorní charakter, je projevem uzpůsobení životu, nikoliv popisu skutečnosti. Ta však nemůže být uchopena a pojata do nějakého pevného systému, jejím

⁹ Kouba P., Nietzsche Filosofická interpretace, str.21-27

¹⁰ Kouba P., Nietzsche Filosofická interpretace, str. 123-148

principem je totiž neustálé dění. Je tedy zcela neuchopitelná prostřednictvím tradičních pojmů.¹¹

Za zakladatele filosofie života v německé filosofii je považován Wilhelm Dilthey. Ačkoliv chtěl původně studovat teologii a věnovat se dráze duchovního, vystudoval nakonec na univerzitách v Heidelbergu a Berlíně historii a filosofii. Mezi jeho učitele patřil i významný historik Leopold von Ranke, zakladatel pozitivistického přístupu v historiografii. Tento muž se výrazně rozcházel s Hegelovým chápáním dějin jako smysluplného vývojového procesu. Odmítal vidět historii formou kterékoliv účelovosti a naopak trval na jedinečnosti a neredukovatelnosti historických jevů. Tento muž svými přednáškami Diltheye nadchnul a ovlivnil, jak vyplývalo z jeho vlastních záznamů.

Diltheymu nešlo o nic menšího, nežli o vypracování nového přístupu a metodologie v humanitních vědách, které on sám nazývá „duchovědami“. Ve svém Úvodu do věd o duchu vznáší požadavek „kritiky historického rozumu“. Tímto způsobem tedy odkazuje na Immanuela Kanta a jeho tři slavné Kritiky, které zcela zásadním způsobem přehodnocuje. Diltheyova kritika se tady rozebíhá do dvou stran. Směřuje jednak proti hegelovskému systému metafyziky „objektivních dějin“, jednak proti pozitivistickému scientismu a jeho metodologii filosofie jako vědy.¹² Na jedné straně stojí tedy o pokus vyvázat v historických a společenských vědách člověka z metafyziky, na druhé straně jde právě o zásadní určení charakteru těchto věd. Poznání člověka a společnosti je podle něj stejně dobře možné v duchovních vědách, jako poznání přírody ve vědách exaktních. Společenské vědy mají dokonce v jeho pojetí primárnější postavení, než vědy přírodní. Na rozdíl od nich jsou mnohem komplexnější, pojímají lidskou realitu v mnohem širším celku. Vyžadují proto zvláštní přístup, kdy jejich metodologie nemůže být slučitelná s metodologií věd přírodních. Odlišnost je zde přitom dána právě předmětem poznání. Mezi člověkem a přírodou existují zásadní rozpory, k nimž musí být přihlédnuto, má-li se vědecké bádání dobrat svého cíle.

Příroda představuje pro Diltheye homogenní svět těles v čase a prostoru, v němž jsou všechny stavy a děje určovány kauzalitou a mechanickou nutností. Naproti tomu lidský svět pro něj tvoří psychickou jednotu. Na rozdíl od atomizované přírody existují vztahy v dějinách a společnosti v jistých vnitřních souvislostech. Tato vzájemná závislost není provázána kauzalitou, naopak je vytvářena dynamicky, svobodným jednáním. Jednání (ať už kolektivní, nebo individuální) je však ovlivněno účely, k nimž nakonec směřuje. Toto vytváření hodnot je však naprosto odlišné od mechanického vytváření vztahů v přírodě. Dějiny jsou sice přecházením jednotlivých epoch, neskýtají však v sobě vývoj historického

¹¹ Kouba P., Nietzsche Filosofická interpretace, str. 182-189

¹² M. Sobotka, L. Major, Dějiny filozofie III, str. 90

pokroku. Směr jejich vývoje je na rozdíl od přírodních jevů zcela nepředvídatelný, neopakovatelný a otevřený. Tady se Dilthey jasně vymezuje vůči Hegelovu chápání dějin jako procesu „sebepoznávání ducha“ a evoluce rozumu.

Podívejme se tedy, jaké metody Dilthey pro poznávání dějin člověkem doporučuje. Na rozdíl od přírodovědeckého poznávání, které je postavené na pozorování mechanických jevů, základním prostředkem pro porozumění duchovním dějinám je vcit'ování. Jedná se o psychologický proces, kdy poznáváme skutečnost na základě analogie s naším vnitřním světem. Člověku nelze porozumět z vnějších příčin, nýbrž právě důvěrným spoluprožíváním. Duchovní vědy mají odlišný cíl než vědy exaktní. Zatímco těm se jedná o stanovení univerzálně platných zákonů a pravidel, duchovní vědy se pokoušejí o porozumění jednotlivému. Obecné je v dějinách natolik propojeno se zvláštním, že vždy vytváří novou, neopakovatelnou skutečnost. Dilthey pak ke skutečnosti přistupuje z psychologického hlediska, vnímá strukturu a souvislosti lidského světa jako psychický celek. Základním elementem poznání je pro něj prožitek. Jedná se o niterný akt, bezprostředně zachycující niterné pochody a stavy. Psychické procesy jsou potom jednotou celku, vnitřně prožívaným časem. Ten může být takto uchopen ve své celistvosti, na rozdíl od homogenního času fyzikálního. Na základě tohoto prožívání je pak člověk schopen porozumět ostatním. Tuto formu poznávání potom Dilthey doporučuje pro studium historických věd. Na základě vcit'ování je možné obsáhnout velké dějinné celky, poznat a určit „ducha epochy“. Schopnost imaginace je tak nutným prostředkem k této formě poznání. Porozumění minulosti tak v podstatě znamená znovuprožívání. Tato představa je opět velmi vzdálena hegelovskému pojmání odlišných forem vědomí v historickém čase. Totéž potom můžeme vidět i v lidských vztazích. Zde nemůžeme k druhému přistupovat pouze z hlediska určité teoretické reflexe, náš vztah je naopak projevem zaujímání vnitřního stanoviska. V životním vztahu tedy není člověk zakoušen jako předmět, nýbrž právě ve stavech pocit'ování. Tyto vztahy jsou primární a určující pro lidskou existenci. Můžeme tak zde pozorovat Diltheyho vymezení vůči descartovské pozici pozorujícího subjektu.

V posledních letech svého života také Dilthey rozpracovává teorii tří forem názorů-metafyzického, uměleckého a náboženského. Tyto názory opět nejsou pouze teoretickými koncepty, přestože obsahují reflexivní prvky. Naopak vycházejí z individuálních životních útvarů, obraz světa vyplývá z vnitřního ustrojení jednotlivce. Světový názor není pouze produktem myšlení, je také získáván formou zkušenosti, chování a prožívání, odráží se v psychických strukturách. Ve filosofii pak odlišuje tři základní přístupy, vyplývající právě z odlišností psychického ustrojení. Naturalismus (zahrnující pozitivismus i materialismus), objektivní idealismus (reprezentovaný Herakleitem, či Hegelem), a idealismus svobody (Platón, Fichte)¹³.

¹³ M. Sobotka, L. Major, Dějiny filozofie III, str. 86-87

Jak již bylo řečeno, ve Francii se filosofie života vymezuje především vůči dědictví Comteova pozitivismu. Za Bergsonova předchůdce je zde považován filosof a matematik Émil Boutroux, sorbonnský profesor a člen Francouzské akademie věd. Ten se ve svých spisech *O kontingenci přírodních zákonů* a *O ideji přírodního zákona* zaměřuje na kritiku novověkého racionalismu a matematické přírodovědy. Obrací se proti jejím deduktivním kvantifikujícím metodám, jež podle něj vedou k unifikaci světa, upřednostnění principu nehybnosti oproti změně, k stavu setrvalosti kauzálních zákonů. Tato metodologická východiska se pak promítají i do humanitních věd. Obecné matematicko-logické struktury tak mají vysvětlovat realitu jako takovou. V tomto pohledu se pak kterákoliv změna a pohyb jeví jako nahodilost a vybočení. Boutroux se staví jak proti matematizaci skutečnosti v světě přírody, tak i ve společenských vědách. Pravou skutečnost není podle něj možné kvantifikovat a převést na obecná, univerzální pravidla, na jednoduché vztahy kauzality. Jejím základním principem není nutnost, nýbrž naopak nahodilost, spojená se změnou, vyrůstající z možností vnitřní svobody. Na vrchol tohoto tvořivého vědomí nakonec Boutroux dosazuje Boha. Jeho metafyzický koncept se tedy nakonec opírá o náboženský základ¹⁴.

¹⁴ M. Sobotka, L. Major, Dějiny filozofie III, str. 90-91

3. ČAS A SVOBODA

Samotný Bergson (1859-1941) se chtěl nejprve věnovat matematice a přírodním vědám, nakonec však u něj zvítězila filosofie, kterou od roku 1921 přednášel na College France. Jeho přednášky se staly velmi oblíbenými a jejich věhlas pronikal až za hranice.¹⁵ Ovlivnil pak mnoho různých myslitelů a škol, od nábožensko-mystických směrů přes Williama Jamese po ateistické existencialisty. Jeho vliv je patrný také v literatuře (nejznámějším příkladem je Proustovo *Hledání ztraceného času*), on sám obdržel v roce 1927 Nobelovu cenu za literaturu. Ve svém díle využívá svoji znalost přírodovědy, matematiky a psychologie, aby se tak mohl svým způsobem postavit proti determinismu mechanistického pojetí světa a matematicko-fyzikálního redukcionismu. Své názory nejprve rozpracoval v disertační práci *Esej o bezprostředních datech vědomí* (v češtině vyšel jako *Čas a svoboda*). Později je rozvíjel v dalších dílech, Hmota a paměť, Duchovní energie a Dvojích základech morálky a náboženství.

Hlavním předmětem Bergsonova zájmu a kritiky se stal v druhé polovině 19. století všeobecně přijímaný fyzikální determinismus. Proti němu postavil nové pojmání času a vědomí, jenž ve svém díle zpracovával. Obracel se především proti psychofyzickému paralelismu, vycházejícímu z descartovské dualistické koncepce subjektu. Ta ve své podstatě znamenala fyziologický výklad procesů v živé hmotě, včetně vysvětlování komplikovaných duševních jevů. Ty jsou součástí hmotných procesů. Každému psychickému ději odpovídá děj hmotný, zaznamenaný pohyby v nervové soustavě. Samotné vědomí je v tomto pojetí jevem vyšších nervových soustav. Přestože tyto psychologové poukazovali na souběžnost hmotných a psychických procesů, jejich stanovisko se blížilo východiskům německého vulgárního materialismu. Odmítali vysvětlovat vznik vědomí z mozkových center a z předchozích nervových dějů, čímž se jim ovšem nezdařilo dostatečně vysvětlit jeho smysl a účel. Stejně tak se objevuje problém bezprostředního vnímání duševních procesů, které předchází zprostředkovanému vnímání hmotného. Tomu však dávali paralelisté ve své teorii přednost a vědomí považovali za jeho odraz. V druhé polovině 19. století měla silný vliv takzvaná asociativní psychologie, stavějící podstatu duševního dění na dění nervovém. V tomto pojetí vzniká dění sdružováním představ (asociací), přičemž duševní vzruchy odpovídají vzruchům nervové soustavy. Tuto psychologii povzbuzovaly i nové objevy chemických prvků, jejichž pohybem a kombinacemi mohlo být veškeré dění vysvětlováno. Asociacionisté potom mluví

o duševních prvcích, jejich kvantifikaci a intenzitě. Právě na základě kvantifikujících ukazatelů se snažili pozorovat duševní děje a připisovat jim různou míru intenzity. Změnu považovali asociacionisté za střídání stavů vědomí, kdy je jeden stav vytlačen stavem jiným, vědomí je určitým „kaleidoskopem“ představ¹⁶.

¹⁵ M. Sobotka, L. Major, Dějiny filozofie III, str. 92

¹⁶ Čapek, M. Henri Bergson, str. 13

Jestliže Dilthey se vymezil vůči mechanistickému vnímání v historii, Bergson se zpočátku zaměřuje na svět biologie a psychologie. Odmítá možnost kvantifikace duševního světa, metodologii, používanou pro popis pohybu atomů v přírodním světě. Nesouhlasí s asocianistickým vymezováním přechodů mezi stavy, naopak změna a trvání jsou spolu neoddělitelně spjaty. Čas je totiž pamětí podržován vcelku, minulost se ve vnímání stýká s budoucností. Ve stavech navenek stejnorodých se projevuje zhuštěnost minulosti s přítomností. Vědomí je především vnímáním času jako určitého celku. Bergson jej pro příklad přirovnává k vnímání melodie. Ta je také vnímána komplexně, ačkoliv v ní dochází ke střídání různých tónů.¹⁷ Stejně tak nelze podle něj vidět v duševních procesech pouhý sled stavů. Jde naopak spíše o kvality, které se vzájemně prostupují. Změny se pak podle něj neodehrávají na povrchové rovině, nýbrž v hlubině vědomí.¹⁸ Tato proměna není popsitelná běžným jazykem a není převoditelná na univerzální pravidla. Jedná se většinou o hluboké vnitřní stavy, které není asocianistická psychologie na rozdíl od představ a počitků schopna příliš popsat. Pokud dochází při analýze duševních prvků k jejich izolaci a atomizaci, vede toto počínání k přetrhání vzájemných souvislostí a reálných vazeb. Právě odloučení těchto prvků a ignorance jejich vzájemných vazeb je zásadní chybou asocianistické psychologie. Při její analýze ovšem uniká to podstatné, živoucí, co se vyvíjí v čase. Kvantitativní analýza není schopna postihnout právě tuto vnitřní dynamiku. Bergsonovi jde právě o tuto dynamickou kontinuitu psychologických dějů. Duševní stavy se navzájem prostupují, jejich mnohost však nelze obvyklým způsobem kvantifikovat. Introspekce tohoto vědomí musí být zcela odlišná od běžného vnímání, založeného na vizuálním pozorování. Tato introspekce není vnímáním věcí naráz, statickým způsobem, nýbrž naopak postupným rozvíjením. Jestliže užívá melodii jako příklad tohoto vnímání, je tomu tak proto, že melodie rovněž nezávisí na zrakovém vnímání, ani neobsahuje prostorové vztahy, jež by mohly její vnímání zkreslit. Podobné je to u duševního vnímání. To je tvořivé svojí podstatou, při vynoření nového prvku vždy dochází ke kvalitativní změně. Ta je vytvářena bezprostřední vzpomínkou, odlišující vždy minulost od přítomnosti. Představy a city nikdy nejsou statickými elementy, naopak jsou neustálým děním. Tady se také otevírá prostor pro aktivní, tvořivou svobodu. Ta je ovšem vždycky omezována dozníváním minulosti v přítomném čase. Bergsonova pozice se vyhýbá jak absolutnímu determinismu, tak absolutnímu indeterminismu. Absolutní indeterminismus by popíral vazbu na minulost, absolutní determinismus zase vidí v střídání stavů pouze nutnou souvislost, obsazení přítomnosti v minulém a nemožnost svobodného činu. Determinismus zároveň znemožňuje i svobodnou projekci budoucnosti, neboť ta je odhadnuta z prvků přítomného času. V Bergsonově pojetí je sice minulost obsažena v přítomném okamžiku, zároveň jej však nedeterminuje, neboť může být pozměněna právě novými momenty¹⁹.

¹⁷ Čapek, M. Henri Bergson, str. 18

¹⁸ Čapek M. Henri Bergson, str. 20

¹⁹ Čapek M. Henri Bergson, str.33

Podstatným se pro něj stává psychologické trvání času (durée), vnímání autentického, konkrétního, kvalitativního času. V jeho filosofii se stává ústředním motivem rozlišení mezi veličinami času a prostoru. Prostor, vyplněný hmotou, je svojí podstatou pasivní, homogenní, kvantitativně měřitelný. Pro něj pak platí zákony kauzality a mechanické nutnosti. V kontrastu k němu pojímá Bergson čas jako oblast svobody a kvalitativní různorodosti, spojený s pohybem a změnou.²⁰ Čas je tedy spojen s vědomím onoho „trvání“. Je vykročením z kauzálního řetězce, kdy lze usuzovat o účinku podle příčinných vazeb. Psychologické trvání nelze objektivizovat právě díky jeho jedinečnosti a neopakovatelnosti. V psychologických aktech jsou zastoupeny jak prvky determinující, pocházející z minulosti, tak prvek nepředvídatelnosti, vyskytující se v přítomném čase. Tento nový prvek je pak oním tvořivým elementem. Individualita se tedy vytváří během tohoto trvání svým svobodným rozhodováním a je tedy determinována na základě svých svobodných rozhodnutí z minulosti. Zároveň je však vždy něčím neukončeným a otevřeným do budoucnosti. Právě přítomný okamžik může být tím určujícím. Celek duševního života se může radikálně změnit, pokud tento nový prvek pronikne do hloubky jeho struktury²¹. Bergson se doslova vyslovuje o tom, že musí obsáhnout duši v její celistvosti. V tomto bodě se pak projevuje omezenost asocianistické psychologie. Ta může snadno analyzovat u člověka jeho vnější, sociální stránku. Jejím pohledu však uniká právě schopnost zachytit hlubinné psychologické stavy v jejich komplexnosti a nedělitelnosti.

Nyní se blíže podíváme, jakým způsobem Bergson pojímá problém svobody, interpretací kapitoly o svobodě v jeho disertační práci Čas a svoboda (původně vyšla pod názvem Esej o bezprostředních datech vědomí). Zde sehrává zásadní úlohu jeho rozlišení mezi principy mechanismu a dynamiky jako dvou protichůdných přístupů k poznávání přírody. Tyto pojetí se podle něho především dotýkají problému relace mezi fakty a zákony. Zatímco dynamický pohled postuluje fakta jako absolutní realitu a zákony jsou pro něj jejím symbolickým výrazem, pro mechanismus sehrávají primární úlohu přírodní zákony. Bergson se pokouší ukázat, jak tato odlišné ontologické přístupy ovlivňují pohled na lidskou svobodu a aktivitu.²² Zabývá se determinismem jako postojem zaměřeným proti svobodě, přičemž rozlišuje fyzikální determinismus, spojený s mechanickou teorií hmoty a psychologický determinismus, provázaný s asocianismem.

Fyzikální determinismus je spojen s představou prostorové hmoty, skládající se z atomů a molekul. Veškeré smyslové vjemy jsou potom převáděny na pohyb těchto částic. Stejně tak je vnímán nervový systém, odrážející vjemy jako mechanické výslednice. Princip zákona

o zachování energie uvádí veškeré dění jako důsledek mechanických akcí a reakcí. Pohyby atomů jsou určeny už během svého trvání. Poněvadž tedy nervový systém podléhá tomuto zákonu, je rovněž vystaven mechanické nutnosti. Odtud vychází představa psychofyzického

²⁰ M. Sobotka, L. Major Dějiny filozofie III, str. 94

²¹ Čapek M. Henri Bergson, str.42-43

²² H. Bergson Čas a svoboda, str. 81

paralelismu, tedy princip odhalování psychologických stavů na základě mechanických pohybů. Psychologický stav tak vlastně odpovídá mozkovému dění. Bergson poté srovnává východiska psychofyzického paralelismu se světonázorovými soustavami Leibnize a Spinozy, jako představitelů klasické metafyziky. U nich vycházela analogie mezi stavem vědomí a rozprostraněností právě z jejich ontologických systémů. U Leibnize se jednalo

o předzjednanou harmonii, ve Spinozově učení šlo o dva mody jedné substance-myšlení a rozprostraněnost. Fyzikální determinismus je však pro Bergsona pouhou redukcí vědomí na molekulární pohyby v mozku²³. Proto také tvoří předpoklady pro asocianistický psychologický determinismus. Vázání počitků na molekulární pohyby omezuje vědomí podmínkami vzniku jeho stavů. Takto vyplývá z fyzikálního determinismu psychologický determinismus. A právě svoboda, jako projev spontánní aktivity, se tím dostává do ohrožení.

Jak již bylo výše řečeno, v základu fyzikálního determinismu stojí zákon o zachování energie. Ten spočívá při různých kombinacích v zachování stálé kvantity energie ve vesmíru, kterou je možné pouze přeměnit. Bergson připouští aplikaci tohoto principu na jevy fyzikálně-chemické, pochybuje ovšem, že by mohl vysvětlovat veškeré přírodní dění. Ačkoliv lze tento zákon aplikovat na hmotný svět, zákon podle něj vychází i z „instinktivní víry lidstva“ v zachování stejné kvantity, protože interní hmota nezachovává na sobě stopy času²⁴. Aplikace zákona o zachování energie jako všeobecného principu, ztotožňující reálné trvání s trváním fyzikálním, je smazáním hranice mezi vnitřním a vnějším světem. Aplikace tohoto zákona na veškeré jevy je podle Bergsona metafyzickým předsudkem, který se pokouší dále vyvrátit. Fyzikální determinismus se pak redukuje na determinismus psychologický²⁵

Psychologický determinismus je úzce spojen právě s asocianistickou psychologií. Individualita je pro něj sledem psychologických stavů, z nichž převládá ten nejsilnější. Bergson se zaměřuje na zkoumání předpokladů tohoto myšlení, jejichž mylnost se pokouší dokázat. Uvádí příklad člověka, který vstal, aby otevřel okno, zůstal však vestoje, protože zapomněl, co má udělat. Tento člověk asocioval ideu cíle, kterého má dosáhnout a ideu pohybu, jenž k tomu má sloužit. Ve chvíli, kdy stojí, ztratil ze zřetele ideu svého cíle, avšak svou polohou předznamenává ideu, k níž původně směřoval. Zaujímaná poloha tím dostává vlastní, specifický náboj, vzhledem k původně zaměřovanému cíli. V asocianismu by ovšem s tímto pohybem vyvstal také nový cíl, aniž by se měnilo zabarvení samotného pohybu v prostoru²⁶. V tomto pojetí by se tedy „nemělo říkat, že představa jisté polohy se může ve vědomí vázat na množství různých cílů, majících být dosaženy, nýbrž spíše, že polohy geometricky totožné se skýtají vědomí subjektu v různých formách, podle představovaného

²³ H. Bergson Čas a svoboda, str.84-85

²⁴ H. Bergson Čas a svoboda, str.87

²⁵ H. Bergson Čas a svoboda, str..88

²⁶H. Bergson Čas a svoboda, str.91

cíle“²⁷. Asocianistická psychologie tedy opomíjí jedinečnost předpokládaného aktu, její metodologie se pohybuje v úzkém rámci geometrických, prostorových vztahů.

Jako druhý příklad dává Bergson člověka, vonícího k růži. Během tohoto aktu se mu vybavuje vzpomínka na dětství, která je pro něj uchována v samotné vůni. Tento zážitek je tedy spojený s jeho osobností a jeho vnímáním, je jeho individuálním aktem. Psychologičtí deterministé zde mohou asociovat vůni s různými předměty, mohou však zaznamenat pouze obecné kategorie, bez postižení specifiky jednotlivého aktu.²⁸ Asocianistická metoda střídání jednotlivých psychologických stavů tak nedokáže popsat rozmanitost některých asociací vědomí. Rozložení jeho prvků na jednotlivé momenty vede pouze ke konstrukci vnějších, neosobních elementů.

Pojem Já je pro Bergsona úzce spojen s jeho koncepcí svobody a svobodného aktu. Tam, kde toto Já existuje na povrchu a váže se na jednoduché neosobní počitky a vjemy, lze je uchopit prostřednictvím asocianistické teorie. Pod tímto povrchem však existují stavy vědomí, tvořící Já autentickým, které nejsou kladeny vedle sebe, nýbrž se naopak prostupují. Tyto stavy náleží pouze individualitě, jejímu vlastnímu způsobu prožívání světa. Tady musí asocianismus, kladoucí ideje a představy vedle sebe, nutně ztroskotat. Jeho pojetí, v němž je individualita pouhým souhrnem faktů vědomí, počitků, citů a idejí, získávaných smyslovým prostřednictvím, zachycuje pouze neosobní prvky povrchového Já. Izolované vnímání faktů vědomí však nepostihuje individualitu v její hloubce a celistvosti. Každý fakt totiž obráží celek této duše, neboť v každém se prostupují prvky minulosti a přítomnosti. Svobodný akt je pro Bergsona vyjádřením onoho vnitřního celku individuality. I tento akt však v sobě nese stupně určité kvality. Tyto projevy svobodné vůle však zcela nepronikají do sféry vědomí. Právě v mnohotvárnosti a prolínání jejich elementů spatřuje Bergson akty svobody. Ty jsou ovšem překrývány navyklým způsobem vnímání izolovaných psychologických faktů. Běžné prožívání je tedy více spojováno s povrchem psychologických představ, než se skutečným proměnlivým prožíváním. Většina vědomých a racionálních aktů se potom díky neustálému zpevňování prostřednictvím paměti podobá aktům reflexním. Díky tomuto způsobu uvažování dochází k vysvětlování změny vůle vnějšími okolnostmi, ačkoliv tato změna může být právě aktem vnitřní svobody. Schopnost volby tak spadá právě do hlubinné oblasti intenzivního prožívání. Právě volba bez evidentního vnějšího motivu potom může dosvědčovat svobodu, jíž je každá individualita obdařena. Vzniká z intenzivního napětí idejí a citů, utvářených pod povrchem individuality. Rozhodnutí je tak tedy svrchovaným aktem svobody. Jeví se však nepochopitelná z hlediska mechanistického vnímání. Determinismus vidí pouhý sled protikladných stavů, z nichž jeden je vždycky vytlačován druhým. Tomu odpovídá i jazykové uchopení celého problému, kdy i verbální ohraničení a definovatelnost podle Bergsona ubíjí svědectví živé skutečnosti. Svoboda v jeho pojetí vyjadřuje dynamiku

²⁷ H. Bergson Čas a svoboda, str.91

²⁸ H. Bergson Čas a svoboda, str.91-92

individuality v komplexu všech jejích projevů. Svoboda vůle se nabízí v možnosti volby, odpovídající autenticitě charakteru individua²⁹.

Bergson se nakonec dostává do polemiky s celým dosavadním pojmáním času v novověké filosofii. Vymezuje rozdíl mezi tímto psychologickým trváním a matematickým pojmáním času. Matematicko-fyzikální čas, zobrazený bezrozměrnými body, je do nekonečna dělitelný. Skládá se tedy z několika po sobě jdoucích částí, které jsou kvalitativně stejnorodé. Vytváří tedy určitou „časovou řadu“, podobnou té geometrické. Čas je tak vnímán v podstatě jako homogenní veličina. Bergson se staví právě proti tomuto vnímání času optikou prostorových vztahů. Díky této prostorové obrazotvornosti je totiž čas vnímán jako bodová přímka. Vytrácí se tím onen dynamický charakter času, ono trvání. Znázornění časových bodů na přímce je zásadním omylem už z toho důvodu, že časová mnohost vůbec neodpovídá této prostorové mnohosti. Stejnorodost bodů na přímce se nemůže nikdy shodovat s proměnlivostí časových momentů. Zprostornění času tak potlačuje jeho kvalitativní různorodost. Bergson odmítá celé matematicko-fyzikální pojmání času jako neadekvátní a prostorovou analogii jako mylnou. Celá tato projekce času do prostoru však neodpovídá skutečné časové posloupnosti, tak jak ji zachycuje vědomí. Čas je vzájemným prostupováním heterogenních prvků, naprosto odlišný od homogenního prostoru. Neudržitelnost matematické koncepce času pak dokazuje i na Zénonově sofismatu se závoděním Achillea a želvy. Je příkladem toho, jak prostorové vnímání času jako ploché, homogenní veličiny zatlačuje jeho reálné psychologické vnímání.

Bergson pak přehodnocuje (především v díle *Hmota a paměť*) celý deterministický koncept přírody. Jeho závěry se potom v mnohém staví proti konstrukcím atomistické fyziky. Ta předpokládá existenci změny jako pohyb atomů, které jsou věčné svojí podstatou. Tyto prvky způsobují změnu a sami jí procházejí, nakonec se však navracejí do původního stavu. Toto věčné, bezčasé seskupování prvků je oním zákonem o zachování energie klasické fyziky. Energie zůstává zachována ve své kvantitě, mění ovšem formy svého bytí. Změny jsou však především zachycovány bezprostředním vědomím, na něž Bergson také spoléhá. Jestliže jako reálný čas přijímá pouze čas psychologický, pak tento čas musí platit také pro prostorovou hmotu. I v hmotném světě musí existovat čas pouze jako konkrétní dění, musí být oním dynamickým časem, prolínajícím budoucnost s přítomností. I v procesech hmotného světa tedy musí docházet k vnášení nových prvků, tedy k pohybu a změně. Bergson tady staví vlastní model fyzikálního času proti zažitě Newtonově koncepci, předpokládající za fyzikálním děním absolutní, neměnný a prázdný čas, nevztahující se k objektům vnějšího světa. Pro Bergsona je tento čas především subjektivním vědomím, je to právě onen psychologický čas trvání. Změna a dění je s ním neoddělitelně spojena, nelze je

²⁹ H. Bergson *Čas a svoboda*, str. 93-94

tedy potlačit, aniž by byl potlačen fyzikální čas jako takový.³⁰ Newtonovské pojetí fyziky se stalo terčem kritiky i v alternativních pojetích, jako byl machismus nebo Einsteinova teorie relativity. V Bergsonově pojetí se stírá hranice mezi časem a konkrétním děním. Základem jeho pojetí času se pro něj stává smyslové vnímání. Vychází zde přitom ze Spencerova pojetí biologie³¹. Organismus svými smysly registruje především podněty, které jsou pro něj osobně důležité. Tak se také liší formy vnímání u jednotlivých živočišných druhů. Dichotomie mezi prázdným prostorem a prostorem, vyplněným tělesy se tak stává otázkou výběrového zájmu jednotlivých smyslů.

Všechny tyto věci se pak odrážejí ve struktuře fyzikálního času. Ten také nemůže být skládán z izolovaných, do nekonečna dělitelných bodů jako v Zénonově sofismatu. Je tvořen z velice krátkých momentů. Díky své krátkosti se jeví jako bodové a vyvolávají proto iluzi nekonečné dělitelnosti. Přesto jsou tyto krátké momenty trváním a zhušťováním času. Rozdíl mezi fyzikálním a psychologickým časem tedy leží především v šířce těchto momentů, jež jsou pro fyzikální čas mnohonásobně kratší. Reálná podstata trvání ve fyzikálním světě tak popírá deterministický koncept přírody. Přítomnost jako vytváření nových prvků reálně existuje jak v čase psychologickém, tak ve fyzikálním. I v hmotném světě tedy čas nabývá nových, různorodých kvalit, i tady je nositelem změny. Smyslové vnímání samozřejmě nadále zachycuje rozdíly mezi hmotným homogenním prostorem a dynamickým časem. Časové zhuštění, existující v materiálním světě však tento rozdíl do jisté míry relativizuje. Rozdíly tedy spočívají ve stupni zhušťování jednotlivých prvků. Bergsonova teorie tak popírá (podobně jako například kvantová teorie) základní předpoklady klasické fyziky, vycházející z kauzálních vztahů a mechanických zákonů.

³⁰ M. Čapek Henri Bergson, str. 64

³¹ M. Čapek Henri Bergson, str. 68

4. DUCHOVNÍ ENERGIE

Nyní se budeme zabývat Bergsonovými přednáškami, shrnutými ve studii *Duchovní energie*, v nichž dále rozvíjí svojí filosofii. Proto se teď budeme věnovat interpretaci této studie a etickým aspektům, které z ní vyplývají.

Již na počátku se ironickou formou vymezuje vůči tradiční metafyzice a jejímu přístupu k řešení základních lidských problémů a otázek. Odmítá její schematismus a způsob abstraktního uvažování, vedoucí až k vyprázdnění obsahu. Staví se proti zkoumání, opomíjejícímu empirická data a stavějícímu na pouhých myšlenkových konstrukcích. Bergson odmítá pojetí filosofie jako uzavřeného systému, naopak musí procházet vývojem a změnou, které umožňují její rozvinutí. Nelze o ní uvažovat na způsob exaktních věd, je nemožné najít jednotící princip, na jehož základě by bylo možné základní metafyzické otázky vyřešit. Bergson se tedy rozhoduje vycházet ve svých koncepcích z faktů. Základním faktem je pro něj vědomí, které je především uchováváním paměti. Paměti, uchovávající minulost, směřující však svým zaměřením do budoucnosti. Vědomí doslova definuje jako „spojení mezi tím, co bylo, a tím, co bude, most, položený mezi minulostí a budoucností“³². Pro Bergsona je u člověka biologicky spojené s nervovými centry v mozku, v hierarchii živočišné říše se potom nervové soustavy směrem dolů zjednodušují a navzájem oddělují. V nediferenciované živé hmotě se potom vědomí rozpouští, každá živá bytost je však tímto vědomím nadaná alespoň potenciálně. Živá hmota má však již v elementární formě možnost volby. Na jedné straně se může vyvíjet, vstoupit do pohybu a procházet změnami, vydat se cestou svobodné volby. Druhou možností je opuštění svobodné volby a setrvání v nehybném stavu. První princip Bergson spojuje s živočišnou říší, druhou se světem rostlin. Opět zde nechává vystoupit rozdíl mezi vědomím, zachycujícím plynutí života a hmotného světa, podrobeného mechanickým zákonům. Zatímco v oblasti hmoty vládne řád nutnosti, svět života je bytostně spojen s aktem volby, zakládajícím svobodu. Tento akt však zároveň vnáší do světa prvek indeterminace, čímž jej začíná měnit. Tady vzniká podle Bergsona možnost, jak prolomit kruh nutnosti v hmotném světě a moci tak překonávat dichotomii mezi hmotou a časem. Život je nahromaděním a uvolněním energie, uvězněné v hmotě, kterou je právě svobodným aktem schopen prolomit. Pouze vědomí, podržující kontinuitu minulosti a vztahující se do budoucna, může vnášet do světa nové, proměňující prvky. Tímto způsobem pak vykládá Bergson i principy evoluce.

Darwinova teorie, vysvětlující vývoj živočišných druhů postupnými změnami v dědičných znacích a přirozeným výběrem silně otřásla v druhé polovině 19. století základy celé společnosti. Recepce se jí dostalo především v pozitivistickém a materialistických systémech. Přírodovědec Ernest Haeckel, zakladatel tzv. evolucionismu, ji stavěl do kontrastu k tradiční biblické věrouce. Stejně tak přivítali evoluční teorii zakladatelé historického materialismu,

³² H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 13

Karel Marx a Friedrich Engels³³. Bergson však dokázal evoluční teorii organicky zařadit do svého systému. V evoluci vidí proces „vědomí prostupujícího hmotou, osvobozující něco, co zůstává u zvířat uvězněno a co se definitivně odhaluje až u člověka.“³⁴ I přes zastavení některých živočichů na určitých vývojových formách se život ve své obecné formě stále vyvíjí.

Evoluce přitom není jednotným procesem, naopak její vývoj probíhá velmi rozmanitým způsobem. Pouze u člověka se vědomí natolik osvobozuje, aby mu umožnilo krok do svobody, zpřetrhání kauzálního řetězce. Bergson mluví o „duchovní síle“, která prostupuje hmotou a je tak hnacím motorem evolučního procesu (pozdější inspirace u katolického teologa Pierra Teilharda de Chardin s jeho koncepcí ontogeneze člověka a vesmíru je zde velmi patrná). Přestože samotná hmota je pasivním elementem, skrze její podmanění dochází k uskutečňování svobodné vůle. Jako příklad uvádí Bergson umělecká díla, která jsou otiskem ducha do přírodní matérie. Život je tedy neustálou tvorbou, prouděním této duchovní síly (elan vital). Tento pohyb však není nikdy přímočarý, na určitých stupních dochází k jeho zastavení. U živých bytostí se projevuje automatismus v jednání, opakování zavedených forem projevů. Existuje pouze malá skupina jednotlivců, nadaných schopností rozvíjet život až k nejvyšším formám. Bergson mluví právě o těchto jednotlivcích v souvislosti s morálním životem³⁵. Jsou to silná individua, jedinci, kteří dokáží svým příkladem strhnout ostatní. Jestliže uvádí, že tito jednotlivci „stojící na vrcholu evoluce mají nejbližší k jejím počátkům“³⁶, jedná se mu o osobnosti, nadané oním „životním elánem“, můžeme v tom spatřovat určitou mystickou vizi evoluce. Jestliže tedy Bergson vychází z biologie, dokáže poté vtisknout evolučnímu procesu duchovní princip, kterým ji vymaňuje z úzce přírodovědeckého pojetí a spojuje ji naopak se základními intencemi filosofie života. Evoluční proces ve své rozmanitosti zahrnuje vývoj instinktu a inteligence, dvou principů, nacházejících odlišná ukotvení. Příkladem dominance instinktu je společenství blanokřídlého hmyzu. Je to společenství, podléhající neměnnému řádu, v němž je jednotlivý druh rozpuštěn. V lidské společnosti, kde je převládajícím principem organizace inteligence, dochází vždy k napětí mezi prosazováním jednotlivce v jeho individuální jedinečnosti a podřízením obecným cílům společenství (později si povšimneme rozvinutí tohoto tématu v *Dvojím zdroji morálky a náboženství*). Etika, spojená s příklady vynikajících jednotlivců je projevem Bergsonova individualismu, v tomto směru nepodobným tomu Nietzscheovu.

Bergson se také vrací k tématu vztahu těla a ducha, jehož aspektům se věnoval již v předchozích pracích. Znovu vstupuje do polemiky s názorem, že vědomí a paměť je pouhým produktem mozkového nervového systému. Opět tak tematizuje vztah času a prostoru, vědomí a hmoty. Tělo nacházející se v prostoru je pro něj spojeno s přítomným

³³ Coreth, Ehlen, Schmidt, *Filosofie 19. století*, str. 136-137

³⁴ H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 28

³⁵ H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 37

³⁶ H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 38

okamžikem, vědomí s udržováním časové kontinuity. Samotné já, vyznačující se hmotu přesahující sebetvorbou se nazývá „duchem“, či „duší“.³⁷ Poté se vystavuje námitkám fyzikálních deterministů. V jejich pojetí je myšlení produktem mozkové činnosti, jehož jednotlivé funkce jsou lokalizovány na určitých místech nervové soustavy. Také udržování minulosti prostřednictvím vědomí je redukováno na činnost mozkové soustavy, v níž jsou minulé události zaznamenávány a vyvolávány. Vzpomínky a počítky jsou tak odrazem přeskupování a změn atomů a molekul uvnitř mozku.³⁸ Vědomí, ačkoliv se domnívá, že je původcem všech změn a pohybů, je právě jen odrazem činnosti mozkových center. Jeho stavy tak přesně odpovídají aktivitám uvnitř mozkové kůry, z práce mozkových částic lze odvodit zákony myšlení. Konstelace atomů tak určuje vědomou činnost, to co je označováno jako „duše“. Celé toto pojetí je pak vyvozováno z principu zákona o zachování energie.

Bergson opakuje své námitky proti tomuto zákonu, který snad může platit v rovině kauzálních vztahů, nikoliv však ve sféře svobody a života³⁹. Protestuje proti rozšiřování zákona

o zachování energie do oblasti lidského vědomí, kde podle něj dochází k pocíťování svobody. Tady opět přenáší ohnisko rozhodování směrem k vůli. Vůle je pro něj elementem, nabitým možností energii vytvářet. Vůle je tak schopná překročit meze fyzikálního zákona a ovládnout hmotu. Tuto svobodu, svobodu volního jednání spojuje Bergson s vývojem života jako takového.⁴⁰ Poté si klade otázku po povaze vztahu mezi mozkovým centrem a duševními stavy. Má-li být úkolem filosofie tento vztah prozkoumat, měl by filosof, sestoupit do nitra sebe sama a po zpětném výstupu na povrch sledovat postupný pohyb, jímž se vědomí uvolňuje, rozprostírá a připravuje ke svému prostorovému vyvinutí.⁴¹ Tato filosofie by potom měla sledovat proces začleňování ducha do hmoty a prostorových vztahů. Bergson se tedy zaměřuje na vnitřní život jako na základní zdroj správného poznávání. To by se potom mělo zaměřit na jednotlivá fakta, s jejichž znalostí by bylo možné ubírat se k podstatě věci, aniž by však výsledky získávaly definitivní podobu. Tento způsob poznání je pro Bergsona nejjistější, staví jej potom do kontrastu s metafyzickým způsobem poznávání (které mu zde obecně splývá s filosofií jako takovou), proti kterému v této přednášce vystupuje.⁴²

³⁷ H. Bergson, Duchovní energie, str. 45

³⁸ H. Bergson, Duchovní energie, str. 47

³⁹ H. Bergson, Duchovní energie, str. 50

⁴⁰ H. Bergson, Duchovní energie, str. 51-52

⁴¹ H. Bergson, Duchovní energie, str. 53

⁴² H. Bergson, Duchovní energie, str. 54

Vadí mu na něm právě opačný přístup, tedy ustrnutí filosofie v obecných pojmech, ignorující jednotlivá fakta. Dochází tak k odcizení mezi filosofií a vědou, v konkrétním příkladě fyziologií. Ta podle něj sdílí závěry, ztotožňující mozkovou a duševní činnost. Tento psychofyzický paralelismus je podle Bergsona vyvozen právě z principů klasické metafyziky sedmnáctého století. Zatímco však paralelismus fyziologie jako vědy vychází z konkrétních zkoumání mozkové soustavy, ve filosofii jsou jeho základy položeny v novověké metafyzické koncepci. Vznik tohoto paralelismu se potom Bergson snaží dát do souvislosti s mechanickým vnímáním světa, kdy byl veškerý život podroben matematickým zákonům, vztahům nutnosti a kauzality. Tak došlo i k omezení svobodné volby lidské duše. K redukci duševního života na mechanické procesy pak došlo v materialistických systémech osmnáctého století, v nichž Bergson spatřuje dědictví karteziánského myšlení. Paralelismus pro něj tedy není vědeckou metodou, nýbrž ve své podstatě metafyzickou koncepcí⁴³.

Přináší poté svůj vlastní výklad vztahu mezi stavy vědomí a procesy v mozku. Vztah mezi vědomím a mozkiem podle něj nepochybně existuje, nicméně působnost vědomí je mnohem širší a obsáhlejší, nežli mozková činnost. Tady se Bergson domnívá, že „pokud by se naše věda o mozkovém mechanismu stala dokonalou a zároveň s tím by dokonalosti dosáhla rovněž psychologie, mohli bychom odhadnout, co se při určitém duševním stavu odehrává v mozku. Opačný postup by však nebyl možný, jelikož bychom měli pro jeden jediný stav mozku na výběr mezi velkým množstvím rozličných stavů, které by mu odpovídaly“.⁴⁴ Z toho potom Bergson vyvozuje neredukovatelnost vědomí na pouhé mozkové procesy, které podle něj nemohou jeho činnost žádným způsobem omezovat. Jde mu tedy o uvolnění vazby mezi vědomím a mozkiem, oboje tyto entity se pokouší postulovat nezávisle na sobě, byť připouští souvislost mezi nimi.

Poté se zabývá způsobem, jímž probíhá u člověka proces myšlení a rozhodování. Člověk se vztahuje ke světu jako tělesná existence. Tělo je „zapuštěno do hmotného světa, přijímá vzruchy, na něž musí odpovídat patřičnými pohyby...díky určitým mechanismům, jejichž soustava je plně obsažena v nervovém systému.“⁴⁵ Pohyby jsou řízeny z mozkových center, na základě rozhodování vůle. Bergsona potom zajímá proces, kdy se tvoří ono svobodné rozhodování a způsob, jakým k tomu vlastně dochází.⁴⁶ Podle Bergsona existují určité hlubší, subtilnější vrstvy vědomí, kde probíhá rozhodování o samotné volbě. Toto myšlení podle něj uniká hrubému psychologickému pozorování, soustředěnému na povrchové vyvstávání jednotlivých obrazů a idejí. Idea je však „zastavením v myšlení, rodí se v okamžiku, kdy se myšlení odmlčí, nebo vrátí odmlčí, nebo se vrátí zpět, aby pokračovalo v započaté cestě.“⁴⁷ Ideje tak nemohou zastavit souvislý tok myšlení, postihnout jej v jeho plynutí a proměnlivosti. Bergsonovi jde o narušení statického pojetí myšlení, které neodpovídá jeho

⁴³ H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 58-59

⁴⁴ H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 61

⁴⁵ H. Bergson, *Duchovní energie*, 62-63

⁴⁶ H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 61-62

⁴⁷ H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 64-65

skutečnému průběhu. Tvůrčí přístup však spočívá právě v zachycení myšlení v dynamice vývoje. Tento názor aplikuje Bergson i na oblast estetickou-na sféru hudby a literatury. Literatura je v jeho pojetí transformací „proudu vědomí“ vědomí do vět, v nichž ji čtenáři přijímají. Tyto věty tedy nemají cíl samy v sobě, nýbrž v zaznamenání tohoto proudu vědomí⁴⁸.

Úloha mozkových orgánů spočívá pak podle Bergsona v „imitaci duševního života a rovněž v imitaci vnějších situací, jimž se má duch přizpůsobit.“⁴⁹ Mozek je pro něj tedy spojnicí mezi vnitřní zkušeností a realitou okolního světa, jenž má na starosti právě způsob přizpůsobení této realitě. Mozková činnost je pro něj zaměřená na udržování kontaktu s touto skutečností, uzpůsobováním myšlení jejím formám. Mozek tedy není nástrojem samotného myšlení, ale pouze jeho zprostředkování s okolním světem.⁵⁰ Tuto hypotézu se Bergson snaží dokázat prostřednictvím příkladu s narušením mozkového centra omamnými látkami. Podle něj v tomto případě nedochází k poškození vědomí jako takového, nýbrž pouze vazeb mozkové soustavy k okolnímu světu. Nedochází tak přímo k dotčení duševního života, je pouze zpřetrháno vnímání vnějšího světa, které měl mozek svou činností zajišťovat.⁵¹

Bergson se pak dále pokouší paralelistickou teorii vyvrátit. Paralelismus podle něj kalkuluje s pojmáním vjemů jako mechanické reprodukce v mozku. Mylnost tohoto přístupu se snaží ukázat na povaze vizuálních a akustických vjemů. Kdyby podle něj byly tyto vjemy pouhým fonografickým otiskem, musely by se do mozkové kůry zapisovat v celém množství svých poloh. Jestliže jsou však uloženy v jednom vybraném momentu, pak je popřen celý princip mechanického přenosu. Paměť, která byla paralelistickou teorií jako nástroj zachování vzpomínek lokalizována v levé mozkové hemisféře, spojuje Bergson se schopností „vybavování vzpomínek“⁵². Účelem paměti je právě hledání myšlenek a slov, může se tak dít i za různých okolností, spojených s bezprostředními dojmy (jak můžeme například pozorovat v bergsonismem ovlivněném Proustově *Hledání ztraceného času*). Paměť je tedy kvalitativně velice různorodým komplexem.

Bergson se snaží popřít paralelistická východiska na příkladu poškození paměti, kdy postižený zapomíná „jako by choroba ovládala gramatiku: nejprve zmizí jména obecná, pak přídavná a nakonec slovesa“.⁵³ Proces poškození tak postupuje od složitých forem k jednodušším, podle schopnosti paměti vzpomínky evokovat. Zatímco paralelismus podle

⁴⁸ H. Bergson, *Duchovní energie*, str. 66

⁴⁹ H. Bergson, *Duchovní energie*, str.67

⁵⁰ H. Bergson, *Duchovní energie*, str.68

⁵¹ H. Bergson, *Duchovní energie*, str.69

⁵² H. Bergson, *Duchovní energie*, str.75

⁵³ H. Bergson, *Duchovní energie*, str.76

Bergsona pozoruje v poškozování paměti narušení jednotlivých stupňů mozkové kůry, podle něho se jedná o poškození schopnosti vybavování vzpomínek. Jestliže jsou slovesa zasažena amnézií nejméně, neděje se tak z nutnosti tohoto procesu v mozkové kůře, nýbrž díky snadnosti své napodobitelnosti prostřednictvím mozku.⁵⁴ Složitější děje a procesy však probíhají v jiné úrovni než té, jež může být mozkovou činností zachycena. Touto úrovní je pro něj samotné vědomí, nazývané „lidským duchem“. Pro Bergsona není „nic tak bezprostředně daného, nic tak samozřejmě skutečného, jako je vědomí, a lidský duch je tímto vědomím samým.“⁵⁵ Vědomí je kontinuem, udržujícím dohromady plynutí času, minulost s přítomností a budoucností. Lze jej tedy ztotožnit s pamětí, neboť v přítomném okamžiku udržuje a zachovává stále vědomí minulosti. Ta je však uložena v jeho hlubších vrstvách, z nichž je ovšem možné tuto minulost vyvolat a znovu evokovat. Činnost mozku tak zahrnuje pouze určitou povrchovou strukturu, spojující vědomí se světem a prostředkující řešení aktuálních činností přítomného okamžiku.⁵⁶ Mozek tedy tvoří pouze určitý výsek duševního života, zaměřený na řešení praktických problémů a koordinující mechaniku tělesných pohybů, je orgánem zajišťujícím projekci ducha do prostoru⁵⁷.

Tady se tedy ukazuje, jakým způsobem Bergson pojímá vztah mezi duševní a tělesnou existencí, kdy má „duševní život“, život vědomí, primát před fyziologickými procesy v mozku. Do kontextu svého uvažování pak dosazuje i přemítání o nesmrtelnosti duše. Jelikož podle něj není vědomí redukovatelné na mozkovou činnost a naopak ji svým zaměřením překračuje, nelze se zánikem těla spojovat také zánik vědomí. Jestliže je mozek pouze spojnicí mezi vědomím a vnějším světem, tak ani jeho zánikem nemůže být „život ducha“ vyčerpán. Bergson přitom zdůrazňuje, že jeho myšlení je postavené na psychologickém pozorování, nikoliv na metafyzické spekulaci. Přepokládá přitom možnost rozvíjení a modifikace své vlastní teorie na základě dalšího ověřování, od něhož očekává potvrzení svých závěrů.

⁵⁴ H. Bergson, *Duchovní energie*, str.77-78

⁵⁵ H. Bergson, *Duchovní energie*, str.79

⁵⁶ H. Bergson, *Duchovní energie*, str.81

⁵⁷ H. Bergson, *Duchovní energie*, str.82

5. MYŠLENÍ A POHYB

Pozoruhodný je Bergsonův pohled na metafyziku, jak jej představil v esejích a přednáškách, shrnutých v jeho *Myšlení a pohybu*. Klíčovým problémem se pro něj stává vymezení intuice a její působnosti. Jestliže bylo intuitivní poznání skutečnosti zásadní i v dalších filosofických systémech devatenáctého století (jako například Schopenhauerova), pak Bergson se svým přístupem snaží vůči tomuto pojetí vymezit. Přestože tato intuice měla nahradit jednostranné racionální, pojmové uchopení skutečnosti, podle Bergsona „tato intuice jednoduše nahrazuje pojmy, které poskytuje intelekt, jediným pojmem, který je všechny shrnuje a který je tudíž stále stejný, ať už je nazýván nejrůznějšími jmény-Substance, Idea, vůle, Já“. Podle něj tato intuice není schopná postihnout čas v jeho trvání, a proto intuici staví jako mimočasovou kategorii.⁵⁸ Filosofie, vylučující prvek času a časové dynamiky, tak vede k jednolitému obrazu skutečnosti, který tak pomíjí její rozmanitost a různorodost. V Bergsonově pojetí musí být naopak intuice spojena s časem, musí zaznamenávat čas onoho „vnitřního trvání“. Vědomí, které spojuje s časem, vychází z pohybu a prochází stálými změnami. Sférou vědomí je zkušenost a její dynamika, poznání je tedy výsledkem hledání cesty, nikoliv odvozování z obecných principů.⁵⁹

Bergson pak spatřuje dichotomii mezi poznáváním prostřednictvím intelektu a vůle. Intelekt se podle něj pokouší zachytit věci v jejich stálosti a neměnnosti, zatímco změny vnímá pouze jako nahodilé. Pohyb a vznik nového vnímá pouze jako přeskupování starých prvků. Sem by zapadalo i vnímání eleatského sofismatu o Achilleovi a želvě, v němž intelekt, vidící místo pohybu pouze izolované body, popírá nakonec samotný pohyb. Oproti tomu intuice vnímá pouze pohyb. Oproti tomu intuice „vychází z pohybu, klade jej, či spíše chápe jej jako samu skutečnost a v nehybnosti vidí jen abstraktní moment, momentku, zachycenou naším duchem na pohyblivosti.“⁶⁰ Intelekt potom vytváří ideje a pojmy, které dokáže přehledným způsobem roztřídit a kategorizovat, zatímco intuice se vždy pohybuje v prostoru nezajištěnosti. Intelekt je podle Bergsona tvoří pro své vlastní potřeby, tak aby mu umožnily uchopit a systematizovat ucelené poznání světa. V tomto ohledu bude tedy filosofie, založená na intuitivním poznávání snadno napadnutelná. Intelekt se pak dokáže nejlépe zaměřit na oblast neživé, anorganické hmoty, kterou dokáže snadno pojmut prostřednictvím obecných pojmů. Věda pak dokáže prostřednictvím matematiky proniknout do hmoty a popsat její strukturu. Podle Bergsona k tomu dochází i na základě určité analogie mezi hmotou a intelektem. Jestliže se intelekt dokáže přizpůsobit svým prostorovým vnímáním hmotě, pak získává šanci dosáhnout absolutního poznání této hmoty.⁶¹ Věda tak získává z této hmoty

⁵⁸ H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 33

⁵⁹ H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 33

⁶⁰ H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 37

⁶¹ H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, str.43

materiál, který dokáže popsat a začlenit do svého systému. Problematický je však pro něj způsob, jímž se chce intelekt zmocnit „duševního života“, světa vědomí. Přestože „rámce intelektu se vyznačují jistou pružností, jistou mlhavostí a že právě jeho neurčitost mu umožňuje, aby se do jisté míry uplatnil na věcech ducha⁶²“, nemůže intelekt nikdy vědomí plně postihnout. Proto Bergson odmítá klasickou metafyziku, jíž se jedná o zachycení ducha i hmoty v jednom celku.

Poté Bergson přináší svůj vlastní koncept metafyziky, založené na intuici. Vede přitom ostré rozlišení mezi metafyzikou, pronikající k podstatě duševního života, a vědou, do jejíž působnosti vymezuje oblast hmoty.⁶³ Aby mohl intelekt prozkoumat hmotu, musí podle něj abstrahovat od vlastního duševního života a projektovat své myšlení do prostoru. Bude tak moci zachytit pouze povrch duševního života, který je otiskem působení hmoty. Jestliže intelekt zůstane u vytváření kategorií obecných pojmů, tak intuice bude podle Bergsona zacházet s vytvořenými pojmy pouze metaforicky. Intuitivní poznání, zaměřené na duševní život, musí postupovat zcela opačným způsobem, než intelekt, proto Bergson navrhuje „zbavit ducha prostoru, do něž se rozprostírá, materiálnosti, kterou přijímá, aby se mohl položit na hmotu. Tak jej vrátíme jemu samému a uchopíme jej přímo.“⁶⁴

Bergson tedy buduje koncepci, v níž metafyzika a věda neleží v protikladu, nýbrž každá odlišným způsobem postihuje dvě oddělené oblasti. Co se týče výsledků obou těchto přístupů, můžeme říci, že Bergson je zastáncem „metafyzického optimismu“. Pokud se bude věda věnovat pouze jí vymezené sféře hmotné skutečnosti, může mít nárok na uchopení jejích základních principů. Metafyzikou by se pak podle něj nazývala disciplína, zaměřující se prostřednictvím intuice na vnitřní život. Pozice metafyziky i vědy jsou tedy rovnoměrné, každá z nich se zabývá jiným výsekem skutečnosti, mohou se ovšem i vzájemně doplňovat. Metafyzika však musí být očištěna od svých aristotelovských kořenů, od kategorizace skutečnosti do pojmů, získaných z jazyka.⁶⁵ Má-li být nová metafyzika založena především na zkušenosti, nebude už poskytovat onen ucelený, pojmově ukotvený obraz světa.

Bergson se tedy řadí k moderním kritikům novověké metafyziky. Nezamýšlí ovšem zrušit metafyziku jako takovou, určitě pak ne možnost poznání ontologického základu jako takového. Stejně jako jiní myslitelé, spojení s filosofií života (Nietzsche, Dilthey) podává razantní kritiku dosavadního metafyzického způsobu uvažování. Právě metafyzika, postavená na pojmovém konstruování idejí podle něho zatlačila do pozadí intuitivní prožívání skutečnosti. Metafyzika jako uzavřený systém podle něj vznikla už Platónovým pojetím idejí v antickém Řecku a přenesla se přes středověké zprostředkování scholastickou

⁶² H. Bergson, Myšlení a pohyb, str. 43

⁶³ H. Bergson, Myšlení a pohyb, str.46-47

⁶⁴ H. Bergson, Myšlení a pohyb, str. 46

⁶⁵ H. Bergson, Myšlení a pohyb, str 50: „Dole“ a „nahore“, „těžké“ a „lehké“, „suché“ a „vlhké“, to byly prvky, které sloužily k vysvětlování přírodních jevů. vážily se, odměřovaly a kombinovaly pojmy. Fyziku nahrazovala jakási intelektuální chemie.“

filosofií až do novověkých systémů. Tato metafyzika pak podle něj zasahuje i oblast náboženskou. Pro jeho vývoj v evropské tradici se stalo spojení s řeckou metafyzikou. Tady pak byl na něj naroubován jak platónský idealismus, tak Aristotelův ontologický systém, ztotožňující Boha s principem Prvního hybatele⁶⁶. Náboženství tak bylo pojímáno jako soustava metafyzických pojmů, zatímco metafyzické systémy nyní měly vést k absolutnímu poznání, k vysvětlení veškeré skutečnosti. Základní snahou této metafyziky je hledání jednotícího univerzálního principu, slučujícího hmotnou i duchovní skutečnost v jeden celek. Pro pojmenování této skutečnosti jsou pak používány v jednotlivých novověkých filosofiích různé pojmy, vycházející z jazyka. Bergson se však snaží ukázat, že právě toto pojetí vede spíše k umělé konstrukci, než k postižení jádra věci. Každé poznání, které bude požadovat nárok na právoplatnost, musí podle něj vycházet ze zkušenosti, ať už se týká intelektu, nebo intuice.

Metafyzika se tedy musí vzdát kategorií, odpovídajících hmotné zkušenosti a nastoupit novou, vlastní cestu. Ve své dosavadní podobě podle Bergsona sázela na možnost poznání pravdy správným uchopením pojmů, ty již byly dány předem a takto mohla být nalezeny. Pohybuje-li se metafyzika v konstrukcích spekulativní filosofie, záleží pak už jen na tom, jakým způsobem postupuje k řešení, kterými pojmy se dopracovává k odhalení pravdy. Protože obecné pojmy mohou označovat velmi rozmanité polohy skutečnosti, nemohou ji nikdy plně vystihnout⁶⁷.

Poté se zabývá způsobem, jakým dochází právě k vytváření obecných idejí. Tvorba obecných idejí podle něj patří k výbavě každého živočicha, jejím účelem je především prospěšnost a orientaci v životním pohybu. Zatímco zvířata se však řídí převážně instinktem, u člověka hraje zobecnování podstatnější roli. Je pro něj především obrácením k vnějšmu prostředí, způsobem, jímž se začleňuje do hmotného prostoru. Obecné ideje jsou tak napodobováním přírody.⁶⁸ Můžeme zde sledovat určitý směr Bergsonova myšlení, který se později uplatnil v jeho *Dvojím zdroji morálky a náboženství*. Člověku příroda „odepřela hotové nástroje, jaké má například hmyz, obdařila jej však intelektem, čili schopností vynalézat a konstruovat neomezený počet nástrojů...celá naše civilizace tedy spočívá na jistém počtu obecných idejí, protože jsme je vytvořili a které jsou význačné, protože bez nich nemůžeme žít.“⁶⁹

Bergson také rozlišuje různé druhy obecných idejí podle jejich vzniku. Jednak jsou to ideje, dané biologickým základem života. Ty jsou dány přenosem dědičných informací a strukturují celou živočišnou říši. Existují však také obecné ideje v neživé přírodě, ve světě hmoty, které se týkají prvků a jejich kombinací. Lidské vnímání podle jeho hypotézy vybírá přitom

z přírodních idejí (barev, vůní, fyzikálních dějů atd.) ty počítky, které mu umožňují orientaci ve vnějším prostředí. Jejich výběr je tedy projevem lidské vůle a svobodného rozhodování,

⁶⁶ H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 52-53

⁶⁷ H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 57

⁶⁸ H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 61

⁶⁹ H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, st. 66-67

„svět, v němž žijeme, spolu se vzájemnými akcemi a reakcemi jeho částí, je tím, čím je, díky určitému výběru ve škále velikostí a tento výběr sám je určen naší schopností jednat.“⁷⁰

Poslední kategorií obecných idejí, kterou rozlišuje, jsou ideje vytvořené na spekulativním základě, kam spadají právě ideje filosofických systémů.

Nová filosofie, kterou chce Bergson zbudovat na intuitivním základě, se tak musí zaměřit na samotný proces vytváření těchto idejí. Musí sledovat tvorbu těchto idejí jako pohyb vůle, cestu „životního rozmachu“. Sledování tohoto procesu je pro něj hranou vůči základnímu problému klasické metafyziky. Ta se podle něj pokouší postulovat prvotní základ světa, aby se tak vyhnula obavě z existence absolutní nicoty. Právě metafyzické nalézání řádu podle něj implikuje předpoklad nicoty jako potenciální alternativy něčeho, co mohlo tomuto řádu předcházet. Negativitu tedy spojuje se směřováním metafyzického myšlení jako takového. Přenesením těžiště filosofie na činnost vůle při konstruování pojmů pak podle něj ustupuje i hrozba upadnutí do této negativity. Vůle totiž jako tvořivý princip nemůže ideu negativity předpokládat. Idea negativity byla možná totiž pouze v rámci metafyzického myšlení, kde měla tvořit protiklad ideji absolutního řádu. Při novém pohledu, vycházejícím z pozorování způsobu, jímž subjekt konstituuje ideje, však tato negativita ztrácí smysl.⁷¹ Tento přístup podle něj vede i k řešení noetických obtíží, které vznikaly právě z dosavadního metafyzického uvažování.

Bergson chce tedy novým způsobem položit základy metafyziky a vědy, postavit vědu a filosofii na zcela jinou, novou úroveň. Metafyzika znovu nabude schopnosti poznání absolutna, nikoliv však formou všezahrnujícího systému, nýbrž zdokonalováním metodologie poznání ducha. Zároveň se domnívá, že jeho systém dokáže plně rehabilitovat vědu, vymezit jí způsob, kterým by se plně rozvíjela. Překážkou skutečné vědy je pro něj právě scientismus, tedy konstrukce vědy jako metafyzického systému.⁷² Intuice jako způsob poznávání pak byla odsunuta na okraj celého filosofického myšlení. Současný stav filosofie a vědy Bergson ještě považuje za příliš zakořeněný v tradičních pojmech, než aby mohla být jeho koncepce bezproblémově přijata (vymezuje se pak především proti převládajícím tendencím kantovského myšlení a pozitivismu). Filosofické myšlení stále čerpá své kořeny z aristotelovského způsobu myšlení, „všechny způsoby hovoru, myšlení a vnímání totiž předpokládají, že nehybnost a neměnnost jsou legitimní a že pohyb a změna se připojují navíc, jako akcidenty, k věcem, které se samy od sebe nehýbou a které se nemění.“⁷³ Intelkt, zaměřený k přírodě, který vnímá věci kolem sebe jako ustálené podstaty je tak podle Bergsona lépe přizpůsoben společenskému životu. Proto intelekt konstruuje z jazyka samotnou řeč, nejlépe uzpůsobenou těmto účelům. Filosofie však má mít schopnost otevřít

⁷⁰ H. Bergson, Myšlení a pohyb, str. 66

⁷¹ H. Bergson, Myšlení a pohyb, str. 71

⁷² Bergson, Myšlení a pohyb, str. 73

⁷³ Bergson, Myšlení a pohyb, str. 75

se jinému způsobu vnímání, pokud se chce zmocnit vnitřního života. Bergson tvrdí, že právě intuice je nejvhodnější formou poznání podstaty vlastního já, právě proto že jej dokáže podržet jako kontinuitu v celku času.⁷⁴ Zatímco intelekt, uplatněný v metafyzice podle Bergsona zrušil vnímání času, intuice tedy plní odlišnou funkci, tím že se dokáže odklonit od myšlení, spojeného s hmotou.

K budování této nové filosofie se Bergson pokouší také provést kritiku jazyka. Řeč, podle něho, „původně určená k organizaci lidské práce v prostoru, má intelektuální podstatu. Společnost však musí nutně používat tuto vágní intelektualitu-velmi obecnou adaptaci ducha na hmotu.“⁷⁵ Úlohu jazyka jako intelektového fenoménu vidí Bergson už v dialektice platónských dialogů, která má prostřednictvím jazyka objasnit všechny zásadní pojmy tehdy ještě nerozlišeného pojmání světa. Na své cestě však intelekt poté dospěl k zpřesňování pojmů, když se vydal cestou přírodních věd k ovládnutí hmoty. Bergson také rozlišuje obecný a zúžený intelekt. Úkolem obecného intelektu je podle Bergsona konzervace pevných významů slov, užívání pojmů jako prostředků k zachování společenského života. Intelekt v užším slova smyslu se potom váže na matematické zákony a zaměřuje se na poznávání hmoty. Tomuto intelektu pak Bergson připisuje významnou váhu jako tvůrčí síle, na rozdíl od intelektu, užívaného pouze ze společensky utilitárních důvodů. Stejně tak ospravedlňuje intuici jako prostředek reflexe tohoto intelektu.⁷⁶

Bergson je přesvědčen, že právě nové uspořádání kompetencí vědy a filosofie, které každé z nich umožní plné rozvinutí, by se mělo odrazit i v pedagogickém myšlení. Můžeme se pochopitelně ptát, do jaké míry tyto jeho názory souvisely s rozvojem reformní pedagogiky, která mnohdy čerpala právě z nových, otevřených filosofických systémů (např. z pragmatismu). Bergsonova filosofie je však v některých ohledech blízká tomuto myšlení. Odmítá jednostranný důraz na transmisivní způsob výuky, který podle něj není dostatečným využitím intelektu. Zdůrazňuje proto i potřebu pracovních činností ve škole, posilujících snahu intelektu po ovládnutí hmoty. V oblasti ducha by pak místo hotových poznatků měl převládat důraz na metodologii vědy, na způsob získávání poznatků. Stejně tak i v humanitní oblasti je podle něj potřeba posílit práci s textem na úkor pouhého memorování. Vnímání textu a jeho rytmu je podle Bergsona důležité pro vnímání dítěte, pro rozvoj jeho intuitivního vnímání.⁷⁷ Tato intuice, často nezachytitelná slovy umožňuje díky „vcítění“ skutečně pochopit a prožít samotného autora. Zdůrazňuje přitom intuitivní chápání věcí jako reflexivní činnost, nikoliv svévolnost instinktivních pudů. Nová filosofie tedy má být založena na vnímání a odhalování změny. Stálost potřebuje intelekt k rozvržení stabilního řádu ve světě, filosofie však musí postřehnout změny, které se za touto stálostí odehrávají.

⁷⁴ Bergson, Myšlení a pohyb, str. 78

⁷⁵ Bergson, Myšlení a pohyb, str. 88

⁷⁶ Bergson, Myšlení a pohyb, str. 90

⁷⁷ Bergson, Myšlení a pohyb, str.92-93

To potom Bergson vztahuje i na instituce společenského života, jak později uvidíme v analýze *Dvojího zdroje morálky a náboženství*.

Pozoruhodný je také způsob, jímž se Bergson staví k soudobým filosofickým směrům, které se rovněž pokoušejí překonat rozpory novověké filosofie. Příkladem může být postoj k Jamesovu pragmatismu, který vyjádřil v úvodu k jeho stejnojmenné knize. Pozoruje dokonce souvislosti mezi vlastním a Jamesovým myšlením. Týká se to i nového pojmání pravdy, které tato filosofie nepochybně představuje. Jamesova filosofie je podle Bergsona vymezením proti dosavadní filosofické tradici. Ta se snažila rozdělit skutečnost do pevně daných kategorií a získat tak její všezahrnující obraz. Tento obraz skutečnosti ji však nemůže postihnout v její mnohoznačnosti a pluralitě. Skutečnost, tak je běžně zakoušena, se vymyká filosofickému způsobu pojmání světa. James pak chce podle něj stavět výhradně na zkušenostním pojetí skutečnosti, která se již „nejeví jako konečná, ani nekonečná, ale prostě jako neomezená. Skutečnost plyne, aniž bychom mohli říct, zda plyne jediným směrem, a dokonce ani, zda to, co plyne, je vždy a všude táž řeka.“⁷⁸ Filosofická konstrukce celku světa se však dosud zakládala na idejích, vzniklých z myšlení, zatímco vůle zůstávala opomenuta. James je pro Bergsona tím, kdo se chce vrátit ke skutečnosti výhradně tak, jak je člověkem bezprostředně prožívána. Zároveň mu jde o zasazení člověka do celku, do univerza této skutečnosti. Stejně jako Bergson si razí cestu prostřednictvím psychologie, velký význam má pro něj analýza náboženských prožitků. Jamesův zájem o mystiku, o mystické zkušenosti podle Bergsona pramení ze snahy o uchopení pravdy v její celistvosti, nikoliv pouze prostřednictvím racionálně odvozených pojmů.⁷⁹ Jeho pojetí pravdy se potom odlišuje od adekvátní teorie pojmání pravdy jako shody myšlení se skutečností. Toto pojetí, jež se zrodilo v řecké filosofii, předpokládalo úlohu myšlení v reprodukci věčných idejí. V novověké filosofii pak stále přežívá toto pojetí, kdy je pravda předem existující entitou, kterou může myšlení pouze objevovat. Toto pojetí tedy předpokládá uspořádané pojetí skutečnosti, vysvětlitelné prostřednictvím myšlenkové činnosti, stavějící na platnosti obecných principů.

James však podle Bergsona dokáže překonat tyto konstrukce právě důrazem na zkušenostní vnímání. Bergson tak může vidět určitou spojitost mezi svými postuláty a Jamesovým myšlením, předpokládajícím výskyt pravdy v plynoucím rytmu skutečnosti. Jamesova pravda je pro Bergsona aktem, rodícím se v uplývání času a zaměřujícím se do budoucnosti.⁸⁰ Pravda není atributem neměnně uspořádané skutečnosti, ale způsobem, jímž se člověk ke skutečnosti vztahuje. Pravda sice vyrůstá z matérie skutečnosti samotné, podstatným se však stává, jak se člověk této pravdy zmocňuje a jak ji využívá. Pravda je tedy spojena s jedinečností, individualitou každého člověka, je projevem jeho vztahování ke světu. Čistě racionální uchopení skutečnosti není tedy touto skutečností samou, nýbrž jedním z mnoha způsobů jejího vnímání. Ke skutečnosti se však lze dobrat i mnoha dalšími způsoby. Protože samotná skutečnost je nekonečně mnohotvárná, je hledání pravdy spíše mnohoznačným

⁷⁸ Bergson, *Myšlení a pohyb*, str.232

⁷⁹ Bergson, *Myšlení a pohyb*, str.235

⁸⁰ Bergson, *Myšlení a pohyb*, str.237

procesem než nalézáním předem existujících fakt⁸¹. Bergson projevuje sympatie Jamesovu chápání pravdy, přestože pragmatismus vychází z jiných základů, než filosofie života. Je mu však blízké Jamesovo dynamické pojetí skutečnosti a pravdy, akcentující změnu, pohyb a proměnlivost, vycházející ze zkušenosti.

⁸¹ Bergson, Myšlení a pohyb, str. 241

6. RECEPCE BERGSONOVA DÍLA V MEZIVÁLEČNÉM ČESKOSLOVENSKU

Nyní se podíváme na recepci Bergsonovy filosofie v předválečných a meziválečných českých zemích. Bergson vyvolával silný ohlas především mezi mladou generací, z druhé strany se jeho dílo dočkalo i kritiky ze strany starších profesorů. Můžeme si pro příklad srovnat přístup pozitivistického filosofa a psychologa Františka Krejčího a literárního kritika a historika Václava Černého. Černý se s Bergsonovým dílem seznámil během studií na lyceu v Lyonu a silně na něj tehdy zapůsobilo ve filosofickém i etickém duchu, jak na to vzpomíná ve svých *Pamětech*.⁸² Bergsonovi pak věnoval studii *Ideové kořeny současného umění*, v níž se snaží prokázat zásadní ideovou spojitost Bergsonova díla s tvůrci moderních uměleckých proudů. Černého interpretace v sobě nese i výklad etických i filosofických principů Bergsonova myšlení (nutno podotknout, že ještě před vydáním *Dvojího zdroje morálky a náboženství*).

Pro Černého je klíčem k Bergsonovu dílu právě jeho pojetí umění a umělecké tvorby. Připomíná Bergsonův důraz na schopnost umění zachytit v jevech podstatu věcí, postihnout jejich vnitřní život. Umění, vycházející z intuice dokáže postihnout život v jeho bezprostřednosti, v intenzitě jeho trvání. Umělecká tvorba tak může nejlépe postihnout „elan vital“, věčnou energii života i vesmíru. Černý zdůrazňuje etický aspekt Bergsonovy estetiky, spočívající v jeho pojetí svobody, které se musí v tvorbě uplatňovat. Umělecké dílo je tak „zápasem o vítězství tvůrčí svobody s hmotou, svou slabostí, rozkladem sebe sama“, život je vnímán jako „svobodné, plynulé úsilí o tvoření nových tvarů bytí, vývoj naprosto originální...čili evoluce životní, metafyzický princip dění vesmírného je téže povahy jako proces uměleckého tvoření“. Bergsonovo vnímání umění tak Černý ztotožňuje s jádrem jeho filosofie a z tohoto pojetí vykládá tvorbu autorů moderních uměleckých směrů. Pokouší se hledat souvislosti mezi jeho uvažováním a těmito autory, ať už předchozí generace, nebo jeho současníky⁸³.

⁸² V. Černý, *Paměti I*, str. 73: „Bergsonovo pojetí duševního dění jakožto tvůrčího času, tj. nikoliv mechanického sčítání psychických stavů, nýbrž proudného plynutí, v němž minulost navždy trvá v přítomnosti a donekonečna narůstá o novou, nepředvídatelnou krajinu, byla pro mně zjevením...Dnes vím, že ve mně čekala moje dětská a chlapecká láska k dějinám, moje neschopnost zapřít svoje předky a zříci se jich, moje bytostná neschopnost zrady sebe samého i své krve, moje vášnivá solidarita s velikostí i utrpením minulých pokolení...Totožnost sebe samého byl jsem zkrátka tvor v sobě strašně souvislý a zároveň žádostivý nového a dalšího. A zrála tedy tím zároveň tím pochopením bergsonovského času ve mně i potřeba osobního růstu organického a z vlastní podstaty, přičemž bych se zosobňoval i vstřebáváním všeho, co mi zážitků, popudů, myšlenek nabídne okolní svět, zpracovatelný, přemožitelný.“

⁸³ V. Černý: *Ideové kořeny současného umění*, str.18

Bergsonova předchůdce vidí například v Edgaru Allanu Poeovi. Vyzdvihuje zde Poeův akcent na vnitřní život, na snovou obraznost. Sen je tady prostředkem právě k soustředění na duševní stránku života oproti bdělému stavu, spojeného s adaptací na podmínky vnějšího světa. Právě Poeovo zacházení s obrazy a metaforami, jeho kompozici básnického díla spojuje s nepostižitelností skutečnosti prostřednictvím pojmů. Stejně tak vykládá Baudelairovu poezii jako pokus o osvobození z determinismu hmotného světa. Baudelairův pesimismus vnímá právě jako odvrácenou stranu dobového pozitivismu, znechucení adorací hmotného pokroku a prázdnotou průmyslové společnosti. Do protikladu pak staví duchovní hodnoty, přičemž si vypomáhá pojmy z katolické terminologie. Právě příklon k imaginaci je vyjádřením oproštění od materialistického pohledu na skutečnost. Motivy, které jsou společné oběma těmito básníkům, pak Černý spojuje s Bergsonovým vnímáním světa, s dichotomií mezi praktickým a intuitivním životem.⁸⁴

Hledá potom souvislost i mezi Bergsonovým myšlením a současnými moderními směry. Příkladem je pro něj Marinettiho futurismus. Ačkoliv jej Marinetti prosazoval jako nový, originální přístup k současnému světu, pro Černého je především konfrontací s bergsonismem. Futurismus je na jedné straně radikálním odmítnutím tradice, z druhé strany bezmeznou glorifikací vědy moderního světa, průmyslové výroby, techniky a kultury. Hmota však není pojímána strnulým intelektem, nýbrž intuitivním zaměřením, proniknutím do hmoty pomocí „vcit'ování“. Černý jako odchovanec bergsonismu potom spatřuje rozpor v tomto uvažování, v možnosti pochopení hmoty na základě intuice. Zamítá možnost poznávání hmoty, podřízené kauzálně-matematickým vztahům intuicí, soustředěnou na jemnosti duševního života. Jestliže pak Bergson vykreslil omyly intelektu, snažícího se uchopit duševní dění pomocí prostorových kategorií, Marinetti se podle něj dopouští opačné chyby, jestliže aplikuje intuitivní poznání na hmotu. Intuice tak bude hmotě připisovat vlastnosti („uvidí v ní trvající bytost, její síly představí si k obrazu tvůrčí lidské vůle“), nepronikne tak k její podstatě. Jestliže futurismus odmítal personifikaci a estetizaci hmoty, nýbrž jí ponechal takovou, jaká je, zůstává tak podle Černého v zajetí mechanistického vnímání věcí a vulgárního materialismu.⁸⁵

Černý se také pokouší interpretovat vztah mezi Bergsonovu filosofií a avantgardními směry dadaismem a surrealismem. Dadaismus, vznikající v období první světové války je především negací racionality, rozumové snahy po uspořádání skutečnosti. Černý tu spatřuje analogii mezi Bergsonovým odmítáním intelektového poznávání duševního dění a dadaistickým zpochybňováním logického řádu světa. Dadaismus je pro něj čistou negací, odporem vůči společnosti a jejím hodnotám. Dadaistická tvorba je však osvobozením od racionální kauzality a vyplývá z tvořivé, svobodné volby. Jestliže však Bergson důsledně

⁸⁴ V. Černý: Ideové kořeny současného umění, str.23-36

⁸⁵ V. Černý: Ideové kořeny současného umění, str. 45-52

odlišuje „řád hmoty“ a „řád ducha“ a oběma formám skutečnosti zřetelně vymezuje prostor, dadaismus upřednostňuje jednostrannou destrukci.⁸⁶

Pokračováním dadaismu se však stal surrealistický proud, pokoušející se v automatismu slov postihnout spontánní projevy duševního života. Černý zde vidí příbuznost s Bergsonovým pojetím intuice, zachycování „bezprostředních dat vědomí, předpokládající zřeknutí se zájmu života praktického a užitného“.⁸⁷ Bretonovi jako autoru Surrealistického manifestu se tak jedná právě o osvobození lidské spontaneity od touhy po jednoznačně racionálním vysvětlení světa, kdy snaha o vnášení logických principů znemožňuje pochopit nepředvídatelnost skutečnosti jako takové. Proto se surrealismus soustřeďuje na oblast nevědomí, kde se odehrává svobodný život, nepodřízený řádu logiky a nutnosti. Surrealistický zájem o dění snového světa nachází podle Černého inspiraci v Bergsonových přednáškách o snu, zachycených v *Duchovní energii*. Zatímco bdělost je stavem, zaměřeným k řešení praktických otázek a problémů, a proto směřuje k omezení duševního života v jeho plnosti, oblast snu je mnohem bohatší a podnětější. Do snového života se dostává řada impulsů, potlačovaných v běžném způsobu prožívání. Sen je tak prostorem imaginace a zdrojem umělecké tvorby.

Mnohem rezervovanější postoj zaujímá k Bergsonovi Emanuel Rádl, který mu ani ve svých *Dějínách filosofie* nevěnuje příliš prostoru. Vysokou oblibu Bergsonových přednášek a filosofie dokonce přičítá módnímu poblouznění a spatřuje v něm také politické důvody. Bergsonovo učení je pro něj především iracionalismem, odklonem od rozumu a materialisticky zaměřeného intelektu. Bergsonova intuice je pro něj panteistickým principem, spadajícím myšlenkově do devatenáctého století.⁸⁸ Jeho teorie byly podle něho přijímány především francouzskou nacionalistickou, protiparlamentní pravíci (jako příklad uvádí hnutí Action française). Podobně na něj měli navazovat katoličtí personalisté, vymezující se vůči novotomistickému racionalismu. Bergsonismus se pak odrazil i v radikálních socialistických teoriích George Sorela, stavějících na spontánnosti revoluční akce proti umrtvujícímu rozumu.

S pochopitelnou kritikou Bergsonovy filosofie se setkáváme v syntéze pozitivistického filosofa a psychologa Františka Krejčího *Filosofie posledních let před válkou*. Bergson je pro něj jednoznačným představitelem idealistické filosofie po opuštění racionality jako základu metafyzického poznání. Jeho úlohu ve francouzské filosofii po comteovském pozitivismu přirovnává k Schopenhauerově roli v německé pokantovské filosofii. V Bergsonově díle vidí všechny motivy Schopenhauerovy filosofie. Kladnými momenty Bergsonova systému je podle něho pronikavá forma a filosofická systematičnost. Ačkoliv tedy tato filosofie není

⁸⁶ V. Černý: Ideové kořeny současného umění, str.75-77

⁸⁷ V. Černý: Ideové kořeny současného umění, str.77

⁸⁸ E. Rádl: Dějiny filosofie II., str. 555

podle Krejčího ničím originální a má pochybnosti o vnitřní soudržnosti Bergsonových teoriích, uznává estetickou přitažlivost jeho díla. Přitažlivým prvkem jeho díla je podle Krejčího také jeho ucelenost a systematičnost. To podle něho získává přízeň v širokém spektru mas, vyžadujících zpracované a promyšlené světonázorové soustavy.⁸⁹

Bergsonovi pak jde, stejně jako jeho idealistickým předchůdcům o poznání pravé podstaty jsoucna, proto nevychází na rozdíl od Kantovy pozice z gnoseologické kritiky poznání, nýbrž způsob poznání je pouze součástí jeho obrazu světa. Základem Bergsonova myšlení je voluntaristický iracionalismus. Krejčí pak vysvětluje další principy Bergsonova systému, kde spatřuje především kontrast mezi racionálním a intuitivním poznáním, kdy je proti racionálním principům postaven intuitivní náhled. Proti této intuici jako principu Bergsonovy metafyziky vynáší své námitky. Jednou z nich je subjektivní zaměření intuice, která nemůže poskytnout záruky objektivního poznávání. Intuitivní poznání nabízí různé poznatky, které však bez racionální podpory nelze žádným způsobem zobecnit. Krejčí se zabývá také Bergsonovou tezí o intuici jako sebeuvědomujícím instinktu. Toto uvědomění je podle něj stejně možné i z hlediska racionality a v tomto smyslu intuice nepřesahuje racionální chápání. Intuice nemůže být podle Krejčího pravdivým zdrojem poznání také proto, že pouze dodává jisté impulsy, jež však musí zpracovat a vyhodnotit intelekt, aby jim dodal prokazatelnou relevanci. Intuice je pouze zdrojem, poskytujícím rozumu určitou látku, rozhodně však není hybným elementem života, jak ji podle něho popisuje metafyzickým způsobem Bergson.⁹⁰

⁸⁹ F. Krejčí: *Filosofie posledních let před válkou*, str.171-174

⁹⁰ F. Krejčí: *Filosofie posledních let před válkou*, str. 187-89

7. DVA ZDROJE MORÁLKY A NÁBOŽENSTVÍ

Nyní se dostáváme k jádru naší práce, k interpretaci Bergsonova spisu *Dva zdroje morálky a náboženství*, kde se etickým otázkám systematicky věnoval. Tato práce zabíhá do mnoha vědních disciplín -kulturní antropologie, sociologie a religionistiky. Poprvé se zde snaží co nejkompaktnějším způsobem odpovědět na problémy, týkající se fungování a vývoje společnosti a postavení etiky. Pokusíme se tedy detailně interpretovat jednotlivé pasáže jeho díla. Můžeme sledovat, jakým způsobem se jeho filosofie promítala do etiky a vůbec celého výkladu společenského života, který zde nastínil.

Na počátku studie si Bergson klade zásadní otázku ohledně vztahu jednotlivce, individua, ke společnosti jako celku a ptá se na povahu morálních závazků jako takových. Morální závazky jsou pro něj závazky jednotlivce ke společnosti a společenskému životu. Tento závazek vychází ze samotné podstaty člověka, z jeho sounáležitosti se společností, z jeho „společenského já“. Dodržování společenských závazků provází člověka během jeho každodenního života, představuje formu jeho integrace do společenského celku. Pro člověka, vybaveného intelektem, se však nabízí pokušení vymanit se z tohoto sevření společenskou závazností. Pokus o oproštění od závazku je podle Bergsona činností rozvažujícího intelektu, který se pokouší objasnit svůj vztah ke společnosti konstrukcí logických principů a vyvozováním obecných maxim. Nicméně jestliže si touto cestou nakonec intelekt zdůvodní návrat k dodržování závazku, podle Bergsona z toho nevyplývá, že by „závazek byl racionálního řádu“. Přestože potřeba racionálního řádu odděluje „primitivní“ společnost od vyspělých společností, nejsou tyto konstrukce tím zásadním, co člověka navrácí k plnění jeho povinností vůči společnosti. Bergson tyto svoje teze očividně směřuje proti Kantovu pojetí kategorického imperativu jako racionálně zdůvodnitelného závazku a hledá naopak vysvětlení v biologické podstatě člověka. Základ kantovského kategorického imperativu neleží v oblasti intelektu, nýbrž ve sféře instinktu a instinktivního chování, k němuž byl člověk jako přírodní bytost vybaven. Bergson uvádí určitou analogii mezi živočišným společenstvím (jako příklad dává včelí společenstva a mravence) a lidskou společností. Zatímco živočišná společenství se udržují výhradně na nereflektovaném, instinktivním základě, lidská společnost je pro své přežití navíc vybavena intelektem. Oba tyto principy však musí vést k zachování zvyků, udržujících společenskou soudržnost. Jestliže v živočišné říši vede instinkt automaticky k přijetí dodržování pravidel, v lidské společnosti jsou tato pravidla vytvářena prostřednictvím intelektu. Oba způsoby však vedou k vytváření závazků jako nutnosti, sloužící k udržení společenského života, k přežití určitého typu společenství. Hnacím motorem sebezáchovy společnosti je pro Bergsona „společenský instinkt“, stojící jak v základu živočišného společenství, tak i lidské společnosti. Tento instinkt tedy přetrvává i u člověka přestože byl překryt mnoha vrstvami civilizačního nánosu.

V souvislosti s tímto instinktem, stmelujícím a uchovávajícím, hovoří Bergson o tzv. „uzavřené společnosti“. Tu potom definuje jako společenství, které „určitý počet jedinců

zahrnuje a ostatní vylučuje.“⁹¹ Instinkt, přírodní vybavení tedy vždy směřuje k uzavřenosti skupiny, k partikularitě, vymezené vůči okolnímu světu.

Bergson rozlišuje mezi závazkem člověka k rodině a státu jako primárním společenstvem a vztahem, jenž by měl zahrnovat všeobecnou lásku k lidstvu. Tezi o stupňovité cestě, kdy člověk postupně dospívá od závazků vůči rodině k závazkům k celému lidstvu, považuje za racionalistickou konstrukci, neodpovídající prožívané skutečnosti. Závazky k rodině a společnosti vyplývají podle něj ze stejného řádu, z udržování života prostřednictvím instinktu v uzavřené společnosti. Zaujetí pro celé lidstvo však pochází z jiného kořene, souvisí s náboženským zanícením a mystickým vytržením. Toto ztotožnění s celkem světa tak vychází z odlišného etického principu, nežli toho, který udržuje pohromadě uzavřenou společnost. Jestliže morálka uzavřené společnosti musí být sama uzavřenou, aby na základě zvyků, pocházejících z instinktu, udržovala soudržnost společenství, pak naopak morálka, vycházející z otevřenosti vůči lidstvu jako celku musí nést zcela opačné kvality. Pro Bergsona je tato morálka postojem výjimečných osobností-světců, mudrců a proroků.⁹² Je morálkou vymykající se z přirozených závazků a stojí naopak na síle a originalitě osobnosti, která tuto morálku nese. Není ukotvena v naukovém, jazykovém či jiném systému, nabízí se spíše jako určitý vzor napodobení díky své charismatické síle. V uzavřené společnosti je závazek jistou spojnicí mezi jednotlivcem a společností, vedoucí ke sladění obecného zájmu s individuálním prospěchem. Protože je však vždycky zaměřen dovnitř této společnosti, jedná se o princip statický a uzavřený. Naopak „otevřená duše“ výjimečných osobností je spojena s pohybem, se změnou, vývojem a pokrokem⁹³.

Bergson se potom zabývá způsobem, jímž tato otevřená morálka působí na ostatní a přispívá tím k pokroku lidských dějin. Při popisu účinků této morálky vyslovuje nesouhlas s úzce racionalistickým vymezením etiky, spočívajícím v zachycení působení představy na subjekt. Rozněcování této morálky přirovnává k umělecké tvorbě a volí zde příklad hudby. Podobně jako umělecké tvoření přináší morální postoj „otevřené duše“ něco nového a bezprostředního, určitou emoci, která se k obvyklému řádu představ žádným způsobem nevztahuje. Emoční zážitek je v tomto případě zcela původní, vstupuje do dění jako přelomová událost a představy jsou pak pouze odleskem tohoto původního zaujetí. Počátky tvořivého života spojuje Bergson se zvláštností a jedinečností emocí, které udaly na počátku celé tvorbě mohutný popud. Vidíme, jak silně je toto pojetí spojeno s celou Bergsonovu filosofií, s jeho vyzdvihováním pohybu a změny. Tvořivý život a otevřená morálka přinášejí nové podněty a prvky, které nelze systematizovat do předem vytyčených rámců představ. Neexistují představy, které by sílu této mystiky dokázaly předem zahrnout a roztřídit. Představy v tomto případě následují až za emoci, kterou převedou do myšlenkového

⁹¹ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.25

⁹² H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 27

⁹³ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 30

schématu. Bergson se tak pouští na pole religionistiky s cílem ozřejmit podstatu a sílu náboženství ve společnosti, najít kořeny, z nichž se náboženství utváří.⁹⁴ Právě silný prožitek podle něj stojí na počátku náboženské zkušenosti a je tak primárním zdrojem náboženského života. V tomto směru polemizuje s častou představou náboženství jako systému metafyzických pravd a morální teorie. Ty se však dostávají až poté, co dochází k vnitřnímu ukotvení náboženského principu, vyvolaného silným iniciačním zážitkem. Tento výklad uplatňuje Bergson na vznik a rozšíření křesťanství v antickém světě.⁹⁵

Náboženská morálka je pro něj dualitou otevřeného a uzavřeného principu. Na jedné straně je zde část morální nauky směřující k zvyklostem a udržující v chodu společenský život jednotlivce. Z druhé strany je však přítomen i princip vycházející z původní emoce a tvořivého zaujetí. Náboženství potom udržuje oba tyto principy v určité soudržnosti prolínání, aby tak umožnila jejich záchovu. Vývoj náboženského života, jeho posuny k novým, neočekávaným formám podle Bergsona povstávají právě ze vzkríšení původního zážitku. Tady potom dochází k prolomení morálky jako systému obecných pravidel, udržujících hladkost společenského života a vyvstává zde pohyb, posunující vývoj novým směrem⁹⁶. V dějinách tedy prosvítá dichotomie i vzájemné vlivy mezi oběma póly: morálním systémem jako konstrukcí sloužící k regulaci chování v rámci společnosti a proti tomu jedinečnosti morálního života spjatou s ojedinělými individualitami, posouvajícími kolo dějin.

Bergsona zajímají právě projevy „otevřené duše“ a počátečního náboženského zaujetí, které je pro něj hybným elementem náboženského života. Jejich „otevřená morálka“ v sobě nese především překonání přírody, přirozenosti, která byla dána do vínku člověku jako biologickému druhu. Mechanismus přírodních zákonů totiž podle Bergsona nepředpokládá rozvinutí vzájemnosti a solidarity směrem k všelidské sounáležitosti jako takové. Přírodou je naopak člověk vybaven k ochraně a zachování svého společenství, příroda tedy vede lidský druh k vzájemnému boji (tady se domníváme, že lze konstatovat Bergsonovo ovlivnění evolucionistickou teorií).⁹⁷ Otevřená morálka, nesoucí odlišný princip, však podle něj rovněž vychází z přírodního řádu, nicméně zcela odlišného rázu. Základním kritériem, odlišujícím oba principy, je možnost pohybu. O „otevřené morálce“ mluví Bergson jako o morálce čistých závazků. Tato morálka se tedy neváže na bezprostřední hmotnou skutečnost, je naopak

⁹⁴ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.36-37

⁹⁵ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 37

⁹⁶ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.38: „Zakladatelé a reformátoři náboženství, mystikové a svatí, tajemní hrdinové morálního života, s nimiž jsme se mohli potkat na své cestě a kteří se v našich očích rovnají těm největším, ti všichni jsou zde. Stržení jejich příkladem se k nim připojujeme jako k armádě dobyvatelů. A opravdu byli dobyvateli: prolomili odpor přírody a pozvedli lidstvo k novému údělu.“

⁹⁷ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.43

pohybem tuto hmotu překonávajícím, vyvazuje se z běžného řádu věcí, postižitelných pojmovým intelektem.⁹⁸

V tomto smyslu také chápe základní principy křesťanství jako „náboženství paradoxu“. Křesťanský paradox, vyjádřený především v novozákonních evangeliích (příkladem je mu Kázání na hoře), je pro něj tímto pohybem „otevřené duše“. Jeho dějnotvornost se snaží vykreslit na srovnání se stoickou morálkou, rozšířenou mezi intelektuální elitou římského světa. Klade si otázku, jaké byly příčiny zakotvení křesťanství v pozdně antickém světě, jestliže zde existoval stoicismus, hlásající podobně univerzalistický přístup ke světu. Základní příčinu pak spatřuje v uzavření stoicismu v pojmech a filosofii, které mu zabráňovaly překročit rámec dané společenské struktury. Určitý příklad otevřené duše potom vidí v Sókratovi a jeho přístupu ke světu. Zde by bylo zajímavé srovnat Bergsonovu interpretaci s Nietzscheovou. Pro Nietzscheho stojí Sókrates na počátku úpadku řecké kultury, jejíž dynamiku nakazil svým jednostranným racionalismem. Bergson si je vědom racionalistického aspektu Sókratova vystoupení a jeho konstrukce dialektiky jako způsobu nalézání pojmů prostřednictvím řeči. Zajímá jej však Sókrates jako strhující případ génia, „jehož poslání je zkrátka náboženského a mystického druhu, jak jej chápeme dnes.“ Sokrates pro něj spojuje intelekt s osobním posláním mystického rázu, vyplývající z jeho individuální jedinečnosti. Mystický aspekt je pro Bergsona rubem řeckého racionalismu. V Platónových dialozích kromě dialektiky, postavené na vyjasňování základních pojmů prostřednictvím rozvažování, vystupuje ještě prvek mytologický. Bergson jej vidí jako ozvěnu oné původní emoce, původního zaujetí, postaveného na síle Sókratovy osobnosti a přesahující pouhé konstrukce pojmosloví (tady zmiňuje dialog *Faidón*, popisující Sókratovu smrt a úvahy o nesmrtnosti duše). Tento proud, který vystoupil v Plótínově filosofickém systému a poté ve zjitřených časech pozdního římského císařství, je pro Bergsona životodárným zdrojem řeckého myšlení. Proto právě jedině novoplatonismus, mající původ v jistém druhu mystického zanícení, mohl být konkurencí nastupujícího křesťanství. Zatímco křesťanství jako dějinný jev je pro Bergsona projevem zanícení oné „otevřené duše“, platonismus pro něj zůstává kdesi na půli cesty. V hellénistickém období řecká filosofie opouští předcházející svět, spojený se závazky vůči antické polis, zároveň však nenachází možnost vlastního sebezpřekonání. Ustrnulá v intelektuálních pojmech, obrací se do světa pouhé kontemplace, nedokáže však již podnítit nic nového.⁹⁹

Ve společenském životě se tedy prolíná princip statický s principem dynamickým. Síla závazku udržuje stávající společenské uspořádání, skutečný morální život má ovšem podstatnou „nadsociální“ dimenzi.

K uzavřené společnosti není člověk připoután pouze svými závazky, nýbrž také svou „sebeúctou“. Úcta, kterou chová sám k sobě, pramení právě z vědomí jeho společenského já,

⁹⁸ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 44-45

⁹⁹ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.45-48

z jeho společenského obrazu. Vychází z určitého kolektivního vědomí, vyplývajícího z pocitu skupinové nadřazenosti. Velké osobnosti duchovního života-nositelé dynamického principu však dokázali překročit tento rámec a stali se tak podněcovateli dalšího vývoje. Jejich úloha záleží právě v síle vlastního příkladu, v jejich vlastním životě. Bergson se staví proti jednostranně intelektualistickým etikám, v nichž odhalujeme morální pravidla ve spojení s univerzálním lidstvím. Rozum má úlohu při uspořádání morálních kategorií, on sám však silné morální impulsy nepodněcuje, „otevřenost“ morálky je spíše mohutným pohybem, překonávajícím jeho možnosti a kompetence¹⁰⁰. Mezi „otevřenou“, nadspolečenskou morálkou a morálkou společenskou zeje podle Bergsona široká propast, existuje mezi nimi silný kvalitativní rozdíl. Uvádí zde příklad absolutní spravedlnosti, která nemůže být příkladem stupňování spravedlnosti relativní, vyvíjející se v průběhu lidských dějin. Je pro něj kvalitou zcela odlišného rázu, prolamujícího dějiny.

Bergson se ptá po správném pojetí spravedlnosti, jako jedné z ústředních etických kategorií. V antickém světě zapadala spravedlnost do fungujícího řádu obce, byla spravedlností ve smyslu uspořádání vzájemných vztahů ve společnosti (můžeme si všimnout, že podobným způsobem ji pojímá i Platón v *Ústavě*). Spravedlnost byla spojena s prospěchem vlastního národa, byla tedy utilitární kategorií, zajišťující stálost a stabilitu společenského života. Bergsona zajímá způsob, jímž se v dějinách zrodilo pojetí spravedlnosti jako univerzalistické kategorie, průlom, který ji umožnil tímto způsobem pochopit. Oním průlomovým momentem je pro Bergsona křesťanství, vycházející z kořenů židovského náboženství. Náznaky univerzalistického pojetí spravedlnosti spatřuje už v prorockých spisech. Přestože toto pojetí bylo poznamenáno kmenovým židovským nacionalismem, spravedlnost zde získala svou všeobecnou závaznost. Křesťanství vstupovalo do epochy ovlivněné již myšlenkově platonismem a hellénistickými proudy. Stoicismus pak vyjadřoval racionalisticky koncept univerzální spravedlnosti v racionálních kategoriích. Zůstal ovšem záležitostí intelektuální elity a existoval v mezích pouhé filosofie, do společenské praxe nikdy nepronikl. Do jisté míry však připravoval půdu, v níž mohlo poté křesťanství zakořenit. Na rozdíl od stoické filosofie však v sobě neslo hybný element, kierkegaardovsky řečeno „skok víry“, který umožnil snahu o praktické naplnění ideálu univerzální spravedlnosti. Tato spravedlnost tak nevzniká stupňováním určitých vývojových tendencí, nýbrž radikálním přerodem, kdy starý pojem spravedlnosti ztrácí na svém významu. Jedná se vlastně o střet dvou odlišných principů, z nichž jeden pramení z přírodního řádu, druhý je potom projevem životního vzmachu, rušícího nutnost principu prvního.¹⁰¹

Na jedné straně tedy stojí závazek člověka ke společnosti, který mu dala příroda a jenž jej vybavuje k životu ve skupině a který je i pod civilizačním nánosem projevem instinktu a proti němu výzva „otevřené duše“, zahrnující lidstvo jako celek a směřující stále k dalšímu vývoji a tvorbě. Intelekt potom odlišuje lidskou společnost od živočišné říše, vede k organizování etických pravidel na racionálních principech. Bergson mu však upírá schopnost být vlastním zdrojem morálních závazků. Rozum sám o sobě může fungovat

¹⁰⁰ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 51

¹⁰¹ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 54-58

v oblasti formální logiky, nikoliv ovšem v etice. Tady se také vyhrazuje proti intelektualistickému pojmání etiky a konstrukci Dobra jako ideje. Ta vzniká jako představa „hierarchie takových různých jednání, a v důsledku toho jejich vzájemně určených hodnot a z druhé strany jakoby nutnost, s níž se prosazují, to vše tedy bude předcházet myšlenku dobra, která se objeví až posléze, aby dostala nálepku, nebo jméno“.¹⁰² Dobro se tak objevuje až ve chvíli, kdy se stává kategorií, pod níž jsou subsumovány a hierarchizovány jednotlivé typy a modely jednání, funguje tak jen jako určitá nálepka této hierarchie. V opačném případě, kdy je předem postulována idea Dobra, stává se tento pojem díky své neurčitosti zatíženým libovolnými výklady. Rozum tedy morálku žádným způsobem nezakládá, je tak vlastně pouhým nástrojem uspořádávání etických pojmů. Ačkoliv se tedy etické systémy mohou jevit jako racionálně uspořádané a prodchnuté intelektem, vyvěrají ve skutečnosti z jiné, hlubší podstaty. Jestliže rozum konstruuje etické cíle a snaží se jim propůjčit závaznost, děje se tak na základě sledování užitku člověka ve společnosti. Různorodé cíle potom vyplývají ze zájmů, jež člověk v dané společnosti sleduje. Morální konstrukce pak v tomto případě znamená racionalizaci daného cíle. Rozum tvoří spojnici mezi člověkem a společností, pomáhá začlenit individuální cíle do širšího společenského rámce, aby tím umožnil jejich legitimizaci. Člověk je ze své podstaty opravdu společenský a i jeho individualismus či utilitární sledování vlastních cílů vyvěrá z jeho hodnocení vlastní společenské úlohy. Cíle, které pak byly v „primitivních“ společnostech vnímány jako závazky člověka ke společnosti, pak filosofie podle Bergsona transformovala do roviny obecných maxim a imperativů. Tyto maximy je intelekt schopen vytvářet z obou typů morálek. Jak z morálky uzavřené společnosti, pramenící z přírodního instinktu, tak z pohybu zanícení „otevřené duše“. Intelekt však člověka nejprve vytrhuje z přírody i okolního společenství, umožňuje mu získat odstup od jeho bezprostřední činnosti, nabízí mu možnost emancipace. Až poté se vrací k závazkům společenského života, jenž je nyní odůvodněn morální teorií, která však ve skutečnosti podržuje nutnost závazku. Závazek tedy vyplývá primárně ze samotné podstaty společenského života, nikoliv z činnosti praktického rozumu.¹⁰³

Také druhou cestu, spojenou s tvůrčími individualitami a životním vzmachem, odmítá Bergson spojovat pouze s intelektem. Intelekt je jednou z možností, již však Bergson spojuje s neosobními prvky výchovy, transmisivním přístupem k tomu, kdo má být náležitě poučen. Existuje však i druhá cesta, spočívající v napodobování vzoru, kdy jsou rozvíjeny především volní vlastnosti. Pro Bergsona je to cesta náboženství a mystiky¹⁰⁴.

Můžeme tedy otevřít náš výklad o Bergsonově pojetí náboženství a podívat se na úhel, z něhož jej sleduje. Proti náboženství jako metafyzickému systému, spojeného s jistými etickými představami, jež vybudoval čistý intelekt, staví náboženství jako mystickou zkušenost. Mystikové jsou pro něj těmi vynikajícími osobnostmi, které se otevřely celému světu a svým příkladem dokázaly strhnout ostatní, mystická cesta je cestou, jež spojuje

¹⁰² H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 65

¹⁰³ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.66-68

¹⁰⁴ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 71-72

lidstvo v jeden celek. Právě v síle jejich příkladu vidí Bergson strhující emoci, jež prolamovala hranice a vedla tak lidstvo k dalšímu vývoji. Bergson se pak obsírně věnuje výkladu náboženství.

Náboženství je pro Bergsona antropologickou konstantou, jeho interpretace tohoto složitého jevu vychází z biologického pojetí společnosti. Ve své biologii však zamýšlí popsat společnost na základě onoho „životního vzruchu“, jež je pro něj principem trvání a vývoje života. Náboženství je pro něj jevem nadindividuálním, náboženské cítění je vlastní jak jednotlivci, tak má také nezpochybnitelný společenský dopad. Úzce souvisí právě se začleňováním člověka do společnosti a s jeho orientací v této struktuře (v tom se Bergson stýká s Durkheimovým pojetím náboženství). Náboženství jej zajímá také jako konstantní jev, provázející lidské dějiny od samého počátku, ačkoliv se objevuje v nejrozmanitějších formách a variacích. Bergson si tedy klade otázku po účelu vztahu člověka k náboženství, které je významným dějinným fenoménem. Zásadní role, kterou mu přičítá a proč se vlastně interpretace náboženství stává jádrem jeho etiky, je právě jeho podíl na dynamice lidského vývoje. Jí se snaží Bergson pochopit právě z jejich vnitřní souvislosti, z plynulosti jejich trvání proti mechanickému pojetí světa, vykládajícího proměny života z vnějších příčin (doslova se tu staví proti darwinismu). Život podle něj „ke stále větší složitosti nenese mechanické působení vnějších příčin, nýbrž vnitřní tlak, který přechází od jádra k jádru skrze jednotlivce“.¹⁰⁵ Tímto vnitřním vývojem jsou pak podle něj nesené nejrozmanitější vývojové linie, jež lze v evolučním procesu pozorovat. Ačkoliv Bergson hovoří o určitém „záměru života“, daném přírodou, tento proces podle něj probíhá otevřeným a nepředvídatelným způsobem, jeho uskutečňování na sebe bere nejrozličnější podoby. Za základní atributy lidského druhu pak považuje společenskost a intelekt.¹⁰⁶

Za nejdokonalejší příklady společenských organizací Bergson považuje společenství blanokřídleho hmyzu a lidské pospolitosti. Zatímco blanokřídlý hmyz, orientující se prostřednictvím instinktu funguje jako společenství zcela součinné, v němž se jedinec rozpouští v celku, a vzájemné vazby vyplývají z nutnosti přírodní existence, lidská pospolitost je díky působení intelektu značně diferencovanější. Zatímco v blanokřídleém společenství dokáže instinkt usměrňovat veškerý společný život, v lidské společnosti je intelekt fenoménem, který člověka naopak může ze společenství vyvázat a osvobodit. Instinkt, který podle Bergsona přežívá ve spodních patrech lidské společnosti, je pak přírodním vybavením, jež má být protiváhou k odstředivé síle intelektu.¹⁰⁷ Plní tak úlohu

¹⁰⁵ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.83

¹⁰⁶ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.85

¹⁰⁷ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 88-89: „Jakmile je u člověka dosažen krajní bod pohybu, instinkt není potlačen, je však zastíněn, zbývá z něj jenom nejasný přisvit okolo plně osvětleného, či spíše světelného jádra, jímž je intelekt. Reflexe od této doby umožňuje jednotlivci vynalézat a společnosti přinášet pokrok...kdyby byl (člověk-pozn. autora) závislý na intelektu jako včela, nebo mravenec, zůstal by zaměřený k vnějšímu cíli, automaticky a jako ve snu by pracoval pro druh. Je-li vybaven intelektem a probuzen k reflexi, obrátí se k sobě samému a bude myslet na to, jak by mohl pohodlně žít.“

obranného mechanismu přírody, odvracejícího hrozbu atomizace společnosti a rozbíjení společenských vztahů. Tímto stabilizačním prvkem je podle něj i náboženství, vznikající jako obranná síla proti nebezpečí rozkladu. Vztah mezi etikou a náboženstvím se však liší podle jednotlivých typů společností.

V „primitivní“, zvykově založené společnosti se náboženství prolíná s morálkou, na těchto zvycích založenou. Pokud je společnost založena pouze na zvycích, které uchovávají vysoký stupeň sociální soudržnosti, náboženství pouze přispívá k ukotvení tohoto souboru zvyků. Náboženství tedy plní především funkci ochrannou, jeho účelem je zabránění společenské atomizaci. Příkladem je pro něj pojem tabu, hojně tematizovaný v sociální antropologii a v této době i ve Freudově psychoanalytické teorii. Tabu Bergson spojuje jak s oblastí „posvátná“, tak i s „nebezpečím“, především je však namířeno proti jednotlivci, je spojeno se zákazem určitého individuálního činu, hrází proti jeho vůli. Smysl tabu zůstává pro jednotlivce a jeho intelekt ukryt a ten v něm proto vidí pouze čistou iracionalitu. Toto tabu je však účelné z hlediska zájmu celé společnosti. Je určitou reakcí společenského pudu sebezáchovy, kdy společenský instinkt usměrňuje pnutí intelektu.¹⁰⁸

Toto náboženství, které Bergson nazývá „statickým“ tedy směřuje k udržení stability společnosti a nabourává úsilí jednotlivce o vymanění se ze společenských vazeb. Kromě této donucovací úlohy má pak podle něj ještě určitou stabilizační funkci, kdy je schopné propůjčit existenci jako takové určitý smysl. Člověk je nábožensky cítícím tvorem právě proto, že se od okolní přírody významně odlišuje. Tady Bergson opět vychází z biologie a srovnává jej s ostatními živočichy. Jedním z nejpodstatnějších rozdílů je podle něho přijímání faktu smrti. Zatímco u zvířat obecná představa smrti neexistuje, nebrání jim tak v naplňování životního potenciálu, onoho „životního vzmachu“, případ intelektem nadaného člověka je diametrálně odlišný. Proto tedy „jestliže životní vzmach odvádí všechny živé bytosti od představy smrti, u člověka musí myšlenka smrti zpomalit pohyb života“.¹⁰⁹ Člověk je tedy během své existence bezprostředně spojen s povědomím o jisté smrti, které zabraňuje naplňování jeho životních možností (tady by bylo zajímavé srovnat Bergsonův přístup s francouzským existencialismem, kdy naopak toto bezprostřední vědomí smrti vede člověka k aktivitě). Přítomnost tohoto vědomí smrti vede podle Bergsona k přijetí náboženství v jeho obranné funkci proti tomuto vědomí, jíž je představa posmrtného života. Ta však procházela v různých náboženských kulturách po mnoha odlišných stupních. Bergson se zabývá touto úlohou náboženství, již on sám nazývá „fabulační“ a která sehraje zásadní úlohu v uzavřených společnostech.

¹⁰⁸ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.93-94

¹⁰⁹ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.95

Podle Bergsona se nejprve objevuje představa těla přežívajícího hmotné, fyzické tělo. Aby však náboženství mohlo opravdu působit ve společnosti, musí být představa posmrtného života spojena s určitou silou. Tato síla se potom u „primitivních náboženství“ objevuje v přírodě. V ní se podle těchto představ nacházejí zdroje síly, oživující, univerzální princip, pořádající běh světa. Jde o princip, uvádějící světové dění do oběhu, podněcující veškeré jednání. Samotné duše jsou potom individuálními projevy toho principu.¹¹⁰ Náboženské představy se poté rozšiřují a vyvstává tak víra v duchy zemřelých lidí. Tato představa přitom spojuje posmrtnou existenci tělesného i duševního principu, která umožňuje těmto duchům vstupovat do světa. Principem náboženského chování je snaha usměrnit tyto síly a vynutit si jejich přízeň. Toto náboženství dokáže být jednotícím kmenovým principem, je charakteristickým právě pro tu „uzavřenou společnost“, jak ji Bergson popisuje.

Bergson se pokouší analyzovat myšlení onoho „primitivního člověka“ a pomocí určité sondy do jeho myšlení ozřejmit funkci náboženských představ. Můžeme říct, že používá metodu Diltheyovského „vcit'ování“ a spatřuje tak v těchto představách i společné znaky lidského vědomí jako takového. Ve své analýze se snaží poctivě vyrovnat s poznatky sociální antropologie, zvláštní pozornost věnuje studiím Lévy-Bruhla. „Primitivní“ člověk podle něj stejně jako moderní vnímá mechanické působení příčiny a účinku, existenci kauzálních vztahů. Jeho vnímání skutečnosti se tím však nevyčerpává, naopak propůjčuje nejrůznějším událostem smysl a význam. Jeho myšlení se tady neobrací k mechanicko-kauzálním vztahům, nýbrž k otázkám po smyslu těchto událostí pro konkrétního člověka. Tato tendence podle Bergsona existuje i ve vědomí moderního člověka, ačkoliv je u něj zatlačena převážně mechanistickým pohledem na skutečnost. Tam kde však moderní člověk spatřuje nahodilost (a těchto míst s pokrokem vědy ubývá), hledá podle něj „primitivní“ člověk náboženské vysvětlení (což může být například působení duchů). Náboženství tak podle něj nevzniká jako určitá teoretická světonázorová koncepce, nýbrž vyplývá z praktické potřeby zasadit všechny životní události do smysluplného celku. Jasně se tak vymezuje vůči koncepcím, spojujícím počátky náboženského myšlení s hrůzou z přírodních dějů a s pocity strachu. Náboženství naopak vzniká jako reakce na nevysvětlitelnost světa, jako určitý obranný prostředek. V tomto smyslu nemusí být bezprostředně spojeno s vírou v bohy, a může být postaveno i na antropomorfním základě. Základní funkcí zůstává právě upevnění společenských vztahů zajištěním a ochranou vůči strachu.¹¹¹

Toto náboženství tak spadá do sféry obrany instinktu před intelektem. Ve statickém náboženství, náboženství uzavřené společnosti, se člověk snaží prorazit za pozorovatelné mechanické děje a proniknout k ovládnutí samotné přírody. V jádru tohoto přesvědčení je

¹¹⁰ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.98

¹¹¹ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.110-111

potom představa, že svět jako celek s člověkem bytostně souvisí s „vírou v mocnosti, které berou ohled na člověka“.¹¹²

Bergson se dále zabývá vztahem mezi magií, náboženstvím a vědou jako různými přístupy k proniknutí do skutečnosti. Náboženství i magie podle něho vycházejí z potřeb instinktu, jsou tedy vytvářeny za účelem záchovy kmene. Zatímco náboženství se odehrává v podřízeném vztahu člověka k transcendentnu, magie je pokusem přírodní síly ovládnout. Magie, sehrávající významnou úlohu v myšlení „primitivního“ člověka, podle něj vyplývala z praktické potřeby ovládnout přírodu, a to i za hranicemi čistě mechanických vztahů. V magii spatřuje snahu člověka ovládnout hmotu a překročit hranice fyzikálních zákonů. Základní principem magických rituálů je podle něj převádění dynamických jevů na statické, určitá schematizace představ. Ta se potom projevuje ve struktuře samotných rituálů, vycházejících z principů podobnosti (například zneškodnění loutky připomínající nepřítele), nebo záměny části za celek. Magické praktiky vycházejí ze snahy člověka ovlivnit běh přírodních zákonů a nasměrovat její síly k lidským potřebám. Naproti tomu věda vychází z úsilí intelektu a postupuje zcela odlišným způsobem, přestože jejím účelem je rovněž ovládnutí hmoty. Intelekt sám se však ve svém zkoumání hmotě přizpůsobuje a jedině, s čím počítá, jsou právě zákony mechanické kauzality. Oblast intelektu a vědy je nesena především představou pokroku, který nakonec překonává i samotnou přírodu. Je založena na osobnostech výjimečných jednotlivců, kteří byli schopni přinášet stále nové objevy a vzdalovat tak lidstvo od původního, přírodního stavu. Vědu Bergson v tomto ohledu spojuje s překonáváním tradice, otevíráním nových obzorů a otevřeností ke změnám. Sféru magie naopak spojuje s existencí uzavřených společností, v níž magické praktiky zabraňují dalšímu rozvoji a jsou naopak projevem ustrnulosti společenského života. Jestliže je věda oblastí nového a nepředvídatelného, magie nutně existuje v uzavřené společnosti, kde konzervuje stávající uspořádání. Magie a věda podle Bergsona existují vedle sebe v určitém napětí, vyjadřujícím rozporuplnost a různorodost jednotlivých typů společností. Rozvoj vědeckého poznání se odehrává na úkor praktikování magických rituálů, naopak v hlubinných vrstvách civilizovaného světa se nacházejí tendence k magii. Bergson tedy popírá tezi, podle níž se věda vyvinula z praktikování magie. Naopak oba tyto přístupy k poznání světa jsou opačnými póly, na nichž se utvářejí jednotlivá společenství.¹¹³

Jako odlišný potom vidí vztah mezi magií a náboženstvím. Stejně jako magie, vychází i náboženství z potřeb sebezáchovy a může v sobě magii určitým způsobem zahrnovat. Náboženství však zahrnuje oblast mnohem širší a ukazuje se v nejrozmanitějších podobách. Základ náboženského vývoje Bergson nevidí přímo v animistické fázi, jak tomu bylo běžně v soudobých antropologických teoriích, nýbrž v jistém náboženském zážitku či zkušenosti. Tou je pocit smysluplného zakotvení lidského života v řádu přírody, významu člověka v přírodním dění. Náboženství ve své původní formě vyplývá pouze z praktických potřeb a

¹¹² H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.118

¹¹³ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.120-125

nemá tedy mnoho společného s filosofií a reflexivním přístupem ke světu. Právě proto se musí intelekt uchýlit ke konstrukcím, propůjčujících lidskému životu ve vesmíru smysl. V náboženství pak může jít buď o ovládnutí neosobní přírodní substance (tady vidíme styčnou plochu s magií), nebo vytváří představu bohů a božstev. Tato víra v bohy a snaha získat jejich náklonnost stojí v základu statického náboženství, předcházejícího ostatní podoby náboženství.

Starověký polyteismus se podle Bergsona vyvíjel z víry v duchy, „nejasné entity, které oživují například prameny, řeky, či studánky“.¹¹⁴ K těmto přírodním duchům se poté připojují duše zemřelých. Bergson tuto víru považuje za směrodatnou v lidovém náboženství, z něhož se vyvinuly pozdější polyteistické představy. Zvláštní postavení má kult uctívání zvířat, rozšířený především v orientálním světě. Z toho kultu podle něj také vyrůstá totemismus. Úcta ke zvířatům podle něj pramení ze snahy o udržení rodu, či kmene jako uzavřené pospolitosti. Zvířata jsou určována především rodově a druhově, ztotožňování s kultem zvířat je tedy splynutím s kmenovou organizací. Totemismus je potom určitou vyspělejší formou uctívání zvířat, vyskytující se v uzavřených společnostech. Uctívání totému jasně vymezovalo hranice kmene a vedlo k jeho exogamii. V základech totemismu tak opět stál společenský instinkt, bránící anomii a degeneraci.¹¹⁵

Základem starověkého polyteismu je tedy lidové náboženství, lidová víra v bohy. Samotný polyteismus je však jistým vyšším civilizačním stupněm, jistým uspořádáním náboženských představ do systému mytologie. Objevují se tak bohové s antropomorfovanými vlastnostmi, vymezenými resorty a kompetencemi. Tato božstva však prodělávala v průběhu času určitý vývoj a měnila atributy moci. Ve starověkém náboženství tedy existovala jistá nahodilost a proměnlivost. Orientální a římské náboženství se také odlišovalo v rovině státního kultu, jenž úctu v bohy vyžadoval a kdy funkci bohů přejímali vladaři a panovníci. Zatímco v orientálním světě (především v Egyptě) bylo božství faraónů nezpochybnitelným elementem společenského, politického a náboženského života. Zbožšťování římských císařů bylo naopak spíše projevem politické kalkulace a v intelektuálních kruzích tato tradice vyvolávala skeptické reakce.¹¹⁶

Starověcí bohové byli tedy spojeni s určitou věcnou oblastí, kterou řídili a do níž zasahovali, stejně tak ovšem prokazovali ochranu určité obci, nebo společenství (příkladem mohou být římské lárové). Stejně tak se vztahovali k určitým městům a metropolím. Mytologie jednotlivých národů se od sebe odlišovaly, Bergson vidí jisté rozdíly i mezi příbuznými mytologiemi Řeků a Římanů. Zatímco v řecké mytologii podle něj instinkt popouští uzdu své

¹¹⁴ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 130

¹¹⁵ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 131-134

¹¹⁶ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 137

„fabulační funkci“ a důsledkem je potom bohatství řeckých mýtů, umění a literatury, v římském světě nemají bohové příliš konkrétní obrysy a jsou především prakticky významní svými funkcemi.¹¹⁷ Fabulační funkce intelektu se nejvýrazněji projevuje právě v oblasti náboženství. Podle Bergsona v jisté fázi plní náboženství úlohu pojítka společnosti a vytváří tak fabulace, vyžadující všeobecný společenský souhlas. Toto náboženství mělo poskytovat jednotlivci praktickou orientaci, zároveň jej ovšem mělo prostřednictvím tohoto společenského souhlasu integrovat do sociální struktury, což bylo jeho hlavním záměrem. Také proměnlivost antických bohů a proměny jejich funkcí jsou pro Bergsona důkazem jejich závislosti na lidském vědomí a rozhodování. Můžeme tak říct, že statické náboženství je především náboženstvím utilitárního charakteru. Božstva je nutné uctívat, ovšem jednotliví bohové se mohou vyskytovat na základě lidské vůle. Jde tedy především o uchování náboženství jako společenského tmelu, jehož jednotlivé prvky a elementy se mohou měnit.¹¹⁸ Mezi základní úkony tohoto náboženského života potom patří modlitba a přinášení obětí. Zatímco u vnitřního, dynamického náboženství (o němž za chvíli pojednáme) vidí Bergson modlitbu spíše jako určitou kontemplaci, modlitba ve světě uzavřené společnosti nachází styčné plochy s magickými rituály. Znamená zde především úsilí naklonit na svou stranu přízeň bohů.¹¹⁹ Modlitba byla do značné míry rituální záležitostí, významnou pro celkový společenský život. Podobná je podle něj funkce oběti, jejímž účelem je opět získávání boží přízně. To, že oběť měla často formu zvířecího, či rostlinného pokrmu, společného lidem i bohům, mělo být právě dokladem jejich blízkosti a sounáležitosti.¹²⁰

Statické náboženství tedy vychází z praktických záležitostí člověka a předchází veškeré filosofii a reflexi. Je důsledkem fabulační činnosti intelektu, který člověka nejprve vytrhl ze společenských vazeb, aby se jej později pokusil znovu ukotvit. A tak se člověk znovu začleňuje do společnosti prostřednictvím intelektu a toto náboženství mu toto začlenění umožňuje. Vazby mezi etikou a náboženstvím však byly tehdy mnohem volnější, samotné náboženství etická pravidla žádným způsobem negarantovalo. Jednalo se o náboženství ve své podstatě vnějškově zaměřené, pro něž bylo směrodatným zachovávání společenských závazků. Je silně spojené se skupinovým vědomím, ve své podstatě je tedy značně konzervativní.

V protikladu k statickému náboženství potom Bergson staví náboženství dynamické. Používá tady pojem náboženství (který většinou spojujeme s určitým systémem a řádem), ve smyslu mysticismu a mystické zkušenosti. Mysticismus spojuje právě s oním životním vzmachem, prolamujícím hmotu a naplňujícím síly života. Jak jsme však již popsali výše, mystický stav je

¹¹⁷ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.140

¹¹⁸ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.144

¹¹⁹ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 145

¹²⁰ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 146

vlastní pouze několika výjimečným jednotlivcům a vztahuje se k intuitivnímu vnímání. Většina zůstává u jistot statického, kmenového náboženství. Mezi oběma póly však neexistuje pouze vztah jednoduchého protikladu. Jde totiž do jisté míry o spojitě nádoby, vzájemný vztah potom Bergson podrobuje důkladné analýze. Oba póly se navzájem prostupují a vytlačují, každé z nich má jiný původ. Proto sleduje dějinné proměny mysticismu jako zdroje dynamického náboženství v různých kulturách i jeho nejrůznější modifikace.

Prvky mystického postoje spatřuje už v pohanských mystériích. Ta byla sice součástí náboženského kultu a takto byly většinou přijímány, přesto podle Bergsona obsahovaly zárodky mysticismu. Jako příklad uvádí dionýská mystéria a z nich se vyvinuvší mystéria orfická. Stav extatického vytržení, do nichž byl jednotlivec během těchto mystérií uváděn, však podle něho uvolňoval určité stavy duše, blízké mystickým zážitkům.¹²¹ V orfismu také vidí určitého spodního proudu řeckého myšlení, jdoucího za hranice racionálního poznávání. Mystický aspekt podle něj neslo jak Pythágorovo učení, tak i Platónova filosofie, naplno se měl rozvinout v Plótinově systému. V řeckém myšlení samozřejmě spatřuje převahu intelektu, projevy mystické „otevřené duše“ přinášely pouze některé vynikající osobnosti. Celkově podle něho řecký vývoj ustrnul ve stádiu rozjímání a kontempace. Vrcholem řeckého mysticismu je podle něj Plótinův stav nazírání Jednoho, nadsmyslového základu veškeré skutečnosti. Mysticimus tak dosáhl vrcholu v rovině poznání, nikoliv však v praktické činnosti¹²².

Odlišnou situaci potom vidí ve srovnání s indickými náboženskými směry. Pokusy o tvůrčí rozmach vidí jednak v praktikování jógy jako duchovního cvičení, kdy podle něj docházelo k navozování hypnotických stavů, které se „mohly stát mystickými, nebo ohlašovat a připravovat skutečný mysticismus v sugesci, která do nich vstoupí“.¹²³ Mystické zaujetí se však projevilo také v hlavní linii indického náboženství. Tou byla snaha vyvázat se z tohoto světa, většinou založená na nejrůznějším odříkávání, která je podle Bergsona vlastní všem třem hlavním náboženským směrům - buddhismu, bráhmanismu i džinismu. Ačkoliv hlásání odvratu od světa bylo záležitostí racionálního intelektu, nesla podle něj tato náboženství i značný mystický náboj. Příkladem je mu buddhistická nirvána, dosahovaná mimo úroveň vnímání vědomí. Duše, vymaňující se ze světa a vyklánějící se do nicoty, je příkladem

¹²¹ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 155-156

¹²² H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 159: „(Plótinus-pozn.autora) v tom zůstává věrný řeckému intelektualismu, dokonce jej pronikavým způsobem shrnuje. Alespoň jej však mocně prosytil mystikou. Mysticizmu v absolutním slova smyslu, jak jsme se jej rozhodli chápat, helénské myšlení nedosahovalo.“

mystického stavu spočinutí. V tomto smyslu pak tento stav vychází jako výsledek určité zkušenosti, nikoliv rozumové kalkulace. Tento mysticismus však byl podle Bergsona příliš spojen s nedůvěrou vůči lidské aktivitě, pesimismem spojeným s dlouhými obdobími přírodních katastrof a hladomorů. Proto se nemohl plně rozvinout směrem k lidské sounáležitosti. Jestliže se v pozdějších letech v tomto smyslu přece jenom prohluboval, šlo podle něj o důsledky zlepšení materiálních podmínek prostřednictvím vlivu západní civilizace.

Vrcholem „vzmachu života“ je pro Bergsona křesťanská mystika. Ta je pro něj cestou otevřené duše k nové tvorbě a novému životu, kdy po extatických stavech vytržení přichází chvíle osvětlení. Mystickou cestu provázejí extatické stavy, ty jsou však její nutnou součástí při cestě za poznáním. Základním cílem je potom osobní, vnitřní ztotožnění s Bohem. K tomu, aby se s ním setkala, se však musí sama nejprve vyprázdnit od veškerých zábran, včetně vlastní vůle. Tento proces tedy v sobě nese aspekt „temné noci“, o němž většina mystiků pojednávala. Po tomto vyprázdnění však mystická duše dochází k splynutí s Bohem a začíná žít novým životem. Dostává se jí tedy možnosti a schopnosti „životního vzmachu“, dokáže ze sebe šířit tvořivou energii.¹²⁴ Ze své pozice dokáže především účinně jednat a proměňovat okolní skutečnost. Jestliže mystický stav duše vychází z jedinečné, bezprostřední zkušenosti, v níž je člověk po setkání s Bohem schopen lásky k celému lidstvu, pak je podle Bergsona skutečným hybným elementem společenského života.

Mystická láska ke světu však nemá podle Bergsona nic společného s idejemi bratrství, jež vzešly z osvěcenského racionalismu. Idea univerzálního lidství založeného na rozumové podstatě člověka není pro Bergsona dostatečně silným impulsem, který by mohl roznítit překročení určených mezí. Tady se dostává zpět k výchozím bodům svých úvah, kdy podle něj nemůže být láska k lidstvu jako celku důsledkem rozšíření přirozených vazeb k rodině a státu. Ty bezprostředně souvisejí s přírodními instinkty a jsou také chráněny funkcemi statického náboženství. Naproti tomu mystika vychází ze zcela odlišného, nového zdroje vnímání skutečnosti, je vnesením pohybu a změny do ustálených forem.¹²⁵ Proměna lidstva se však může uskutečnit pouze postupnými kroky, neboť lidstvo je svými materiálními podmínkami odkázáno spíše na život v rámci přírodního řádu. V rámci tohoto řádu pak existuje náboženství ve své statické podobě, jak jsme jej popsali výše. Pokud tedy chtějí mystikové znovu roznítit lidstvo, konají tak v rámci ustálené formy náboženství existujícího v dané společnosti. Přestože mohou zachovat jeho formu, přicházejí s novým, jedinečným obsahem. Bergson potom rozlišuje mezi mysticismem jako bezprostředním, intuitivním vhledem a náboženstvím jako teologickým systémem, podepřeným metafyzickými závěry. Toto náboženství existuje v každé společnosti v ustálené formě, a pokud chtějí mít mystikové širší ohlas, musí z něj jistým způsobem vycházet. Samotné náboženství podle něj nese v zárodku ozvuky původního mystického nadšení, to je však překryto činností intelektu a

¹²⁴ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 165-167

¹²⁵ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 168-169

systematizací náboženského života, sloužícího potřebám co nejširších společenských vrstev. Samotné křesťanství, které bylo zpočátku mystického druhu, se stalo syntézou prvků starých náboženství a řecké filosofie, aby mohlo ve světě obstát. Stále však podle Bergsona vychází ze síly Kristovy osobnosti a prvotního křesťanství, které svým univerzalizmem prolomilo hranice judaismu, z něhož vycházelo. Mystický zápal však spatřuje i u izraelských proroků, přestože své nároky ještě vážali na úzkou sféru židovského kmene¹²⁶.

Bergson pak přistupuje k řešení problému samotné Boží existence a podstaty. Především klade předěl mezi náboženstvím a filosofií, jako odlišné způsoby pojmání Boží podstaty. Filosofie se podle něho pohybuje v zcela odlišných pojmových kategoriích.

Zatímco náboženství většinou počítá s jistou představou osobního vztahu k Bohu, ve filosofii zapustilo kořeny Aristotelovo pojetí. Ten namísto osobního Boha zkonstruoval princip Prvního Hybatele jako v sobě uzavřeného, dokonalého základu světa. Bergson v něm spatřuje návaznost na Platónovu teorii o neměnných idejích a jejich vztahům k proměnlivým věcem. Idea dokonalosti Prvního Hybatele měl podle něj vzor v Platónově ideji nejvyššího Dobra. V Aristotelově systému je dokonalost spojena s čistým myšlením, vyjadřujícím činnost Prvního Hybatele. Tento nehybný princip je však na hony vzdálen představě Boha, jak byl zakoušen v statickém i dynamickém náboženství. Přesto tato filosofická představa nejhlouběji ovlivnila nasměrování západní metafyziky. Samotné ideje podle něho nedokázala uchopit v dynamickém pohybu jejich vytváření a naopak je fixuje v jejich stabilitě a neměnnosti. Metafyzika tak prostřednictvím intelektu převrátila skutečný průběh dění, kdy „tyto momenty klidu nejsou nic než akcidenty pohybu a zůstávají stále jen pouhým zdáním, tyto kvality jsou jen momentkami sejmutými z pohybu“¹²⁷ Bergson se tady vrací ke své předchozí kritice metafyziky, která podle něho potřela smysl pro čas a proměnlivost bytí.

Mystická zkušenost jde naproti tomu zcela odlišným směrem a vychází z úplně jiného zdroje. Bergson pokládá otázku, nakolik může být mysticismus užitečný pro filosofii, nakolik může být tato exkluzivní cesta významná pro utváření společenského života. Mystika totiž nese své plody i úskalí právě v tom, že vychází z jedinečné, neopakovatelné zkušenosti jednotlivého člověka a není snadno převoditelná do některého z vědeckých systémů, ovlivňujících chod celé společnosti. Podle Bergsona je možné, aby člověk mystické cestě porozuměl, aniž by sám přímo prošel její zkušeností. Mystický stav duše totiž podle něho vyjadřuje jistou univerzalitu člověka, tak jak se vyskytovala v průběhu celé historie. Určitá část mystické zkušenosti tak tedy není zprostředkována tradicí, nýbrž duchovním prožitkem, jdoucím přes hranice věků. Základním prostředníkem spojení s Bohem, či božským základem je pro ně intuice a rozvinuté intuitivní chápání. Intuice je především vnímáním, zaměřeným do nitra člověka, snažícím se proniknout k jeho podstatě. Zaměřuje se tedy na stejný okruh problému jako filosofie, její přístup je však odlišný. Vychází pouze ze

¹²⁶ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.169-173

¹²⁷ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.175

zkušenosti a její poznání tedy řadu filosofických problémů vůbec nepřipouští. Neklade si teoretické otázky po bytí a negativitě, nepokládá za možný stav nicoty, z něhož by bytí mohlo vzejít (Bergson se tak vrací k myšlenkám, obsažených v *Myšlení a pohybu*). Nazírání Boha podle Bergsona umožňuje mystikům jeho bezprostřední pozitivní uchopení (tady ovšem opomíjí linii negativní teologie, kterou můžeme považovat za blízkou křesťanskému mysticismu).¹²⁸

Sílu mystické emoce přirovnává k hudební symfonii. V ní totiž také hudební skladatel dokáže rozvíjet silnou emoci, která je hybným elementem hudby, ačkoliv komponuje prostřednictvím intelektu. Stejně tak dokáže prostřednictvím symfonie rozvíjet tuto emoci u ostatních lidí. Podobně je tomu podle Bergsona u umění literárního (zde můžeme opět připomenout Proustovy evokace v *Hledání ztraceného času*). Síla mystické intuice pak rozhodně nemůže být pouhým subjektivním zážitkem. Intuice naopak podle něho shromažďuje potenciální energii, kterou potom uvolňuje. Prolamuje tím hranice okolního světa, včetně světa samotné hmoty. Díky mystické lásce, pojímající v celku vesmír, včetně hmoty, dokáže tato intuice svět proměňovat. V evolučním procesu pak dochází vlastně k evoluci života, pronikajícího hrubou hmotou. Právě mystikové jsou tedy nositeli tohoto tvořivého pohybu. Zdrojem životodárné síly ve vesmíru je tedy svobodný člověk, nazírající svojí intuicí povahu veškerenstva, prolamující materiální překážky a otevírající se v mystické lásce celému vesmíru.

Bergson se také nevyhýbá jednomu z ústředních problémů všech etických systémů, problému působení zla ve světě. I v této rovině je optimistou a nabízí určitou formu teodiceje skrze společnou, univerzální zkušenost lidstva jako celku. Ta je podle něj obsažena v mystice, jež je čistou radostí jako takovou, vedoucí k lpění na životě.

Podobně pozitivně se vyjadřuje i k otázce věčného života duše. Odlišuje své pojetí od platónského nazírání věčných idejí a opět zde pokládá důraz na individuální zkušenost. Běžné pozorování podle něho připouští vnímání odlišnosti duševní existence od tělesné. Ze samotné smyslové evidence lze podle Bergsona usoudit na existenci duše, překračující hranice tělesného a materiálního života, připouštějící tedy i posmrtnou existenci. Mystická intuice pak pro člověka znamená možnost podílet se na božské podstatě světa. Bergson pak nechává práci intuice jako otevřenou do budoucnosti, k dalšímu vývoji, nechce dopředu pokládat odpovědi po způsobu metafyzického teoretizování. O životodárné síle intuice a mystického života je však hluboce přesvědčen.

Ačkoliv se tedy oba typy náboženství do jisté míry podmiňují, je každý z nich spojen s jiným, odlišným typem společnosti. Otevřená společnost, stejně jako dynamické náboženství přejímají od společnosti uzavřené a náboženství statického svou formu, kterou ovšem

¹²⁸ H. Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.183

naplňují zcela novým obsahem. Zatímco statické náboženství vychází z přírodou daného instinktu, dynamické z mysticky pojmávané intuice. Proto bude statické náboženství zaměřeno vždycky jen na určitý výsek celku, zatímco dynamické bude otevřené celému světu a bude strhávat lidstvo. Etika je v případě uzavřené společnosti konvenčním systémem, vázaným na praktickou využitelnost v daném společenství. Naopak etika životního vzruchu je principem tvořivým, neukončeným, neustále se vyvíjejícím. Bergson tedy etice, jak ji běžně chápeme, nepřikládá podstatný význam. Etika jako systém předávaných pravidel je podle něho čistě záležitostí intelektu, a proto je pouhou nadstavbou přirozeného pudu sebezáchovy. Totéž platí o náboženství, s touto etikou spojeným. Je zjevné, že před touto etikou dává přednost etice výjimečných jedinců. Až v závěru své studie předvádí malý exkurs do lidských dějin, na nichž demonstruje některé ze svých tezí.¹²⁹

Demokracie vznikla podle Bergsona jako zřízení nejbližší přírodní podstatě člověka, zároveň však vychází z křesťanského étosu, tedy nese v zárodku zápal původní emoce. Náboženský základ Bergson spatřuje i v díle osvícenských teoretiků Kanta a Rousseaua. Francouzská revoluce tak vlastně ve svých požadavcích realizovala absolutní mravní principy evangelijního poselství. Bergson naznačuje, že selhala právě proto, že je místo původního individuálního určení přetavila v objekty veřejného zájmu, což pak vedlo k potlačování individuálních práv.

Bergson píše svoji studii v zjitřené době počátku meziválečného období, kdy si klade otázky ohledně války a její úlohy v lidských dějinách. Příčiny válek vidí v přírodním instinktu. Maje nejspíše v paměti nadšení, s nímž mnoho Francouzů vstupovalo na bitevní pole první světové války, považuje odhodlanost kválce za jeden z projevů sounáležitosti člověka s přírodou. Z tohoto instinktu podle něho rovněž pocházejí národnostní předsudky a xenofobie. Válečný instinkt přitom podle něho na sebe bere různé podoby, odvíjející se od konkrétní situace (válka může být vedena například jako boj za získání nových ekonomických zdrojů). Přesto se (jak se později ukázalo, tak oprávněně) obával další války, vyvolané extenzivní, průmyslovou civilizací. Naznačuje ovšem možnost určitého zpětného pohybu, návratu k počátkům.¹³⁰ Jestliže idea pokroku (nesoucí také představu hmotného blahobytu) a demokratické ideály osmnáctého století spolu kráčely ruku v ruce, jejich cesty se v době nadvlády průmyslu mohou rozejít. Mechanika původně měla sloužit lidskému rozvoji, nakonec však propůjčuje člověku mnohem větší moc, než na jakou by měl mít ze své podstaty nárok. Tady podle Bergsona platí zákony určité dialektiky, kdy může znovu převážit zájem o vnitřní život a mystické naladění. Jeho závěrečné poznámky něco takového naznačují.

¹²⁹ . Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str.196-202

¹³⁰ . Bergson: Dva zdroje morálky a náboženství, str. 204-214

8. ZÁVĚR

V této práci jsme se snažili pochopit Bergsonovo pojetí etiky v kontextu filosofie 19. století, především tzv. filosofie života, a z předpokladů jeho ontologického pojetí skutečnosti. Jeho dílo jsme sledovali od jeho disertační práce *Čas a svoboda* k jeho poslední práci *Dva zdroje morálky a náboženství*. Stejně jako Émile Boutroux a Wilhelm Dilthey se pokusil postavit vědu na nové základy, stejně jako oni se vymezil vůči scientistickému přístupu a mechanicistickému pojetí vědy. Na rozdíl od nich vycházel především z biologie a touto vědou se inspiroval i ve své etické nauce. Řadu myšlenek, uplatnil ve *Dvou zdrojích morálky a náboženství*. V *Času a svobodě* přináší nové pojetí svobody, vymezující se vůči psychologickému determinismu, spojeného s asocianistickou psychologií. Pokusil se dát nové odpovědi na otázky, spojené s fungováním vnitřního života, jenž podle něj nemůže být redukován na mechanické mozkové procesy a má naopak svou vlastní, nezaměnitelnou kvalitu. Tyto myšlenky potom rozvíjí v přednáškách z *Duchovní energie*. Tady jsme se zaměřili na způsob, jímž Bergson pojímá vztah mezi tělesným a duševním, kdy proti pasivní hmotě, ukotvené v prostoru, staví činnost tvůrčího ducha. Právě hlubší vrstvy vědomí, v nichž probíhá rozhodování ke svobodě a které jsou zachycením plynutí času, hrají pro Bergsona zásadní úlohu, tady se duch vymaňuje z veškeré prostorové závislosti na hmotě. V jeho *Myšlení a pohybu* jsme se zaměřili na jeho kritiku směrem k tradiční metafyzice (kterou rozvíjí později ve *Dvou zdrojích*) a na dichotomii, kterou staví mezi intuicí a intelektem. Bergson zde představuje svůj ontologický koncept, kdy vymezuje metafyzice i vědě nové pozice. Zatímco úkolem vědy je proniknout do oblasti hmoty, jíž je intelekt přizpůsoben a má možnost ji poznat, metafyzika může být nově založena pouze na intuici, vnikající do subtilnější vrstvy ducha. Bergson tedy metafyziku neruší, nýbrž se jí pokouší založit zcela novým způsobem.

Tato práce také konfrontovala Bergsonovo dílo se soudobými filosofickými i kulturními proudy. Zjistili jsme jeho ocenění Jamesova pragmatismu jako dalšího kritického přístupu k tradiční metafyzice a pokusu o nové založení filosofie. Také Václav Černý dokázal ve své bergsonovské studii pozoruhodným způsobem propojit étos Bergsonova díla s moderními uměleckými směry a najít vzájemné souvislosti zkoumáním určitého „ducha epochy“.

Stěžejní pozornost jsme upřeli k *Dvoum zdrojům morálky a náboženství*, v nichž se Bergson věnuje výhradně společenským a etickým otázkám, nezvykle podrobně se zde však dostává i na pole religionistiky. V tomto díle zároveň uplatní všechny své předcházející poznatky a názorová východiska. Opět zde vyvstává dualita mezi instinktem jako přírodním vybavením, určeným k zachování rodu a kmene, a intelektem, který je speciálním vybavením člověka oproti přírodě. Zároveň staví ostrý předěl mezi tímto kmenovým, do sebe zaměřeným životem, daným právě přírodními zákony, a jeho překročením formou mysticismu. Na tom pak staví dichotomii mezi uzavřenou a otevřenou společností, přičemž analyzuje náboženské a etické systémy jednotlivých společností. Zatímco náboženství a etika v případě uzavřené společnosti stabilizují daný řád a brání jej proti rozkladným silám. Naopak v dynamickém náboženství dochází k onomu tvůrčímu vzruchu, který již Bergson popsál ve svých

předešlých pracích. Oba typy náboženství a etiky se přitom vzájemně určitým způsobem podmiňují. V dynamickém náboženství, spojeném s mystikou a silnými individualitami spatřuje Bergson optimistickou možnost zdokonalování lidstva. *Dvojí zdroj morálky a náboženství* v sobě zahrnuje Bergsonovy představy o etice, vyplývající z jeho ontologického systému, které však v tomto díle rozvíjí velmi širokým způsobem.

Tato práce nás tedy uvedla do Bergsonova myšlení a postihla vývoj jeho myšlenkového světa. Dualita a polarita mezi hmotným světem a světem duševním, mezi racionalitou intelektu a bezprostředností intuitivního vhledu prostupuje celým jeho dílem. Tyto aspekty se staly se východiskem jeho etiky. *Dva zdroje morálky a náboženství* jsou plným rozvinutím jeho filosofie v oblasti etiky a náboženství, toto dílo je zároveň velmi originálním přístupem z religionistického hlediska. Domníváme se, že v této práci jsme tedy postihli jádro Bergsonovy etiky a přiblížili způsob jeho uvažování, a to i v širším filosofickém kontextu.

9. RESUME

In this thesis we tried to understand Bergson's conception of ethics in the context of the 19th century philosophy, especially Philosophy of Life and from his predisposition of ontological conception of reality. We studied his work since his dissertation thesis *Time and Free Will* till his last thesis *The Two Sources of Morality and Religion*. The same way as Émile Boutroux and Wilhelm Dilthey he tried to build science on new basis and the same way as them he refused the scientific stance and mechanistic conception of science. Unlike them he drew from biology, which inspired him in his ethical teaching. Wide range of his ideas was applied in *The Two Sources of Morality and Religion*. In *Time and Free Will* he brings us a new conception of freedom, refusing psychological determinism connected with associationistic psychology. He tried to find new answers to the questions connected with functioning of the inner life, which in his opinion cannot be reduced to mechanical brain processes and has on the other side its own irreplaceable quality. He develops these ideas in his lectures of *Mind-energy*. We have focused on the method, in which Bergson analyses the relationship between physical and psychical, in this method he puts the activity of creative mind against passive mass placed in space. The very deeper layers of consciousness, in which deciding of freedom takes place and which are the passage of time chronicles, are crucial for Bergson, because this is the place where mind becomes totally spatially independent on mass. In his *Thought and Motion* we have focused on his criticism of traditional metaphysics (which he develops later in *The Two Sources of Morality and Religion*) and on dichotomy, which he sets between intuition and intellect. Bergson introduces here his own ontological concept, where he places metaphysics and the new science to a new position. While the goal of science is to explore a mass, which intellect is adapted to and is capable to observe and learn, metaphysics can be newly based just on intuition, entering to the subtle layer of mind. So Bergson doesn't cancel metaphysics, he just tries to build it up in completely new way.

This thesis confronted Bergson's work with actual philosophical and cultural trends. We found out his appreciation of Jameson's pragmatism as another critical view to traditional metaphysics and his attempt to establish new philosophy. Also Václav Černý, in his study of Bergson, managed to connect ethos of Bergson's work with modern art and he also find contextures examining certain "spirit of the era".

We gave pivotal attention to *The Two Sources of Morality and Religion*, in which Bergson focuses only on social and ethic questions. There is also unusually detailed view on religionisticism. In this work he applied all his previous findings and opinion results as well. Again, duality between instinct as a natural attribute used for preserving clan and tribe and intellect as a special human attribute against the nature comes out. It builds a strict ridge between this tribal introvert life set by natural laws and it's stepping over in form of

mysticism. That's in his opinion the base of dichotomy between opened and closed society and he's analyzing religious and ethic systems of those societies. In case of closed society, religion and ethics stabilize the given order and defend it against destructive forces, on the other side in dynamic religion there is the creative aggrandizement that was described by Bergson in his previous works. Both types of ethics are at the same time underlying each other in a specific way. In dynamic religion connected with mystic and strong individualities sees Bergson a optimistic opportunity to improve mankind. Work *The Two Sources of Morality and Religion* contains Bergson's imagination of ethics as a result of his ontological system. This imagination is being developed in this work widely.

This thesis introduces us to the Bergson's mind and describes the progression of his thought world. Duality and polarity between the mass world and mind world, between the rationality of intellect and naturalness of intuitive aspect are running through his whole work and are a basis for his ethics. *The Two Sources of Morality and Religion* is the complete development of his philosophy in the section of ethics and religion. This work is very original in considering the religionistic attitude. We believe that we have described the core of Bergson's ethics in this thesis and also enlightened the way of his thinking even in wider philosophical context.

10. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Bergson, Henri *Čas a svoboda*, Praha:Filosofia, Praha Filozofický ústav AV ČR, 1994
- Bergson, Henri *Duchovní energie*, Praha, Vyšehrad, 2002
- Bergson, Henri *Dva zdroje morálky a náboženství*, Praha, Vyšehrad, 2007
- Bergson, Henri *Myšlení a pohyb*, Praha, Mladá fronta, 2003
- Coreth, Emerich
- Ehlen, Peter, Schmidt Josef *Filosofie 19. století*, Olomouc, nakladatelství Olomouc, 2003
- Čapek, Milič *Henri Bergson*, , Praha, Nakladatelské družstvo Máje, 1939
- Černý, Václav *Ideové kořeny současného umění*, Praha, O. Girgal, 1929
- Kouba, Pavel
spisovatel, 1995 *Friedrich Nietzsche- filozofická interpretace*, Praha, Český
- Krejčí, František *Filosofie posledních let před válkou*, Praha, Laichter, 1918
- Major, Ladislav, *Dějiny filosofie III.*, Praha, SPN, 1982
- Sobotka Milan
- Sobotka Milan,
- Znoj Milan, Moural Josef *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Kanta*, Filozofický ústav AV ČR, 1993
- Rádl, Emanuel *Dějiny filosofie II.*, Praha. Laichter, 1933