

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

DIPLOMOVÁ PRÁCE



Bc. Barbora Hollmannová

Vztah iluzorního a skutečného u Henri Bergsona

Vedoucí diplomové práce: Ondřej Švec, Ph.D.

Studijní obor: Filosofie

Praha 2018

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce Ondřeji Švecovi, Ph.D. za mnoho cenných kritických připomínek i za vstřícnost a ochotu při vedení práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokéhoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V dne

Podpis autora

Abstrakt

Bergson ve svých spisech kritizuje vědecké pojetí času jako diskontinuální a homogenní následnosti. Vědecké metody tak podle Bergsona nevedou k autentickému poznání skutečnosti, která je ve své podstatě kontinuální a heterogenní. Čím více svět objektivizujeme a pojmově členíme, tím více se vzdalujeme od toho, abychom ho skutečně poznali. Příčinou této distance či zkreslení je přitom intelekt, který operuje s lineárním pojetím času a slouží praktickému jednání. Pracuje tak s přeludem času, který vytváří sice užitečné, avšak minimálně do jisté míry iluzorní poznání. Otázkou, na kterou tato práce bude chtít odpovědět, je, jakým způsobem se u Bergsona stýká intelektualita s realitou – a tedy co vůbec umožňuje kontakt naší praktické orientace se skutečností. Je to, v čem se orientujeme, a co případně i vědecky popisujeme, skutečnost sama, či její přelud? A čím se naše konkrétní jednání dotýká skutečnosti?

Klíčová slova

Bergson, intelekt, intuice, hmota, věda, skutečné, fiktivní, iluzorní, élan vital, pragmatismus, virtualita

Abstract

In his writings, Bergson criticizes the scientific concept of time as a discontinuous and homogeneous succession. According to Bergson, scientific methods do not lead to an authentic knowledge of the reality which is inherently continuous and heterogeneous for him. The more we objectify and conceptualize the world, the more far away are we from being aware of it and actually grasping it. The reason for this distance or distortion is our intellect that always operates with a linear concept of time and always serves everyday conduct. Thus it works with the delusion of time that produces a useful but to some extent illusory knowledge. The question for this thesis is how intelligence or intellect meets with reality in spite of their different nature. What makes it possible to connect our practical needs with reality. Is the world we are living in, the world of our practical life, real or just an illusion of reality? And how can we understand the meaning of our scientific cognition in this sense?

Keywords

Bergson, intellect, intuition, matter, science, real, fictitious, illusory, élan vital, pragmatism, virtuality

Obsah

Úvod	12
1 Bergsonova kritika racionality a jazyka	13
1.1 Věda a filosofie jako šablony	13
1.2 Čas jako trvání, prostor jako diskontinuita	15
1.3 Intelekt a jeho provázanost s hmotou i s intuicí	17
1.4 Intuice a její provázanost s hmotou a duchem	22
1.5 Iluze možnosti	23
2 Vnímání vnějšího světa v <i>Hmotě a paměti</i>	27
2.1 Hmota jako obraz	27
2.2 Tělo jako privilegovaný obraz	29
2.3 Paměť a vnímání	32
2.4 Pojem	33
2.5 Pojetí hmoty	35
2.6 Dělení hmoty a indeterminace	37
3 Problém praktického a pravdivého a problém propojení ducha a těla	41
3.1 Praktické versus pravdivé	41
3.2 Psychofyzický paralelismus	43
4 Intuice a intelekt ve <i>Vývoji tvořivém</i>	47
4.1 Élan vital	47
4.2 Základní rozdíl mezi instinktem a intelektem	50
4.3 Hledisko poznání: vědomost intelektu, nevědomost instinktu	52
4.4 Provázanost instinktu, intelektu a intuice	55
5 Virtuální a skutečné	59
5.1 Reálný čas (<i>temps réel</i>) a simultaneita	59
5.2 Virtualita a možnost předvídání	62
Závěr	65
Seznam použitých zkratk	71

Úvod

Tato práce není soustředěna na nějaké úzké téma Bergsonovy filosofie. Její motivací je vypořádat se s tím, že Bergsonovo pojetí skutečnosti, která v běžném slova smyslu nikdy není skutečná, vždy uniká každému racionálnímu vyjádření, kterým bychom ji chtěli uchopit. Má totiž ryze temporální charakter, je trváním, zatímco naše myšlení vždy operuje s prostorovostí. Tento prostorový charakter myšlení je pak zdrojem všech iluzí, omylů a klamů ve filosofii i ve vědě, o nichž Bergson mluví. Otázkou této práce proto je, co má naše myšlení společného s oblastí, kterou chce poznat, a co z ní, jestli vůbec něco, vskutku poznává. Tuto otázku se pokoušíme udržovat „ve hře“ napříč všemi kapitolami, i když se postupně může ukazovat spíše jako „anti-bergsonovská“. Hledání nějaké pravdy, která by byla absolutní shodou se skutečností, totiž vychází z nesprávného východiska, že skutečnost sama je nějakou jednotou na způsob uniformního celku či totality.

V první kapitole se pokusíme nastínit základní dualistické rysy Bergsonovy filosofie. Ukážeme, proč je trvání nevyjádřitelné skrze prostorová schémata. Zároveň už ale budeme mířit k tomu, abychom poukázali na to, kde se tyto svou povahou odlišné oblasti mohou stýkat. V centru našeho zájmu bude vztah intelektu a intuice. Na konec vzneseme otázku po tom, jakou mají hodnotu všechny naše rozumem ustanovené predikce, pokud je skutečnost vždy nepředvídatelným vývojem, radikální novostí. V této kapitole budeme vycházet zejména ze sborníku *Myšlení a pohyb* a z díla *Čas a svoboda*.

Druhá část práce se bude věnovat Bergsonovu pojetí vnímání, vytváření pojmů a vzniku intelektuality v díle *Hmota a paměť*. Závěry z této části spolu s předchozími popisy intelektu a intuice budou rozšířeny ve čtvrté části práce. Tato část bude vycházet z díla *Vývoj tvořivý*, které celou problematiku zasadí do kosmologického rámce a to prostřednictvím pojmu *élanu vital*.

Třetí kapitola má za cíl formulovat obecnou otázku práce skrze dva specifické problémy, které v Bergsonově díle můžeme nalézt. První problém se týká toho, zda vůbec můžeme hledat v tom, co je takzvaně „efektně reálné“ či co má hodnotu pragmatické pravdy, něco, co bychom tvrdili s teoretickým nárokem. Druhá otázka se týká toho,

čím jsou z teoretického hlediska naše schémata – a to na speciálním případě snímků mozkové činnosti.

Poslední kapitola se bude zabývat Bergsonovým pojetím *temps réel* a simultaneity v *Durée et simultanéité*. Bude se přitom opírat zejména o interpretaci E. Duringa. Právě ve světle této interpretace pak v závěru chceme více projasnit dříve zmíněné základní problémy.

1. Bergsonova kritika racionality a jazyka

1.1 Věda a filosofie jako šablony

Věda si obvykle klade nárok na to, aby přinášela ty nejjistější popisy světa a nejpřesnější a nejspolehlivější predikce. Její závěry mají platit nutně a tato nutnost má charakter nutnosti matematické, logické. Dva plus dva se rovná čtyřem platí za předpokladu dodržení daných konvencí, ať už příklad počítá kdokoli a za jakýchkoli podmínek. Proto by se zdálo, že chceme-li mít takovéto objektivní poznání i o vnějším světě, musíme ho tedy zkoumat v obecném smyslu slova matematicky.

Podle Bergsona tomu tak však není. Matematické, ale nakonec i filosofie žalostně chybí přesnost. Důvody toho jsou u obou těchto disciplín stejné.

„Zvolte vhodně nějaký takový systém a zkuste jej posoudit: uvidíte, že by se stejně dobře hodil na svět, kdy by nebyly rostliny ani zvířata, jenom samotní lidé; kde by se lidé obešli bez pití a jídla; kde by nespali, nesnili a neblouznili...“¹

Jak filosofie, tak věda přinášejí systémy, které jsou příliš abstraktní a ve své abstraktnosti mohou odpovídat i jiným možným světům. Nejsou proto nikdy schopné zachytit konkrétní věc. Přitom by se na první pohled zdálo, že nás věda ke konkrétnímu přibližuje. Většina světa je nám a naší smyslové perspektivně skryta – ty nejmenší částičky, buňky, atomy, neurony a síly, které určují přírodní zákonitosti, jsou pro naše smysly nedostupné. Věda však – na rozdíl od filosofie samotné – dokáže do nějaké míry překlenout tuto omezenost našich smyslů. A to například sestrojením měřicí a zobrazovací techniky, která nám to, co je pro běžný zrak zahaleno, dovede odhalit až téměř do té nejmikroskopičtější části. Obraz světa se tak neustále doplňuje, zprvu schematická šablona se stále více a více zaplňuje. Problém ovšem je, že právě toto neustálé přibližování se k menším a menším částem universa, jeho důkladnější členění a jasnější vhled do

¹7, Bergson, H.: *Myšlení a pohyb*, Mladá fronta, 2003, 11 s.

přírodních zákonů, jsou nakonec podle Bergsona nejdůležitější příčinou nepřesnosti v poznávání.

Přesnost podle Bergsona spočívá v tom, že mezi vysvětlením a objektem, který má být vysvětlen, není žádná mezera.² Definice zkrátka dokonale „sedí“, přiléhá. To je ale nárok, kterému už předem v rámci jakéhokoli racionálního rámce nemůžeme dostát. Věci ve světě totiž vysvětlujeme jazykově, rovněž každá vědecká disciplína se vyjadřuje skrze nějaký svůj vlastní jazyk a zavedené konvence. A jazyk je vždy prostředek a jako takový už ze své povahy brání bezprostřednímu splynutí s objekty našeho zkoumání. Necháme ještě na chvíli stranou otázku po tom, jak by Bergson na tento obtížný požadavek na přesnost sám odpověděl a zaměříme se na to, z jakých dalších důvodů je věda nepřesná.

Prvním důvodem nepřesnosti je tak to, že jazyk je chápán jako médium, nemůže tak bezprostředně přilnout k objektu poznání. Druhým důvodem je, že jazyk je určitý systém, soubor inferenčních vztahů. Poskytuje-li filosofie vždy jen obecná schémata pro pochopení světa, totéž činí i věda a cokoli, co má jazykovou povahu. Jednotlivina má v rámci systému vždy význam jen jako něco, co má vztah k ostatním jednotlivinám, co je s nimi propojeno na základě nějakých společných znaků. Systémy tudíž odstraňují to, co mají jednotlivosti odlišného a propojují je na základě toho, co mají společné. Ze své podstaty tak nevyjadřují konkrétní věc a její jedinečnost. Přítomná je vždy šablona, ale jsou ignorovány všechny jevy, na něž byla přiložena. Na této výplni nezáleží, neboť ta může neustále variovat a na „systému“ to nic nezmění. Když počítáme jablka, v našich počtech se tato konkrétní jablka ztrácí. Nepřesnost vědy, filosofie či jazyka tedy nespočívá v tom, že by ve skutečnosti prezentovaly něco od základu klamavého, ale v tom, že jsou to systémy, a tudíž nemají aparát, kterým by postihly jedinečnou individualitu věcí a fenoménů. Stejně jako každé slovo jako obecnost sdružuje velké množství jednotlivých exemplářů – to ale za tu cenu, že potlačuje jejich vzájemné difference.

Třetím důvodem nepřesnosti vědy je její neschopnost poradit si se změnou, pohybem a časem. Tyto tři slova jsou provázána, neboť Bergson chápe čas jako trvání (*durée*), neustálé plynutí, pohyb a změnu. Tato povaha času znesnadňuje, aby ho věda mohla jednoduše pojmut. Spíše se zdá, že věda jakožto systém čas často deformuje do podob, které odporují samotné povaze času. Tento rozpor Bergson ukazuje jednoduše na tom, jak čas měříme a znázorňujeme. Chceme-li předvést, jak dlouho něco trvalo, sestrojíme si pro ten účel časovou osu, ta je však svou povahou pravým opakem toho, čím je čas. Zatímco čas neustále plyne, námi narýsovaná osa se strnule drží na papíře a neexpanduje

²7, MaP, 11 s.

neustále dál a dál po stole. To, co se nepřetržitě pohybuje je tedy znázorňováno na něčem, co je svou povahou nehybné. Dále máme na časové ose vyznačené jednotlivé intervaly, které nám umožňují čas měřit. Zajímá nás, kolik vteřin, minut nebo hodin uplynulo od určité doby A do doby B. Přičemž nás nezajímá to, co se dělo uvnitř tohoto intervalu, zajímá nás pouze začátek a konec. Čas v každodenním životě chápeme jako počítatelnou kvantitu – na ciferníku hodin se ručička míhá od vteřiny ke vteřině dnes a stejně tak i zítra. Čas počítáme každý den stejně, ale podle Bergsona je čas něčím neopakovatelným – čas není rozdělen na části, protože žádná část času tu ještě není a už je tu průhled k další části. Čas se nedá zastavit a každý okamžik, každá odpověď na otázku „V kolik hodin?“ je jen virtuálním zastavením času, naším konstruktem. Podstata času je totiž vždy měřením nepostižitelné plynoucí trvání.³

1.2 Čas jako trvání, prostor jako diskontinuita

Zde se musíme na chvíli zastavit, protože Bergsonovo pojetí času jako čistého trvání (*durée réelle*) pro nás bude klíčové po celou dobu. Ptáme-li se na to, co je skutečné, odpověď bude zcela jistě souviset s tímto pojmem. V díle *Čas a svoboda* (1889) Bergson toto trvání ztotožňuje s čistou kvalitou psychického života⁴, ve *Hmotě a paměti* však rozšiřuje pojem trvání i na hmotu. Pro začátek se ale přidržíme právě času psychologického, neboť skrze něj se dá pojem trvání nejlépe přiblížit.

V *Čase a svobodě* proti sobě Bergson staví dvě reality. První je realita heterogenní, která se týká tzv. smyslových kvalit. Druhá je realita homogenní, která se týká prostoru.⁵ Většina iluzí, dilemat a chyb v našich teoretických systémech přitom podle Bergsona spočívá v tom, že máme sklon prostorovým chápáním deformovat to, co má časovou a pohyblivou povahu – tedy čisté trvání narušujeme prostorovostí. Tento svůj poznatek Bergson užívá napříč svým dílem k tomu, aby poukázal na omyly v psychologii, ve fyzice, ve filosofii a obecně ve všech disciplínách, v nichž má hrát vůdčí úlohu intelekt. Než ale k některým z těchto omylů dostaneme, je třeba jasně od sebe tyto dvě oblasti odlišit.

Čisté trvání Bergson v *Čase a svobodě* popisuje takto: „*Trvání zcela čisté je forma, které nabývá sled našich stavů vědomí, když se naše Já nechá žít, když se zdržuje toho, aby odlučovalo stav přítomný od stavů minulých.*“⁶ Trvání tedy odpovídá psychologické-

³7, MaP, 13 s.

⁴4, Bergson, H.: *Čas a svoboda*, Filosofie, 1994, 122 s.

⁵4, ČaS, 60 s.

⁶4, Tamtéž, 60 s.

mu vědomí, nikoli však takovému, které by sloužilo jako úložiště jednotlivých počítků, představ a vzpomínek. Nýbrž takovému, v němž se současné vjemy vlévají do minulých vzpomínek takovým způsobem, že je od sebe nelze separovat.

Zatímco v prostoru jsou věci odlišeny kvantitativně – mírou, váhou, polohou – a jsou tedy měřitelné nebo zařaditelné do nějakého celku – v rámci časovosti kvantitativní odlišnosti nehrají roli. Kvantitativní odlišnost spočívá v tom, že jednotlivé prvky jsou položeny vedle sebe, nesplývají se sebou navzájem, jejich odlišnost je tedy vnější. Mnohost těchto prvků si lze představit jako číselnou mnohost. Například sčítání je podle Bergsona úkon, který nelze vnímat v pravém slova smyslu v čase, uskutečňuje se vždy zásadně v prostoru. Aby totiž mohla být jedna jednotka přičtena ke druhé, musí být někde „zafixována“, a tím je tedy už prostorově zachycena. Jakmile je zafixována, nijak se dál nevyvíjí, nerozkládá se v další jednotky, (ačkoli číslo jako takové je *kolekcí jednotek* a může být tedy nekonečně dělitelné, pro počítání to však není podstatné). Při sčítání číslo musí disponovat jakousi „psychologickou jednotou“, neboť máme-li provádět tuto početní operaci, je třeba ho myslet jako nedělitelnou jednotku, která nám nikam neuniká. Příčinou jeho nedělitelnosti je tak náš duch, aritmetika jako taková však předpokládá tzv. *provizorní jednotky*, které mohou být donekonečna dělitelné. Příčina jejich dělitelnosti však rovněž tkví v jejich prostorovosti. V tom, že jsou myšleny na způsob matematických bodů. Jedině to, co neplyne, může být vystaveno dělitelnosti.⁷

Kvantitativní odlišnost je tedy odlišnost prostorová v širším slova smyslu. Věci v prostoru jsou věci „zhomogenizované“, což má za následek to, že se nám jeví jako odlišné pouze z toho důvodu, že zaujímají odlišné místo v prostoru. Toto jejich prostorové rozprostření a psychologické ukotvení nám umožňuje konat (ne jenom sčítat, jak uvidíme později). Kvalitativní odlišnost nyní můžeme popsat jako pravý opak. V našem vědomí také můžeme rozlišit různé a od sebe se lišící psychické stavy. Jejich odlišnost je však dle Bergsona vnitřní. Nemůžeme si představit, že jsou v našem vědomí rozprostřeny jako jednotky v prostoru.

Zde nám může dobře posloužit Bergsonova metafora s melodií⁸. Melodie má stejně jako čas charakter plynutí. Každý její jednotlivý tón přitom má svoje vlastní trvání. Abychom mohli vysvětlit, jakým způsobem melodii vnímáme, nestačí nám jen atomisticky pojímat její jednotlivé tóny. Melodie totiž není jeden izolovaný tón vedle druhého. Naopak, jak jsme již řekli, každý tón má své vlastní trvání, a tudíž se prolíná s ostatními a společně s nimi pak tvoří celek melodie. Naše vnímání hudby tedy není reakcí

⁷4, Tamtéž, 51-53 s.

⁸7, Tamtéž, 159-190 s.

na jednotlivé tóny – důležité je, kdy tón zazní, jaký má skladba rytmus a dynamiku... Nelze odebrat ani jediný takt, protože pak by z této melodie rázem vznikla melodie jiná. Naše vnímání by bylo proměněno i tím, kdyby se skladba najednou hrála rychleji nebo pomaleji. Melodie je kontinuálním pohybem, při němž probíhají kvalitativní změny – tón A, který má jistě daný určitý fyzikální základ, můžeme v rámci skladby vnímat pokaždé jinak v závislosti na rychlosti skladby a souhře s jinými tóny. Kvantitativně se tedy nic nemění – tón A je stále tónem A, ale mění se naše vnímání. Kontinuitu pohybu melodie podle Bergsona můžeme vnímat díky tomu, že jsme svou pozorností upnuti na průběh melodie – v paměti si podržujeme tóny, které již zazněly a na základě toho anticipujeme, co bude následovat. Pokračování nicméně nemůžeme jasně predikovat, musíme si na něj teprve počkat, a právě tato vyčkávající pozornost a zaměřenost vědomí je *le fait significatif*⁹, jež Bergson nazývá intuicí, která jediná umožňuje vnímat kontinuitu a kvalitativní rozdílnost.

Durée réelle proto v žádném případě nelze ztotožnit se šedesáti úderů kyvadla, kterými kyvadlo odpočítá jednu hodinu. V takovém případě totiž jednotlivé úderky nejsou myšleny sukcesivně, ale spíše juxtapozičně – každý výkyv kyvadla lze znázornit jako jednotlivý bod na čáře, bez jakéhokoli vnitřního vtahu k ostatním bodům, a tudíž si všechny body můžeme představit na čáře naráz. Kontinuita plynutí jakožto princip času zůstává nevysvětlena. V oblasti našeho vědomí však každý úder kyvadla vnímáme jako heterogenní změnu – „*Když nás pravidelné kývání kyvadla zve ku spánku, zda je to tento poslední slyšený zvuk, poslední vnímaný pohyb, který vyvolává tento účinek? Ovšem, že nikoli, neboť by se nepochopilo, proč první nepůsobil právě tak*“¹⁰ Čas vědomí nežije na časové ose, kde by se jednotlivé úderky mezi sebou nemísily a jeden neměnil kvalitu předchozích, protože potom by nebylo vysvětlitelné, proč kvantita úderů ovlivňuje kvalitu vnímání.

1.3 Intelekt a jeho provázanost s hmotou i s intuicí

Jak již bylo řečeno, trvání je pro Bergsona identifikovatelné nejprve pouze „v nás“. Vnější svět Bergson v *Čase a svobodě* popisuje jako soubor „současností“. *Zdravý rozum* nám dle Bergsona správně vyjevuje, že vnější svět nelze vnímat na způsob sledu. Věci si na vědomí vynucují, aby byly vnímány jako po sobě následující tím způsobem, že jedna věc nesouvisle střídá druhou – tedy objevuje se právě tehdy, když už tu druhá

⁹7, Tamtéž, 12 s.

¹⁰4, ČaS, 63-64 s.

není. Mimo nás je ale ve světě jen současnost. Tato současnost je ve vědomí uchována tím způsobem, že stavy, které po sobě následují, „*po sobě následují v sobě samých*“, tedy jakoby v jeden moment. Kvantitativní odlišnost je na druhou stranu ve vědomí obtištěna tím způsobem, že „*momenty našeho vnitřního trvání*“ se od sebe oddělují a stávají se jasně odlišitelnými jeden od druhého tím, že fixujeme jejich příčinu. Takto popisuje Bergson jakýsi kompromis mezi kontinuitou a diskontinuitou.¹¹

Při zkoumání vnějšího světa věda proto právem eliminuje trvání a ponechává nehybnost a rozprostraněnost, co se týče zkoumání vnitřních obsahů mysli, zavádí však prostorová schémata někam, kde nemají místo, protože vědomí má bytostně časový charakter.¹² Odhlédneme-li však od *Času a svobody* a podíváme se na další Bergsonova díla¹³, rozroste se nám tentýž problém i na zkoumání vnějšího světa. I v něm Bergson rozpozná jeho trvajících povahu a jediné, co tedy tuto povahu mít nebude, bude samotná racionalita tak, jak jsme si ji načrtli v první kapitole.

Náš intelekt vždy funguje v prostorových schématech. To se napříč Bergsonovým dílem ukazuje jako hlavní zdroj našich iluzí při teoretickém poznávání. Tyto iluze většinou mají společný základ v tom, že zaprvé předpokládají, že pohyb prochází prostorem, a za druhé, že se tento pohyb může v kterémkoli bodě zastavit, přičemž obojí odporuje pohyblivosti samotné.¹⁴ A ukáže-li se být povaha vnitřní i vnější reality pohyblivá, bude Bergson muset vysvětlit, jaký druh „kompromisu“, pokud vůbec nějaký, musí intelekt provést, aby mohl skutečnost aspoň do nějaké míry poznat. K tomu se však dostaneme až v následujících kapitolách. Nejprve se pokusíme intelekt popsat v základních bodech.

Bergson rozlišuje dva způsoby, jakými se můžeme vztahovat ke světu. Prvním z nich je intuice, jejíž doménou je trvání, *durée*. Druhým způsobem je intelekt, který uchopuje *matière brute*¹⁵, takzvanou netečnou hmotu, kterou si můžeme představit jako homogenní realitu, jak byla popsána v kontextu *Času a svobody*. Ona „psychologická nutnost“ fixovat jednotky v ideálním homogenním prostředí, která je podmínkou jakékoli početní operace, je právě vykonávána intelektem. Úkolem rozumu (a stejně tak i vědy) je umožnit nám nejen emocionální jistotu, ale i přinést poznání, které nám usnadní orientaci ve světě tak, abychom byli schopni účinně jednat a co nejlépe předvídat do budoucnosti. V tomto směru je intelekt orientován vždy prakticky, a tedy subjektivně – s ohledem na to, jakých cílů jedinec v životě potřebuje dosáhnout. Na známém příkladu s rozpouš-

¹¹4, ČaS, 123 s.

¹²4, ČaS, 124 s.

¹³V této práci zejména *Hmota a paměť* a *Vývoj tvořivý*.

¹⁴6, HaP, 141-142 s.

¹⁵9, PeM, 46 s.

tějším cukrem, Bergson ukazuje, že podstatné je, že víme, že cukr se ve vodě rozpustí – tedy víme, co čekat, máme pravidlo, podle kterého se můžeme do budoucna řídit – a pro potvrzení této skutečnosti už není třeba přímo pozorovat, že se cukr ve sklenici doopravdy rozpouští. Tato zaměřenost na budoucnost upevňuje naši pozici ve světě i naše vnímání světa, které je tím pádem v područí praxe a nutně směřuje naši pozornost od přítomného k budoucímu. Rozum takzvaně zapomíná na žitý život, který je neustálým plynutím a změnou, a soustředí se na pevné body, k nimž je možné zacílit naše jednání. Proto Bergson říká, že nejtrvalejší a nejhodnotnější poznatky jsou ty, které nám nejlépe pomáhají k ovládnutí reality.¹⁶ Rozum je tak vždy orientován na výsledek, nikoli na děj. Zajímáme se o to, za jak dlouho se dovedeme přemístit z místa A do místa B, nikoli o průběh samotného procesu přemísťování.

Prostorový charakter myšlení umožňuje klást jednotlivé části vedle sebe, uspořádávat je a vyjadřovat tím jejich vzájemné vztahy. S tím je spojeno i to, že naše myšlení má podle Bergsona tendenci k vizualizaci. Stejně tak i věda, kde hrají podstatnou roli různá obrazová schémata, grafy, diagramy atd. Zorientovat se v nějaké životní situaci také znamená představit si, jak něco bude vypadat nebo co je třeba učinit.

Problém je však v tom, že ve sféře časovosti žádné kladení vedle sebe nemůže existovat. Podstatou času je totiž plynutí a trvání (*durée*). Proto také intelekt není schopen se k časovosti jakkoli propracovat. „*Když vyvoláváme čas, odpovídá nám prostor.*“¹⁷ Samotná funkce rozumu je totiž protichůdná vzhledem k času – má za úkol ho maskovat, vytvářet z něj virtuální momenty a časové intervaly, ale to s čím takto nakládá, je vždy pouze přelud času. Rozum čas znehybňuje a právě na tomto znehybněném, v němž je jeden okamžik kladen vedle druhého v prostoru, rekonstruuje pohyb a trvání. V proudu času ale, jak bylo ukázáno, není předcházející moment postaven za následující. Jednotlivé momenty od sebe nejsou odděleny žádnými jasně vytyčenými hranicemi, protože ve skutečnosti nejsou v pravém smyslu slova jednotlivé. Temporalita je vnitřní, časovou sukcesí, kdy po sobě „okamžiky“ následují tím způsobem, že jejich vzájemné prostupování kontinuálně vytváří nové „stavy“.

Pokud však ve světě potřebujeme něco rozeznat, okamžitě tuto kontinuitu rozbíjíme. Když si nejsme jisti, jak zazpívat nebo zahrát nějakou melodii, potřebujeme najít nějaké opěrné body – v tomto případě například v podobě notového zápisu – které nám umožní představit si, co všechno bychom museli učinit, abychom melodii realizovali. Tím pádem dělíme melodii na části, díváme se do notového zápisu, kde se jednotlivé

¹⁶7, MaP, 15 s.

¹⁷7, MaP, 15 s.

noty nacházejí prostorově vedle sebe. Obecně platí, že jakmile se zaměřujeme na to, čím jsou věci zapříčiněny či co je třeba udělat, abychom je zapříčinili, je v činnosti náš intelekt, který „rozparcelovává“ trvání.

Oblast vědy, jazyka a intelektu je oblast symbolů – notové zápisy, časové osy, obrazová schémata – to vše má být nějakou výpovědí o skutečnosti, zároveň je tato oblast ale zbavena onoho trvání, které ale je podle Bergsona skutečnou podstatou reality. Homogennost a dělitelnost se sice vztahuje na vědecké symboly a schémata, nikoli však na skutečnost samu. Matematický bod i samostatně znějící tón se tak zdají být iluzemi – reálně existují jenom v rámci pohybu a změny. Z toho plyne, že jejich pravá povaha se neukazuje v učebnici fyziky nebo matematiky, ale ukazuje se psychologicky jako zakoušená přítomnost a změna.

Kdyby se Bergson chtěl držet svého pojetí hmoty z *Času a svobody* jako homogenního prostoru obsahujícího nekonečně dělitelná tělesa, musel by vysvětlit, jak se k této diskontinuitě může vztahovat naše vědomí, které je definováno tak, že s diskontinuitou nemá vůbec nic společného. Ve zmiňovaném díle se o takový popis pokouší. Každá prostorová juxtapozice není možná bez toho, aniž bychom jednotlivé prvky kromě jejich separování také nenechali současně trvat. Klazení prvků vedle sebe do prostoru je totiž samo časovým aktem. Matematická čísla jsou sice separátní jednotky, ale žádné číslo by nemohlo vzniknout, kdyby si čísla byla navzájem vnější a byla by naprosto homogenní – tedy neschopná protnout se jedno s druhým.¹⁸

Trvání tak může být negováno něčím, co má samo z části charakter trvání. V *Čase a svobodě* Bergson hovoří o tom, že abychom mohli vnímat skutečnost v prostorové podobě, musíme být schopni jakéhosi *nadhledu*, symbolicky se povznést nad čáru, po níž se jakožto *vědomý bod* pohybujeme.¹⁹ Syntézu obou těchto rovin tak umožňuje toto poněkud záhadné povznesení se trvání nad prostor, v jehož důsledku můžeme vnímat vjemy jako objevující se a mizící paralelně s našimi stavy vědomí. Pojítkem mezi prostorem a časem se v této Bergsonově úvaze stává současnost. Heterogenní momenty trvání se pronikají, ale přesto každý moment trvání „*může býti sblížen se stavem světa vnějšího, který je s ním současný...*“²⁰ Imaginární představa homogenního času vzniká v momentě, kdy současnost nechápeme jako produkt tohoto paralelismu, ale jako soubor bodů či okamžiků, z nichž je sám čas tvořen.

¹⁸10, BaMP, 176-180 s.

¹⁹4, *Kdyby tento bod nabyl vědomí sebe sama, cítil by, že se mění, ježto se hýbe: vnímal by sled; leč zda by tento sled oblékal na sebe formu čáry? Ano, beze vší pochyby, ovšem pod podmínkou, že by se nějak mohl povznést nad tuto čáru, kterou probíhá...*, 62 s.

²⁰4, ČaS, 66 s.

V každém případě je propojenost obou těchto oblastí patrná při každém úkonu intelektu. Už jenom tím, že kvantitativně přidáváme jednotku do nějakého celku, měníme vždy jeho kvalitativní povahu. Myšlenka čistě aritmetické mnohosti se jeví být z tohoto pohledu nesmyslná. Stejně tak se jeví nepravděpodobně, že bychom vůbec mohli myslet hmotu jako soubor atomistických prvků, které bychom uvažovali pouze prostorově.²¹ Můžeme se tedy ptát, zda vůbec ve světě existuje nějaká taková homogenní oblast na způsob *matière brute*. Na to však Bergson v dalších dílech odpoví zamítavě. A tak nám zbude otázka po tom, k čemu se to tedy vlastně náš intelekt vztahuje, a proč do našeho poznávání vůbec vnáší diskontinuitu, a jaké to s sebou nese následky ve schopnosti poznávat realitu.

Intelekt pracuje s pevnými body, které jsou, jak se zdá, Bergsonem chápány jako do jisté míry iluzorní. Jsou totiž negací trvání, které je chápáno jako skutečnost sama. Proti tomuto tvrzení však lze namítnout, že právě proto, že je intelektualita adaptací na hmotu a jejím úkolem je praxe, musí mít i tyto pevné body nějakou oporu v realitě. Kdyby tomu tak nebylo, jak by potom mohl fungovat náš každodenní život? Jaký reálný dopad by mohlo mít naše jednání na vnější svět? Na oné pevnosti a stálosti našich systémů tedy musí být něco správného, jinak bychom museli velmi složitě hledat odpověď na to, proč se naše praktická sféra jeví jako funkční. Bergson sám k žádnému takovému extrémnímu závěru rozhodně nebude chtít dojít. Naopak – tvrdí, že jak intuice, tak intelekt mohou dojít k základu skutečnosti.²² Stále mu však můžeme klást otázku, co je skutečného na skutečnosti, kterou může intelekt poznat?

Jelikož je tu intelekt proto, aby ovládal a užíval hmotu, musí být strukturou hmoty sám modelován. Kdyby s hmotou neměl nic společného, nemohl by se jí nijak dotknout. Intelekt je ale zároveň jaksi na pomezí ducha a hmoty – je formován povahou hmoty, ale stále je především naší duchovní mohutností. Toto se vyjevuje, když sledujeme propojenost intuice a intelektu na základních myšlenkových úkonech.

„...a přesto je ve vzorcích, k nimž docházíme vždy něco metaforického...jakoby byl intelekt nucen přenášet psychické do fyzického, aby je mohl pochopit a vyjádřit...“²³

Intelekt si tedy skutečně můžeme představit jako prostředníka mezi hmotou a duchem. Vzorce nejsou tím, čím jsou věci samotné – jsou jakousi metaforou, něčím, co

²¹10, BaMP, 176-180 s.

²²7, MaP, 40 s.

²³7, MaP, 40 s.

vyžaduje pohyb naší mysli. Je však zřejmé, že skrze intelekt jsme schopni poznat jen něco parciálního – a sice materiální složku světa. Prostřednictvím intuice zase časovou povahu reality. Ideál absolutního a přesného poznání tak lze uskutečnit jedině tehdy, když věda a metafyzika, intelekt a intuice, začnou spolupracovat. Každá tato oblast sama o sobě je totiž odsouzená k tomu, že uchopí jen polovinu skutečnosti.²⁴ Jak si lze ale takovou spolupráci představit? Můžeme mít někdy nějaký jeden ucelený pohled na svět? Nebo má jít o „přepínání“ mezi dvěma perspektivami – mezi duchem a hmotou?

Jisté je prozatím alespoň to, že chyby vznikají v momentě, kdy se náš intelekt snaží uplatnit i na to, co má ryze duchovní povahu – například popsat vědomí jako soubor jednotlivých představ. Intuitivní metoda je vzácnější, jsme totiž především bytostí jednající a jako takové, využíváme spíše intelekt. Intelekt se ale, jak se neustále ukazuje, neobejde bez intuice – obecně je každý jeho popis metaforický, vyžadující pohyb mysli. Intelekt se tedy vždy musí vyskytovat alespoň v minimální součinnosti s intuicí. Intelekt věci upevňuje, ale jenom za pomoci toho, že něco nechává trvat.

1.4 Intuice a její provázanost s hmotou a duchem

Zkusme se podívat ještě na to, zda bychom analogicky s tím, jak jsme hovořili o intelektu, mohli hovořit i o intuici. Adaptuje-li se intelekt na hmotu, tak intuice se adaptuje na trvání. Intuice je ovšem stejně jako intelekt duševní mohutností, na rozdíl od něj se ale vztahuje k něčemu, co má rovněž duchovní povahu – její přístup proto může být bezprostřední. Intuice nám umožňuje přenést se do nitra nějakého předmětu a splynout s tím, co je v něm jedinečné, neopakovatelné a nevyjádřitelné. Nepokouší se zachytit to, co má předmět společného s ostatními předměty, a na základě čeho o něm můžeme hovořit.

Zdálo by se tak, že intuice na rozdíl od intelektu už rovnou dosahuje svého cíle. Základem skutečnosti je podle Bergsona to, že plyne – vysvětlili jsme si už, že intelekt toto plynutí sice vyžaduje, ale jen stěží ho může nějak pojmout. Čím by tedy naopak mohl přispět intelekt intuitivnímu naladění se? Toto intuitivní bytí s předmětem je ale samo o sobě „tupé“, kolébatvé, bez jakýchkoli rozlišených částí. Dalo by se snad přirovnat k melodii, která se dětem zpívá před spaním – dítě je na ní naladěno, ale jeho pozornost a vědomí už začínají podřimovat. Bergson proto říká, že funkcí mozku není myslet,

²⁴7, MaP, 46 s.

ale zabraňovat myšlení, aby se nerozplynulo ve snu.²⁵ Mozek má za úkol aktivovat naši vědomou pozornost vůči plynoucí realitě. Tato pozornost má rozlišovací schopnost, která sice štěpí melodii na jednotlivé části, bez toho by ale naše vnímání nemohlo být vědomé světa, a tím pádem snad ani sebe samo. Intuitivnímu přístupu ale nejde o tyto pozornosti oddělitelné prvky, ale o to, co zní a plyne mezi nimi. Touto pozorností stvrzujeme, že na tomto znění záleží, protože nám tóny, mezi nimiž probíhá, objasňuje s nějakou novou pravdivostí – resp. ukazuje nám jejich jedinečnou povahu. To, čím je pozornost upoutána, je částečně zafixováno, a proto má tato pozornost intelektuální povahu. Můžeme tedy dojít k závěru, že i intuice vyžaduje součinnost s intelektem, jinak by totiž její zkušenost byla ne-vědomá, a tedy nereálná. Reálné je totiž plynoucí dění, kterému nemůžeme přihlížet jinak než v přímém přenosu – přítomnost vyžaduje naši vědomou pozornost, čím méně jsme k ní pozorní, tím více je naše zkušenost spíše zkušeností, která se reality nedotýká, zkušeností snovou. Ryzí intuice by tak snad pro Bergsona mohla být tím, čím je pro Bergsona nevědomí – výhradně nerušenou prací naší mysli, která si není ničeho vědoma, protože nic nerozlišuje.

Intuice tedy má bezprostřední vztah k plynutí, ale to neznamená, že je prosta nebezpečí iluze. Právě nevědomá intuice je náhledem do časové podoby reality, bez intelektu by jí však, zdá se, hrozilo, že časový rozvoj vědomí se vzdálí od paralelního vývoje světa. Aby intuice neusnula, je to patrně právě intelekt, který musí neustále upozorňovat na materiálnost vnějšku – na nějakou „pevnost“ a „tuhost“, existenci souběžného trvání, v rámci kterého se intuice může plynule, a přesto vědomě, pohybovat.

1.5 Iluze možnosti

Jak bylo řečeno, nedílnou součástí vědy je její schopnost předpovídat. Tato její schopnost je ale postavená na předpokladu opakovatelnosti a možnosti. Jak metafyzika, tak vědecké disciplíny, budou ale podle Bergsona klamat, pokud budou popisovat místo našeho světa světy možné. Podmínkou tohoto přesunu do možných světů – ať už se to týká vědy nebo metafyziky – je totiž vždy popření času.

Již bylo řečeno, že intelekt je schopnost, která je podřízena praxi. Intelekt proto ze své podstaty operuje s virtualitou – vnější svět nám osvětluje tak, abychom v něm viděli možnosti našeho dalšího konání. To, že ze světa abstrahujeme, co je pravidelné, de facto znamená, že upevníme naši pozici ve světě, připravujeme se na to, co ještě nenastalo.

²⁵7, MaP, 81 s.

Tato pevnost a pravidelnost je pro Bergsona těsně spjata s materialitou. Bergson sice tvrdí²⁶, že se intelekt uchopováním hmoty dotýká jedné z částí absolutna, zároveň je ale zřejmé, že představa o realitě možnosti je pro něj jednou z hlavních iluzí o světě.²⁷

Bergson kritizuje jakoukoli představu o světě, která obsahuje myšlenku, že možné předchází skutečnému. Tato představa vychází z naší každodenní zkušenosti při organizaci našeho života – vlak přijíždí každý den v osm hodin, je to tak v jízdním řádu, a tak předpokládáme, že je pravděpodobné či možné, aby přijel v osm hodin i dnes. Bergson ale tvrdí, že tato možnost je iluzorní: „...*možné se nestává skutečným, ale skutečné možným*..²⁸ Že vlak přijede je tedy možné až ve chvíli, kdy skutečně přijíždí. Budoucnost je z podstaty nepředvídatelná. Můžeme si sice představovat, co se stane, ale přítomné je vždy proměňováno minulým a minulé zase přítomným – i když tedy dojde k tomu, co jsme předvídali, naše představa budoucího dění je vždy chudší oproti tomu, když toto dění nastane, a je chudší právě o ten čas, který musel proběhnout, než k dané věci došlo.

„Skutečnost je globálním a nedílným růstem, postupným vynalézáním, trváním: něco jako elastický balon, jenž se zvolna rozpíná, nabýváje v každém okamžiku neočekávaných podob.“²⁹

A takováto skutečnost nikdy nemůže mít charakter možnosti, protože se nepřetržitě proměňuje a je tedy neustále nová. Náš intelekt ale chce, aby se příroda uskutečňovala přesně podle toho, co anticipuje. A jelikož jsou jeho predikce úspěšné, můžeme nabýt dojmu, že logicky možné podoby skutečnosti předchází aktuálním stavům. Koneckonců bylo by nesmyslné domnívat se, že o budoucnosti nemůžeme mluvit, protože ještě nastala. Otázkou ale je, jaký statut doopravdy tyto výpovědi mají, a jak je propojeno to, co předvídáme s tím, co potom doopravdy nastane. Mohli bychom totiž dedukovat, že vše, co je v přítomnosti, bylo už *in potentia*, a odtud má svůj původ. Dle Bergsona je ale otázka po původu bytí pseudoprobémem a špatně položenou otázkou.³⁰

Úvahy o nějakém bytí v možnosti se totiž dle Bergsona zakládají na falešné představě, že když se tu něco objevilo, předtím tu nic nebylo, pouze nicota. Pokud začneme operovat s pojmem nicoty, není vůbec jasné, jak se z ní mohlo vynořit bytí – bytí v možnosti je pak způsobem, jak z tohoto podle Bergsona zbytečného paradoxu, vyklouznout.

²⁶7, MaP, 104 s.

²⁷7, MaP, 99-104 s.

²⁸7, MaP, 114 s.

²⁹7, MaP, 104 s.

³⁰7, MaP, 105 s.

Tento na první pohled vážný teoretický problém je dle Bergsona pseudoproblémem, protože význam slova „nic“ (*le néant*), má svůj smysl pouze v praktickém životě, ale netýká se ničeho v realitě. Jenom v rámci praxe toužíme po něčem, co nemáme, očekáváme něco, co nepříjde, nenajdeme to, co hledáme... Neznamená to však, že bychom místo hledaného našli naprostou nicotu – pokud se toto domníváme, tak pouze „objektivizujeme naši lítost“. To, co vnímáme jako odstranění, je dle Bergsona vždy pouhým nahrazením. Nejsme schopni vnímat a ani pojmově uchopit něco, co by odpovídalo nicotě. Vnímání je vždy vnímáním nějaké plnosti. Pokud připustíme tuto Bergsonovu myšlenku, že odstranění je vždy nahrazením, pak samozřejmě nedává dost dobrý smysl mluvit o absolutním odstranění.³¹

Podobně Bergson uvažuje o pojmu ne-řádu. Tento pojem rovněž vzniká pragmaticky – kde nenalzáme řád, který jsme očekávali, tam naše zklamané očekávání prohlašuje chaos. Pokud však tvrdíme, že řádu ve vesmíru musel předcházet chaos, vkládáme do našich vysvětlení antropomorfní představu. Vidíme především sebe, jak často nenalzáme očekávaný řád a následně ho ustanovujeme z domnělého nepořádku. Tento způsob vysvětlení ale není nutný. Bergson navrhuje, aby naším východiskem byla vždy dynamická povaha věcí, jejich plnost a nepředvídatelnost vývoje, nikoli umělé konstrukty možných světů, nicoty a neřádu.³²

Ještě se ale znovu zrekapitulujme, čím vlastně možnost podle Bergsona je. Jde vždy o určitou retrospektivu, iluzi, odraz v zrcadle – „...*jak se postupně vytváří nepředvídatelná a nová skutečnost, její obraz se odráží za ní v nedohledné minulosti; takto se ukazuje jako odedávna možná... Možné je tedy zrcadlením přítomného v minulosti*“³³ Znamená to tedy, že kdykoli něco predikujeme, pouze tlacháme? Podle V. Jankélévitche je zde třeba rozeznávat logickou možnost (*possibilité logique*) a nutnost organickou (*possibilité organique*). První z nich nemá žádnou realitu, protože se netýká žádného objektu, který je aktuálně ve zkušenosti. S takovými možnostmi pracuje matematika, která je využívá nehledě na cokoli. Logická možnost značí, že něco může existovat, neboť v tom není žádná logická překážka. To ale vyjadřuje pouhé „dovolení“, to, co je logicky přípustné, ale není to „příslibem“, že tomu tak skutečně bude. Logická nutnost se tedy blíží nicotě, je to však jakási nicota, která „má navrch“.³⁴

Organickou možnost Jankélévitche naopak popisuje jako jasný „příslib“, že možné se

³¹7, MaP,106-108 s.

³²7, Tamtéž.

³³7, Tamtéž, 110 s.

³⁴17, Jankélévitche, Vladimir: *Henri Bergson*. 2. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. Quadrige. 216-217 s.

promění ve skutečné. Zde však Jankélévitch interpretuje možnost jako budoucnost, která ještě není, ale v žití zakoušíme, že náš život se neustále do budoucna rozvíjí. Všechno tento příslib však tkví v pojmu „élan vital“, který ještě bude muset být osvětlen v dalších kapitolách, zkusíme se poté ještě k tomuto tématu vrátit, neboť platí-li pro Bergsona pouze „organická nutnost“ jako spojitost mezi minulým a budoucím, budeme ji muset uvést do vztahu s naší schopností něco logicky předvídat.

Shrňme tedy ještě, že Bergsonova filosofie je v příkrém rozporu s jakoukoli teleologií – uskutečňování nějakého jednoho cíle či jednoho řádu věcí v ní není vůbec myslitelné, už jenom proto, že by to odporovalo pohyblivé povaze reality. Pokud máme tendenci uvažovat o světě jako o naplňování nějakého plánu, je „na vině“ náš rozum, který se snaží usnadnit si svoje fungování ve světě. Veškerá činnost rozumu by se tak mohla jevit jako vztah k něčemu, co není, neboť bytí potence je bytí iluzorní, je pouhým odrazem v zrcadle. Pravda vědecká je tak ohrožena tím, že je ve skutečnosti pouhým nástrojem, pouhou cestou k užitečnosti, u které si nemůžeme být jisti její epistemickou hodnotou.

2. Vnímání vnějšího světa v *Hmotě a paměti*

2.1 Hmota jako obraz

Bylo řečeno, že aby intelekt vůbec mohl pojímat hmotu, musí se jí nechat modelovat – dá se tedy předpokládat, že jeho struktura je alespoň do nějaké míry podobná struktuře hmoty. To ale nestačí – musí též platit, že hmota působí na intelekt. Intelekt tedy musí sestupovat k hmotě a hmota zase musí přicházet naproti tělu, nějakým způsobem ho ovlivňovat.

S hmotou se vždy setkáváme skrze počítky – jakoby na půli cesty mezi subjektem a vnějším světem. Z toho je zřejmé, že objekt nemůže být pouhým výplodem subjektu, zároveň ale naše vnímání objektu nesplývá se samotným objektem. Tyto dvě varianty Bergson vylučuje už ve své *Předmluvě v Hmotě a paměti*, kde je řečeno, že obrazy by existovaly i v případě, že bychom je nevnímali, a tudíž je jejich existence nezávislá na existenci našeho vědomí, a tedy nejsou pouhými reprezentacemi.

„Hmota je pro nás souborem „obrazů“. „Obrazy“ rozumíme určitou formu existence, která je něčím víc, než co idealista nazývá představou, zároveň však něčím méně, než co realista nazývá věcí – existence nacházející se na půli cesty mezi „věcí“ a „představou““.¹

Zde se objevuje i Bergsonova odpověď na to, čím je vlastně pro nás hmota. O hmotě je poněkud překvapivě řečeno, že je to soubor obrazů (*ensemble d'images*), a navíc, jak ještě uvidíme, obraz pohyblivý.

Platí, že podstatou obrazů je jejich „vizualizovatelnost“ či představitelnost². Jak lze ale myslet nezávislou existenci takových obrazů, pokud by tu nebyl žádný subjekt, který by si je představoval? Jak již bylo řečeno, pro Bergsona je obrazová představitelnost těsně

¹6, HaP, 7 s.

²*pittoresque*

spjata s prostorovostí. Jestliže si můžeme obrazy představovat, znamená to zároveň i to, že jsou nějak rozvrženy, tvoří nějaký systém jako soubor jednotlivých částí uspořádaných v jeden celek. Nezdá se tedy být na první pohled v rozporu, když společně s F.C.T. Moorem budeme tuto pasáž interpretovat tak, že sice konkrétní vizualizace obrazu závisí na vnímajícím subjektu, ale tyto obrazy už musí samostatně existovat v prostoru, který jim umožňuje to, aby byly zobrazovány. A v tomto prostoru, který je podle Moora naším světem, existují nezávisle na tom, zda je někdo aktuálně vnímá, nebo ne.³

Tato interpretace se však zdá problematickou, připomeneme-li pasáž z *Možného a skutečného*⁴, kde Bergson tvrdí, že stejně jako je možnost ve skutečnosti, nikoli skutečnost v možnosti, tak je i prostor ve věcech, nikoli věci v prostoru. Neexistuje prostor jako prázdno, v němž se pořádají věci. Skutečnost je vždy plnost a její vývoj je vývojem nepřetržitým – jeden stav není zrušen přidáním stavu jiného, ale je jím kontinuálně nahrazen. Prostor stejně jako možnost lze tedy myslet pouze retrospektivně – z toho, co tu již bylo, lze vyvodit určitý pořádek, v jakém se věci nacházely. Toto uspořádání ale nikdy nemůže být aktuální.

Další interpretační nesnází je to, že obrazy jsou pohyblivé – neustále na sebe všemi svými částmi působí. Obraz má být sice něco prostorově zobrazitelného, jak si ale lze vizualizovat takovou pohyblivou masu? Podstatným závěrem zde každopádně je, že pohyb se netýká pouze ducha, ale i hmoty. Časový vývoj hmoty lze demonstrovat opět na Bergsonově příkladu s rozpouštějícím se cukrem. Je zcela zřejmé, že než se cukr rozpustí, můžeme naměřit nějaký čas t , nebo napočítat určitý počet úderů kyvadlových hodin. Zároveň ale tento proces netrpělivě pozorujeme a naše subjektivní vnímání času je nesouměřitelné s časem fyzikálním. Zatímco čas fyzikální (či homogenní) je vždy stejný, naše vnímání času se může lišit s ohledem na to, jestli jsme netrpěliví a spěcháme, nebo nikoli. Vědomí musí čekat nezávisle na tom, že už předem víme, jak dlouho bude rozpouštění cukru trvat, a právě v tomto čekání tkví podstata času. Nicméně platí, že během tohoto procesu prochází kontinuální proměnou nejen moje vědomí, ale paralelně s ním i vnímaná hmota. A jakkoli se dynamika těchto plynutí liší, musí se někde stýkat, jinak bychom jakoukoli změnu nebyli s to vnímat. Záleží tedy na tom, jak rychle se před našima očima jednotlivé obrazy střídají – přičemž ona „jednotlivost“ je iluzorní, neboť cukr se rozpouští kontinuálně, stejně jako se kontinuálně rozvíjí melodie a jeden tón se rozpouští ve druhém.

Problém je ovšem v tom, že podstatou hmoty má být její zobrazitelnost – a ta

³18, TB, 24-25 s.

⁴7, MaP, 105 s.

tedy nemá být až výsledkem retrospektivního pohledu. Tento problém je pro tuto práci naprosto klíčový, vrátíme se k němu proto ještě v poslední kapitole. Dilema tkví v tom, že Bergson zcela jednoznačně trvá na svém dualismu těla a ducha, prostoru a času, homogenity a heterogenity. Nyní je nám ale hmota předvedena jako časovost – tedy jako entita, která se nezdá být radikálně odlišná od trvání. Zároveň ale platí, že hmota jako obraz může vzbuzovat představy – patrně ne proto, že se nachází v homogenním prostoru, ale proto, že se nachází ve vztahu k ostatním předmětům, včetně našeho těla. Toto působení může být pokaždé jiné – stejně jako na nás působí pokaždé jinak jednotlivé tóny melodie. Hmota v nás něco probouzí, vyvolává prostorové představy sama o sobě, aniž by ale byla skutečně umístěna v homogenním prostoru. Prostorovost musí vycházet z ní samé, nerodí se až z našeho vztahu k ní. Prozatím je tedy jisté pouze to, že prostorově působí, aniž by to bylo způsobeno naším subjektivním vnímáním.

2.2 Tělo jako privilegovaný obraz

Dále je třeba vyzdvihnout fakt, že hmota není soubor obrazů, které by se prolínaly se sebou navzájem nahodile. Naopak, ve vnějším světě existují přírodní zákony (*les lois de la nature*), jimiž se tyto reakce obrazů řídí. Bergson dokonce říká, že kdybychom tyto zákonitosti byli schopni prohlédnout, bylo by teoreticky možné předvídat budoucí stav.⁵ To se může v kontextu pasáží *Možného a skutečného* jevit jako protichůdná myšlenka. Schopnost predikovat budoucí události však komplikuje naše tělo. Jak uvidíme, nenarušuje-li determinismus v přírodě nic jiného, tak naše tělo zcela jistě.

Naše vnímání je podle Bergsona vždy selektivní. Svět je tvořen z obrazů, které na sebe navzájem působí a reagují. Ze vzájemného kontaktu subjektu a obrazů vzniká percepce. Tělo však nereaguje na všechny obrazy, které na něj působí, ale vnímá pouze ty, které jsou pro nás užitečné. Jeho úkolem není představovat si exterioritu, ale je především centrem činnosti. Organismus je řízen podle Bergsona na základě biologického principu utilitarit, který je vždy do nejvyšší míry ekonomický.

Jelikož tělo spadá do hmotného světa, je také obrazem, ale obrazem privilegovaným. Vzhledem ke svým potřebám se může k vnějšimu světu různě stavět – přibližovat se a nebo oddalovat. Hledá si užitečnou perspektivu, která mu pomůže lépe nakládat s předměty vnějšího světa. (Zdá se přitom, že pro Bergsona platí, že čím je vzdálenost menší, tím je spektrum obrazů různorodější a moc našeho těla na ně působit se zvyšuje.)⁶

⁵6, *Jejich budoucnost je obsažena v jejich přítomnosti*. HaP, 13 s.

⁶8, *À mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes*. (Tamt. 12 s.)

Vnější svět přitom není pasivní, reflektuje to, jak se k němu tělo postaví a odráží jako zrcadlo způsoby, jakými je možné, aby se v něm tělo pohybovalo. Věci tedy nevnímáme na způsob fotografií, jež smysly a myslí snímáme z vnějšího světa. Obrazy nereprezentují předměty, ale jsou projekcí našeho virtuálního jednání směrem k nim. Obraz je tak vždy něčím zredukovaným, co odráží svůj specifický vztah k tělu.⁷

Tělo je privilegovaným obrazem i proto, že jsme si ho vědomi také interně, a to skrze afekce (*affections*). Afekci Bergson popisuje jako „pozvánku“ k určitému druhu jednání.⁸ Jsou to tendence těla samotného reagovat tak či onak. Například bolest Bergson chápe jako vědomé úsilí zmírnit nebo potlačit nějaký proces, který tělo poškozuje. Platí, že každá percepce je vždy doprovázená afekcí, neboť každá naše představa prochází tělem, aby mohla formovat jeho reakce. Percepce se ale vždy týká vlastností objektu, které jsou vztahy k našemu možnému jednání, zatímco afekce je vnitřní tendencí k činnosti, která náleží ryze našemu tělu. Je to tedy spíše něco, čeho jsme si vědomi, než něco, co bychom vnímali.⁹

Na rozdíl od nižších organismů, jejichž reakce je často jednoznačná a automatická, vyšším organismům se rozevírá větší škála obrazů, tedy možností jednání. Neznamena to ale, že by člověk nedisponoval i nějakým pudovým chováním a automatismem. Lidské tělo také reaguje do značné míry mechanicky – například preferuje některé chutě před jinými, protože to je z evoluční perspektivy důležité pro jeho přežití. Podobným automatismům se tělo patrně muselo učit v čase. Existují i věci, vůči kterým tělo není citlivé a vůbec se jim nedovede bránit – například radiace může tělem prostupovat naprosto bez povšimnutí, a to i přesto, že pro něj má zcela zničující účinky.¹⁰

Nejde však jen o to, co tělu přináší užitek z pohledu biologie. Člověk také žije ve společenském světě, kde se rovněž učí filtrovat ty obrazy, které jsou užitečné. Zde se mu často ukazuje tolik virtualit, že je bezprostřední reakce znemožněna, neboť člověk nejprve musí zvolit, jakým způsobem bude reagovat. (V sociální sféře je ono „filtrování“ skutečnosti především záležitostí intelektu, zatímco v oblasti přírody se tělo řídí převážně instinktem.) Od těch nejjednodušších organismů se podle Bergsona lišíme právě touto indeterminací. Množství obrazů zpomaluje naši reakci, a díky tomu se odhaluje subjekt, na kterém je, aby učinil rozhodnutí.¹¹ Hmota jako taková nedisponuje virtua-

⁷8, Tamtéž, 10-13 s.

⁸8, Tamtéž, 10 s.

⁹18, TB, 33-34 s.

¹⁰18, Tamtéž, 35 s.

¹¹19, ... Bergsonova redukce na „obrazy“ odhaluje pole „před-subjektivní“: „subjekt“ se zde objevuje teprve tehdy, když mezi „obrazy“ pozorujeme centrum indeterminace, primárně však nikoli „místo“, nýbrž „zpomalení“, odchylku od reflexivního pohybu (který pohyb bezprostředně sděluje), odchylku, jež v sobě implikuje výběr, rozdělení a volbu, tedy je již náčrtem (možného) jednání. Filosofie Henri Bergsona,

litou – virtualita je do ní projektována teprve subjektem, a to je umožněno pouze díky tomu, že subjekt má paměť, o jejíž popis se pokusíme v následující kapitole.

Tělo je tak středobodem, stačí aby se nepatrně pohnulo, a s ním se změní i vše okolo jako bychom potočili kaleidoskopem. Interagují-li tedy obrazy mezi sebou navzájem, jsou jejich budoucí stavy vědecky propočitatelné, zasahuje-li ale do celého procesu vědomí, které je „usazeno“ v těle, prediktabilita je narušena. Přičemž vědomí je identifikovatelné tam, kde těla nereagují na podněty z vnějšku nutnými, automatickými reakcemi.¹²

Když tělo vnímá, je vždy zároveň i aktivní – aniž by se ještě rozhodlo, který pohyb provede, neustále se k nějaké akci napřahuje a připravuje se na ni. V takových situacích může organismus vypadat zmateně. Naše vnímání je totiž aktivní v přípravě různých pohybů. Když se poprvé procházíme nějakým městem, náš pohyb není zcela jistý a souvislý – nevíme, co nás čeká za každým rohem. Tělo ještě neuspořádalo pohyby v žádoucím pořadí. Jak ale procházíme městem den za dnem, náš pohyb bude čím dál tím více automatický a naše vnímání čím dál tím více otupělé – nepotřebuje se totiž už soustředit na konkrétní orientační body. Tento automatismus, kdy se nám znovu rozpoznaná věc spojí s určitým způsobem pohybu, je pocitem známosti – když znovu vidíme stejnou nebo podobnou věc, víme, že můžeme uvést tělo do stejného pohybového pořádku jako v předcházejících situacích – a právě o tento pocit známosti nám v našem praktickém životě jde.¹³

Ono postupné poznávání města by ovšem nebylo možné bez paměti. Právě ve chvílích zmiňovaného „zpomalení“, kdy si volíme další možné pohyby, přichází ke slovu i paměť. Vzpomínáme si na to, zda ta červená fasáda, kterou před sebou vidíme, je právě tím orientačním bodem, za kterým bychom měli zabočit doleva. Vnímáme tak aktuální situaci, ale do tohoto vnímání se začleňují i vzpomínky, které usměřňují budoucí pohyby.¹⁴ Vnímání by obecně nebylo možné bez paměti, protože naše jednání se uspořádává podle toho, co je možné opakovat, hledá si své univerzální postoje, a tudíž hledá i to, co je společné nějakému množství vnímaných věcí, a díky čemu se k nim potom může stavět stejným způsobem. Paměť je podmínkou učení i přežití organismu. Organismus, který není schopen jednat podle utilitárních pravidel, tedy nedisponuje v tomto smyslu nějakým druhem obecnosti – ať už by mu byla dána instinktivně nebo racionálně – nemůže v přírodě existovat.

45-47 s.

¹²6, Tamtéž, 19-21 s.

¹³8, MeM, 56 s.

¹⁴8, Tamtéž, 61 s.

2.3 Paměť a vnímání

Když Bergson předkládá svoji teorii paměti, zároveň usiluje o to, aby vyvrátil představu, že paměť je nějaká zásuvka, kam se ukládají naše vzpomínky, a že v mozku snad existuje místo, kde jsou tyto vzpomínky v nějaké formě uloženy. Tato iluzorní představa se podle něj rozptýlí ve chvíli, kdy si uvědomíme, že mozek a tělo jsou také jen obrazy, a tudíž nemohou sloužit jako schránka pro jiné obrazy.

Další omyl, který Bergson chce svým pojetím rozptýlit je, že vnímání pouze „fotografuje“ realitu, jejíž snímky se pak v paměti ukládají jako ve fotoalbu. Ve skutečnosti totiž žádné vnímání nemůže existovat bez paměti, každé už vždy má nějakou svoji minulost.

Pro popsání mechanismu paměti Bergsonovi slouží schéma kužele, který se svou špičkou, která znázorňuje tělo, dotýká podstavu, jež symbolizuje naši aktuální představu světa. Pohyblivá je přitom, jak podstava, tak kužel. Hrot kužele označený jako S tedy neustále putuje podstavou, jejíž je zároveň i částí, protože podstava znázorňuje soubor obrazů a tělo je rovněž obrazem.¹⁵

Zajímavý pro nás může být právě tento bod S, protože zde se ukazuje, že k vnímání reality tělo nemusí překlenout nějakou bariéru, protože už je její částí. Kdybychom byli pouze bodem S na ploše P izolovaným od daného kužele, splývali bychom s hmotou. Tento stav by odpovídal tzv. „čistému vnímání“, které Bergson popisuje takto – *„Takové vnímání bychom našli u bytosti nalézající se na stejném místě jako já, žijící jako já, avšak pohlcené přítomností, a schopné vyloučením paměti ve všech jejích podobách spatřovat hmotu zároveň bezprostředně a okamžitě.“*¹⁶

Takové vnímání, ale neexistuje, protože vnímání vždy vyžaduje paměť. Extrémní zúžení našeho duševního života a paměti však můžeme pozorovat u nižších živočichů (či u jakýchkoli organismů natolik, nakolik jednají impulzivně). V takových případech je duševní život okleštěn pouze na sensomotoriku či pohybovou paměť.¹⁷ Cokoli vnímáme, rovnou přechází v odpovídající reakci. Tento automatismus se vytváří na základě principu podobnosti, kterým se ale živočichové neřídí proto, že by se k němu vztahovaly skrze nějakou obecnou ideu. Abychom poznali, co je podobné, nepotřebujeme vědomě zobecňovat, podobné totiž není rozpoznáváno intelektuálně, nýbrž je „pocitováno“ a „žito“. Pociťujeme, co naplňuje naše potřeby, a co odpovídá našim tendencím, a právě toto pak jako organismy v našem životě sledujeme a vyhledáváme. O ostatní se nestaráme, neboť

¹⁵6, Tamtéž, 121 s.

¹⁶6, Tamtéž, 25 s.

¹⁷6, Tamtéž, 124 s.

ostatním nejsme ani nijak ovlivňováni.¹⁸ U těchto nejjednodušších organismů je nejvíce patrný utilitární charakter našeho života – vnímání zde doslova splývá s jednáním a ukazuje se tak, že vnímání vlastně samo je schopností užívat objekty.

Náš duševní život je však značně bohatší, oscilující mezi podstavou kužele a bodem S, na němž tento kužel stojí. Čím více se rozvolňuje naše pozornost k přítomnému, tím více se přibližujeme podstavě kužele, která symbolizuje paměť. Duch lidské bytosti se tedy většinou nachází v rozšířenější části kužele v porovnání například s amébou. Čím více se kužel rozšiřuje, tím více mizí přímý utilitární aspekt existence. Organismus je čím dál tím méně upnut k přítomnosti, nevyhledává ony „podobnosti“ a spíše sní. Paměť je naopak plná detailů, které jsou charakterizovány spíše tím, co je odlišuje, než že by byly propojeny na základě svých podobností. (Což Bergson demonstruje i na ohromné preciznosti představ v našich snech.) Zatímco impulzivní jednání je ponořeno do všeobecná, paměť se topí v individualitě.¹⁹

Funkcí paměti však není uchovávat precizně rozlišené obrazy, ale smršťovat realitu. Vnímání se neobejde bez minulého, protože díky paměti můžeme zaznamenávat jen takové poukazy, které nejlépe slouží k vybavení minulých obrazů. To, co vnímáme, je vždy spojením vnímaného a vzpomínky, která vnímané interpretuje a spoluvytváří tak podstatně, že ji z výsledného „obrazu“ nelze jednoduše odejmout. Jinými slovy vnímání je vždy i reflexí v širším slova smyslu – když nám předmět vnímání zmizí z dohledu, očekáváme, že stále disponujeme představou, která je s tímto předmětem shodná. Bergsonovi ale jde o to, že tuto představu jsme měli už, když jsme předmět pozorovali a vznikla právě za účasti paměti.²⁰

2.4 Pojem

Jak bylo nastíněno v úvodní pasáži, neschopnost vědy zachytit jedinečné a jednotlivé tkví v její symbolické a pojmové podobě. Přesto poznávat nelze jinak než pojmově. Musíme se tedy podívat, kde se v rámci Bergsonovy analýzy vnímání pojem zrodí.

Již bylo řečeno, že v blízkosti bodu S „se nachází“ tzv. pohybová paměť, která pojmem jako takovým vůbec nemusí disponovat. Organismus má určitý ustálený pohybový vzorec, kterým reaguje na různé věci, které může upotřebit stejným způsobem. Všimát si podobnosti sice znamená všimát si toho, co mají nějaké věci společného, ale Bergson tvrdí, že organismus na této úrovni podobnost nevnímá díky obecnosti, ale díky tomu,

¹⁸6, Tamtéž, 118-119 s.

¹⁹6, Tamtéž, 116-117 s.

²⁰6, Tamtéž, 76-77 s.

že „ji žije“. Může tak tupě opakovat v podobných případech tentýž pohybový vzorec, stejně jako působí kyselina solná vždy stejným způsobem na uhličitán vápenatý. Toto všudypřítomné reagování jedné věci na druhou se odvíjí podle přísných fyzikálních zákonů a je jedno, zda se jedná o krystalickou látku nebo o organismus. Tento zákonitý způsob jednání je ale základem či prvopočátkem obecné myšlenky.²¹

To, co ústí do stejných motorických reakcí, může později obdržet obecný pojem – „...obecná myšlenka je tak pociťována a zakoušena ještě předtím, než si ji organismus představí.“²² K tomuto představení si může ale dojít jedině tak, že do celého procesu vstoupí intelekt a vědomí, posuneme se tedy do o něco širší části kužele.

Intelekt se totiž musí vztahovat k paměti, ve které nachází a rozlišuje nekonečné množství jednotlivostí. Zároveň jeho práce ale spočívá i v tom, že se tyto jednotlivosti snaží zahrnout pod obecný pojem – tedy nalézt, který pohybový mechanismus je jim společný. Postupně tak tvoří umělý jazykový mechanismus.²³

Můžeme se ptát, k čemu je tento jazykový systém prospěšný. Zdá se totiž, jako by byl nějakým zbytečným konstruktem²⁴. Bergson říká, že se jím bráníme proti nekonečnému množství individuálních předmětů – ty jsou ale jako individuální patrné pouze v paměti, protože jinak vnímáme na základě podobnosti.²⁵ Mohli bychom proto snad říci v souladu s úvodními kapitolami, že intelekt umožňuje, aby se duch nerozplynul ve snu. Zdá se však, že intelekt zaručuje i opak – aby se duch nezdržoval pouze v blízkosti bodu S, podobnost jenom nežil, ale také od ní získal odstup... Zahrnovat pod obecný pojem totiž znamená také ještě chvíli tápat, neboť nejprve je třeba lapit velké množství jednotlivého.

Myšlenka je vždy něco pohyblivého, co se intelekt pokouší zachytit. Je sdružením neurčitého množství obrazů, které se prolínají na úrovni paměti. Právě proto, že paměť trvá a neustále narůstá přítomností, kterou do sebe vplétá, a která nepřetržitě mění její podobu, je těžké myšlenku ukotvit. V momentě, kdy ji převedeme do slov, už jí něco chybí. Myšlenka samotná tak osciluje mezi pamětí, tedy rozplynutím se, a artikulací, tedy tím, aby byla činná.²⁶

Zdá se tedy jako by funkcí jazyka a pojmů bylo udržovat lidskou bytost ve specifickém druhu napětí, které je jí vlastní. Tedy oscilovat mezi pamětí a hmotou. Pojem je umělý, tj. námi vytvořený, ale zároveň podle všeho snad může odrážet, jakým způsobem

²¹6, Tamtéž, 119 s.

²²6, Tamtéž, 120 s.

²³6, Tamtéž, 120 s.

²⁴6, Viz s. 119: „Opakujeme však, že toto (schopnost rozlišovat) není pro vnímání nezbytné, nýbrž přebytečné.“

²⁵6, Tamtéž, 120-121 s.

²⁶6, Tamt.

je naše fungování ve světě omezeno – zahrnovat takový soubor věcí, na které reagujeme stejným způsobem.

2.5 Pojetí hmoty

Bergson v *Hmotě a paměti* nechápe tyto dvě věci – hmotu a paměť – jako zcela odlišné entity. Jak paměť, tak hmota mají – na rozdíl od pojetí v *Čase a svobodě* – časový charakter, nejeví se tedy už tak problematicky, jak trvajícím vědomím může adekvátně vnímat homogenní prostor. I zde se však od sebe hmota a paměť radikálně liší. Blízkost hmoty a paměti jsme mohli vidět na schématu kužele, kde jeho vrchol S byl součástí podkladu, který znázorňoval okolní hmotný svět. Kdybychom si odmysleli zbytek kužele – tedy vše, co je kontaminováno pamětí – patrně bychom zcela splynuli s okolní hmotou. Duch se od hmoty totiž „...liší tím, že i nadále zůstává pamětí, tedy syntézou minulosti a přítomnosti s ohledem na budoucnost, tím, že smršťuje okamžiky hmoty, aby je mohl použít a projevovat se činnostmi, které jsou *raison d'être* jeho jednoty s tělem.“²⁷

Přechod od hmoty k duchu je tedy přechodem, při kterém nalezneme mezi oběma extrémy nespočet stupňů podle toho, kolik v sobě hmota obsahuje paměti. Tyto stupně potom lze pozorovat i v přírodě. Čím více je hmota obdařena pamětí, tím složitější nervové systémy nacházíme v živé přírodě. Toto složitější rozčlenění hmoty pak organismům umožňuje jednat uvážlivě – tj. nejen reagovat, ale i rozhodovat se.²⁸ Tělo totiž potom duchu může nabídnout více variant pohybových mechanismů. Čím více je tedy organismus schopen zachycovat minulost, tím bohatší jsou možnosti jeho vnímání a jednání, neboť přítomnost je vždy vnímaná skrze minulost. A zároveň platí, že těmto variantám jednání musí odpovídat dané pohybové mechanismy. Bergson však upozorňuje, že nervový systém je jen symbol míry nezávislosti ducha na hmotě, nevysvětluje ji tedy zcela.²⁹

Mohli bychom si však klást otázku, zda každá hmota, nakolik trvá, nemusí zároveň být obdařena nějakým minimálním stupněm paměti. I kámen drží svoje skupenství na základě daných fyzikálních zákonů a zrovna tak i interaguje se svým okolím. Je v něm tedy uložena nějaká forma paměti, nikoli však schopnost vědomě se rozhodovat. Sám Bergson říká, že pro vyhledávání „podobného“ není třeba složitě abstraktního myšlení, a že se tedy na základě „pohybové paměti“ či návyku vlastně pohybuje celá

²⁷6, Tamtéž, 165 s.

²⁸6, Tamtéž, 165 s.

²⁹6, Tamtéž, 166 s.

příroda³⁰. Jakoby tedy rozdíl tkvěl spíše v tom, že hmota je trvání, které neumí se svou minulostí kreativně nakládat, a proto ji neustále opakuje, zatímco duch se objevuje tam, kde je alespoň do nějaké míry obsažen intelekt, protože právě ten je schopen různými způsoby spojovat paměťové obrazy. To ovšem Bergson nikde v *Hmotě a paměti* neříká. Říká ale, že rozdíl mezi tělem a duchem netkví v prostorovém rozlišení. Jinými slovy není to tak, že tělo se nachází v prostoru a duch je zcela nelokalizovatelný. Potom by nikdy nemohlo dojít k jejich spojení. Duch a tělo jsou vždy určeny ve vzájemném vztahu. „*Pokud naopak považujeme za nejprostší z úloh ducha vzájemné propojování sousledných okamžiků trvání věcí, pokud k jeho kontaktu s hmotou a v první řadě k jeho odlišení od hmoty dochází právě díky této operaci, pak si mezi hmotou a plně rozvinutým duchem, schopným nejen indeterminované, ale i rozumné a promyšlené činnosti, lze představit nekonečné množství stupňů.*“³¹ Čím více stupňů nacházíme, tím více je hmota prostoupena životním napětím. Přičemž tyto stupně odpovídají míře, v jaké je rozvinutý sensomotorický systém.

Jaký je charakter hmoty jako takové, bez toho aniž by jí vědomí vnímalo, Bergson popisuje takto: „*Hmota se tak roztřepí do nescíselných záchvěvů, které jsou spojeny nepřetržitou kontinuitou, jsou vzájemně soudržné a těkají všemi směry jako výboje.*“³² Adekvátní představa hmoty tak vznikne, když si odmyslíme diskontinuitu mezi tím, co vnímáme – tedy představíme si všechny kvality jako vzájemně propojené, bez mezer – a zároveň jako těkající ze strany na stranu všemi směry. Hmota se chvěje v takovém rytmu, že vědomí není schopno zaznamenat každý záchvěv. Nemůže se tedy mnohdy o povaze hmoty samo přesvědčit, věda však disponuje časem, jehož intervaly jsou nekonečně dělitelné, a tím pádem může doplnit to, co už nejsme schopni prožívat.

Věda je dokonce s určitou přesností schopná vyčíslit nejkratší časový interval, který je ještě vědomí schopno vnímat, což vyjadřuje specifický rytmus trvání vědomí člověka. Aby vědomí mohlo zachytit všechno kmitání hmoty, musely by mezi nimi být rozestupy minimálně dvě tisíciný vteřiny, pokud ale víme, že hmota provede například 400 triliónů kmitů, vidíme, že bychom ji museli vnímat několik tisíc let, abychom tolik kmitů rozlišili.³³

Tento rytmus vědomí odpovídá rytmu, v jakém je vědomí schopné jednat, tedy zachytit v realitě ty elementy, které jsou užitečné a redukovat do těchto elementů naše

³⁰6, HaP viz 119 s.

³¹6, Tamtéž 165 s. Viz také Švec, O.: *Bergsonův nekarteziánský dualismus*, Filosofie Henri Bergsona, 47-64 s.

³²6, HaP, 155 s.

³³6, Tamtéž, 153-154 s.

vnímání. Tento proces není nikdy okamžitý, pokud do něj aspoň minimálně vstupuje paměť. Onen nejkratší interval, který jsme schopni vnímat, by tak mohl značit nejmenší možný podíl paměti na našem vnímání, a tedy i nejhudší možnou oblast ducha kdesi blízko vrcholu kužele.

Trvání hmoty ale není totožné s homogenním časem, vždyť homogenní čas je pro Bergsona hlavním zdrojem všem klamných představ o realitě. Adekvátní představou je, vnímat hmotu jako vědomí, které však může mít mnoho stupňů napětí. Tato představa podle Bergsona odpovídá i naší běžné zkušenosti, v níž zakoušíme, že mimo způsob, jakým trváme my, je tu i mnoho jiných trvání, která je nám mnohdy odepřeno zachycovat. I z vlastní zkušenosti víme, že rytmus trvání může být různý, například když spíme dvě hodiny, ale ve snu prožíváme dlouhé týdny. Rychlost, jakou vědomí smršťuje realitu do význačných okamžiků tedy může být libovolná. Zatímco my bychom vnímali kmitání hmoty tisíce let, je teoreticky možné, aby tu bylo vědomí, které je zachycuje v jedné hodině či minutě.³⁴

Tato relativita vnímání ukazuje, proč poznání exteriority musí být vždy omezené. Vše, co plyne, totiž nikdy neplyne izolovaně, ale vzhledem k něčemu. Obecně neexistuje žádný „nadčas“, který by všechny časy obemykal, ale čas se vždy jeví jako vztah jednoho druhu plynutí času k druhému. Rytmus našeho plynoucího vědomí tedy dává nahlédnout, jakým způsobem se vztahujeme k vnějšku. Z tohoto důvodu může Bergson prohlásit, že hmotný svět se zásadně neliší od představy, kterou o něm máme.³⁵

Stále se však můžeme ptát, jak je možné, že Bergson může hovořit o „okamžicích trvání“ – například tam, kde hovoří o tom, že vnímání smršťuje kmitavé pohyby hmoty do jednoho okamžiku našeho trvání. Dále se můžeme pozastavovat nad tím, jak je možné, že naše trvání má podle všeho změřitelný rytmus. Byla to přece právě neměřitelnost, která charakterizovala bohatost našeho duševního života. A nakonec je třeba položit si otázku, jak souvisí pojetí universa jako souboru různě se prolínajících časových vztahů s pragmatickou stránkou našeho vnímání. Tedy v jakém smyslu odpovídá časový vztah člověka a hmoty jejich pragmatickému vztahu.

2.6 Dělení hmoty a indeterminace

Pokud intelekt rozčleňuje hmotu, musíme se ptát, jestli je v ní skutečně něco, co rozčlenit lze, protože je i ve skutečnosti „individualitou“. Podle Bergsona individuální věci

³⁴6, Tamtéž, 154-155 s.

³⁵6, Tamtéž, 155 s.

existují, přičemž difference předmětů spočívá v tom, že mají „charakteristické vlastnosti“ a „řídí se určitými zákony evoluce“.³⁶ Jejich difference však nejsou úplně jasné a ostré, nýbrž stupňovité. Přejít od jedné věci k druhé si tak můžeme představit jako přechod od žluté k oranžové na schématu barevného spektra. Jasnou konturu věci vykresluje až vnímání, které z této souvislé masy vyřezává to, co je prakticky upotřebitelné. Díváme-li se na tyto výřezy, díváme se na to, co můžeme ovlivnit, a zároveň se zdá, že právě na základě této praktické činnosti se přesvědčujeme o tom, že hmota dělitelná je. Museli bychom ale potom tvrdit, že je v určitém smyslu dělitelná i trvání? Abychom odpověděli na tuto otázku, musíme se ještě podívat na charakter vědomé činnosti.

Hmota, jíž vědomá činnost podle všeho nenáleží, odpovídá „na působení zvnějšku okamžitou reakcí, která přijímá jeho rytmus a pokračuje v rámci téhož trvání, být v přítomnosti, která neustále začíná, takový je zákon hmoty: v tom tkví nutnost.“³⁷ Hmota je uvízlá v přítomnosti, neboť není schopna uchovat v paměti žádné nové obrazy, není tedy důvod, proč by neměla reagovat na okolí stále stejným způsobem. A jelikož tu takový důvod není, dají se na ní uplatnit *les lois de la nature*. Zdá se přitom, že vlastností zde popisované hmoty by bylo trvat podle rytmu trvání té věci, která na ni aktuálně působí. Opět se tedy můžeme ptát, zda je takto popisovaná hmota vůbec hmotou trvajícím, protože by neměla žádné síly vlastního působení. Přitom Bergson ji popisuje jako kontinuální a opakující se kmitavý pohyb, který svou minulost jen „hraje“.³⁸

Ovšem jakmile těla disponují pamětí, rozšiřuje se spektrum jejich možné činnosti. Únik z nutnosti přírody vypadá tak, že vědomé bytosti jsou schopny „čas od času zachytit dění, v němž se uplatňuje jejich vlastní dění, zpevnit je v oddělené okamžiky, osvojit si takto zhuštěnou hmotu a poté ji zpracovat v pohyby a reakce“³⁹ Zde tedy můžeme pozorovat pravý opak – trvání skrze vědomou bytost jednoduše neprochází, nýbrž je zhušťováno, členěno do intervalů, které vyznačují naše „uplatněné dění“, tedy dění, které mělo nějaký dopad a něco ovlivňovalo. Schopnost na něco působit se tak ukazuje jako narušení rytmu trvání hmoty, který není jednoduše přijímán jako v prvním případě, ale naším působením je též v nějaké formě zachycován a zaznamenáván, což samozřejmě mění jeho podobu. Původní rytmus trvání hmoty je tak zachycen v podobě předmětu – jako něčeho, co můžeme ovlivňovat. I tak je ale přeměna interakce dvou svým způsobem sterilních časových perspektiv do podoby předmětu, který hmatáme, cítíme, zakopáváme o něj atd., poměrně záhadným aktem našeho vnímání.

³⁶6, Tamtéž, 156 s.

³⁷6, Tamtéž, 157 s.

³⁸6, HaP, 166 s.

³⁹6, Tamt.

Zaměříme se nyní znova na otázku, jakým způsobem měřitelné může odpovídat trvání. Bergson zde totiž podle všeho vidí soulad a možnost převést jedno na druhé: „*Smyslové kvality tak, jak figurují v našem vnímání znásobeném pamětí, proto uskutku odpovídají sousledným okamžikům získaným zpevněním reality.*“⁴⁰ Vymaňovat se z rytmu hmoty tedy ještě neimplikuje nemožnost hmotu poznat. V podobě „zhuštěného“ se nám prezentuje nespočet okamžiků, které byly smrštěny do jednoho vjemu, a o kterých máme jinak jen letmé tušení. Stále ale můžeme vidět problém v tom, že hmota trvá, a tudíž naše zpevněná představa už jí dávno přestala odpovídat. Zpevněné představy jako takové přitom tvoří homogenní prostor a čas, o nichž Bergson říká, že jsou „*schématem našeho působení na hmotu*“⁴¹, zde by ale bylo možné Bergsonovi namítnout, že jde o argument kruhem. Na otázku, jak je možné, že schéma odpovídá pohyblivému charakteru hmoty, dostaneme odpověď, že jde o schéma. Bergson však poskytuje i jinou odpověď na danou otázku.

„*Heterogenní kvality jsou nesouvislé a není možné odvozovat jednu z druhé. Homogenní změny naopak můžeme vypočítat. Kvůli tomu z nich však ještě nemusíme dělat čisté kvantitativní: to by bylo, jako bychom je prohlásili za nejsoucí. Stačí, aby se jejich heterogennost takřikajíc dostatečně rozpila, aby se z našeho pohledu stala prakticky zanedbatelnou*“⁴²

Zde Bergson, zdá se, navrhuje, že by se homogenita kvantit dala pojímat jako rozpitá heterogenita kvalit. Tudíž v případě, že jsou kontinuální změny tak nepatrné, že to nijak neovlivňuje naše jednání, můžeme předpokládat, že tu nejsou vůbec. V případě hmoty můžeme vyvodit z jejího minulého stavu stav přítomný, protože se neustále chová stejně, kvalitativní změna tu hraje jen malou roli.

Podobou interpretaci nalezneme u M. Čapka. „*Ale násobme tento vliv opět miliony vteřin, jimiž disponuje naše budoucnost a uvidíme, jak úžasně plastická je naše povaha. A že její budoucnost je problém, do něhož v témž rytmu, jak postupuje naše vědomí, vstupují nové a nové prvky, modifikující jeho konečné řešení.*“⁴³ Nový okamžik se tedy vpíjí do masy vzpomínek a komplexně je mění, naštěstí ale o tak nepatrný odstín, že nám to neznemožňuje naše predikce. Zkušenost a vědomí jsou vždy o kousek napřed před naší reflexí, ale zachovávají si svou identitu a pevnost díky tomu, že nejde o změnu

⁴⁰6, Tamt.

⁴¹6, Tamt.

⁴²6, Tamt. 135 s.

⁴³20, Čapek, M., Henri Bergson, 42 s.

jako o devastující přechod z jednoho stavu do stavu druhého, ale o kontinuální „vpíjení se“ do sebe, které vyžaduje určitou „pevnost“ a identitu jednoho, které si pozvolna proráží cestu skrze jiné.

S poměrně značnou úspěšností můžeme předvídat, co budeme dělat za několik minut, a ačkoli je pravda, jak Bergson poznamenává, že přitom nikdy nedosáhneme takové bohatosti prožitku jako když daná situace skutečně nastane, nic to nemění na tom, že naše predikce mají vysokou míru přesnosti. Každý okamžik je tedy nepředvídatelný úměrně tomu, jak mohou nadcházející okamžiky proměnit situaci. Obvyklá představa je taková, že by muselo nastat něco zcela neobvyklého, aby se průběh věcí zvrátil. Bergson naopak říká, že situace se proměňuje neustále – i když věci zůstávají na témže místě a nijak se vizuálně nemění. Představa obecnosti a opakovatelnosti je proto alespoň do nějaké míry klamavá, ne však z praktického pohledu.

3. Problém praktického a pravdivého a problém propojení ducha a těla

3.1 Praktické versus pravdivé

Jelikož Bergson ve svých úvahách neustále vychází z principu užitečnosti, nabízí se, že i jeho pojetí pravdy – dá-li se v jeho díle něco takového vůbec najít – nakonec bude pragmatické. Vždyť i samotná intelektualita vychází z efektivní činnosti organismu. Není tedy překvapivé, že Bergson sepsal úvod¹ k francouzskému vydání díla *Pragmatismus* filosofa Williama Jamese, se kterým ho pojily, jak podobné filosofické motivy, tak i vzájemné přátelství.

Jamesova filosofie se podobá Bergsonovu myšlení ve dvou ohledech. Zaprvé James pracuje s termínem „*stream of consciousness*“, který vykazuje stejné charakteristiky jako Bergsonovo trvání. Proud vědomí je pro Jamese rovněž nekončící kontinuální řada plynoucích stavů – myšlenek, pocitů, představ atd. – které se odehrávají ještě předtím, než si jich naše vědomí všimne a pojmenuje je. Diskrétními se tak stávají až zpětně. Dále jsou si oba autoři blízcí tím, že si všímají, jak je náš život formován utilitární perspektivou.

Pro Jamese je kritériem pravdy prospěšnost. Pokud je užitečné pokládat nějakou ideu za pravdivou – v tom smyslu, že nám umožňuje předvídat – tak je pravdivá. Pravda je tedy pravdou v závislosti na svých praktických důsledcích a účincích. Je též pravdou pohyblivou a proměnlivou, jelikož nespočívá na žádných axiomech. Pravda se stává pravdou a verifikuje se prostřednictvím jednotlivých událostí – musíme čekat, jestli se naplní, nebo nikoli. V momentě, kdy nastává to, co očekáváme, naše pravdy jsou verifikovány. Nepotřebují ke svému stvrzení už nic dalšího. Pojem věčné pravdy v rámci Jamesova pragmatismu nedává smysl, pravda je vždy procesem, ve kterém se ověřuje, jestli jsme schopni efektivně ovládat svět, nebo ne.²

¹7, MaP, 236-237 s.

²16, James, W., *The Meaning of Truth*, Preface V-VI.

Ve chvíli, kdy před sebou máme takovéto pojetí pravdy, přirozeně vyvstává otázka, zda pravda jako užitečnost dostačuje nárokům, které na ni obvykle klademe. A zda realita „deformována“ naší praktickou perspektivou je realitou skutečnou – tou, o kterou nám jde, alespoň jak se domníváme, i teoreticky. Jinými slovy jde o to, zda teoretické nároky, které obvykle na pravdivost máme, jsou něčím opodstatněné. Víme už, že objekt, který poznáváme, není podle Bergsona jen projekcí našeho subjektu, jde nám však nyní o to formulovat, co přesně zaručuje, že tomu tak není.

Můžeme si všimnout, že Bergson si v tomto svém Úvodu dává velmi záležet, aby vyzdvihl, že W. James svým myšlením nenabádá k rezignaci nad pozitivní vědou, ale právě naopak – jeho myšlenky včetně proudu vědomí mají přispět k větší pravdivosti vědy. O své filosofii smýšlí podobně – je tu hlavně proto, aby dopomohla vědě k vyšší míře přesnosti.³ Otázkou však zůstává, čím by tato pragmaticky pojatá pravda a koncept proudu vědomí mohly vědě pomoci.

James podobně jako Bergson tvrdí na první pohled absurdní závěry. Příkladem zde může být Jamesovo tvrzení – nepláčeš, protože jsi smutný, ale jsi smutný, protože pláčeš.⁴ Toto schéma přináší nový pohled na to, jak vznikají emoce. Oproti tradičnímu schématu, v němž chápeme posloupnost událostí tak, že nejprve na nás působí nějaký stimul, z toho vzniká emoce a ta vede k vnější reakci, James tvrdí, že bez tělesného projevu není možné zakoušet nějakou emoci. To znamená, že vnější reakce předchází reakci vnitřní. Emoce je tak těsně spjatá s fyzickými změnami těla a my emoci pociťujeme právě tehdy když tyto změny probíhají. Bojíme se jen když se třese strachem a radostní jsme, jen když se usmíváme. Stejně jako se zvuk neobejde bez fyzikální rezonance, tak se emoce neobejde bez fyziologické změny.⁵

Jelikož tématem této práce není Jamesova teorie emocí, omezím se zde jenom na její závěry, neboť jejich souvislost s Bergsonovou filosofií považuji za poučnou. James nás upozorňuje na to, že posloupnost zmíněného schématu vnímání emocí je komplexnější a ne tak jednoduše rozčlenitelná do jednotlivých fází⁶. James ve své filosofii vychází z

³7, MaP, 236-237 s.

⁴15, „My theory, on the contrary, is that the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur IS the emotion. Common-sense says, we lose our fortune, are sorry and weep; we meet a [p. 450] bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, are angry and strike. The hypothesis here to be defended says that this order of sequence is incorrect, that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry, or fearful, as the case may be.“ W. James: *Principles of psychology*, H.Holt, 1980, 450 s.

⁵15, James, W., *Principles of psychology, The Emotions*.

⁶15, *The trouble with the emotions in psychology is that they are regarded too much as absolutely individual things. So long as they are set down as so many eternal and sacred psychic entities, like*

Darwinovy evoluční teorie v tom ohledu, že se domnívá, že všechny emoce se vyvinuly z pohybů užitečných v boji o přežití. Jejich příčina je tak biologická. Emoce primárně nevznikly proto, abychom jimi něco vyjadřovali, ale proto, abychom byli schopní přežít a lépe se pohybovat ve světě. Názor, že emoce mají expresivní funkci je až výsledek naší reflexe, která náš akt štěpí do jednotlivých významových fází tak, aby jedna logicky navazovala na druhou. Ve skutečnosti je ale jednání už od počátku kontinuálním pohybem celého organismu. Stejně tak emoce nejsou oddělitelné od racionálního zhodnocení situace – to, že se začneme třást neplyne z toho, že jsme v předchozí fázi zhodnotili, že je před námi něco, čeho bychom se měli bát, ale význam už je obsažen v emoci samé a význam s sebou zase naopak nese už rovnou nějaké emocionální zabarvení nebo postoj.

Tímto tedy James kritizuje atomičnost našeho myšlení a reflexe a vnáší do strnulých psychologických schémat dynamiku, která upozorňuje na to, že schémata sama o sobě jsou vždy nedostatečná. Podobné „rozbíjení“ schémat jsme mohli pozorovat i u Bergsona. Nedá se tedy popřít, že by tato východiska nebyla užitečnými i pro vědu. Přesto se do takových pojetí stále vkrádá tatáž otázka – poznáváme-li efektivně uspořádaný svět naším na užitečnost orientovaným intelektem a teoreticky pravdivé splývá s prakticky pravdivým, proč stále trváme na tom, že o věcech budeme tvrdit, že se „skutečně mají tak a tak“ – například, že pravá skutečnost má podobu trvání? Jak obecně může užitečně orientovaný intelekt vypovídat o skutečnosti něco více, než je užitečnost – a to i v případě, že tato realita by byla například souborem pohybů s určitou funkcí. Přičemž pro Bergsona platí, že tělo a duch se od sebe liší, a to právě tím, že zatímco tělo pragmaticky omezuje naši perspektivu, duševní život představuje neredukovatelnou bohatost, protože zde se stýká přítomné a minulé a formuje budoucí. Vše, co je duševní nelze zhmotnit do plnohodnotné podoby, jak jsme viděli na příkladu vzpomínky nebo myšlenky.

3.2 Psychofyzický paralelismus

Psychofyzický paralelismus je přesvědčení, že každému jednotlivému fyziologicky danému stavu mozku odpovídá určitý duševní stav. Využijeme-li metaforu W. Jamese, tak tělo funguje jako rezonanční deska a duševní stav je zvukem. Vědomí tak není oddělené od mozku, ale je tím, co koresponduje s nervovou soustavou.

the old immutable species in natural history, so long all that can be done with them is reverently to catalogue their separate characters, points, and effects. But if we regard them as products of more general causes (as 'species' are now regarded as products of heredity and variation), the mere distinguishing and cataloguing becomes of subsidiary importance. Tamtéž.

Tato představa se zdá být podložena různými novodobými poznatky neurovědy. Zdá se, že můžeme jasně lokalizovat, kde se nachází centrum emocí nebo centrum řeči apod. Typickým příkladem, který využívá i Bergson je afázie, při níž je postižena tzv. Brocova oblast nacházející se na frontálním laloku. Narušení této oblasti způsobuje, že pacient není schopen plynulé řeči, protože zapomněl některá z již zapamatovaných slov, z čehož bývá následně vyvozováno, že tato oblast je centrem paměti. Dnes si můžeme všimnout, jak bohaté a přesné obrazy duševních stavů nám poskytuje magnetická rezonance a jiné zobrazovací metody.

Se zdokonalením těchto zobrazovacích technik se však o to naléhavěji klade otázka, jaký je jejich vztah k duševnímu životu, který měří a zobrazují. Když se bojíme a zároveň se díváme na to, jak je tento strach zobrazen na snímku našeho mozku, není nám tak úplně jasné, jak blízko k sobě tyto dvě věci – reálný strach a jeho zaznamenaný tělesný projev – mohou mít. Věda a filosofie jako by v těchto případech neměly společnou půdu, na které by si tyto věci mohly vzájemně objasnit.⁷

Pokud dojde k narušení nějaké části mozku a následně pozorujeme nějakou změnu v chování, je poměrně jednoduché zobecnit celou věc tím způsobem, že ta daná část měla za úkol duševní funkci, která se nyní neprojevuje, nebo neuspokojivě. Za normálních podmínek ale nezakoušíme, že by Brocova oblast byla příčinou paměti, nebo že by oko bylo příčinou vidění. Tuto kauzalitu vyvozujeme, až když při zavření očí konstatujeme, že nic nevidíme, nebo když po úrazu, při němž byla zasažena Brocova oblast, ztratíme naše vyjadřovací schopnosti. Oko je jistě *conditio sine qua non* vidění, ale schopnost vidět je závislá i na jiných okolnostech. Například oko znalce na snímcích z magnetické rezonance identifikuje spoustu obrazců, zatímco oko laika rozeznává jen pár šmouh. To, že se vidět učíme postupem času, dokládá, že úspěšnost vidění nezávisí jen na stavu orgánu oka. Někdo by také mohl namítnout, že způsob, jakým čteme snímky z magnetické rezonance, může být sám mentálním konstruktem, tudíž nemá moc zdůvodnit, co je příčinou našeho myšlení. Už s vědomím těchto problémů musí být přísný paralelismus mezi nervovým vzruchem a duševní reakcí minimálně zpochybněn.

Ani Bergson nepopírá, že je mozek nutnou podmínkou jakéhokoli duševního stavu, psychofyzický paralelismus však jasně odmítá. V kapitole o těle jako privilegovaném obrazu jsme mohli vidět, jakým způsobem je tělo propojené s vnímáním, a tedy i s myšlením. Tělo se staví ke skutečnosti tak, že nám ukazuje možnosti našeho jednání,

⁷12, Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur: *What Makes Us Think?: A Neuroscientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature, and the Brain*, Princeton University Press, 2002, 32-69 s.

jejichž množství se ale vynořuje za součinnosti s pamětí, která poskytuje ty vzpomínky, které nejlépe objasňují danou situaci – tedy umožňuje vnímat věci takovým způsobem, aby jednání mohlo být co nejefektivnější. Čím menší je podíl paměti na jednání, tím jsou naše reakce automatictější, podobající se zákonitostem hmotného světa. Hmotu jsme dokonce připodobnili k vrcholu Bergsonova kužele, který bychom od tohoto kužele separovali – což by znamenalo, že jde o entitu, která není obdařena pamětí (nebo jen minimální?) a pouze se prolíná s ostatními obrazy. Od způsobu trvání hmoty tak nelze očekávat nic nového – z praktického pohledu se spíše rozprostírá, než že by se nějak zásadně proměňovala. S ohledem na to byla vysvětlena i její měřitelnost. Nyní jsme však o krok dále a jde nám o „měřitelnost“ duševních stavů na základě tělesných proměn. Je něco takového možné?

Tělo jsme mohli vidět jako něco, co naši perspektivu a možnosti jednání vždy do nějaké míry omezuje, už například svým postavením vzhledem k předmětu. *„Mozek slouží jako prosévadlo, které je z funkčního hlediska spíše omezující než produkující.“*⁸ Jaký je však přesně úkol našeho mozku? Kdybychom mohli nahlédnout do té nejjemnější struktury mozku, dovedli bychom pochopit všechny duševní stavy?

Je jisté, že veškerým přerušením nervových vláken by zanikla i naše schopnost cokoli vnímat. Prostřednictvím těla totiž byly vykreslovány jednotlivé předměty a jejich kvality jako obrysy našeho virtuálního jednání. Pokud nelze ustanovit užitečný pohyb, protože veškeré tělesné spojení bylo přerušeno, není ani možné cokoli vnímat.⁹

Bylo již ukázáno, že paměť jako taková by nemohla být vysvětlena konstelací a interakcí jakýchkoli nervových vzruchů. Není totiž schránkou pro uchovávání vzpomínek, ale tím, co umožňuje efektivně jednat, tak že objasňuje přítomné skrze minulé. *„Jako buzola, kterou přemísťujeme, však tyto záchvěvy v každém okamžiku určují polohu určitého obrazu, tedy mého těla, k obrazům okolním.“*¹⁰

Činnost mozku dle Bergsona odpovídá činnosti duševní, sice její velmi malé části, ale něco nám přece obrazová schémata mozku mohou napovědět.¹¹ Když vnímáme červenou barvu, můžeme pozorovat, jak se aktivují příslušná neuronová centra „pro vnímání“ červené barvy. Bergsonova filosofie ale ukazuje, že toto vnímání musí probíhat v určitém pragmatickém kontextu a je zapotřebí pohyblivosti naší mysli, abychom červenou mohli rozeznat a pojmenovat. Zároveň si ale Bergson všimá, že vnímání disponuje relativně stálými pohybovými mechanismy, které jsou nezbytné pro sebeintenzivnější duševní

⁸19, FHB, 56 s.

⁹6, HaP, viz 16 s.

¹⁰6, HaP, 17 s.

¹¹3, Bergson, H.: *Duše a tělo*, Votobia, 1995, 72 s.

stav.

Přesnost zmiňovaných zobrazovacích metod je až zarážející a z praktického hlediska bychom jednou mohli dospět k závěru, že heterogenita trvání lidského organismu je nakonec rovněž zanedbatelná – jako tomu bylo u hmoty a možnosti její propočitatelnosti. Nicméně jsme viděli, proč by Bergson v tomto případě takovému sblížení tělesného a duševního nepřítakal. Větší přesnost propočtů by neumožňovala pochopit pravou povahu duševního života, ba naopak by nás od tohoto pochopení více a více vzdalovala, ačkoli by jinak asi umožňovala pokrok v medicíně a dalších oblastech. V každém případě je vědomí podmínkou veškerých poznatků – pokud poznává samo sebe, platí pro něj asi totéž, co platí pro ostatní druhy poznávání – a sice, že co je pravdivé, to je užitečné. Můžeme zkoumat, jak léčit duševní poruchy, jak učit řeč, jak zdokonalovat paměť... V zásadě kdykoli se o vědomí rozhodneme mluvit, bude mít *praktickou* podobu, už jenom proto, že bude nějakým způsobem objasňovat naše výklady. Koneckonců i Bergsonovi a Jamesovi umožňuje jejich pojetí plynoucího vědomí dospět k mnoha užitečným závěrům. Přesto ale Bergson nechce nechat trvání „napospas“ užitečnosti, ani nenaznačuje, že by povaha trvání byla pouze užitečnou hypotézou.

4. Intuice a intelekt ve *Vývoji tvořivém*

4.1 Élan vital

Provázanost intuice a intelektu a jejich vztah k poznání se nám může ukázat v přesnějších konturách, když se podíváme na další Bergsonovo dílo, jímž je *Vývoj tvořivý* (1907). Zde totiž Bergson hovoří o společném původu intelektu, instinktu a intuice.

Příroda je neustálým vývojem a probíhá v ní členění na jednotlivé druhy, rody a individua. V tomto vývoji bychom mohli sledovat plán přechodu od nižších organismům k organismům, které mají více rozvinutou nervovou soustavu. Jak už jsme ale řekli dříve, Bergson nechce tvrdit, že příroda by byla řízena k jednomu jedinému cíli. Naopak tvrdí, že příroda je souborem mnoha vývojových linií, v rámci kterých můžeme nalézt i takové, které jsou slepé, stagnují, a tudíž ani nenaznačují, že by šly k vyššímu rozvoji inteligence. Tyto vývojové větve nejsou žádnými chybami nebo vývojovými odchylkami, protože neexistuje cíl, od něhož by se měly odchylovat.

Přesto v sobě ale přírodní vývoj určitou jednotu má. Ta ale nespočívá v cíli, nýbrž v jeho původu. Svou kosmologii Bergson demonstruje metaforou výbuchu granátu. K diferenciaci přírody došlo dle něj skrze dvě síly – pohyb a odpor. Vysoká účinnost granátu je způsobená tím, že výbušnina dává při explozi hybnou energii i obalu, v němž byla uložena. Tento obal svým odporem výbušnou sílu zvyšuje až do té doby, než obal praskne a roztříští se v jednotlivé střeptiny. Obal symbolizuje hmotu, která působí jako jakýsi „pasivní agresor“, který provokuje životní impuls k vyšší síle a výbušnosti. Explozivní síla je zase metaforou pro impuls k životu, hybnou tendenci, vis a tergo, takzvaný *élan vital*. Střeptiny zpodobňují tříštění v druhy a jedince a jejich různoběžné směry vývoje, které jsou však stále nesený a jakoby zezadu protlačovány dál élanem vital. Život sám je tedy pohybem, vývojem, který ale není vývojem individualit – tento rozvoj je až následkem interakce života a hmoty. Přesto ale celek vývoje můžeme vidět jako určitý „svazek“. Život se neustále usazuje ve hmotě, napíná ji a následně se dále

rozpíná do nových vývojových směrů.¹

Život tedy vnáší do hmoty pohyb, hmota má ale tendenci tento pohyb v sobě zpomalovat. Tato neochota nechat se nést životem jako tvořivým pohybem je důvodem toho, proč si organismy či různé druhy uchovávají svoji identitu. Organismus je vždy jednotkou, která usiluje o pohodlnost – pokouší se redukovat všechnu svoji námahu na minimum – tedy co nejvíce zpevnit svůj postoj a své tělo. Uspořádává se tak, aby jeho pohyb byl co nejefektivnější a modeluje sám sebe na základě principu užitečnosti. Touto redukcí, která se u živočichů objevuje v různé míře, organismy uspávají svoji pozornost k životu, který se naopak vyznačuje čínorodostí a vytvářením stále nového.² Bergson si všímá, že některé z nejstarších živočichů – korýši a měkkýši – jsou opatřeni nějakou ochranou, například krunýřem. Ta jim sice umožňuje přežít, ale zároveň je tuhost krunýře limituje v pohyblivosti, a tím dané zvíře noří do polospánku vůči okolnímu životu, neboť v něm nemohou být dostatečně aktivní. Bergson si všímá, že živočichové, kteří se vyvinuli později, už podobnými „pouzdry“ opatřeni nebývají. Hmyz i ryby své krunýře dávno odhodily. Život tedy míří k neustálému pohybu, těly chce jenom proniknout, ta ho však v sobě zadržují. Život se proto pokouší „obměkčovat“ hmotu, aby ho ze sebe propustila.³

Život krunýřnatce ale není životem zastaveným. Pohyb je zde neustále přítomen, avšak jeho tělo mu svým odporem vytyčuje limity, v nichž se může pohybovat. V rámci těchto limitů se pohyb neustále cyklí. Čím užší tyto limity jsou, tím se samozřejmě rozsah pohybu zmenšuje. Díváme-li se na organizovanou přírodu, díváme se vlastně na to, kde se zastavilo úsilí prvotního rozmachu, co už život nedovedl prostoupit. Ruka, která by procházela železnými pilinami by je postupně stlačovala k sobě, až by jimi nakonec nemohla vůbec proniknout. Obrazec, který by poté, co se zastavila, zanechala v pilinách, by neznázorňoval náš cíl uspořádat piliny právě tímto způsobem, ale viděli bychom, jaké jsou limity síly naší ruky. Jákýkoli orgán je tak analogicky k tomu vyjádřením negace – ukazuje, co odporuje nějakému pohybu odvozenému z původního životního rozmachu.

Například orgán oka je uspořádáním, které nevzniklo za účelem vidění, ale je jistým uspořádáním, které klade odpor dalšímu vývoji, a právě proto může stabilně plnit svoji

¹5, *Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes: la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle.* EC, 97 s.

²5, Tamtéž, 129-131 s.

³5, *C'est l'emprisonnement de l'animal dans une enveloppe plus ou moins dure, qui devait gêner et souvent même paralyser ses mouvements. Les Mollusques d'abord avaient une coquille plus universellement que ceux d'aujourd'hui.* Tamtéž, 131 s.

funkci. Složitost orgánu oka koreluje s jeho výkonem. Zdá se, že podle Bergsona jemnější struktura hmoty poukazuje na preciznější práci toho či onoho orgánu. Čím více nějaká síla pohybu dovede „stlačit“ hmotu, tím mocnější toto úsilí je. „...*jestliže tu i tam šel pochod k vidění stejně daleko, bude tu i tam existovat týž orgán zrakový, neboť forma ústroje jest jen výraz míry, v níž bylo dosaženo vykonávání úkonu.*“⁴

Dát životu funkci vždy znamená dát život hmotu. Vidění, slyšení i myšlení, musí být, jak už jsme ukázali v předchozí kapitole, na hmotě závislé. Přesto se jí ale nevyčerpává – vykresluje-li tělo užitečný pohyb a můžeme-li tento vykreslený pohyb zaznamenat pomocí zobrazovacích technik – pak se nám vlastně ukazuje ne to, co při tomto nedělitelném aktu zakoušíme, ale limity naší svobody. Zaznamenána je tedy jen mez, za níž už nemůžeme nic ovlivnit.

V návaznosti na předchozí kapitolu tak můžeme dodat, že zkomprimovaná hmota nám naznačuje to, co duch vidí, slyší nebo cítí v negativní formě. Když se v mozku aktivují určitá čidla pro vnímání červené, nevyjadřuje se tím ještě vnímání červené jako takové. To co vidíme na snímcích odpovídá dráze, kterou vyznačil akt vidění, pozorujeme tím, jakým způsobem prostoupil hmotu. Hmota tak v tomto smyslu vyznačuje funkci, do níž je vnímání něčeho vepsáno či uvězněno. Obecně každý orgán, který se vyznačuje nějakou funkcí, musí být vepsán do hmoty, jinak by o tuto funkci přišel, chyběl by mu totiž omezující princip. Mozek vždy už jedná, je v pohybu vůči okolnímu světu. Vidíme to, co můžeme prakticky ovlivnit, což je současně i limitem, za kterým už nemůžeme ovlivnit nic, nebo limitem, který je třeba překonat, což rozevře novou škálu možností.

Biologický význam hmoty je tak dvojsečný – na jednu stranu umožňuje explozivnost a rozvoj životního pohybu, na druhou stranu ale pohyb zadržuje v různosti jeho směrů, čímž realitu „uspává“.

V tomto slova smyslu chápe i náš intelekt hmotu jako orgán – hmota tu pro něj existuje jako nástroj k jeho činnostem, jako nějaká pevná a tuhá jednotka, kterou organismus může využít. Organismus je pro intelekt naopak o poznání záhadnější. Jako nějaký vývojový pohyb ho nedokáže postihnout, a proto ho dělí do jeho jednotlivých funkčních jednotek – tedy orgánů. Tyto atomizované orgány jsou ale do nějaké míry iluzorní, protože organismus není mechanismem – není sestaven tak, aby jeho jednotlivé části plnily svůj úkol v zájmu nějakého společného cíle, ale v organismu už je „cíl“ vždy přítomen jako směr, kterým život proniká hmotu, a jakým hmota propouští život. Zmíněny krunyř tak vyjadřuje určitý evoluční směr hmoty, ale současně i míru, do jaké

⁴2, Tamtéž, 137 s.

do sebe hmota nechala proniknout život. Jelikož se orgány v daném směru neustále vyvíjí, může se jejich funkce v čase měnit, stejně jako se může měnit vnímání určitého tónu v rámci melodie. Pokud člověk oslepne, začnou roli zraku do nějaké míry suplovat ostatní smysly, které se stanou citlivějšími. I to může být dokladem, že smysl či funkce jsou vytvářeny společným pohyblivým procesem a samy se tomuto procesu přizpůsobují. Tímto způsobem pomalu mizí i zbytnělé ochranné vrstvy živočichů, aby umožnily další rozvoj a nové formy života.

4.2 Základní rozdíl mezi instinktem a intelektem

Bergson ve *Vývoji tvořivém* rozlišuje tři základní směry, jakými se rozběhl původní *élan vital* – tupost (*la torpeur*), která je připsána rostlinám, instinkt (*l'instinct*), kterým jsou obdařeni živočichové, a intelekt (*l'intelligence*), který je výsadou lidí. Každý z těchto vývojových směrů je nesen původním životním impulzem a něco si z něj zachovává. Zatímco neživá příroda reaguje na okolní prostředí podle víceméně pevně daných fyzikálních zákonů, aniž by jí přitom šlo o to, aby se zachovala pro budoucnost, živá příroda se uspořádává tak, aby se do budoucnosti prodlužovala. Můžeme tak už na úrovni rostlin pozorovat sofistikované a třeba i proměnlivé způsoby organizace, které umožňují přežití určitého druhu.

Jelikož jsou tupost, instinkt a inteligence různoběžnými dráhami vývoje, nemůžeme si představovat, že z tuposti se vyvinul instinkt a z instinktu povstal intelekt. Intelekt není vrcholným stupněm vývoje. S druhými dvěma způsoby vývoje má však společný svůj původ. Od tohoto původu se nikdy nemohou zcela oddělit a nabýt tím tak nějaké své čisté podoby.⁵

V tomto smyslu je třeba chápat i Bergsonovy výroky, že instinkt je vždy do nějaké míry inteligencí a inteligence je vždy do nějaké míry i instinktem. Oba jsou určitými tendencemi, jak zacházet s inertní hmotou, jak z ní něco vyrábět. V případě instinktu se jedná o nakládání s okolní hmotou jako by byla organicky spojená s tělem či přímo organizování těla samotného při plnění jeho konkrétní funkce. Tento směr vývoje je přitom vlastní spíše živočichům, než-li lidem. Kukla je nástrojem k tomu, aby se vylíhla larva, pavučina je nástrojem k zachytávání potravy. Sledovat „dráhu“ instinktu znamená dívat se na to, jak organismus sám sebe řídí, jak dokonává svou práci v přírodě.⁶

⁵5, Tamtéž, 135-137 s.

⁶2, Tamtéž, 193-196 s.

Jinými slovy instinkt je to, co konstruuje organické nástroje. Inteligence naproti tomu zhotovuje a užívá nástroje, které nejsou částí organismu a jsou nezávislé na jeho vývoji. Instinkt je schopen vytvářet nebývale složité nástroje propracované do nejmenšího detailu, které dokonale a bez obtíží plní svou funkci. Z toho důvodu máme sklon v běžném jazyce oba termíny – intelekt a instinkt – směřovat. Například hovoříme o inteligenci včelstev nebo mravenců. Pro Bergsona je však instinktivní poznání nekompatibilní s poznáním intelektuálním a to i přesto, že živočichové často skutečně jednají, jako by měli znalosti srovnatelné se znalostmi toho nejproslulejšího entomologa či ještě mnohem obsáhlejší.⁷

Právě v této bezprostřední jistotě a neomylnosti instinktu, kterou můžeme pozorovat například ve složitém systému chování včelstva, však spočívá hlavní rozdíl mezi intelektem a instinktem. Když jednáme instinktivně, nevolíme si způsob jednání, nereagujeme na nové podmínky novými způsoby. Poznání instinktivní je už poznáním vydobytým, a tedy i bezúsilným. Pavouk zachytávající hmyz do své pavučiny nemusí přemýšlet o výrobě něčeho jiného, tato past plní svůj úkol dostatečně. Mohli bychom ale namítnout, že ve chvíli, kdy by se pavoučí potrava naučila tuto léčku obcházet, pavouk by se časem stal inovativním výrobcem a zkonstruoval by jiný druh pasti. I ti nejmenší tvorové dokáží být pozoruhodně adaptibilní. Využívají k tomu ale inteligenci? Podle Bergsona nikoli, pokud stále sledují tentýž zájem. Instinktivní poznání je vydobyto spíše v tom smyslu, že organismus ví, jakou funkci má plnit.

Zdá se, že inteligenci Bergson spatřuje tam, kde je organismus schopen přerůst svůj vlastní zájem a rozšířit svůj akční radius. Je to jako by se příroda vzdávala toho, „aby vyzbrojila živou bytost nástrojem, který jí bude sloužiti, a to proto, aby živá bytost mohla podle okolností svou výrobu měniti.“⁸ Naleznou-li archeologové pazourek, ani chvíli neváhají, že jde o předmět zhotovený inteligentní bytostí. Spatřují možnosti jeho využití, které nejsou omezeny jen na jeden zájem, a domýšlí, jakým způsobem mohl tento nástroj změnit způsob života jeho výrobců.

Instinktivní život se vyznačuje téměř neměnnou strukturou – je vždy specializovaný na nějakou funkci. Organismy, u kterých rozpoznáváme stejné struktury, potom řadíme pod jeden druh. Intelekt v porovnání s instinktem často zhotovuje velmi nedokonalé nástroje, jejich výhodou je však to, že již nejsou částí vývoje organismu a nejsou částí jeho specializovaných funkcí. Proto tyto nástroje mohou mít různou podobu, být použity

⁷11, Carr, H. Wildon: *Bergson's Theory of Instinct*. Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 10, 1909, s. 93–114. JSTOR, 99 s.

⁸2, Tamtéž, 208 s.

k různým úkolům a řešit i vytvářet zcela nové problémy. Intelekt tak může sestrojovat takové nástroje, které neodpovídají žádné bezprostřední potřebě organismu, ale naopak může vytvářet zcela nové potřeby a formy činnosti.

4.3 Hledisko poznání: vědomost intelektu, nevědomost instinktu

Pro jasnější odlišení instinktu od intelektu je třeba podívat se na Bergsonovo pojetí vědomého a nevědomého.

Zdá se, že hmota jako *matière brute* je podle Bergsona nevědomá. Kámen má podle něj *conscience nulle* – když padá na zem, nijak nereflektuje a nepocituje, že by padal. Bergson dále rozlišuje *conscience annulée*, tedy vědomí potlačené. Takovým vědomím disponuje například náměsíčný člověk, který jakoby bezprostředně prováděl to, co se mu zdá, tedy „hrál svůj sen“. Jeho činnost je tak zcela adekvátní reprezentací této činnosti. Vědomí však vzniká, jak už bylo naznačeno dříve, až z určité diskrepance mezi představou činnosti a činností samou. Ta vychází z toho, že vědomí nejdříve váhá, představuje si více variant jednání a z nich si volí tu, kterou bude následovat. Vědomí tedy vyvstává až z virtuality, vzniká v prostoru mezi jednáním a představou o jednání. Pokud se před vědomím zračí jen jedna možnost, vědomí spí.⁹

Proces zvažování možností probíhá i na tělesné úrovni – tělo se v průběhu rozhodovacího procesu nastavuje tak, aby bylo připraveno na zamýšlené pohyby – nejde tedy jen o myšlenou virtualitu, ale o skutečnou přípravu těla. Volící vědomí je tak svou pozorností přimknuto k přítomnosti, a právě to ho činí vědomým. Obecně podle Bergsona platí, že tam, kde je reflexe, vůle a pohyblivost, tam je i vědomí.¹⁰ Čím méně bariér omezujících či řídicích pohyb organismus má, tím více je vědomým a ke světu se vztahuje spíše skrze intelekt. Intelekt přitom dle Bergsona dominuje v lidském světě.

Zmíněná náměsíčnost, nemožnost či minimální možnost volby a instinktivní jednání se zase týká říše zvířat. Pes a člověk mohou vidět současně tu samou věc, mají tedy stejnou vzpomínku. S touto vzpomínkou už ale nakládají různým způsobem. Pes ji je podle Bergsona schopen vyvolat jen když se mu znovu před očima objeví ta samá věc. Člověk ji ale může vyvolat kdykoli – může si ji jen představovat a snít o ní, aniž by mu

⁹5, Tamtéž, 145 s.

¹⁰5, Tamtéž, 156 s.

byla přítomná.¹¹ V přírodě se tak vyskytuje různá míra vědomí stejně jako různá míra strnulosti pohybu. Přičemž ale nemůžeme říci, že *matière brute* je nevědomá strnulost a duch je vědomým pohybem. Obojí je pohybem, ale pohyb kamene nebo krunýře se zdá být pohybem jiného druhu.

Jak intelekt, tak instinkt jsou též rozdílným druhem poznání. Z toho plyne, že souhrn toho, co je možné poznat intelektem nevystihuje celek našeho života – „*život překypuje přes intelekt*.“¹² Instinkt a inteligence sice mají společný původ a i stejné pole působnosti, stále jsou však různoběžnými tendencemi životního vývoje.

V jakém smyslu, ale můžeme mluvit o instinktivním poznání, když je to poznání spíše nevědomělé? Rozlišení dvou druhů nevědomí – *conscience nulle* a *conscience annulée* – Bergsonovi umožňuje na tuto otázku odpovědět. Jak můžeme vidět, Bergson obecně definuje vědomí jako „*nesrovnalost aktu a představy*“¹³. Z tohoto pohledu jsou obě tato vědomí rovna nule, protože u *conscience annulée* představa splývá s aktem, není možná žádná jiná činnost než ta, která je reálná, a u *conscience nulle* vůbec chybí představa čehokoli jako taková. *Conscience nulle* je tak vůbec mezním pojmem, extrémem, ale nikoli nicotou, neboť kámen v jistém smyslu je, a dokonce v jeho základu je i pohyb, ne však pohyb ducha.

Jelikož je instinkt spojen s *conscience annulée* můžeme si představit, že se nachází v tom nejnižším patře kužele v blízkosti bodu S. Není tudíž příliš vykloněný nad okolní svět, spíše má tendenci s ním splývat a přizpůsobovat se mu.

Bytost disponující intelektem je bytost váhající, čekající, zvažující... Je věčně vystavena tomu, že její uvažování bude bezvýsledné, protože se před ní vyjevuje spousta možností jednání, mezi nimiž se bezprostředně nevyjímá ta jedna jediná a správná. Intelekt a instinkt se tak vlastně jeví jako dva rozdílné druhy vědomí. Instinkt vlévá minulé do přítomného po vyznačené trase. Intelekt se zpožďuje, aby se mohl rozhlédnout po jiných trasách.

Dosud jsme popisovali instinkt a intelekt jako rozdílné stupně vědomí. Proto by se mohlo zdát matoucí, když Bergson tvrdí, že instinkt a intelekt se liší přímo svou povahou. Instinkt totiž vnímá látku či objekty jako takové, zatímco intelekt zachycuje formu či vztahy. Zde však Bergson zdůrazňuje, že se nejedná o „*hledisko akce*“, ale o „*hledisko poznání*“.¹⁴ Instinkt tedy poznává materiální předměty, zatímco intelekt poznává obecné vztahy. Obecné rámce přitom mohou být zaplněny čímkoli, materiálními věcmi i

¹¹5, Tamtéž, 181-185 s.

¹²2, Tamtéž, 71 s.

¹³2, Tamtéž, 199-200 s.

¹⁴2, Tamtéž, 206-207 s.

bludnými představami a výmysly. Instinkt je rovnou plným materiálním poznáním.¹⁵ Z hlediska akce bychom ale snad stále mohli tvrdit, že jelikož je vnímání vždy vnímáním toho, co můžeme ovlivnit, instinkt a intelekt se liší právě v míře toho, co je z jejich hledisek v dané chvíli ovlivnitelné, kam mohou napřít jednání.

Vraťme se však k „hledisku poznání“. Jakoby se zdálo, že čím více je bytost vědomá a schopná formálního myšlení, tím více se vzdaluje reálnému kontaktu se světem. Schopnost inteligence plnit svůj rámec stále užšími a užšími systémy je něčím, co nemá přímou vazbu na objekt. To je zřejmou nevýhodou intelektu, ale současně i výhodou, protože díky tomu může být na svůj objekt povznesen. Zde je i počátek spekulace – tendence uchopit předmět absolutně, nezávisle na jeho praktických funkcích. Tomuto nároku samozřejmě není z již častokrát zmiňovaných důvodů schopen dostát. Z podstaty je tak bližší všem klamům, iluzím a omylům. Jeho ráz ho zbavuje přítěže „*keré by potřeboval, aby mohl spočinouti na předmětech, jenž by měly pro spekulaci nejmocnější význam.*“¹⁶ Intelekt má charakter úsilí o něco, explicitně vyjádřené potřeby, která ale není schopna plně vyjádřit látku. Instinkt má bezprostřední přístup k látce¹⁷, ale jeho poznání můžeme identifikovat jen jako něco, co bylo implicitně přítomno při dokončování nějaké činnosti. Zároveň mimo svůj předmět už neusiluje o nic. Jenom intelekt může mít ambici poznat svůj předmět.

Látka pro instinkt není tím, co by mohlo sloužit jako něco jiného, chybí ji virtualita, kterou do ní vkládá intelekt. Zároveň ale látka musí odpovídat na nové potřeby, které intelekt vytyčuje. Nedává smysl vyrobit nástroj, který má zatloukat hřebíky bez toho, aniž by skutečně pomáhal zatloukat hřebíky. Podobně nemá smysl zavádět do diskuse nový pojem, který v rámci této diskuse nemá žádnou funkci. Intelekt je vlastně funkčním vztahem k realitě. Jeho poznání je poznání o tom, co v širším slova smyslu funguje, a tudíž jeho poznání není jen jeho vlastním produktem, ale je i součástí reality. Řád, který intelekt nachází ve hmotě tak koresponduje se skutečným řádem. Poznání dozajista je relativní, ale ne v tom smyslu, že o hmotě nemůžeme říci nic jistého. Je relativní vzhledem k tomu, co intelekt vyhledává – realita, kterou poznáváme, je realitou „*efektně reálná*“.¹⁸

¹⁵2, Tamtéž, 208-209 s.

¹⁶2, Tamtéž, 209 s.

¹⁷5, „...*cette tendance implique la connaissance naturelle de certaines relations très générales, véritable étoffe que l'activité propre à chaque intelligence taillera en relations plus particulières.*“ 151 s.

¹⁸2, Tamtéž, 211 s.

4.4 Provázanost instinktu, intelektu a intuice

Bergson tvrdí, že instinkt potřebuje intelekt, intelekt však ještě více potřebuje instinkt.¹⁹ Jak tomuto prohlášení rozumět?

Intelekt vždy svůj výrobní proces provádí na netečné hmotě. Dokonce i když užívá živého materiálu, chová se k němu jako k neživému. Poznání intelektu, jak už bylo mnohokrát řečeno, je poznáním pevného objektu. Bergson zde ale tvrdí, že plynulost je něčím, co je intelekt schopen částečně zachytit – na rozdíl od vitality, kterou vždy mívá úplně.²⁰

Plynulost je intelektu vlastní, bez pohybu myšlení, by se nemohla zrodit žádná myšlenka. Myšlení vzniká z jakési syntézy souvislosti a přetržitosti. Náš duch má podle Bergsona dvojsečnou povahu – jednak je zarputile „svobodomyšlný“ tak, že vzdoruje tomu, aby systém, který před ním načrtnul intelekt, byl tím jediným možným. Dokud duch myslí, neexistuje pro něj jedna jediná varianta rozčlenění skutečnosti – všechny je neguje tím, že se pohybuje mezi nimi. Cílem ducha je ale myslet předměty pozitivně, v jejich určitosti, od pozitivity koneckonců vždy i vychází. Jinými slovy – jednáme-li, musíme mít před sebou schéma toho, co můžeme ovlivnit.²¹

Ona negativita v myšlení nás zbavuje bezprostředně daného vztahu ke světu a představ, že schémata, z kterých vycházíme, jsou tou skutečnou realitou. Teoretické myšlení je proto vždy myšlením o pohybu²² a snad by bylo možné dodat, že i myšlením v pohybu. Teoretická zaměřenost a negativita inteligence přitom podle Bergsona vyvěrá z toho, že inteligence je schopná všímat si sama sebe.

Tato schopnost sebevztahu přitom souvisí s rozvinutou schopností řeči. Pozorujeme-li například způsob řeči hmyzu zjišťujeme, že slouží k tomu, aby umožnila společnou činnost. Totéž přitom platí i pro lidskou společnou. Společná činnost hmyzu je však výhradně organická. Každý jedinec v hmyzím společenství má svoji funkci, a pro tuto funkci má i patřičně uzpůsobeno své tělo. Stejně jako je organismus svázán se svou funkcí, tak je i řeč u instinktem nadaných živočichů určena danými funkcemi. Každá věc je onálepkována svou značkou a časem se nemůže rozšířit na další věci a variovat svůj význam. Negativní forma intelektu naproti tomu umožňuje, aby se značky přenášely z objektu na objekt.²³

¹⁹2, Tamtéž, 197 s.

²⁰5, „Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait., 154 s.

²¹2, Tamtéž, 214 s.

²²2, Tamtéž, 215 s.

²³2, Tamtéž, 218-219 s.

Výroba v lidské společnosti se neustále proměňuje, lidé se přizpůsobují novým podmínkám a učí novým dovednostem – nehledě na to, zda jsou k těmto činnostem přímo určeny ruce nebo nohy. Jelikož se funkce, které vzhledem ke světu člověk vykonává časem mění, musí se měnit i užívání slov. Instinkt a intelekt se tedy neliší schopností a neschopností zobecňovat, ale možnostmi pohyblivosti používaných značek.²⁴ To je předpokladem schopnosti reflexe, slovo se totiž může rozšířit „*nejen z jedné věci vnímané na jinou věc vnímanou, nýbrž i z věci vnímané na vzpomínku této věci, ze vzpomínky přesné na prchavější obraz, z obrazu prchavého, avšak stále ještě představovaného, na představu aktu, jímž si jej představujeme, tj. na ideu.*“²⁵

Ve chvíli, kdy intelekt pronikne sám do sebe, pozoruje svoje postupy a sleduje, jakým způsobem vytváří pojmy, získává zároveň i teoretickou ambici. Chce v sobě obsáhnout všechno – chce mít představu a pojem pro každý předmět i každý děj nezávisle na užitečnosti této znalosti. Jenže intelekt byl vytvarován podle formy hrubé hmoty a i řeč je tu primárně proto, aby označovala věci a fixovala terén, do nějž se rozbíhá jednání. Jakmile slovo začne být jasným a zřetelným, když popisuje cokoli životného, činí z pojmenovaného neživou věc. Intelekt snad může částečně vnímat kontinuitu pohybu skrze řeč – například abychom rozuměli nějaké promluvě, musíme dovolit, aby jedna věta mohla být proměňována větou následující atd. Jazyk je sám pohyblivý, slovo není přilepené na svém předmětu. Proč se ale intelekt „*vyznačuje přirozeným nepochopením života*“²⁶?

Instinkt pokračuje v organizaci hmoty, kterou započal *élan vital*, přičemž není možné rozlišit, kde tato původní organizace hmoty končí, a kde začíná instinkt. Instinkt se tudíž na svět dívá opačným způsobem – sleduje, kudy může život prostoupit hmotu. Nevšímá si toho, kde jsou pevné opory pro jednání, ale toho, kudy se může kontinuálně vyvíjet tak, aby minulé stavy byly proměňovány skrze přítomné a přítomné byly odhalovány skrze minulé. Toto organické chápání světa přitom postupuje stejným způsobem jako naše vědomí a paměť.²⁷ Instinkt je tedy vyjádřením toho, že život ví, jak má (v konkrétním organismu) postupovat a o nic jiného mu ani nejde – zdá se, že je vědomím tohoto postupu samotného. Nerozeznává hranice, ve kterých se pohybuje, protože je nepotřebuje obcházet ani se k nim stavět různými způsoby.

Látkou instinktu je tedy patrně vitalita jako taková. Instinkt ví, jaká je tendence života, zná cestu, po které se život ve světě může rozběhnout. Konkrétně to znamená,

²⁴2, Tamtéž, 219 s.

²⁵2, Tamtéž, 220 s.

²⁶2, Tamtéž, 228 s.

²⁷2, Tamtéž, 231 s.

že organismus ví, jak zachovat sám sebe i svůj druh – má ten tajemný klíč k tomu, jak přenášet minulost do budoucnosti. To, co ve světě vnímá, vnímá jako prostředek k tomuto cíli. Zde praktické splývá s časovým vývojem. Totéž bychom snad mohli říci o rostlinách či o kamenech a rozlišovat jen stupeň, do jakého ovlivňují okolní prostředí. Podle Bergsona je však instinktivní chápání vlastní živočišné říši, která se rozvíjí v oddělené vývojové dráze.

Instinkt tedy sleduje *élan vital*, ale jaksi individualizovaně – vzhledem ke své vývojové linii. (To, že se k vnějšmu světu staví určitým způsobem ale značí, že má i intelektuální podobu.) A i když jsme řekli, že instinkt je vědomím vitality, zdá se, že instinkt samotný ji není schopen plně realizovat. Instinktivní život je případem života uspaného, jehož struktura se neustále opakuje. Vitalita je přitom charakterizována jako kreativita, radikální novost a svoboda. Všechny tyto tři charakteristiky ale vyžadují přispění intelektu, protože jedině ten je schopen vyklonit se nad jednotný svazek vývoje, a díky této „mezeře“, která vznikla mezi jeho vývojem a vývojem okolního světa, a která ustanovila ono přirozené nepochopení života, je schopen ustanovovat nové vztahy. Intelekt jakoby látku pouze obkresloval z dálky a z různých perspektiv, které se mu nabízejí. Tyto nárysy však vytvářejí nové trasy, do kterých se může rozběhnout život.

I ve *Vývoji tvořivém* se objevuje pojem intuice. Je definována jako instinkt, který však nesleduje žádný konkrétní zájem individua nebo druhu. Právě ji intelekt potřebuje, aby se navždy neuzavřel ve svých pevných systémech. Nahlédnout její kontinuální povahu lze skrze takzvanou sympatii, kterou zde chápeme jako průhled k heterogenní kontinuitě svazku, který tvoří *élan vital*, prostřednictvím instinktu jako kontinuálního vývoje, který už má nějaký směr, nějakou funkci. Právě to ho totiž propojuje s inteligencí.²⁸ Kosmologická skutečnost v podobě *élanu vital* nemá žádný vnější zájem – pouze vnitřní tendenci k životu, novosti, plynulosti, nepředvídatelnosti a mnohosti či různoběžnosti. Všechny naše parciální zájmy jsou tak popoháněny touto implicitní tendencí a zároveň jsou i skrze tuto tendenci zvláštním způsobem sdruženy v jeden společně se odvíjející celek.

²⁸2, Tamtéž, 241-244 s.

5. Virtuální a skutečné

5.1 Reálný čas (*temps réel*) a simultaneita

V této kapitole se vrátíme ke vztahu měřeného času k trvání. Již bylo ukázáno, že trvání je svou povahou od měřeného času velmi vzdálené. Na druhou stranu je ale nade vše pochybnost, že je mezi nimi nějaký vztah – a to už jen proto, že proces měření vyžaduje přítomnost trvajících vědomí. Homogenní prostorovost sama o sobě nestačí. Stále si ale můžeme klást otázku, co vlastně měříme, když měříme čas, který žijeme. Co z trvání tento čas uchovává, pokud vůbec něco?

Bergson ve všech zde zmíněných dílech upozorňoval, že trvání v žádném případě není vyjádřitelné pomocí jakékoli prostorové redukce. E. DURING však upozorňuje, že tato jeho kritika má za cíl ukázat ještě něco dalšího – a sice má nám pomoci porozumět tomu, jak mohou různá simultánně se odvíjející heterogenní trvání tvořit jedno trvajících universum.¹ Odkazuje se přitom zejména na dílo *Durée et simultanéité*, které, mimo jiné, v kritické reakci na Einsteinovu teorii relativity přepracovává pojetí simultánnosti. Bergsonovo pojetí trvání nám mělo odhalit pravou povahu času. Bergsonovo pojetí simultánnosti by nám mělo objasnit, co to znamená být společně v čase s něčím jiným. Klíčem k pochopení souběžnosti přitom opět bude čas.

Stejně jako trvání, ani souběžnost nevyčerpává svou definici, když řekneme, že se nejedná o vztah sukcese. Trvání je vždy především pluralitou – vzájemným prostupováním svých *částí*. Proto se liší matematický čas od žitého času – resp. fyzik nepopisuje v striktním slova smyslu čas, ve kterém žije. Když zkoumá a popisuje trvajících hmotu, jeho výpovědi jsou přesnější, protože hmota se chová, jak bylo již řečeno, jako věčně se opakující přítomnost. Představa hmoty, která je plně rozprostřena do prostoru je ale představa určitého limitu, ke kterému směřuje. To, co hmotě chybí, aby dosáhla tohoto limitu, přeskakujeme intelektem. Z toho důvodu jsou naše výpovědi o hmotě zkrácené a fiktivní, tvrdíme-li je s absolutním nárokem.

¹13, DURING, E.: *Coexistence and the flow of time*, Shoshi Shinsui, 2016.

„*Intelekt se vyznačuje přirozeným nepochopením života*“² do té míry, do jaké ignoruje svoji minulost. V Bergsonově pojetí jako by se veškerý vývoj pouze snažil být přítomným, ale nikdy nedosahuje podoby okamžiku. Vývoj je spíše neustále narůstající minulostí, která „tlačí“ na přítomnost, aby mohla dále narůstat a proměňovat se. Jak jsme viděli v *Hmotě a paměti*, jedná se o obraz toho, jak se minulost uchovává – paměť je způsob, jakým minulé přetrvává skrze přítomné – což poukazuje na to, že minulé se s přítomným vždy překrývá.

Toto vzájemné překrývání se odehrává takovým způsobem, že přítomnost „stlačuje“ celek minulosti z nějaké své konkrétní perspektivy. Tato perspektiva je závislá i na poloze a uspořádání našeho těla. Právě skrze naše situované jednání rekapitulujeme minulost radikálně novým způsobem. Tato interakce mezi vnímáním a pamětí pak vytváří to, co vnímáme jako aktuální. Každý nový „okamžik“ vytváří novou perspektivu, protože přítomnost se vždy vykresluje v celku minulého, z čehož plyne i nemožnost opakovaně a stejným způsobem vnímat určitou věc. Souběžnost minulého a přítomného potom komplikuje i možnost říci, že se nějaká událost bude opakovat i v budoucnosti. I přírodní zákony mají z tohoto pohledu pouze přibližnou platnost. Fyzikové opět vykreslují jen schémata vývoje, která jsou platná jen z určitých perspektiv a netvoří tedy nějaké absolutně platné pojetí přírody.

Hlavní chybou ve vědě se tak ukazuje být přesvědčení, že vše, co je přítomné, je i existující. Obecně je pak možné hovořit o tom, že intelekt má sklon ustanovovat nadvládu přítomného a minulost poměřovat vzhledem k němu – minulé je jen stopou, kterou za sebou zanechalo přítomné. Pro Bergsona je to ale úplně opačně – přítomné není to, co už je, ale je spíše tím, co je vyextrahováno z minulého. Přítomnost je totiž vždy zkomprimovanou minulostí.

Zásadním omylem tedy není jen „zprostorovění“ času, ale druhou stranou problému je i neschopnost myslet přítomné a minulé či vnímání a paměť jako simultánní. Přítomnost je vždy sousledná se svou bezprostřední minulostí.

Na stejný problém podle Duringa Bergson upozorňuje i na kosmologické úrovni. Ve vesmíru je množství různých heterogenních trvání, která trvají v odlišných rytmech. Tato trvání se podle Bergsona odvíjí simultánně, a tudíž se i vzájemně prostupují. Simultánnost je však v některých pojetích chápána prostorově. To Bergson namítá i proti speciální teorii relativity. Nebudeme se nyní pouštět do Bergsonovy polemiky s Einsteinem, která je předmětem *Durée et simultanéité*, zaměříme se pouze na to, vůči

²2, VT, 228 s.

čemu chce Bergson svůj pojem souběžnosti vymezit.

Simultánnost není možná, pokud budeme uvažovat oddělené vztažné soustavy a v nich od sebe zcela separované pozorovatele. V tomto světle můžeme vidět paradox dvojčat vycházející právě ze speciální teorie relativity. Představme si dvě dvojčata, z nichž jedno cestuje vesmírem, zatímco druhé si dál spokojeně žije na Zemi. Cestující dvojče se ve vesmíru pohybuje rychlostí světla, což způsobuje, že čas na jeho hodinkách plyne pomaleji. Ze stejného důvodu v porovnání se svým bratrem pomaleji stárne. Výsledkem je, že po svém návratu nachází svého ve stejný den narozeného sourozence podstatně staršího, než je on sám.

Problém je v tom, že v této představě dvojčata přestala simultánně trvat. Mezi jejich separováním a opětovným shledáním vznikla mezera, ve které nebylo možné určit časové intervaly, které by byly pro oba společné. Byly tak odděleni nejen v prostoru, ale hlavně i v čase. Došlo tak k desynchronizaci, a tím pádem izolaci dvou trvání. Jediné dvě události, které pro oba byly shodné v čase, byla událost odjezdu a událost návratu. Retrospektivně tak můžeme sblížit perspektivy tak, že zatímco jeden zestárl o jeden měsíc, druhý prožil celý rok. Kdybychom tyto dvě události před sebou neměli, těžko bychom časové perspektivy dvojčat mohli ještě kdy sblížit.

Obecně platí, že abychom byli schopni určit nějaké „dříve“ a nějaké „později“, potřebujeme časovou perspektivu a vědomého pozorovatele. Časová perspektiva mu zajišťuje odstup od vlastního trvání. Díky tomuto odstupů se pak pozorovatel může se svou perspektivou jakožto prázdnou formou vztáhnout k jinému rytmu trvání. Totéž pak musí platit o druhé časové perspektivě.

Pokud do nějaké perspektivy není možné postavit takového jednajícího pozorovatele, který je schopen měřit čas – tzn. být ve vztahu k jinému rytmu trvání – pak tato perspektiva nemůže být simultánní s ostatními. A taková je přesně situace dvojčat separovaných od sebe v různých vztažných soustavách. Tato dvojčata spolu nemohou koexistovat. Sukcese jako taková není časová, dokud nám neumožňuje říci, že v ten samý moment co se dělo x, se dělo i y. Povaha trvání vyžaduje možnost usouvztáženění. Vyžaduje tedy i nějakou časovou perspektivu pozorovatele, která umožňuje promítání našeho času na něco jiného. Trvání pozorovatele je tak schopno promítat se na jiný proces, který chápe jako prostorově i časově rozprostřený. Toto promítání potom může mít klidně podobu kyvadlových hodin.

Nikdy tedy nezachycujeme časovost jako takovou, ale měřená trvání vyvstávají ze srovnání několika fyzikálních proměnných, které sice nevyjadřují tato původní trvání, ale

vyjadřují jejich koexistenci a souslednost. Tento čas potom není fiktivní. Fiktivní (*temps fictif*) by byl takový, který by separoval pozorovatele ve dvou odlišných perspektivách a pro jejich spojení by využíval nějakou umělou konstantu³. Funkci této konstanty má hrát syntetizující vědomí.

„...quand nous voudrions savoir si nous avons affaire à un temps réel ou à un temps fictif, nous aurons simplement à nous demander si l'objet qu'on nous présente pourrait ou ne pourrait pas être perçu, devenir conscient.“⁴

Reálný čas, o němž zde Bergson mluví je čas, který je schopen měřit trvání. Je to tedy čas, který má vztah k trvání i k měřitelnosti, prostoru a symboličnosti. Bergson přímo říká, že jde o čas, který měříme na hodinách.⁵ *Temps réel* se nakonec vyjevuje jako perspektiva, z níž je vůbec nějaká měřitelnost trvání možná.⁶ Tento reálný čas vlastně představuje sjednocení několika měřených časů, je společný všem matematickým časům. Nejde však o žádný absolutní čas, z něžž by byly odvozené všechny další časy. Ale platí, že čas rozeznává, že všem matematickým časům je společný určitý časový interval, na základě něhož jsou souměřitelné i koexistující. Čas, do něžž bychom nemohli posadit alespoň virtuálního pozorovatele, s nímž bychom „mohli diskutovat“ o tom, že zatímco jeden cestoval, druhý se v tom stejném čase oženil, by byl časem fiktivním. Reálný čas je naproti tomu vždy produktem toho, že je tu více simultánně trvajících rytmů.

5.2 Virtualita a možnost předvídání

Poté, co jsem vyložili *élan vital* ve *Vývoji tvořivém*, se můžeme vrátit k Jankélévitchově interpretaci organické možnosti. Jankélévitch říká, že tato možnost je příslibem – možnost ještě není ničím aktuálně, ale přesto víme, že se brzy promítne do budoucnosti. Jde tedy vlastně o příslib budoucnosti jako takové.

Organická možnost (*possibilité organique*) je vždy něčím – je vědomím, že existence je neustále „stlačována“ takovým způsobem, aby se svobodně rozvíjela. Čím více je naše činnost vzdálená svému provedení, tím více je bohatá, žádná „naděje“ na to,

³1, Například konstantu c ve speciální teorii relativity viz: „D'après la théorie de la Relativité, les relations temporelles entre événements qui se déroulent dans un système dépendent uniquement de la vitesse de ce système, et non pas de la nature de ces événements.“ DeS, 134 s.

⁴1, DeS, 85 s.

⁵1, DeS, 251 s.

⁶14, E. Düring interpretuje význam *temps réel* takto: *Mais il est tout aussi important de rappeler que le temps réel n'est pas un temps simplement vécu ; il est un temps mesuré, ou plus exactement il constitue cette dimension d'expérience par laquelle la mesure communique avec l'expérience de la durée vécue.*

že budoucnost by mohla vypadat tak či onak, ještě není uspána. Čím více je jedinec svobodný, tím více se mu těchto „nadějí na budoucnost“ ukazuje. Možnost je z tohoto pohledu primárně plnost a bohatost *élanu vital*, která neobsahuje žádné mezery a již hotové směry vývoje, dokud nezasáhne odpor hmoty či intelekt.⁷

Élan vital v žádném případě není souborem již hotových možností, nejde hovořit o tom, že skrze něj postupně dochází k naplňování nějakého cíle. Zároveň to ale znamená, že se přítomnost zjevuje *ex nihilo*. Možnost v kontextu *élanu vital* tedy značí nepředvídatelnost jeho vývoje, jeho neuzavřenost a tvořivost, která není ztotožnitelná s výrobou intelektu. Je to „příslib“ toho, že *élan vital* před sebe nepostaví žádnou bariéru, která by omezovala jeho vývoj do budoucna. *Élan vital* tak poskytuje základ pro všechno, co by se mohlo stát. Obsahuje různé vzájemně se prostupující virtuality, které se kontinuálně proměňují.

Co se týče logické nutnosti, už dříve jsme řekli, že se Jankélévitch domnívá, že jde o možnost, která se blíží nicotě. Z prostého faktu, že žádná logická nutnost věci nezabraňuje, aby byla, ještě neplyne, že skutečně bude. Toto dvojí pojetí možnosti nás tedy opět vrací před otázku, jak je možné, že se v naší budoucnosti neztrácíme a dovedeme ji tak dobře předvídat.

V návaznosti na předchozí kapitolu, můžeme říci, že možnost nepředchází přítomnosti, protože je s ní vždy souběžná. Resp. přítomnost je vždy něco pohyblivého, proplétajícího se a trvajícím souběžně se svou minulostí. Právě na základě tohoto vztahu vnímání vykresluje ve světě schéma své virtuální činnosti. Tyto virtuální obrazy jsou tedy rovněž pohyblivé, nikoli však zcela nepředvídatelné.

Pokud bychom postulovali jakousi říši možného, stavěli bychom vedle sebe vlastně dvě bezvztahné přítomnosti. Bergson však přichází s pojmem praktické možnosti. Ta je vždy vztahem k jiné trvajícím entitě, nehledě na to, že ji převádí na úroveň inertní hmoty. Tyto praktické výřezy však svým přibližným prostorovým způsobem vyjadřují souběžnost dvou trvání. Můžeme-li předpokládat, že dva pozorovatelé, každý žijící v odlišném rytmu trvání, mezi sebou mohou právem ustanovit sukcesivní časový vztah, protože nakolik trvají, natolik trvají i současně, pak snad můžeme i mezi dvě libovolná trvání klást další stabilní prostorové vztahy, které sice nevyjadřují heterogenitu a kreativitu trvání, ale svým způsobem zachycují jejich kosmologickou jednotu v podobě „svazku“.

⁷17, JHB, 215-225 s.

Závěr

Nyní můžeme shrnout, že původem všech iluzí, fikcí a epistemologických omylů je představa o ontologické nadřazenosti aktuality. Tedy přesvědčení, že všechno, co je jsoucí, je jediné aktuálně. Toto východisko zaprvé vede k redukci časové perspektivy na prostorovou, zadruhé vylučuje možnost koexistence, kterou patrně nelze myslet jinak než v temporálním slova smyslu.

Úvaha o reálném čase ukázala, že všechny prostorové symboly je možné chápat jako důsledky toho, že všechna heterogenní trvání trvají simultánně. Trvající vědomí je vždy pluralitou – vzpomínka trvá souběžně s percepcí. *Élan vital* je svazkem všech heterogenních trvání, je jejich temporálním sjednocením v jednom časovém proudu, trvání je tedy vždy pluralitou i v tomto smyslu – prostupuje se s ostatními rytmy trvání.

Na tomto pozadí je možné vnímat i sjednocení „logické možnosti“ s „možností organickou“. I když neexistuje žádná říše možného, zakoušený příslib toho, že trvání se bude dál rozvíjet do budoucnosti, je i příslibem, že bude dál trvat ve svazku s ostatními trváními. I když je tedy budoucnost z povahy nepředvídatelná a nepředstavitelná, můžeme právem vykreslovat nějaké její „přislíbené“ tendence. Toto bychom snad mohli ilustrovat na sociální oblasti. To, že existuje nějaká intersubjektívni sféra, v níž sdílíme stejnou měnu nebo stejný jazyk, rovněž vyžaduje jakýsi příslib toho, že všichni budeme s těmito strukturami nakládat zhruba stejným způsobem, a budeme-li je měnit, pak se promění pro nás všechny. Vždy si vzájemně rozumíme jen proto, že zhruba víme, co daná slova znamenají a na základě předchozích sdělení dovedeme předvídat ty budoucí. Neznamená to, že bychom si z jedné věty dovedli odvodit význam celé promluvy, ale konečný význam zkrátka není ve výsledku radikálně nepředvídatelný, protože byl formován možností našeho předporozumění. Intersubjektívni oblasti jsou zkrátka na těchto příslibech přímo založeny. Podobný celek tvoří i svazek trvání. Stejně jako je nemožné mít soukromá platidla, protože by jimi bez nějaké společné finanční oblasti nebylo co zaplatit, tak ani není možné myslet trvání, jehož rytmus se nepromítá do rytmu trvání

ostatních.

Možnost se tak jeví jako nějaký druh obecnosti, který se nezakládá v tom, že by byl vlastní věcem samotným, ale spíše sám poukazuje na časově-relační ráz skutečnosti. Jednotlivé výseky virtuálního, prakticky ovlivnitelného, jejichž strůjcem je vnímání, jsou tak jakousi metaforou k tomuto jinak nezachytitelnému vztahu. Nevyjadřují trvání hmoty ani trvání vědomí, ale jsou výsledkem jejich vzájemného vztahu. S tím je v souladu i to, že Bergson říká, že podobnost není rozpoznávána intelektuálně, ale je spíše pocíťována a žita. Jenom v jednání můžeme zakusit, že nějaká trvání trvají simultánně, tedy mají něco společného. V tomto bodě je tedy snad možné protnout praktickou perspektivu s metafyzickou.

Můžeme se nyní vrátit i k tomu, že podstatou obrazů je jejich vizualizovatelnost. Neznamená to, že by prostor byl ve věcech nebo že by věci byly v prostoru, spíše se tímto opět může vyjadřovat fakt, že obrazy se pohybují a vzájemně se prostupují. Můžeme je proto protnout v různých směrech, který vytvoří schéma jejich vzájemných vztahů. Jejich simultánnost totiž způsobuje, že je možné je prostorově zachytit, stejně jako je možné zachytit různé rytmy trvání pod jeden měřený čas.

Znovu se můžeme vrátit i k paralelismu duše a těla. Snímky z magnetické rezonance by vzhledem k této interpretaci nenaznačovaly pouze sousledné trvání ducha a těla, ale i okolního světa. Nevyjadřovaly by tak, že určité uspořádání neuronů je skutečnou příčinou strachu, ale spíše to, že při zakoušení strachu duch určitým způsobem interaguje s vnějším světem i s vlastním tělem. V závislosti na tom se mění, jak rozumí vnějšímu světu, jak se cítí, i jak reaguje pohyby svého těla. Snímek přitom nevyjadřuje ani jednu z těchto věcí, ale v jistém slova smyslu všechno dohromady. Je však třeba říci, že zde už možná příliš sblížíme vědomí a hmotu.

Zdá se, že pohyb hmoty, který Bergson popisuje jako odpor k životu, má přece jen sám o sobě velký podíl na dělitelnosti, rozlišitelnosti jednoho od druhého i možnosti vizualizovat. Jak jsme vysvětlovali v předchozích kapitolách, vnímaná hmota svým odporem vyznačuje mez, za níž už život a vědomí nemůže prostoupit. To Bergson pozoruje na úrovni různých nervových soustav i na vnějším tělesném uspořádání živočichů. Z tohoto pohledu na snímku vidíme spíše to, jak jeden nedělitelný akt vědomí prostoupil hmotu, aby ji rozpochoval (jak bylo ilustrováno na příkladu ruky pohybující se skrze železnou pilinu). Stále ale platí, že toto nám nevyjevuje ani povahu hmoty ani povahu ducha, pouze jejich tendence.

Rozdílnost hmoty a života, která náleží ve stupních vědomí, umožňuje vysvětlit je-

jich propojení, které se promítá do celkového uspořádání přírody, která obsahuje tupost, instinkt i intelekt. Zarážející nám v tomto ohledu ale přišla představa hmoty jako nulného vědomí. Jak je potom možné, že hmota reaguje podle přírodních zákonů? Na čem je založená tato opakovatelnost, pokud nedisponuje určitým druhem obecnosti, na základě které by byla propojena s okolním světem? Vypadá to jako by simultánnímu trvání spíše vzdorovala.

Nakonec ještě shrňme roli intelektu v našem poznání. Intelekt se vynořil díky sebevztahu, který byl ustanoven spolu se zavedením pojmů, které umožnily, aby intelekt mohl pozorovat vše z určité výšky, určitého odstupu. Svůj základ přitom má v oné „žité obecnosti“, kterou disponují i všichni živočichové, a na základě ní si vyhledávají například i potravu. Proti instinktu má pak tu zásadní nevýhodu, že zcela nepoznává svůj předmět. Přesto jeho poznatky mají praktickou platnost a chápeme-li jeho poznatky vždy metaforicky – jako něco, co neustále potřebuje výklady a ve skutečnosti není tím, čím chce být – pak podle všeho můžeme dospět i k velmi přesnému poznání, které stojí na propojení vědy a metafyziky..

Pohyblivost intelektu přitom dodává intuice skrze instinkt, který implicitně zná své předměty, ale na základě svého speciálního zájmu má společnou půdu i se vztahovou formou intelektu. Bez intuice by intelekt ustrnul, chápal by svoje schémata jako realitu samu. Intuice by se zase sama o sobě utopila ve svých obsazích, protože není usměrňována žádným zájmem, natož pak vědomým.

Literatura

- [1] BERGSON, H. *Durée et simultanéité: a propos de la théorie d'Einstein*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. P.U.F., 1968. Dostupné z: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/bergson_duree_et_simultaneite.pdf. ISBN 9780828890724.
- [2] BERGSON, H. *Vývoj tvořivý*. Otázky a názory. Jan Laichter, 1919.
- [3] BERGSON, H. – HELM, J. – SCHWINGEROVÁ, M. *Duše a tělo*. Malá díla. Votobia, 1995. ISBN 9788085885682.
- [4] BERGSON, H. *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. Filosofia, 1994. Přeložil B. Jakovenko. ISBN 978-80-7007-065-X.
- [5] BERGSON, H. *L'Évolution Creatrice*. PUF, 1962.
- [6] BERGSON, H. *Hmota a paměť*. OIKOYMENH, 2003. Přeložil Adam Beguivin. ISBN 80-7298-065-3.
- [7] BERGSON, H. *Myšlení a pohyb*. Mladá fronta, 2003. ISBN 80-204-1008-2.
- [8] BERGSON, H. *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Quadrige. Presses Universitaires de France, 1999. ISBN 2-13-045661-8.
- [9] BERGSON, H. *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. Quadrige (Paris. 1999). PUF, 1938.
- [10] CAPEK, M. *Bergson and Modern Physics: A Reinterpretation and Re-evaluation*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science. Springer Netherlands, 2012. ISBN 9789401030960.
- [11] CARR, H. W. Bergson's Theory of Instinct. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1909, 10, s. 93–114. ISSN 00667374, 14679264. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/4543789>.

- [12] CHANGEUX, J. – RICOEUR, P. – DEBEVOISE, M. *What Makes Us Think?: A Neuroscientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature, and the Brain*. Princeton University Press, 2002. ISBN 9780691092850.
- [13] DURING, E. Coexistence and the flow of time. *The Anatomz of Matter and Memory: Bergson and Contemporary Theories of Perceptions, Mind and Time*. 2016. Dostupné z: https://www.academia.edu/24263177/DURING_Coexistence_and_the_Flow_of_Time_2016_.
- [14] DURING, E. Temps kaléidoscopique et temps universel. *Lire Bergson*. 2011. Dostupné z: https://www.academia.edu/5358725/DURING_Temps_kal%C3%A9idoscopique_et_temps_universel_2011_.
- [15] JAMES, W. *The Principles of Psychology*. Č. sv. 1 v American science series: Advanced course. H. Holt, 1918.
- [16] JAMES, W. – BOWERS, F. – SKRUPSKELIS, I. *The Meaning of Truth*. Harvard East Asian Series. Harvard University Press, 1975. ISBN 9780674558618.
- [17] JANKÉLÉVITCH, V. – SCHOTT, N. – LEFEBVRE, A. *Henri Bergson*. Quadrige, 1999. ISBN 2-13-037550-2.
- [18] MOORE, F. *Thinking backwards*. Modern European Philosophy. Cambridge University Press, 1996. ISBN 0-521-42402-X.
- [19] ČAPEK, J. *Filosofie Henri Bergsona : základní aspekty a problémy*. OIKOYMENH, 2003.
- [20] ČAPEK, M. *Henri Bergson*. Nakladatelské družstvo Máje, 1939.

Seznam použitých zkratek

HaP	Hmota a paměť
MeM	Matière et mémoire
EC	L'Évolution creatrice
VT	Vývoj tvořivý
ČaS	Čas a svoboda
MaP	Myšlení a pohyb
DeS	Durée et simultanéité
BaMP	Bergson and modern physics
FHB	Filosofie Henri Bergsona
JHB	Henri Bergson
TB	Thinking backwards

