

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

Jan Brabec

***BERGSON, SCHELER, WOOLFOVÁ A MYTOLOGIE „NOVÉHO
ČLOVĚKA”***

Disertační práce
Školitel: doc. Zdeněk Pinc
Doktorský program: Antropologie

Praha 2009

Čestně prohlašuji, že jsem předloženou práci napsal sám za použití zdrojů uvedených v seznamu literatury na konci.

Mgr. Jan Brabec

Děkuji docentu Zdeňku Pincovi za vedení této práce. Nezbývá mi než opakovat své doznání z úvodu své bakalářské práce, kterou pan docent také vedl, že by bez něj předkládaný text nikdy nevznikl, byť důvod je teď jiný než před lety. Když jsem mu totiž asi před dvěma a půl lety přišel oznámit, že hodlám ukončit své doktorské studium, pan docent mou „demisi“ jednoduše nepřijal a já musel začít psát. Jestli to bylo dobře nebo ne, nemohu soudit, v každém případě tato epizoda, myslím, dobře vystihuje jistou dobrodružnost pedagogického procesu – z objektivního hlediska by totiž tehdy bylo nejspíš rozumné mi vyhovět (nejenže jsem po čtyřech letech doktorského studia neměl napsanou ani čárku, ale vlastně jsem ani pořádně nevěděl o čem psát). Naštěstí pro mě osobně to můj školitel viděl jinak.

Nemenší poděkování patří mé rodině, tedy hlavně mé ženě Nele. Bez její podpory by tato práce také nikdy nevznikla.

J. B., 1. 3. 2009

Motto:

„A jestli není literatura Nevěstou Pravdy a nesdílí s ní lože, tak čím pak je? Zatraceně,“ zvolal, „proč říkat nesdílí s ní lože, když už člověk řekl Nevěsta? Proč prostě neříct, co má člověk na mysli a nenechat to tak?“

(V. Woolfová, *Orlando*)

Obsah

I. Úvod	5
II. Henri Bergson	8
II.1. „Biologické“ základy morálky u H. Bergsona. Etika bez odpovědnosti?	8
II.2. Antropologie H. Bergsona: člověk jako mystik	32
III. Max Scheler	56
III.1. Člověk jako osoba	58
III.1.1. Osoba jako konkrétní jednota aktů	59
III.1.2. Osoba jako duchovní bytost	62
III.1.3. Shrnutí	66
III.2. Člověk jako „bohohledač“ a člověk jako hrdina vitálního procesu	70
IV. Virginia Woolfová	82
IV.1. K majáku	83
IV.2. Orlando	99
V. Závěr. Mytologie „nového člověka“	114
Literatura	130

I. Úvod

Snad nepřekročím tiše předpokládanou míru upřímnosti, již si pisatel disertace může dovolit, když řeknu, že tato práce vznikala jaksi organicky. Nechci říct, že by rostla úplně mimo kontrolu svého pisatele, nebo že bych na začátku neměl vůbec žádnou představu, o čem psát, spíš to, že se směr cesty psaní často ukazoval jen pár kroků přede mnou a cíl této cesty byl v jednu chvíli prostě nastolen. Že je místo ukončení psaní diktováno spíš rétorickými či estetickými pohnutkami, ne-li dokonce požadavky technického rázu, které říkají něco o doporučené délce daného textu, než věci samotnou, to se ale asi rozumí samo sebou. Roland Barthes říká o narativním diskursu, že kdyby zde „viděné“ nebylo podřízeno nějakému estetickému či rétorickému výběru, nemohlo by být promluvou nikdy vyčerpáno, pořád by zde zůstávalo něco, detail, zabarvení, o čem by se muselo vyprávět. Estetická funkce, tím, že dává smysl „kusu“, přerušuje to, co Barthes nazývá závrať ze záznamu (*vertige de la notation*). A není důvod si myslet, že by to v neliterárních prózách mělo být jinak.

Na začátku této práce stojí rada Jana Sokola, kterou v úvodu své propedeuticky koncipované *Filosofické antropologie* adresuje uchazeči o hlubší studium tohoto oboru; vedle doporučení rozšiřující odborné literatury z dílčích oblastí studia člověka, činí autor navíc pro nás klíčovou úvahu, když říká, že chceme-li zachytit člověka takříkajíc při činu, máme číst beletrii.¹ Zdá se mi, že romány V. Woolfové, které jsem četl, toto očekávání setkání se s lidskou osobou v její životnosti splňují vysokou měrou. Nechci a nemohu se zde pouštět do žádných syntetizujících literárně historických výkladů, ale možná, že právě autoři jako Woolfová, Proust nebo

¹ Sokol, J., *Člověk jako osoba*, Praha 2000, s. 8. Doplněné vydání této knihy vyšlo pod názvem: *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, Praha 2002.

Joyce a rozhodně také Pasternak, Bulgakov a Babel, jsou dokonce posledními romanopisci, totiž posledními velkými realisty, o kterých Sokolova slova platí bezezbytku. Pustíme-li se s očekáváním setkání se s člověkem jako osobou v konkrétnosti navozované Sokolovou myšlenkou do četby například takového A. Robbe-Grilleta, francouzského představitele *Nového románu*, nebudou naše očekávání naplněna v té míře, respektive v tom smyslu, jako tomu je u výše zmíněných autorů.² Woolfové romány jsem nečetl nijak systematicky, v práci se odkazují pouze na dva, patřičnějši tu proto je hovořit spíše o sondě nebo jednoduše o interpretaci než o rozboru, ale ten ani nebyl cílem. Šlo vlastně o jediné, pokusit se v nich nalézt určité rozumění člověku, rozumění tomu jaký je, přesněji řečeno *jak je*; proto tento způsob čtení beletrie nazývám *antropologický*.

V průběhu práce se ale paradoxně ukázala i možnost zaujmout opačné hledisko a nesledovat filosoficko-antropologické téma v beletrii, ale naopak vyprávěcí postupy ve filosofické antropologii. To, co zde nazývám *mytologií „nového člověka“*, je právě plodem takového literárně nebo spíš rétoricky zaměřeného čtení vybraných textů Henri Bergsona a Maxe Schelera. „Základní“ metodologické východisko se takřka převrátilo, předpoklad, že literatura odráží život člověka, vystřídal předpoklad, že literární či rétorické regularity mají svůj život a že mají moc alespoň do jisté míry určovat podobu teoretického diskursu o člověku. Jak efektně shrnuje Northrop Frye, když se na konci *Anatomie kritiky* obrací k pretendentům široce pojaté literární kritiky: „jestliže (...) v matematice musíme přejít od tří jablek k číslu tři a od čtvercové oblasti ke čtverci, při čtení románu musíme

² Viz k tomu můj článek: Člověk jako „ne-osoba“. Poznámka k Sokolově konceptu osoby, in: *Lidé města* 7/2002, s. 164 – 171. V článku jsou některé nepřesnosti týkající se interpretace Robbe-Grilletova vyprávěcího postupu, na které mě upozornil J. Fulka, ale jinak jsou tu, myslím, zhruba naznačeny problémy, s jakými by se setkal čtenář, který by v románu *Žárlivost* francouzského romanopisce hledal člověka jako osobu. Srv. k tomu: Fulka, J., Věc a pohled, in: *Souvislosti*, roč. 14, č. 3. (2003), s. 318 – 324.

přejít od literatury chápané jako odraz života k literatuře
coby autonomnímu jazyku“³.

³ Frye, N., *Anatomie kritiky*, Brno 2003, s. 405.

II. Henri Bergson

Chci se v Bergsonově filosofii soustředit na antropologickou tematiku, konkrétně na jistý moment ve vypracování pojetí lidství, kdy Bergson pojímá člověka jako „průchozí místo“ k plnému uskutečnění sebe sama. V průběhu práce na této části předkládaného textu se však ukázalo, že místa, kde je o tomto motivu řeč, by nemusela být dobře pochopena – a zůstala by tak i interpretačně chabě vytěžena – bez znalosti širšího kontextu Bergsonova myšlení, proto nejprve přibližuji tento kontext. Nicméně nechtělo se mi jen resumovat či dublovat dostupné shrnující výklady Bergsonovy filosofie,⁴ a tak jsem pro toto přiblížení zvolil jednu konkrétní oblast filosofova zájmu, a sice etiku, na jejímž vypracování u Bergsona se snažím ony obecné rysy bergsonismu představit. Tento způsob představení klíčových pojmů a motivů myšlení francouzského filosofa se mi zdá výhodný a to i za cenu sledování několika odboček, které s vlastním antropologickým tématem souvisí jen okrajově. První podkapitola této kapitoly a vlastně i větší část její druhé podkapitoly tedy slouží do značné míry jako přípravné a čtenář obeznámený s hlavními motivy a pojmy Bergsonovy filosofie je může vynechat a začít číst až na straně 47.

II.1. „Biologické“ základy morálky u H. Bergsona. Etika bez odpovědnosti?

Bergsonovu pozdní práci *Dvojí pramen mravnosti a náboženství* (Les deux sources de la moral et de la religion, 1932), zvláště pak její první kapitolu (*Mravní závazek*), můžeme číst

⁴ Pominu-li množství většinou francouzských bergsonovských studií z poslední doby shromážděvaných v: Worms, F. (ed.), *Annales bergsoniennes I* (Paris 2002), *II* (Paris 2004), *III* (Paris 2007), je zde např. sborník: *Filosofie Henriho Bergsona* (uspořádal Čapek, J., Praha 2003), kde zejména příspěvek P. Kouby možno chápat jako pokus o stručný souhrn Bergsonovy filosofie. A pak pochopitelně nedávno přeložená vynikající Deleuzova monografie o Bergsonovi (Deleuze, G., *Bergsonismus*, Praha 2006).

jako text z oboru etiky, byť autor sám o své knize jako o etické explicitně vlastně nikde nehovoří. Bergsonova odpověď na otázku po dobrém jednání se snaží pokrýt celou šíři této problematiky; jeho pojetí etiky chápe člověka jednak jako člena společnosti či dokonce druhu, jednak jako jedinečnou bytost, osobu. Konec konců takový pohled na lidskou bytost, na její místo na světě, nebo nějaká jeho obdoba bude stát na začátku každého uvažování nad hodnotou a významem lidského jednání. To je jednak určováno něčím zvnějšku, jednak - má-li být toto jednání svobodné - má hodnotu samo v sobě; jedná-li, jedná vždy já, doslova osobně.

Výchozí Bergsonova úvaha vypadá zhruba takto: k podstatě lidství náleží žít ve společnosti a život ve společnosti s sebou přináší nutnost vzít na sebe závazek (*l'obligation*), to jest přijmout vlastní omezení. Ovšem nejde zde o nějakou více či méně dobrovolnou ochotu k ústupkům ze svého, ale spíš o základní lidskou situaci vůbec. Přijmout závazky, které mám k druhým lidem, znamená stát se člověkem, a to jak v případě individuální bytosti, tak v případě druhu. „Vzpomínka na zapovězené ovoce je to nejstarší v paměti každého z nás, jako v paměti lidstva.“⁵ Toto omezení tedy není určováno něčím vnějším, ale patří k mému životu jakožto lidskému. Bergson proto hovoří o zvycích, ale výslovně upozorňuje, že zde nemá na mysli zvyky či závazky jednotlivé, nýbrž právě jejich celek (*tout d'obligation*), který tvoří základní společenský řád každé společnosti. To, co se bude společnost od společnosti lišit, budou jednotlivé zvyky, avšak nikoli celek závaznosti neboli nutnost osvojit si celek vnitřních nepsaných pravidel nezbytných pro fungování společnosti, do které patřím. K celku závaznosti pak nedojdeme sčítáním jednotlivých závazků, je to, jak říká autor, „veličina jiné povahy“, odkazuje k „dechu

⁵ MN, 1. Citace z Bergsonových knih označuji vždy zkratkou odkazující k tomu kterému titulu (BD = *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha 1994; DE = *Duchovní energie*, Praha 2002; HP = *Hmota a paměť. Esej o vztahu těla k duchu*, Praha 2003, MN = *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Praha 1936; S = *Smích*, Praha 1993; VT = *Vývoj tvořivý*, Praha 1919) a číslem stánky.

života“, což není žádný poetismus, ale podstatné určení pojmu celek závaznosti, jak ukážeme níže.

Výměry, kterými filosof tento obecný společenský příkaz popisuje, nám dovolují chápat jej jako *mrav* v tom smyslu, jak toto slovo používá J. Sokol.⁶ Mravy, obyčeje či zvyky upravují nebo vůbec umožňují základní, „provozní“ stránku chování ve společnosti, jedinec se je učí odmalička v procesu socializace a dál se jimi řídí v podstatě automaticky. Každá společnost je tedy svými mravy – „co se u nás dělá/ nedělá“ – vlastně definována.⁷ Přesně v tomto duchu se vyjadřuje Bergson: „Člověk nemůže žít v rodině, konati své zaměstnání, pečovat o tisíceré věci denního života, chodit na koupi, procházet se ulicí nebo dokonce i sedět doma, aniž je poslušen předpisů a aniž se podrobuje závazkům. (...) Jsme si toho sotva vědomi a nestojí nás to žádnou námahu. Společnost vytkla cestu; my ji před sebou nalézáme otevřenou a jdeme po ní; rozběhnout se přes pole by si žádalo větší iniciativy.“⁸ Tuto stránku lidského jednání popisuje slovy jako samozřejmost, automatismus a pasivita na jedné straně, na druhé pak nutnost a neochvějnost s jakou se bude zvyk uskutečňovat. Bergson druhou charakteristiku podtrhuje, když sílu, jakou jsme tlačeni k chování v rámci celku závaznosti, přirovnává k nutnosti uplatňování se přírodního zákona nebo zvířecího instinktu. Nicméně dodává, že i na této úrovni lidského chování můžeme sledovat různé stupně konformity s obecným společenským požadavkem, od úplného splynutí, po „váhání a uvažování o cestě, jíž se dáme“⁹.

Ovšem, jak napovídá název knihy, Bergson tuto stránku lidského jednání chápe pouze jako jeden ze dvou jeho zdrojů. Než přiblížíme druhý „pramen mravnosti“, musíme se zmínit o

⁶ Běžný jazyk často slovo *mrav* používá alternativně se slovy *morálka* a *etika*, což poukazuje k jejich společnému původu, ale pro potřeby našeho diskursu je třeba rozlišovat.

⁷ Sokol, J., *Malá filosofie člověka & slovník filosofických pojmů*, Praha 1996, kap. Mrav a společnost, s. 120 – 124.

⁸ MN, 12.

⁹ MN, 15.

dvou důležitých pojmech. Filosof rozlišuje uzavřenou a otevřenou společnost (*la société close et la société ouverte*). Uzavřené společnosti jsou takové, které „v jakémkoli okamžiku čítají vždy jen určitý počet jednotlivců a vylučují ostatní“¹⁰. Právě takové společnosti máme na mysli, když hovoříme o mravu. Tedy v podstatě společnosti archaické, kde byl člověk spíš členem svého společenství, kmene, klanu, než sám sebou, respektive byl sám sebou jakožto člen svého společenství. Problém morálního jednání v uzavřené společnosti proto *de facto* nevzniká; předpokládáme „na prvopočátku stav věcí, v němž se individuální a společenský prvek navzájem nerozlišují“.¹¹ Z různých autorových formulací vysvítá, že morálka závazku neboli mravnost uzavřené společnosti je jen předstupněm morálky „úplné a dokonalé“, té kterou spojuje se společností otevřenou. Otevřená společnost je taková, která alespoň potenciálně zahrnuje celé lidstvo. Mezi společnostmi uzavřenou a otevřenou je tedy rozdíl v povaze a ne pouze ve stupni, k otevřené společnosti se nedojde rozšiřováním uzavřené.¹² Problém dobrého a lepšího jednání v pravém slova smyslu se tedy klade až v případě otevřené společnosti. Teprve zde člověk jedná sám za sebe se všemi výhodami a nevýhodami, které to obnáší.

Nevystačí-li si z principu věci člen otevřené společnosti s oním společenským pudem, jak se zvyky též označují, čím má své jednání orientovat? Bergson odpovídá jasně – osobními vzory; filosof hovoří o „hrdinech dobra“ (*les grands hommes de bien*), světcích a mysticích, jejichž život je výzvou k napodobení, své jednání bych tedy měl měřit těmito vzory. Je zřejmé, že zde jde o něco úplně jiného, než o ono splnutí s všeobecným společenským požadavkem celku závaznosti, nejde o zvyk, o obvyklá pravidla chování v obvyklých situacích, ale

¹⁰ MN, 23.

¹¹ MN, 31.

¹² Tento motiv, motiv vytyčování rozdílu v povaze a ve stupni mezi dvěma věcmi, je jeden z klíčových motivů bergsonismu, tudíž se k němu ještě vrátíme.

vlastní cestu jak jednat. Mravní vzor v tomto smyslu nepůsobí zvenku, ale zevnitř: „přijmete za své slovo, jehož ozvěnu jste v sobě uslyšeli“. Bergson zde ovšem nemluví o svědomí, jak by se mohlo na první pohled zdát; vzor, mravní hrdina není personifikací či průmětem mého svědomí, je to jiná osoba. Autor doslova říká, že tato „evangelická“ morálka výzvy bude tím víc určující pro naše jednání, „čím lépe mnohost a všeobecnost zásad splývá v jednotu a individualitu určitého člověka“¹³. Filosof tedy trvá na heteronomním založení této morálky. Rysy této druhé vrstvy mravnosti jsou její osobní ráz, směřování k nejlepšímu jednání a nikoli jen neuvědomovaná konformita s pravidly určité společnosti a nejspíš nebude lze tento druhý zdroj mravnosti shrnout do nějakého jednoduchého systému pravidel. Takto bychom jej tedy mohli označit jako *morálku* v sokolovském slova smyslu. Sokol tak označuje tu oblast jednání, kdy se již neřídíme tím, „co se sluší“, ale jako individuální, svobodné, a tudíž odpovědné bytosti si klademe otázku, jaké je dobré, popřípadě nejlepší jednání. Morálka se tedy bude týkat spíše situací konfliktních, nikoli těch běžných „provozních“, ve kterých si vystačíme s mravem.¹⁴ Dodejme ještě, že byl-li určujícím momentem morálky, respektive mravu, uzavřené společnosti společenský tlak (*poussée*), v případě této je to osobní výzva (*appel*).

*

Sokolův výklad rozlišující mrav a morálku (a etiku)¹⁵ nám potud dobře posloužil jako určitý referenční systém, skrze nějž jsme zatím letmo pohlédli na základní východiska Bergsonovy etiky.

¹³ MN, 28.

¹⁴ Sokol, J., *Malá filosofie člověka & slovník filosofických pojmů*, Praha 1996, kap. Morálka a etika, s. 125 – 130.

¹⁵ J. Sokol vedle mravu a morálky rozlišuje též *etiku*. V *Malé filosofii* představuje etika vědu, která se oblastí dobrého jednání systematicky zabývá a snaží se dojít i k nějakým obecným principům, na kterých morálka stojí. Ve *Filosofické antropologii* je pojetí etiky traktováno podobně. Jistý posun můžeme zaznamenat v knize *Antropologie a etika*, kde je rozdíl mezi morálkou a etikou viděn jako rozdíl mezi jednáním opírajícím se o „obecnější zásady a pravidla“ a jednáním tvořivým, to jest oblastí, kde „žádná pravidla už nestačí“ (Sokol, J., Pinc, Z., *Antropologie a etika*, Praha 2003, s. 10 a 11).

Nyní je třeba se na některé body podívat podrobněji. Předně se nabízí otázka, v jakém vztahu k sobě tyto dva zdroje morálního jednání jsou. Stojí jednoduše vedle sebe tak, jak jsme je doposud popisovali – jednáme pod tíhou zvyku v stereotypních situacích běžného životního běhu a v okamžiku, kdy jsme z něj něčím vychýlení nebo když z něj sami vystupujeme, se řídíme oním hlasem z druhé strany, jenž v nás rezonuje? Nebo se oba prameny nějak prolínají, překrývají? – Pak ale vzniká otázka, co nám umožňuje tyto dvě motivace jednání od sebe odlišit. A druhá související otázka: má nějaký hlubší význam skutečnost, že autor *Dvojího pramene* mluví o zdrojích, pramenech (*sources*) jednání; proč toto tázání se po počátku?

Než odpovíme na tyto otázky, je nutné učinit malou odbočku a stručně se zmínit o Bergsonově filosofické metodě. Opírám se v tomto bodě o knihu Gillesse Deleuze *Bergsonismus*, jež představuje zásadní příspěvek k interpretaci Bergsonova myšlení a k níž se ještě několikrát vrátím. Je obecně známo, že Bergsonovou filosofickou metodou je metoda *intuice*. Pro Deleuzovy výklady Bergsonovy filosofie je však pochopení intuice jako metody „bergsonismu“ zcela nezbytným předpokladem; právě odtud, od uvědomění si pečlivého vypracování a systematickosti Bergsonovy metody intuice, je třeba do jeho myšlení vstoupit a zdá se, že pokud mineme tento výchozí bod, mineme celou jeho filosofii.¹⁶

Rozdělení společností na uzavřené a otevřené a jim odpovídající „typy“ morálek je možno chápat právě jako příklad postupu Bergsonovy filosofické metody. Chceme-li s její pomocí správně porozumět nějaké skutečnosti, například lidskému jednání, jeho motivům a mechanismům, musíme v této skutečnosti nejprve rozlišit určité čisté „linie“ či „tendence“, jejichž

¹⁶ Nedorozumění ohledně tohoto slavného Bergsonova pojmu je mnoho. Není divu, vždyť budeme-li myslet na význam tohoto slova v běžné řeči, zdá se být docela protismyslné chápat intuici jako metodu. Příkladem dosazování běžného významu slova intuice do Bergsonovy filosofie a nejasností, ke kterým to vede, budiž: Russell, B., *Mysticismus a logika*, in: *týž, Jazyk a poznání. State a prednášky z rokov 1901 – 1924*, Bratislava 2005, s. 718 – 745.

smíšením je ta která skutečnost dána ve zkušenosti. Jde tedy o cestu před zkušenost, k podmínkám zkušenosti, jde o „hledání zkušenosti u jejího pramene či spíše před oním rozhodujícím obratem, kde se stáčí směrem k užitečnosti pro nás, aby se stala v pravém slova smyslu zkušeností lidskou“¹⁷, jak dokládá Deleuze citací z *Hmoty a paměti*. O tomto aspektu metody je konec konců zajímavá zmínka i v *Dvojím pramenu*; filosof zde tento postup, kdy se k pravdě dobíráme po dvou liniích (zkušenostních) faktů, avšak tyto linie prodlužujeme až za onen „obrat zkušenosti“, přirovnává k práci měřiče, který vzdálenost nepřístupného bodu změří tak, že na něj zacílí postupně ze dvou bodů, ke kterým přístup má.¹⁸

Bergsonova filosofie je tak především filosofií přesnosti; na různých místech jeho díla se objevuje myšlenka přísného oddělení metafyziky, tedy oblasti spekulace, od oblasti praktického jednání. V první kapitole *Hmoty a paměti* (*Matière et mémoire*, 1896) například ukazuje do jakých nesnází se dostávaly filosofie, které vnímání, tzn. aktivismus našeho praktického života, chápaly jako poznávání, tedy akt ryze spekulativní. A obráceně, pokud metafyzik do svého nazírání věci promítá rámce získané v oblasti konání, pokud neudělá krok zpět před onen obrat, kdy se zkušenost stává pro nás užitečnou, nikdy nebude poznávanému práv a místo poznání bude akorát vytvářet „falešné problémy“.¹⁹

Představujeme-li si běžně pod slovem intuice cosi jako náhlý vhled do věci, vhled, jenž je zároveň poznáním věci, chápeme intuici vlastně jako anti-metodu.²⁰ Nicméně v případě bergsonovské intuice jde o něco docela jiného, jeho intuice je skutečně metodická. Na jejím začátku stojí představa věci jako určité směsi – tak je totiž věc nevyhnutně dána v mé

¹⁷ Deleuze, G., *Bergsonismus*, Praha 2006, s. 25, resp. HP, 137.

¹⁸ MN, 241.

¹⁹ Např. HP, 12.

²⁰ Slovo *metoda*, *methodos*, má u Platóna význam: sledovaná cesta k cíli (viz Guery, F., komentář k Descartově *Rozpravě o metodě*; ve francouzském vydání *Rozpravy* z roku 1997 na s. 105), přeneseně tedy postupné dosahování poznání obnášející možná peripetie i slepé uličky, nikdy ale náhlé dosažení cíle.

zkušenosti, která vše vidí jen z hlediska užitečnosti pro mě. Prvním úkolem je proto tuto směs rozdělit na dvě čisté přítomnosti. Takové mohou být ale pouze tendence či ideální meze, neboť zkušenost má z povahy věci vždy charakter směsi, totiž směsi času a prostoru. Dualismus čistých linií faktů, dualismus času a prostoru, je ale vyvážen jistým monismem. Obě linie se totiž opět protínají a právě v jejich průsečíku, jenž leží za oním „obratem zkušenosti“, nacházíme hledaný bod, teprve teď také můžeme mluvit o poznání. A zde přichází zřejmě nejdůležitější Deleuzův výkladový přínos ohledně tohoto aspektu metody intuice, tím hledaným bodem není ona výchozí skutečnost daná ve zkušenosti – to bychom se točili v kruhu –, ale „virtuální obraz“ toho, co bylo na začátku dáno sice zkušenostně, ale to znamená též zmateně nebo přinejmenším nepřesně, protože nereflektovaně. Teprve z „pozice“ tohoto virtuálního obrazu totiž můžeme znát „důvod“ původní směsi.

Přijmeme-li tento Deleuzův výkladový rámec, můžeme morálku uzavřené společnosti, *morálku závazku* a morálku otevřené společnosti, *morálku zanícení*, chápat právě jako ony dvě čisté oblasti, jež můžeme *de iure* izolovat, ale jež jsou *de facto* vždy propleteny. V tom smyslu se Bergson vyjadřuje jasně, když říká, že tyto dva kořeny morálky tvoří ve skutečnosti jedinou morálku, kde „první (morálka závazku; pozn. J. B.) půjčila druhé (morálce zanícení; pozn. J. B.) trochu z toho, co má velitelského a dostala zato od ní výměnou význam ne už tak úzce společenský, ale širě lidský“; „čiré zanícení je ideální mez, zrovna tak jako holá závaznost“.²¹ Ve „směsi“ lidského jednání vůči druhému a druhým se nám tedy podařilo rozlišit dva originální zdroje, první je lidskou obdobou zvířecího instinktu, je to celek závaznosti, který člověk „přijímá“ s nutností s jakou včela „přijímá“ svou roli v úle. Prodloužíme-li tuto linii, dojdeme k přírodě, k tomu, co „příroda chtěla“, k jakémusi původnímu „nárysu“ společnosti

²¹ MN, 43 a 77.

vycházející z rukou přírody. Autor *Dvojího pramene* pak mluví o statickosti, „pohybu v kruhu“, „automatické rovnováze společnosti“ čili o zachovávání již stvořeného, jež nevyžaduje úsilí. Tím naznačujeme i směr hledání odpovědi na otázku, co stojí v prodloužení druhé linie morálky. Mělo by to být něco výsostně lidského, něco, čím se člověk naopak vymaňuje z přírodní určenosti, něco, díky čemu jde dál, než příroda chtěla. Tím ovšem pro Bergsona není *rozum*, jak bychom se mohli domnívat, ale *emoce*. Proč si beru některé osoby za vzor a proč zrovna ty a ne jiné? To přece není zdůvodnitelné žádnou racionální úvahou, roli zde budou hrát spíš takové postoje jako náklonnost, puzení, citovost. V opozici k prvnímu zdroji morálky zde pak filosof hovoří o dynamičnosti, pohybu, „pochodu vpřed“ (*la marche en avant*), nadšení. Bylo-li v povaze prvního zdroje morálky zachovávat daný stav (zvyk, uzavřenost, pohyb v kruhu), je v povaze druhého hledat nové cesty (úsilí, otevřenost, „pokrok“). Ovšem víme již, že se teď pohybujeme v oblasti prodloužených linií, že takto odděleně můžeme tyto prameny jednání ve společnosti chápat jen *de iure* a že *de facto* jsou vždy ve vztahu vzájemného pronikání, že jsme nyní sice odhalili dva zdroje jednání, mezi kterými je rozdíl v povaze, ale v běžné zkušenosti budeme vnímat pouze rozdíl ve stupni.

Jak ale nyní chápat onen „virtuální bod“, průsečík těchto dvou linií, abychom se přitom jen po dlouhé oklice nevrátili do původního východiska (*circulus vitiosus*), tedy do oné běžné, a tudíž konfúzní představy lidského jednání? Je-li tento bod virtuální skutečností, bude snad přiměřené jej popsat pouze negativně. Nuže tento bod je mimo rozum. A skutečně, po bližším zamyšlení se zdá, že tento směr mimo rozum je jakýmsi úběžníkem Bergsonovy etiky. Morálka podle něj nemůže být odvozována z „obecné shody“, nemůže být řízena nějakým neosobním principem, ať jím je rozumem nahlížený mravní zákon nebo idea Dobra; morálku nelze vysvětlit jako

rozumové přijetí pravidel, rozum navrhuje důvody, proti kterým se vždy můžou postavit jiné důvody - jak by se rozumová úvaha mohla měřit s vášní nebo „hlasem prospěchu“? Namísto toho filosof postuluje dva zdroje morálky, které rozum nepodmiňuje: nutnost zvyku jako lidskou obdobu zvířecího instinktu a náklonnost založenou na citovosti.²² Jak Bergson sám shrnuje v otevřené polemice vůči etice Kantově: „imperativ *absolutně* (kurzívou J. B.) kategorický je povahy pudové nebo náměsíčné“, nemůže pro sebe hledat (rozumové) důvody.²³

Pokud bychom chtěli mezi morálkou a rozumem hledat nějakou posloupnost, tak by to byla morálka, která předchází rozum, ne naopak. Oblast rozumu filosof chápe jako jakousi přechodovou oblast mezi statickou morálkou závazku a dynamickou morálkou zanícení. Rozum, který vypracovává pojmy, jaksi *ex post* popisuje něco, co je ve skutečnosti ve společnosti již uplatňováno. Společnost nemůže čekat na to, až teoretické morálky přijdou s pravidly jednání, tato základní pravidla (čisté tendence) jsou v ní vždy již přítomná a rozumu se nanejvýš může podařit k nim úvahou dojít. Jinak řečeno představa rozumového přijetí pravidel jednání je onou zmatenou představou, špatně definovanou směsí, totiž oním výchozím momentem, který se nabízí běžné zkušenosti (je rozumné se omezit pro dobro celku), ve skutečnosti ale - to jest máme-li se bavit o poznání a ne jen o běžné zkušenosti, která je vždy již podmíněna užitečností, a má-li být naše myšlení přesné, tak se právě od této užitečnosti musíme oprostit - to není primárně rozum, který by stál na začátku lidského jednání ve společnosti. Obyčejně se vychází z představy, že morální jednání je řízeno rozumem, ale nyní se ukazuje, že na začátku

²² V těchto Bergsonových úvahách můžeme možná spatřovat jistou souvislost s Rousseauem. Třeba na začátku *Rozpravy o původu nerovnosti* Rousseau říká, že v základu přirozeného práva jsou dvě zásady „starší než rozum“: člověk má zájem na svém zachování a cítí odpor, když vidí hynout nebo trpět citlivou bytost, především svého bližního (Rousseau, J. J., *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*, s. 80, in: *týž, Rozpravy*, Praha 1989, s. 75 – 168). Nemohu se zde pouštět do zevrubnějšího rozboru spřízněnosti Bergsonovy a Rousseauovy filosofie a není proto jasné, zda tyto podobnosti jsou jen náhodné a povrchní nebo odkazují k nezanedbatelné inspiraci Bergsona Rousseauem.

²³ MN, 18.

morálky rozum nestojí, že v rozumu se důvody jednání jaksi zhmotňují, ale netvoří. Bergson se v tomto smyslu vyjadřuje výmluvně: „Nátlak a zanícení si (...) dávají dostaveníčko v oblasti myšlenkové, v níž se vypracovávají pojmy. Výsledkem toho jsou představy, z nichž mnoho je smíšených, obsahujících v sobě zároveň, co je příčinou nátlaku a co je cílem zanícení.“ Nebo: „Obě tyto síly (nátlak a zanícení; pozn. J. B.), působící v různých polohách duše, se promítají do roviny, jež je dělí, totiž do roviny rozumu.“²⁴

*

Na začátku této podkapitoly jsem uvedl, že první část *Dvojího pramene* lze číst jako text hledající odpověď na otázku po dobrém jednání. To bylo poněkud zjednodušující; autor tuto otázku nikde nepokládá, ba naopak doznává, že jeho cílem není vypracovat nějakou novou teorii závaznosti, nějaký nový etický systém, ale že se spokojuje pouze se „zaznamenáváním věcí nepopíraných a nepopíratelných“²⁵. Nyní musíme dodat, že jeho morálním úvahám můžeme rozumět jen v rámci jeho metafyziky.

Došli jsme zatím k tomu, že Bergson otázku dobrého jednání ve společnosti ukazuje jako vnější racionálnímu uvažování, oba dva „čisté“ zdroje jednání, zvyk a emoce, jsou na rozumu nezávislé, respektive rozum předchází. Můžeme například sledovat filiaci rozumu z emoce; autor rozlišuje emoci infraintelektuální a supraintelektuální, kde infraintelektuální emoce je důsledkem myšlenky, zatímco supraintelektuální emoce je její příčinou, je tvořivá. S těmito dvěma typy emocí jsou pak kompatibilní i dva typy inteligence, je tu jednak inteligence, která vynalézá nové věci, jednak inteligence, která vytváří jednotu „spořádáním

²⁴ MN, 58 a 78.

²⁵ MN, 88.

starých věcí“²⁶. Zvyk i emoce jsou pak podle autora „projevy života“. To je zásadní teze ohledně povahy lidského jednání: „veškerá mravnost, ať je nátlakem, nebo zanícením, je podstaty biologické (kurzívou J. B.)“²⁷. Lidské jednání či společnost proto nelze vysvětlit z nich samých, ale je třeba zkoumat tento život, jehož je společnost produktem. Konec konců o „biologičnosti“ zvyku už padla výše zmínka – zvyk je lidskou obdobou zvířecího instinktu. Nicméně zvyk a instinkt, byť vykazují jakousi strukturální podobnost, ztotožnit nelze. Filozof říká, že kdyby člověk neměl rozum, byl by zvyk skutečným instinktem, ale víme již, že čistý zvyk je jen jakousi krajní, „virtuální“ mezí, kterou můžeme sice teoreticky chápat odděleně, ale ve skutečnosti je vždy jaksi vtažena do spolupráce s druhým extrémem, čistou emocií; rozum je pak tím místem, kde dochází k oné výměně, „endosmóze“ mezi oběmi složkami mravnosti.

Zde se dotýkáme patrně nejdůležitějšího Bergsonova pojmu, pojmu *život*. Podrobněji se mu budeme věnovat v následující kapitole, nyní nám pro základní představu stačí uvést, že autor s životem spojuje tvořivost, dynamičnost, trvání a vědomí; snad bychom tedy mohli tento Bergsonův pojem chápat v protikladu k pojmu *bytí* antické a středověké metafyziky. Život je proud, proud tvůrčí energie, jehož dílčími zastaveními v hmotě je vysvětlován vznik druhů, včetně člověka. Člověk ovšem v této „biologii“ sehrává výjimečnou roli, protože jedině člověk je s to tento životní vzmach (*élan vital*) převzít a „jít dál než příroda chtěla“, jedině člověk může též tvořit. Toto pojetí života tedy stojí za požadavkem zkoumat „život sám“ a nikoli jen jeho projevy, jako je například společenská, instinkt nebo rozum. V tom smyslu je nutno problém dobrého jednání chápat jako problém metafyzický, vede

²⁶ MN, 39.

²⁷ MN, 94.

nás totiž k otázce, co je tento Život, jenž se „v“ člověku a jeho jednání projevuje.

Tím se věc, jak se zdá, dále komplikuje. Jak si představit ono zkoumání života samotného? Není tímto přenesením pozornosti na život sám vlastně celá etická problematika smetena ze stolu? Jaké jednání by v takto „biologicky“ zakotvené etice bylo špatné?

Tyto otázky nás zavádějí do stále širších a obecnějších souvislostí bergsonismu; mluvíme-li zde o jednání, měli bychom se jistě alespoň krátce zmínit o Bergsonově pojetí svobody. To je vypracováno zejména v jeho *Eseji o bezprostředních datech vědomí* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1888).

Filosof zde vychází z úvahy, že naše vědomí má časový charakter, je proudem, *trváním*, které chápe jako heterogenní a zároveň nerozlišenou kontinuitu. Nerozlišená a kvalitativní *multiplicita* (*multiplicité indistincte ou qualitative*) charakterizující trvání stojí proti kvantitativní *multiplicitě* prostoru. Rozlišování jednotlivých stavů vědomí, jejich exteriorizace vůči sobě navzájem, je tedy možné jen za cenu refrakce tohoto proměnlivého a současně nepřetržitého proudu vědomí, jinak řečeno za cenu promítání časového průběhu do prostoru, protože pouze prostor dovoluje kladení vedle sebe.

Bergson v této souvislosti rozlišuje Já hluboké (*moi fondamentale*) a Já-přelud (*moi fantôme*), respektive Já povrchní (*moi superficiel*). Hluboké Já představuje jakési nepřetržité „tloustnutí“ mého vědomí o každý okamžik a tedy i faktickou nemožnost nalezení dvou stejných stavů mého vědomí, jelikož každý okamžik je jiný právě jakožto zabarvený všemi předcházejícími, celou mou minulostí. Avšak musíme dodat, že každý okamžik je paradoxně současně *týž*, protože jeho určení jako „momentu“, „okamžiku“ nebo „členu“ může být pouze myšlené, ve skutečnosti trvání právě takovéto dělení z povahy

věci zapovídá. Takové pojetí hlubokého Já umožňuje Bergsonovi právě jeho koncept trvání jako kontinuity a současně heterogenity, jinými slovy koncept kvalitativní multiplicity, mnohosti bez kvantity, kterou můžeme stručně charakterizovat Deleuzovými slovy takto: „existuje zde ,jiné`, aniž by zde bylo ,několik`“²⁸. Rysem Já povrchního, toho já, o kterém hovoří asocianistická psychologie, by naopak bylo tlumočení této kvalitativně se měnící kontinuity jako jednotlivých vedle sebe kladených psychických stavů.

Jak tedy Bergson pojímá svobodné jednání? Klíčem k odpovědi na tuto otázku je filosofovo originální pojetí svobodného jednání jako *indeterminace*. Svobodné jednání je indeterminované, předvídat něčí jednání by podle autora *Eseje* znamenalo s ním splynout. Tato představa nám dává jisté vodítko k pochopení pojmu indeterminace. Fakt indeterminace jednání neznamena ani svobodu jako libovůli a nenese v sobě ani představu svobody jako volby mezi možnostmi. Jednání je svobodné tehdy, když vychází z onoho hlubokého já, to znamená pokud stojí v prodloužení celé mé minulosti; svobodné jednání „odpovídá souhrnu našich nejintimnějších citů, myšlenek a přání, tomuto zvláštnímu pojmu života, který je ekvivalentem celé naší minulé zkušenosti“²⁹.

Bergson proto kritizuje představu svobodného jednání jako volby mezi možnostmi, tato představa podle něj totiž právě ignoruje časový ráz našeho života. Zastánci tohoto pojetí předpokládají, že tu jsou předem dány možnosti, z kterých volím; takto ale pouze zpětně, z hlediska již vykonaného aktu, rekonstruují cestu jednání. Podle Bergsona svobodné jednání jednoduše není uskutečňováním možností; pokud klademe do budoucna možnosti, nerespektujeme specificky časovou povahu živé vědomé bytosti, pro kterou je charakteristická nevratnost, neopakovatelnost a tedy i principiální

²⁸ Deleuze, op. cit., s. 46; viz k tomu celou 2. kapitulu Deleuzovy knihy.

²⁹ BD, 96.

nekalkulovatelnost „směru“ budoucnosti. Klást vedle sebe možnosti v sobě nese hypotetickou a abstraktní představu zastavení trvání vědomí a stavění se do té či oné pozice, tedy jakousi kontaminaci času prostorem; znamená to kladení vedle sebe v hypotetickém nečasovém *nyňi*. Podle našeho filosofa však „není ani dvou tendencí, ani dvou směrů, nýbrž právě jediné já, které žije a vyvíjí se účinkem svých váhání samotných až potud, že svobodná akce se od něho odtrhne, jako ovoce příliš zralé“, proto „je nutno hledati svobodu v jisté nuanci nebo kvalitě akce samotné a nikoli ve vztahu tohoto aktu k tomu, čím není nebo čím by mohl být“³⁰.

Svobodné jednání by tedy bylo jakýmsi organickým vsouváním mé minulosti do přítomnosti, člověk jedná svobodně, pokud jedná „za pokroku“, bez motivů, bez důvodů, jež by spadaly do oblasti vedle sebe kladení. Já se stále mění, „tak se tvoří dynamická řada stavů, které se vzájemně pronikají, zesilují a vedou k svobodnému aktu přirozeným vývojem“³¹. Tím se ale v žádném případě nechce říct, že by svobodné jednání bylo náhodné, je určováno celkem mé minulosti, „jednati svobodně značí být znovu vlastníkem sebe sama, tj. umístiti se znovu v čistém trvání“³²; pak i ten nejmenší detail, „nejvšednější událost“ mých dějin, má význam pro mou přítomnost. A ježto čas, takto pojatý, nemůže být nikdy představován, ale pouze žit, znamená to, že v oboru onoho hlubokého já by už nemohl existovat žádný rozdíl mezi předvídaním, viděním a jednáním. To je ovšem čistě teoretická představa, představa já *de iure*, které je jen určitou limitní možností já skutečného – toho já, které je kromě toho též určováno představováním různých psychologických stavů čili určitým prostorovým schématem.

Z těchto úvah však zejména plyne, že v takto pojatém svobodném jednání není místo pro odpovědnost. Odpovědnost vždy předpokládá vlastně dvě já – já jednající a nějaké Já,

³⁰ BD, 98 a 102.

³¹ BD, 96.

³² BD, 125.

například celek mého života (etika cti), Druhého (Lévinas)³³ nebo Já budoucích generací (Jonas). Pro Bergsonovo jednající já by toto zdvojování bylo nepřipustné, jednání je dění, a vztahujeme-li se k němu jako k události, k dokonanému dění, dopouštíme se právě onoho kladení vedle sebe (prostor), místo abychom toto jednání chápali (intuice) v jeho živlu, to jest v čase. Dodejme však, že celek mé minulosti, který se vsouvá do mého přítomného jednání, pochopitelně nelze chápat jako Já etiky cti; s celkem svých dějin ve svém jednání nemohu nijak kalkulovat, například s ním své jednání poměřovat, odvolávat se na něj a podobně, to by rovněž znamenalo stanout v přítomnosti, respektive projektovat nějakou budoucnost jako již hotovou a pak volit mezi možnostmi. Myslet indeterminaci jednání, aniž bychom jí mínili svobodnou volbu, tedy Bergsonovi umožňuje jeho pojetí trvání jako kvalitativní a nerozlišené mnohosti. Mé jednání je stále též jakožto pouze prodlužující mou minulost a zároveň (kvalitativně) jiné, nepředvídatelné, právě proto, že je mé; předvídat něčí jednání by obnášelo s ním splynout.

Ovšem důvod, proč na problém odpovědnosti v souvislosti se svobodou Bergson vlastně vůbec nenaráží, není jen v tom, že odpovědnost vyžaduje zaujetí vnější pozice vzhledem k uskutečňovanému jednání, což je pro Bergsonovo pojetí svobodného jednání jakožto nezbadatelného prodlužování kontinuity života nepřipustné. Tento důvod, domnívám se, totiž souvisí se samotným pojetím jednání. Koncept svobodného jednání jako jednání za sebe odpovědného vlastně vychází z předpokladu, že když jedním, jedním špatně – jen v takovém případě má smysl mluvit o přijetí odpovědnosti za jednání.³⁴ Bergsonovo východisko je ale opačné, v intencích jeho myšlení

³³ „Druhý je absolutně jiným, jen když je určitým egem, to znamená jistým způsobem týmž jako já“ (Derrida, J., *Násilí a metafyzika*, Praha 2002, s. 91).

³⁴ Sokol sice naznačuje, že se můžeme setkat i se situací, kterou bychom mohli chápat jako odpovědnost za dobré jednání – původci vynálezů a objevů se častou příou o to, kdo s věcí přišel jako první (Sokol, J., *Malá filosofie člověka & slovník filosofických pojmů*, Praha 1996, s. 48) –, ale to, myslím, nemění nic na tom, že hovoří-li se o přiznání se k činu, míní se k činu špatnému.

můžeme spíš tvrdit: pokud jedním, jedním dobře, přesněji řečeno, pokud svým jednáním uskutečňuji něco nového, to znamená jedním indeterminovaně, jedním dobře.

Této tezi porozumíme opět jen v širších souvislostech Bergsonovy filosofie. Již několikrát jsme narazili na jistou dichotomičnost jeho myšlení (zvyk - emoce, uzavřená - otevřená společnost, statičnost - dynamičnost), nyní je třeba dodat, že všechny tyto pojmové dvojice lze *en gros* redukovat na dvojici jedinou, a sice: prostor (hmota) - čas (trvání). Celý Bergsonův filosofický vývoj bychom pak mohli vepsat do obrazu rozcházení a sblížování této pojmové dvojice.³⁵ Nebudeme se na tomto místě pouštět do podrobnějšího sledování tohoto motivu napříč filosofovým odkazem, stačí pouze pro příklad upozornit na proměnu vztahu mezi oběma pojmy od *Eseje* ke *Hmotě a paměti*, od striktního rozdělení na heterogenní a kvalitativní kontinuitu trvání a homogenní a kvantitativní diskontinuitu prostoru v *Eseji* k různým formám jejich setkávání coby ducha a těla ve *Hmotě a paměti*.³⁶

Podstatné je, že filosof sleduje různé typy uskutečňování tohoto vztahu, různé „směsi“ času a prostoru, z hlediska času a to znamená také z hlediska vědomí, života, jednání. Jednat tedy *a priori* znamená umístit se či lépe řečeno podílet se na té „dobré“ stránce skutečnosti. „Špatné“ by bylo opakování, pohyb v kruhu, statičnost a uzavřenost. Máme-li být právi skutečnosti a má-li být naše poznání přesné, musíme poznávat spíše z hlediska času, než z hlediska prostoru. To neznámá nic jiného, než výše zmiňovaný odvrát od praktické zkušenosti, která vychází z naší tendence vztahovat se k věcem z hlediska jejich užitečnosti pro nás, tendence, jejímž výsledkem je jazyk a rozum, jejichž funkcí je právě členění, to jest specializace.

³⁵ Viz Kouba, P., Pohyb mezi časem a prostorem. Bergsonův zápas s vlastním objevem, in: Čapek, J. (uspořádal), *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy*, Praha 2003, 91 – 105.

³⁶ K tomu viz Vrabec, M., Prostor a extenzivita ve filosofii Henriho Bergsona, in: *Fenomenologické studie. K prostorovosti 3*, Praha 2007, s. 14 – 37.

Deleuze pokládá tento požadavek poznávání spíše z hlediska času, než z hlediska prostoru, za „základní smysl“ intuice. „Intuice není trvání samotné. Intuice je spíše pohyb, jímž vystupujeme z našeho vlastního trvání, s jehož pomocí používáme našeho trvání k tomu, abychom bezprostředně afirmovali a rozpoznali existenci jiných trvání nad i pod námi.“³⁷ A v tomto kontextu tedy také musíme rozumět požadavku „zkoumat život sám“; tento požadavek evidentně neznamena nic jiného, než právě toto postavení se na - z hlediska pravdivosti poznání - „správnou“ stranu; zkoumat život sám znamená poznávat věc v jejím trvání. Vidíme tedy, že pojmy prostor a trvání chápe Bergson v daleko širším významu, než jak je ve filosofii obvyklé.³⁸

Shrnuto: jednání, jakožto tvoření, uskutečňování něčeho nového, jednání jako prodlužování životního vzmachu, je z podstaty věci dobrým jednáním. A mohli bychom dodat, že i toto označení „dobré/špatné jednání“ se teď ukazuje jaksi nadbytečným. Jednání je „dobré“, je-li jednáním, to znamená uskutečňováním něčeho nového a pokud takovým není, není jednáním vůbec. O „špatném jednání“ bychom snad mohli mluvit pouze v případě nějaké poruchy paměti, totiž schopnosti aktivního zapojování vzpomínek do jednání, protože tvořivě, indeterminovaně a přitom nenahodile mohu jednat, jen pokud se „umísťuji“ do minulosti, pokud jsem-jednám v prodloužení této minulosti. „Špatně“ zde potom neznamena „zle“, ale spíše „chybně“. Takto chápané „špatné jednání“ asociuje spíš představu stroje, který se porouchal, než situaci provinění se vůči bližnímu.

Mohlo by se zdát, že se takovými úvahami Bergson dostává sám do pozice, kterou kritizuje, totiž do oblasti spekulativní

³⁷ Deleuze, op. cit., s. 33.

³⁸ Viz Vrabec, op. cit., s. 16: „Máme-li shrnout Bergsonovo pojetí vztahu trvání a prostoru v této fázi jeho myšlení (tj. v období *Eseje*; pozn. J. B.), pak musíme říct, že rozdíl mezi trváním a prostorem je chápán jako zásadní rozdíl mezi pravdou a nepravdou resp. jako rozdíl mezi pravou skutečností a jejím pokriveným způsobem pojetí.“

morálky, morálky vedené intelektuální úvahou. To by byl ale omyl. Jeví-li se totiž požadavek dobře jednat jako takřka nedosažitelný, protože v sobě nese nutnost jednat „za účasti“ celé minulosti jednající osoby až do sebebezvýznamnějšího detailu minulosti - a tušíme již, že tento jeho trvací charakter činí lidské bytí jaksi kompatibilní s pohybem uskutečňování Života, životního vzmachu, což nás vede k domněnce, že by dobré jednání mělo tuto bytostnou příbuznost nějak dokládat či naplňovat, že by jí mělo být právo a že by dobré jednání mělo být tudíž podmíněné určitým „pochopením“ Života - jeví-li se proto tedy dobré jednání jako nemálo komplikovaný aktivismus, filosof naopak trvá na jeho jednoduchosti a zdání složitosti vysvětluje špatným hlediskem, to znamená tematizací problému z hlediska prostoru namísto času. Popis intuice, života, vědomí, jednání jako něčeho *jednoduchého*, něčeho, co se uskutečňuje *naráz*, se u Bergsona objevuje na mnoha místech a tu a tam tento popis navíc dokresluje přirovnáními k nejrůznějším aktivitám; na jednom místě *Dvojího pramene* například k aktu vidění: „co v oboru života připadá analýze jako nekonečná složitost, jest dáno intuici jako jednoduchý čin (...); tak nedělený úkon vidění, tím už že činí zrakové vnímání skutkem, přemáhá rázem tisíce tisíců překážek; těmito přemoženými překážkami se zdají našemu názoru a naší vědě mnohost buněk skládajících oko, složitost zrakového ústrojí, konečně základní mechanismy výkonu“³⁹.

*

V závěru podkapitoly upozorněme ještě na jeden problém, který s tématem Bergsonovy etiky souvisí spíš nepřímou, nicméně považují za užitečné ho zde zmínit. Tento problém naše téma etiky spojuje s Bergsonovým pojetím *vnímání*.

³⁹ MN, 190.

Vratme se nejprve k motivu rozdělení na morálku závazku a morálku zanícení. Řekli jsme, že morálku závazku charakterizuje nutnost, s jakou si bude vynucovat určité jednání a v intencích výkladu z první kapitoly *Dvojího pramene* jsme jí tudíž rozuměli jako základu zvyku; filosof o ní hovoří jako o lidské obdobě zvířecího instinktu, o mechanismu připraveném přírodou, organických sklonech apod. Pro morálku zanícení, morálku otevřené společnosti, je naopak určující jistá pružnost, tato stránka mravnosti není jen automatickým naplňováním celku závaznosti, ale je to morálka tvořivá, která obnáší mé originální rozluštění problému jak jednat v té které situaci. Dodejme nyní ale, že oba dva zdroje mravnosti mé jednání orientují s jakousi až fyziologickým pochodům blízkou naléhavostí. V případě morálky závazku to zaznívá jasně právě v těch pasážích, ve kterých je celek závaznosti připodobňován k nutnosti, s jakou instinkt řídí chování zvířete, ale tento tón se ozývá i v souvislosti s druhým pramenem mravnosti. I cit a emoce, které jsou v základu morálky zanícení, působí, že mé jednání se pod jejich vlivem uskutečňuje takřka nevyhnutelně. „I do té nejkldnější emoce (*l'émotion*) se může přimísiti jisté naléhání k činu.“⁴⁰ Tento činný prvek emoce Bergson dokládá i její příbuzností s počitkem: „Příroda odjakživa vyvolávala city (*les sentiments*), které jsou téměř počitky.“⁴¹ A počitek (*sensation*) je pro Bergsona pohyb, vnímání je senzomotorický proces.

Tak je tento psychický aktivismus vyložen v *Hmotě a paměti*. Autor zde kritizuje jednak takové pojetí vnímání, které považuje vnější předmět za produkt mého vědomí (idealismus), jednak představu, že vnější předmět je úplně jiný, než jak se mi jeví (realismus). Oba tyto krajní názory mají společné to, že vnímání traktují jako kontemplativní činnost. Bergson, věren svému předsevzetí, že při

⁴⁰ MN, 33.

⁴¹ MN, 35.

psychologické analýze se musíme řídit „utilitární povahou našich duševních funkcí, které jsou ze své podstaty napřené k činnosti“⁴², oproti tomu chápe vnímání jako životní funkci. To mu dovoluje jeho originální myšlenka hmoty jako *obrazu*.

Hmotný svět je souborem obrazů a obrazem je tedy i můj mozek, nervový systém a celé tělo. Označení *obraz* však nesmíme chápat jako jiné slovo pro reprezentaci; to, že hmotný svět pojmáme jako soubor obrazů, neznamená, že vnější svět existuje díky mé schopnosti si jej představovat. Pojem *obraz* vyjadřuje takovou existenci, která není závislá na mém vnímání („obraz může *být*, aniž by *byl vnímán*“⁴³), ale která zároveň není něčím úplně jiným než vnímám. *Obraz* se dává znát na pozadí mé činnosti. Jedině já jako tělesná bytost, *obraz* mezi ostatními *obrazy*, jsem totiž schopen se k ostatním *obrazům* vědomě vztahovat, totiž vnímat je. A vnímání je, jak už bylo řečeno, pro Bergsona pohyb. Toto určení vnímání jako pohybu je doložitelné z následující teze: „Mezi takzvanou perceptivní schopností mozku a reflexními funkcemi míchy (...) není rozdíl v povaze, ale pouze ve stupni.“⁴⁴ Jinak řečeno, čím složitější mozek a nervová soustava, tím větší rejstřík možných reakcí a ovšem i možnost žádné reakce na vnější podnět; od nejnižších organizmů, u kterých vnímání vnějších změn je neoddělitelné od reakcí-pohybů jejich těl, k vyšším živočichům, jejichž reakce rýsují stále větší míru indeterminace, je plynulý přechod. Vnímání, doslova řečeno, „vykresluje v souboru obrazů jakýsi stín nebo odraz: totiž virtuální či možné činy mého těla“⁴⁵. Vnímání je tak vždy pohybem v podobě nervového podráždění; tyto „nervové pohyby“ pak mohou vyústit buď ve „skutečné“ pohyby mého těla nebo mohou být jaksi donekonečna odkládány, Bergson v této souvislosti hovoří o „řízení, vzájemném skládání nebo potlačování“ pohybů. Z toho se dá též dovodit,

⁴² HP, 12.

⁴³ HP, 26.

⁴⁴ HP, 17.

⁴⁵ HP, 16.

že tento hybný moment bude stát na začátku i jiných psychických aktivismů, než je vnímání. „Náš psychologický život se může odehrávat v různých výškách, jednou blízko, podruhé dál od činnosti.“⁴⁶

Na výkladu vnímání, jenž autor podává v první kapitole *Hmoty a paměti*, je pozoruhodné to, že vnímání jakožto ryzí vnímání, vnímání *de iure*, je tu pojímáno čistě na úrovni hmoty, jako tělesná aktivita, jako pohyb. Ale už v jejím závěru autor vtahuje do hry dva momenty, které toto čisté vnímání činí skutečným, lépe řečeno aktuálním, aktualizujícím se vnímáním, a to *afektivitu* a *paměť*. A právě paměť, která jako by pokrývala vnímané, činí z vnímání *de facto* rozpoznávání; tím dochází k propojení tělesných pohybů s duchem, protože paměť, jakožto čistá paměť, spadá cele do oblasti ducha. Je zřejmé, že se zde setkáváme z další možnou tematizací zmíněné dichotomičnosti Bergsonova myšlení, tělesno a duševno je pochopitelně též nutné vykládat jako variantu vztahu prostoru (hmoty) a času (trvání).

Nakonec této krátké odbočky si ještě všimněme jedné poněkud enigmatické pasáže z konce druhé kapitoly *Dvojího pramene*, ve které filosof explicitně odkazuje na výklad vnímání z první kapitoly *Hmoty a paměti*, jak jsem se ho výše pokusil velmi stručně reprodukovat, a naznačuje zde možnou souvislost právě mezi vnímáním a jednáním: „Kdysi jsme ukázali, že tím, co tvoří skutečnost vjemu (*perception*) a co jej liší od vzpomínky nebo představy obraznosti, je především úhrn rodících se pohybů, které vjem tělu vtiskuje a jež jej doplňují činností automaticky počínající. *Podobné pohyby se mohou udát i z jiného důvodu* (kurzívou J. B.): jejich skutečnost (*actualité*) nazpět zapůsobí stejně na představu

⁴⁶ HP, 11.

(*représentation*), u příležitosti kteréž vznikly, a promění ji prakticky ve věc."⁴⁷

K této pasáži se ještě vrátíme v souvislosti s takzvanou fabulační funkcí, ale již nyní zde můžeme upozornit na zvláštní představu vztahu tělesna a duševna, kterou citovaný úryvek naznačuje. Říká se zde, že něco - z kontextu vyplývá, že za toto „něco“ možno dosadit představu vyvolanou vyprávěním - v nás vyvolá pohyby, jako by ona představa byla vjemem, a skutečnost, lépe řečeno aktualita, těchto pohybů zpětně „zhmotní“ onu představu ve „věc“, v cosi faktického, co vyvolalo pohyby, co bylo vnímáno, co nebylo pouhou představou obraznosti. Jako by tedy představy vyvolané vyprávěním měly určitý „fyziologický“ účinek (vyvolávají pohyby); a obráceně, tyto představy vděčí za svou aktualizaci spíš tělu, tělesnému pohybu než duchu. Tyto představy vystupují jako obrazy mého jednání, podobně jako je tomu v případě vjemů. To nás vede k domněnce, že zde nebude možno určit časový průběh v jakém se tyto jednotlivé akty uskutečňují; když zde tento aktivismus popisujeme tak, jako by na začátku stála představa vyvolaná obrazností, pak pohyby jako při vnímání a nakonec zpětné „zhmotnění“ představy v cosi faktického, je to přinejmenším zjednodušující. Skutečnosti více odpovídá představa určitého kruhového pohybu než lineární charakteristika: nejprve-pak-nakonec.

Na pozadí této úvahy o podobnosti jednání a vnímání ale nakonec vidíme ještě jiný problém. Bergson v souvislosti s vnímáním hovoří o mozkových pohybech, pohybech molekul, vibracích, chvěních a podobně, ale rovněž o virtuálních činech mého těla. Mezi těmito dvěma typy pohybů není, abychom použili filosofův slovník, rozdíl v povaze, ale ve stupni, ve stupni komplikovanosti (mezi perceptivní schopností mozku a reflexivní funkcí míchy je rozdíl jen ve stupni). Můžeme však toto pojetí pohybu jednoduše vztáhnout i na morální jednání?

⁴⁷ MN, 195.

Do jaké míry je morální jednání takto chápaný pohyb? Probíhá snad morální jednání stejně, jako když ucukneme rukou, dotkneme-li se rozpálených kamen?

Řekli jsme, že vedle neuvědomovaného přitakání celku závaznosti, je zdrojem našeho jednání emoce; právě její činný charakter ji činí příbuznou spíš s vnímáním (pochopeným jako pohyb) než s intelektem, ale přes všechny možné souvislosti, na které jsme výše poukázali, tu je třeba též vidět důležitý rozdíl. Emoci, narozdíl od vnímání, nelze redukovat jen na „duševní transpozici tělesného podráždění“⁴⁸, emoce je tvořivá a nese v sobě úsilí. Je to právě emoce, která přináší na svět něco nového; výše jsme tuto její vlastnost už zmínili v souvislosti s rozdělením na supraintelektuální a infraintelektuální emoci. Emoce je to v člověku, co ho pojí s oním životním vzmachem, na jehož konci sám stojí. Emoce tedy není vysvětlitelná na rovině těla a hmoty, jež v procesu evoluce hrají pasivní roli, kdy se o ně tvořivý vzmach doslova zadržává, emoci lze rozumět jen na rovině vědomí, to znamená života a trvání, čili tvoření.

Pochopitelně ani vnímání nelze vyložit čistě jen na rovině těla, intervenují zde jednak afektivita, a pak zejména paměť, jak jsme zmínili výše, ale to, odkud je vnímání pochopitelné, je právě tělesnost. Pokud bychom tedy chtěli rozlišovat různé „typy“ pohybů, dělítko bychom nedělali mezi „pohyby molekul“ a pohyby celého těla, ale mezi pohybem řízeným zákony hmoty, to znamená *de facto* přírodními zákony (přítomný obraz jakožto objektivní realita musí „působit všemi body na všechny body ostatních obrazů, předávat vše, co přijímá, odpovídat na každou akci stejnoměrnou protichůdnou reakcí“⁴⁹) a pohybem jakožto realizováním indeterminace, to znamená tvořením něčeho nového. Můžeme tedy uzavřít, že morální jednání v sobě nese oba tyto typy pohybů; jeho dva kořeny, statický zvyk a

⁴⁸ MN, 36.

⁴⁹ HP, 26.

dynamická emoce, odpovídají právě těmto dvěma pohybům, předvídatelnému pohybu hmoty na jedné straně a tvoření nového na straně druhé.

II.2. Antropologie H. Bergsona: člověk jako mystik

Když jsme se v předešlé podkapitole snažili nastínit Bergsonovu etiku, bylo to zejména proto, abychom alespoň základním způsobem představili některé důležité motivy a pojmy bergsonismu a pochopitelně též jeho metodu. Ukázalo se, že charakteristickým rysem této filosofie je určitá dichotomičnost. To koneckonců plyne právě z metody bergsonismu – intuice je metodou rozdělování. V této kapitole se budu věnovat Bergsonově antropologii, což je téma, které na předchozí logicky navazuje, ve kterém lze ale naopak sledovat určitou tendenci jeho filosofie směrem k monismu.

Bergsonova definice lidství je, řekl bych, třístupňová, kdy teprve z hlediska třetího stupně chápeme dva předchozí právě jako stupňování téhož úsilí o „definici člověka“. První stupeň nazvěme evolučně biologický. Člověk je tu jednoduše pojímán jako živá bytost, která stojí na konci jedné vývojové linie, podobně jako, použiji-li Bergsonův oblíbený příklad, blanokřídlý hmyz stojí na konci jiné linie. Druhý stupeň možno označit jako kulturně-antropologický. Na různých místech Bergsonova filosofického díla nacházíme vedle evolučního hlediska též pasáže svědčící o funkcionálním pohledu na lidství; dochází například k definici člověk jako *homo faber*, vymezuje se vůči Lévi-Bruhlově koncepci *primitivní mentality* nebo Durkheimově představě o „kolektivním duchu“ apod. V poslední instanci je však zřejmé, že Bergsonova odpověď na otázku po povaze lidství je filosoficko-antropologická. Být člověkem je především jistý metafyzický úděl, člověka

charakterizuje jeho zvláštní postavení v celku jsoucí skutečnosti.

V minulé podkapitole jsme se dotkli Bergsonova klíčového pojmu *život*, nyní se k němu musíme vrátit, protože člověk je v první řadě živá bytost. Život pro Bergsona předně není redukovatelný na fyzikálně-chemické procesy. To však neznamená, že by jej filosof pokládal za nějaký pouze rozumově nahlédnutelný princip, jako nějaký Počátek, Ideu či Bytí; to by bylo zcela proti smyslu jeho pojetí. Život podle něj není abstraktním principem, ale „viditelným proudem“. Život je viditelný proud, jehož základní vlastností je dělení, rozděluje se do rozcházejících se linií, které se dále opět rozdělují a tak dál. Filosof tento charakter životního vývoje přirovnává k výbuchu granátu: „Zde však máme co činiti s granátem, který ihned vybuchl v kusy, kteréž, jsouce samy svého druhu granáty, zase dále vybuchovaly v kousky určené opět k vybuchnutí, atd. po velmi dlouhý čas.“⁵⁰

Život, životní vzmach (*élan vital*) se tedy dělí, protože to je jeho bytostné určení; metafora výbuchu by však mohla vést k domněnce, že jde o postup náhodný, tak to ale není. To, co prochází vývojem života a co ho určuje, je počáteční rozmach (*élan originel*). Bergson jej popisuje jako duchovní sílu či energii, která má vůli, a proto může nepředvídatelně tvořit. Tato duchovní energie se setkává s hmotou, dělí se mezi druhy i individua, aniž by něco ztratila ze své síly, naopak spíše mohutní; je „neviditelným pokrokem“ (*progrès invisible*), „na němž se veze každý viditelný organismus po ono krátké mezidobí, které je popřáno k žití“⁵¹. Musíme tedy připojit ještě druhý důvod dělení života, jenž spočívá právě v tomto „nárazu“ na hmotu, který způsobí dělení.

⁵⁰ VT, 139.

⁵¹ VT, 45.

Život, svět a vědomí spojuje základní charakteristika, jsou trváním pochopeným jako změna, jsou heterogenní kontinuitou. Organický vývoj se jistým způsobem kryje s vývojem vědomí, život i vědomí v každém okamžiku tvoří něco nového, vývoj života v sobě nese „nepředvídatelnost forem“. Od tohoto bodu se odvíjí známá kritika vědy, která, nebrajíc v potaz čas, respektive redukuje trvání na izolované okamžiky přítomnosti jako na nějaké nekonečně malé body t , mezi kterými do důsledku vzato zkoumané vlastně neexistuje⁵², své předměty zkoumá jako neživá tělesa. Pokud čas pojmáme jako homogenní a dělitelný, ignorujeme jeho trvací charakter a převádíme trvání na charakteristiky prostoru.

Filosof na různých místech svého díla – zejména ale ve *Vývoji tvořivém* (*L'évolution créatrice*, 1907) a shrnujícím způsobem v první kapitole *Duchovní energie* (*L'énergie spirituelle*, 1919) – předkládá jakousi ideální „biogonii“, jeho vlastními slovy: „divadlo vývoje života“. Pokud se na jeho myšlenkový postup podíváme nejprve zvnějšku, konstatujeme, že je tu zmíněný počáteční rozmach, princip, který nutno vzít jako premisu. Jako takový funguje coby určitý generátor pojmů, jako referenční bod pro celý myšlenkový systém, jeho evidence je ovšem stejně tak referenční, nelze jej vysvětlit jinak, než odkazem na celek oné biogonie. Proto lze tento princip také vymezit nanejvýš banálně: je na počátku a je aktivitou. Ovšem je také zřejmě původně jaksi neviditelný, skrytý, viditelným se stává až při střetu s hmotou. Ta je jeho antagonistkou, je pasivní, mrtvá. Prolnutí této duchovní energie s hmotou je pak vlastní život; život je „vědomí vržené skrze hmotu“⁵³.

Tato ústřední Bergsonova kategorie, jak už jsem v předešlé kapitole naznačil, není jednoduše definovatelná. Představa života jako oné duchovní energie, která se v dynamickém sepětí

⁵² Pakliže není nepřetržitě tvořeno nějakým descartesovským bohem.

⁵³ VT, 250.

s hmotou vydala na cestu a tvoří, asociuje příběhy různých mytologií, popřípadě svádí k redukci na nějaký systém. Zde tedy systém tvořený právě pojmy jako životní rozmach, hmota, vědomí, pohyb a jejich vztahy. Tedy v posledku universum idealit. Problém je v tom, že Bergson život zároveň popisuje jako něco velmi konkrétního a takřka hmatatelného. V rámci nastiňovaného vývoje života se objevuje nejprve jako živá hmota v elementární podobě, jako „jednoduchá masa protoplazmatického rosolu“⁵⁴.

Jak si ji představit? Jako amébu, ale to není podstatné, podstatné je to – pokud platí výše zmiňovaná teze, že vývoj života se kryje s vývojem vědomí –, že toto primitivní živé musí být nějak vědomé. Je. – Je totiž, jak říká filosof, „deformovatelné“ a z toho plyne, že musí být jakýmsi způsobem vědomé. Vědomí pro Bergsona představuje toliko schopnost volit a to nakonec znamená jediné pohybovat se, vědomí je definováno jako schopnost „odpovědět na určitý podnět více či méně nepředvídanými pohyby“⁵⁵. Tato schopnost u těch nejelementárnějších organismů, jako je améba, je sice takřka nerozlišitelná od automatismu, ale přesto i jejich pohyby musíme považovat za „zárodek volby“. Shrnuto, co je živé, je alespoň *de iure* vědomé, „v principu je vědomí koextenzivní se životem“⁵⁶.

Další vývoj života pokračuje dvojím dělením. První znamená rozdělení života na *zvířata* a *rostliny*, kdy jedni volí pohyb; to, v návaznosti na výše zmíněnou souvislost pohybu a vědomí, přináší intenzifikaci vědomí. Druzí – druhé – jsou poutáni k místu, nepohybují se, tudíž ztrácejí schopnost jednat a volit a jejich údělem se stává „tupost“ (*torpeur*), nevědomí. Jen na okraj poznamenejme, že z toho plyne, že vědomí tu je míněno jako pohyb ve smyslu přemísťování se v prostoru. Bergson například říká, že rostliny mají tuto schopnost jen *de*

⁵⁴ DE, 20.

⁵⁵ DE, 18.

⁵⁶ DE, 15.

iure, „vědomí, původně vlastní všemu živému, usíná tam, kde ustává spontánní pohyb, a rozněcuje se tam, kde se život pouští do svobodné aktivity“⁵⁷. Toto je konkrétní příklad vývoje rozdělováním, rostlina a zvíře jsou různým řešením téhož problému, totiž problému, jak žít. Akumulace energie a její následné vybití v jednání, to jsou dvě tendence původně slité v tendenci jediné; v okamžiku, kdy dochází k diferenciaci, se živočich vydává cestou k stále svobodnějšimu vynakládání diskontinuitní energie a rostlina naopak k systému hromadění na místě. Jde tedy o dělení směrem k hybnosti a tudíž intenzivnějšimu vědomí na jedné straně a směrem k nehybnosti, jež jde ruku v ruce s ochabováním vědomí, „tupostí“, na straně druhé.

Druhé dělení života probíhá zaprvé směrem k *intuici*, zadruhé směrem k *intelektu* (*intelligence*). Chtělo by se říci, že toto druhé dělení následuje po prvním, ale pro myšlenku takové následnosti nám Bergson nedává žádné oprávnění, naopak konstatuje, že život rostlinný (tupost), živočišný (intuice, respektive instinkt) a lidský (intelekt) nejsou tři stupně téže rozvíjející se tendence, ale „tři různoběžné směry aktivity, která se rostouc rozštěpila“, rozdíl mezi nimi není v intenzitě (ve stupni), ale v podstatě.⁵⁸ „Zvířecí“ linie se zužuje v *instinkt* - obsahuje jen tu malou část života, která vědomí zajímá, která má pro vědomí význam z hlediska přežití svého nositele. Zvíře nemá odstup od svého života, jako má člověk díky intelektu, pro zvíře platí ona často opakovaná věta z první kapitoly *Dvojího pramene* „musíš, protože musíš“. V linii vývoje směrem k instinktu tedy musíme vidět další „usínání“ vědomí; je-li intenzita vědomí koextenzivní s množstvím pohybů, mezi kterými mohu volit, vidíme, že instinkt se stává překážkou rozvoje vědomí, neboť nedává na výběr, ukládá jednoznačně, co se má vykonat.

⁵⁷ DE, 19.

⁵⁸ VT, 188.

Stejně jako v předchozím dělení i zde jsou instinkt a intelekt dva možné způsoby řešení téže úlohy - a sice jak účinně působit na hmotu; oba dva mají tedy praktický, doslova výrobní (*fabrication*) ráz. Toho si je třeba všimnout zvláště v případě intelektu. Činnost intelektu tu není primárně určena jako *bios teoretikos*, není spekulativní, ale jednající. Účinné jednání pak vyhledává spíše podobnosti a opakování. Tím se však intelekt - a s ním věda jako v podstatě synonymum intelektu - vzdaluje možnosti poznání skutečnosti, která trvá jakožto měnící se; opakování, vratné děje jsou pozorovatelné jen v abstraktním univerzu. Důvodem abstrahování od žité reality, které intelekt vykonává, tak pro Bergsona není poznání věci, ale naopak praktická činnost, proto filosof rozum, intelekt označuje jako „vyrábějící“ (*intelligence fabricatrice*). Úlohou rozumu je v proměnlivé realitě „vykrajovat“ předměty, to pokud jde o hmotný svět, a pojmy, jde-li o myšlenkovou oblast, které věci jaksi udrží neměnné na svých místech, a to za účelem jejich ovládnutí.

Odtud pak určení člověka jako *homo faber*, člověk se z živočišné říše vydělil v okamžiku, kdy začal vyrábět umělé nástroje. Je-li instinkt tím, co aktivuje přirozené organické „nástroje“, totiž tělesná ústrojí živočicha a v tom smyslu je v samotném prodloužení životního rozmachu, intelekt je tím, co u člověka vyrovnává jeho „nedostatečnost přirozených prostředků“⁵⁹ a vybavuje ho schopností vytvářet umělé nástroje. Intelekt je tak ve své podstatě něčím, co se může obrátit proti samotnému životu, neboli, jak několikrát Bergson opakuje ve *Dvojím prameni*, „jít dál, než příroda chtěla“. V samotném rozumu by proto podle filosofa měla být nějaká pojistka, která by zabraňovala potenciální rozkladné roli rozumu spočívající v přílišném uvolnění člověka od lpění na životě. Touto pojistkou je tzv. *fabulační funkce*, která je člověku vrozená a

⁵⁹ VT, 198.

kteřá je základem statického náboženství, jež Bergson odlišuje od náboženství dynamického, o tom bude řeč níže.

Přestože je intelekt primárně zaměřen k působení na hmotu – neboť jen ta je dělitelná –, nese v sobě jistou možnost přerůst sebe sama a zaměřit svou pozornost i jiným směrem, možnost, kterou instinkt nemá. Volnost ve volbě prostředků k dosažení cíle činnosti daná orgánovou nedourčeností u člověka vlastně otevírá možnost obrácení pozornosti i na samotný fakt hledání prostředku, pozornost se od cíle může stočit k samotnému aktu vycházení k němu, což je předpoklad pro existenci poznání. Jinými slovy, ve směru „vtělení“ vědomí do intelektu se sice vědomí nejprve soustředí na hmotu, ale posléze jako by si uvolnilo ruce a mohlo „probouzeti možnosti intuice“. Intuice pak, coby „instinkt, který se stal nezištným, sebe sama vědomým a schopným reflektovati o svém předmětu i nekonečně jej rozšířiti“,⁶⁰ má přístup k životu, to jest k onomu tvořivému vzmachu, jehož jsou instinkt i intelekt produkty. Impuls přicházející od intelektu může instinkt odklonit od praktického zájmu na zvláštním „životním“ předmětu a učinit jej intuicí, to znamená poznáním, které svůj předmět nerozkládá jako intelekt „podle kteréhokoli zákona“, to jest bez ohledu na linie označující jeho vnitřní strukturu, ale respektuje jeho trvací, proměnlivý ráz.

Zdá se, že pro tato dělení je obecně charakteristické, že protikladné prvky v sobě uchovávají cosi ze svých protikladů, že v každé oddělené větvi vývoje je, byť jen v zárodku, přítomna i větev druhá. Jako by v sobě tato dělení nesla i jakousi vzpomínku na původně nerozčleněný životní proud: „jsou-li hlavní příčiny pracující po různých těch drahách (tj. drahách života, jež je pokračováním „jediného a téhož rozmachu“; pozn. J. B.) povahy psychologické, pak musí si zachovávatí něco společného přes odchylnost svých účinků“⁶¹.

⁶⁰ VT, 243.

⁶¹ VT, 81.

Rostlina je i zvířetem potud, že i ona je živá, čili pohyblivá a tudíž vědomá, byť jen *de iure* - rostlina je „spící“ vědomí. A naopak jako by pohyb zvířete, přestože se může přemísťovat z místa na místo, byl kontaminován strnulostí, „tupostí“ rostliny čili nevědomím, neboť i jeho pohyb je v posledku pouhým automatismem instinktu, tedy pohybem nevlastním. A nakonec člověk, který stojí na konci linie obratlovců se svým intelektem, jako by si jím zároveň zavíral dveře k životnímu proudu, od něhož je instinkt (který podle Bergsona dosáhl svého vrcholu na konci linie blanokřídleho hmyzu, např. u včel) v podstatě nerozlišitelný, neboť „pokračuje v oné práci, kterou život organisuje hmotu“.⁶² Ve skutečnosti ale „není intelektu, v němž bychom neobjevili stop instinktu, a zvláště není instinktu, jenž by nebyl obrouben třásní intelektu“,⁶³ takže u některých druhů zvířat můžeme pozorovat pokusy o obejití instinktu a naopak vědomí v člověku vtělené jako rozum si zachovává schopnost „probouzení možnosti intuice“, tedy vstupovat do styku se samým životem.

To je ovšem zásadní věc. Jako by všechny druhy vzniklé v průběhu evoluce ztratily kontakt s oním nerozděleným životním vzmachem procházejícím „od zárodku k zárodku“ vším živým, „každý druh se chová tak, jako by všeobecný pohyb života zůstal u něho státi, místo aby jím šel dále“.⁶⁴ Jedině člověk tento kontakt neztrácí, zůstává „průchozím místem“, jeho existence je samým pokračováním životního vzmachu. Místo člověka v celku univerza tak pro Bergsona není dáno náhodnou evoluční úspěšností jeho těla. A definicí lidství též není určení člověka jako *homo faber*; to znamená, že lidskou osobu nemůžeme definovat jako bytost, která má rozum. Víme, že rozum chápe Bergson čistě utilitárně jako obdobu zvířecího instinktu, jako prostředek účinného působení na hmotu, díky němuž je člověk schopen překonat svůj vrozený handicap, totiž

⁶² VT, 229.

⁶³ VT, 189.

⁶⁴ VT, 345.

svou instinktivní nebo obecněji řečeno biologickou nedostatečnost; synonymem rozumu je Bergsonovi „mechanická vynalézavost“ (*l'invention mécanique*) jako schopnost vyrábět nástroje. Bytostným určením člověka je tedy v posledku jediné jeho nehotovost podmiňující jeho schopnost překračovat sebe sama; filosof lidskou osobu nazývá jako „neurčitou a matnou bytost“ (*un être indécis et flou*)⁶⁵, jako „průchozí místo“ nebo též jako „mnohonásobnou jednotu a jednotnou mnohonásobnost“ (*unité multiple et multiplicité une*) a „úplnou existenci“ chápe jako „individualizovanou hybnost“ (*mobilité dans l'individualité*).⁶⁶

Člověk je tedy jediná bytost, která se uskutečňuje (*se réalise*). Člověk si jako jediné stvoření zachovává přístup k celku života, k nedělenému životnímu vzmachu. A to vlastně ve dvojitým smyslu. Za prvé je svým uskutečňováním vlastní existence tvořivému životnímu proudu podobný. I on je schopen vnášet do světa něco nového čili tvořit, přičemž indeterminace jeho jednání neobnáší, že by jednal libovolně; aby bylo jeho jednání svobodné, musí se jaksí vyloupnout z celku jeho minulosti, jak o tom byla řeč v minulé podkapitole. To samé lze říci o vývoji života vůbec, Bergson odmítá Darwinovu evoluční teorii právě kvůli roli náhody ve vývoji. Podle něj je mylná jak představa vývoje systémem náhodných pokusů a omylů, tak představa vývoje jako přizpůsobování se života vnějším podmínkám. Tato druhá představa je vlastně zcela protikladná Bergsonovu pojetí evoluce, staví totiž život do role pasivního příjemce tvaru. U Bergsona je pochopitelně aktivita na straně oné duchovní energie, vědomí či životního rozmachu, jak střídavě nazývá svého činitele evoluce. Dokonce životní vzmach nelze definovat ničím jiným než touto aktivitou, přesněji řečeno aktivitou, jejíž charakteristickým

⁶⁵ Česky cituji podle vydání v překladu F. Pelikána a F. Žákovce z r. 1919, překladu, který je, myslím, stále dost dobře použitelný, snad jen místy může jít archaičnost jazyka na vrub přesnosti významu; snad by se tedy toto místo mohlo číst také např.: „neurčená a nezřetelná bytost“. A podobně pro následující určení: „*unité multiple et multiplicité une*“ navrhuji variantu: jednotu v mnohosti a mnohost v jednotě.

⁶⁶ V pořadí v jakém tato označení člověka uvádím: VT, 361; VT, 179; VT, 350; MN 305.

rysem je rozdělování se do různoběžných vývojových linií. Tím, co je formováno, jsou naopak ony vnější podmínky, jež Bergson jednoduše označuje jako hmotu. Pak je logické, že filosof střídavě životní vzmach nazývá „vědomím“, „duchem“ nebo hovoří o jeho „psychologické povaze“.

Filosof argumentuje, že kdyby evolucí života neprocházela ve všech jeho směrech jediná působivá síla nebylo by možné vysvětlit časovou konvergenci změn různých organických ústrojí a jejich směrovou kontinuitu, a to jak na rovině fylogeneze, tak na rovině ontogeneze (jak je možné, že oko měkkýše a obratlovce je podobné, když to jsou dvě různé cesty vývoje, a jak je možné, že se různé orgány jediného organismu vyvíjejí v korespondenci z hlediska funkčnosti celého organismu?). Vztah mezi člověkem a životním vzmachem je tedy zvláštní, člověk je jeho částí, jednou z linií, kterou se vývoj ubírá, ale zároveň v sobě člověk objevuje samotný tento životní princip, nebo obráceně jako by se životní vzmach v člověku poznával – jak na jednom místě Bergson výmluvně shrnuje: „důvodem života na naší planetě je člověk“.⁶⁷

Lidská bytost tedy stojí v prodloužení vývoje života, není jen stvořená, ale je též tvůrce; tvořivý vzmach života viditelný ve všem živém, co tento vzmach vytvořil, se prodlužuje v „tvůrčím proudu morálního života“⁶⁸ viditelném v lidské svobodě. V tom smyslu mluvíme o podobnosti mezi lidským bytím a principem evoluce. Bergson ale také často hovoří o proniknutí k tvořivému úsilí, o „vplutí“ do něj, „napojení“ se z něj apod., jako by onu myšlenku podobnosti či prodloužení chtěl akcentovat obrazy jakéhosi až fyzického kontaktu. Řekněme tedy, za druhé, že člověk není životnímu vzmachu jen podobný – to koneckonců může být, aniž by si toho byl vědom –, ale že je navíc schopen se k němu aktivně vztahovat, ví o něm, má k němu přístup v intuici. Tento obraz *návratu* ke zdroji

⁶⁷ MN, 248.

⁶⁸ DE, 37.

tvořivého vzmachu jako moment metody intuice nejzřetelněji vystupuje ve výkladu tzv. dynamického náboženství ve *Dvojím prameni*.

Než se pustíme tímto směrem, všimněme si ještě jedné důležité věci, a sice Bergsonovy snahy o celkovost pohledu.⁶⁹ Vývoj života směřující k člověku je kompatibilní s vývojem světa. V tomto ideálním souběhu odpovídá vývoj hmoty vývoji intelektu („intelektuálnost a materiálnost jsou téže podstaty a vytvářejí se tímtež způsobem“; „týž pohyb, který vede ducha, aby se determinoval jako intelekt, tj. jako rozlišené pojmy, vede hmotu k tomu, aby se kouskovala v předměty zřetelně mezi sebou vnější“⁷⁰) a vývoj života, potažmo vývoj vědomí, se kryje s vývojem intuice. Tím je zároveň řečeno, že lidská poznávací aktivita je dvojí. Intelekt poznává neživou hmotu, tedy oblast pravidelného, intuice má přístup k životu čili k oblasti tvoření nového. Je-li něco neměnné, je takovým jen pro intelekt, je jeho abstrakcí. Jsou tedy uvažovány dva řády jsoucího, fyzikální (hmota) a vitální (duch), oba jsou poznatelné, byť každý jiným způsobem – „opakování, které tvoří základ našich generalisací, jest podstatné v řádě fyzikálním, nahodilé v řádě vitálním“⁷¹. Zdá se pak, že sám tento výklad, v intencích zmíněné snahy o celkovost, je součástí vykládaného. Vývoj života v sobě dle filosofa nese i „jisté pojetí poznání a též jistou metafysiku, které se vzájemně obsahují“, ty pak zpětně vrhají „jakési světlo na celek vývoje“⁷². Jinak řečeno – život se nechává v člověku poznat.

Je-li nakonec „živé“ vlastně všechno, je jasné, které poznávací aktivitě, lépe řečeno kterému vztahu ke světu, je dávana přednost. Bergsonovo vymezení života, jak už jsme

⁶⁹ Ta je ovšem vlastností každé filosofie. Filosofie jako „diskursivní myšlení, které se neodvolává na nic nad sebou“ se buď o sobě nevyjadřuje, nedokáže vymezit sebe samu, nebo do sebe zahrnuje i své výpovědi – protože se vyjadřuje o celku, o všem, a obraz se tak stává částí zpodobovaného (Vašíček, Z., *Ke vztahu tropů a filosofie*, s. 171 – 172, in: *týž, Podmínky volby*, Praha 2003, s. 159 – 177).

⁷⁰ VT, 298 a 260.

⁷¹ VT, 314.

⁷² VT, 255.

několikrát naznačili, se nekryje s běžným biologickým pojetím, pro filosofa život neznámá jen živou přírodu v tradičním slova smyslu. Život je aktivita, tvořivý princip, „duch“, jehož antagonistou je hmota jakožto pasivní a nevědomá; život je trvání, hmota je prostor. Nicméně Bergson ve čtvrté kapitole *Hmoty a paměti* reviduje toto své dualistické stanovisko, které nejostřeji zaznívá v *Eseji*. Jsou-li v *Eseji* čas (heterogenní kontinuita trvání) čili též život a vědomí na jedné straně a prostor na druhé straně dvě reality jiného řádu („třeba říci, že známe dvě reality různého řádu, jednu heterogenní, realitu smyslových kvalit, a druhou homogenní, jež je prostor“⁷³), v *Hmotě a paměti* pomocí pojmu *napětí* (smrštění-uvolnění) naznačuje stupňovitý přechod mezi oběma realitami: „(...) je-li každé sebekratší konkrétní vnímání již pamětovou syntézou nekonečného množství po sobě následujících ‚čistých vnímání‘, (tj. čistých přítomností; pozn. J. B.) neznámá to, že heterogennost smyslových kvalit (tj. jejich trvací ráz; pozn. J. B.) spočívá v jejich smršťování uvnitř naší paměti, zatímco relativní homogennost objektivních změn v jejich přirozeném uvolnění?“⁷⁴ Toto přiblížení obou protiv, heterogenní kvality (trvání, život) a homogenní kvantity (prostor, hmota) tak značí určitý prvek monismu v Bergsonově myšlení.⁷⁵

*

Statické a dynamické náboženství jsou dalším z význačných dualismů bergsonismu, tak jako v případě dvojic tendencí, o kterých jsme se zmiňovali výše (rostlina-zvíře, instinkt-intelekt), lze i statické a dynamické náboženství chápat jako

⁷³ BD, 60.

⁷⁴ HP, 135.

⁷⁵ Myšlenka rozdílu pouze v intenzitě a nikoli v povaze mezi oběma řády zaznívá nejen v souvislosti úvah o trvání našeho vědomí a trvání vnějšího světa, jak by mohlo plynout z výše citovaného místa z *Hmoty a paměti*, ale tento motiv lze odhalit např. i v pasážích týkajících se rozdílu mezi světem organickým a anorganickým: „O zjevech pozorovaných v nejelementárnějších formách života nelze říci, zda jsou ještě fyzikálně chemické, či zda jsou už vitální“ (VT, 140).

dva způsoby rozluštění téhož problému, čili, v kontextu výše řečeného, jako dvě různé aktualizace původně jediné tendence. Tyto dva typy náboženství představují dvě cesty k naplnění lidského života, kterému by mohla zabránit hypertrofie jiného sklonu a sice rozumu.

Řekli jsme, že přestože je rozum u člověka jedním ze směrů, kterým se dal životní vzmach, zároveň znamená potenciální vyvázání člověka z „logiky“ tohoto kosmického principu. Tím, co má možnému uvolnění lpění na životě u člověka bránit, je tzv. *fabulační funkce (fonction fabulatrice)*, která tu hraje podobnou roli jako instinkt u zvířete. Bergson o ní hovoří jako o „rozumovém instinktu“, aby zdůraznil její přínáležitost k rozumu. Fabulační funkce je, stejně jako rozum, tím, co příroda do člověka vložila, je součástí jeho přirozené konstituce, potud působí automaticky – jako instinkt –, její zapojení nevyžaduje ze strany člověka žádné úsilí. Filosof proto důsledně rozlišuje mezi příběhy vypracovanými fabulační funkcí a příběhy literárními vyrůstajícími z obraznosti (*imagination*). Zatímco první mají v silném slova smyslu životní význam, druhé vznikají jaksi nádavkem a dokonce i mytologie, „která je rozšířením původní práce (fabulační funkce; pozn. J. B.) přesahuje ve všech stranách tuto potřebu (potřebu života; pozn. J. B.)“⁷⁶. O praktickém účinku fabulační funkce, respektive účinku představ jí vyvolaných, nutících člověka jednat s jakousi až fyziologickou naléhavostí, jsme se konec konců zmiňovali už v předešlé kapitole (viz str. 29 – 30).

Takové náboženství, jehož zdrojem je fabulační funkce, označuje filosof jako statické. Chápe ho jako přirozené, jako funkci naší psychiky, jako „duševní stav“. Jasně se tu nabízí souvislost tohoto náboženství s mravem, jak jsme jej vyložili výše v předešlé podkapitole. Zájem individua obdařeného rozumem se může rozejít se zájmem společnosti a tím pádem i se

⁷⁶ MN, 193.

„zájem“ života vůbec; úlohou statického náboženství ve shodě s tlakem celku závaznosti je udržovat daný stav. Typickým příkladem instituce statického náboženství je podle Bergsona *tabu*. Zařadíme-li toto náboženství do širších souvislostí bergsonismu, uvidíme ho na straně nepřítomnosti úsilí, absence pohybu, automatismu, „spícího“ vědomí.

Bergsonovo dělení morálky na statickou a dynamickou, jak ho známe z první kapitoly *Dvojího pramene*, musíme nyní vidět právě v těchto souvislostech. Statická morálka, morálka uzavřené společnosti, je obdobou zvířecího instinktu, má tak povahu automatismu, zatímco morálka otevřené společnosti, jakožto morálka bytostně lidská, morálka, jejímž základním určením je tvoření nového, stojí v prodloužení samotného životního proudu. Tak se opět dostáváme k našemu podstatnému určení: směr vývoje života mířící k člověku se ukazuje jako vlastní orientace životního vzmachu. Životní vzmach je povahy psychologické, je trváním, to jest tvořením nového, je tedy uchopitelný pouze v intuici. Je-li člověk jedinou bytostí, u které se může probudit možnost intuice, je vlastně jakýmsi místem sebepoznání životního vzmachu, jeho smyslem či uskutečněním.

Z toho plyne nejširší definice dynamického náboženství, které stojí právě v prodloužení životního vzmachu: je tvořivé, vyžaduje úsilí, je cestou intenzifikace vědomí. Jeho exponentem je *mystik*. Mystik je schopen návratu k onomu zdroji naší existence, je s to dosíci „nitra životního rozmachu“, „kořenů našeho bytí“. On je vlastně příkladem jakéhosi plného lidství. Řekli jsme, že člověk se od ostatního jsoucího liší svou neuzavřeností, jež je podmínkou možnosti (sebe)tvoření, překračování sebe sama; mystik je ten, kdo tuto možnost realizuje.

Mysticismus pro Bergsona není kontemplací, naopak na mnoha místech zdůrazňuje jeho činný charakter; poznání mystika není intelektuálním aktem. Řekli jsme, že intelekt je schopen

poznávat jen v živlu homogenního a dělitelného, totiž v prostoru, ale mysticismus je naopak poznání z hlediska času; trvání je samotnou podstatou mystického aktu. Určitá ambivalence mysticismu, jeho aktivně-pasivní ráz jasně vyplývá z označení, jichž se mu dostává. Filosof hovoří o mystikovi jako o „duši zároveň jednající a ,jednané““, o jeho „klidné exaltaci“ (*exaltation calme*) nebo „nepokoj v klidu“ (*agitation dans le repos*). Mystické poznání je tedy vždy určitým situováním se do trvání a obráceně toto situování se do trvání (heterogenní kontinuity) vyžaduje jisté napětí, úsilí vlastní mystikovi.

Tak se po dlouhé oklice vracíme zpátky k metodě intuice. Je-li intuice „pohyb, jímž vystupujeme z našeho vlastního trvání, s jehož pomocí používáme našeho trvání k tomu, abychom bezprostředně afirmovali a rozpoznali existenci jiných trvání nad i pod námi“⁷⁷, není mystik vlastně nejvhodnějším pretendentem metody intuice a tedy pravým metafyzikem?

Bergson ve třetí kapitole *Dvojího pramene* mystika definuje jako milovníka *Boha*. Když zároveň stanovuje, že mysticismus obnáší vejití ve styk s principem, ze kterého vyšel rozmach života, není to známka myšlenkové nekonzistence, ale ukázka postupu rozšiřování významového pole pojmu životního vzmachu (*élan vital*); tvořivé úsilí, s nímž mystik částečně splyne, říká filosof, je totiž „od Boha, není-li samým Bohem“⁷⁸. Ovšem mysticismus pro Bergsona nepředstavuje orgiasmus sebezapomenutí a rozplynutí se v božství, mystik s božstvím splývá jen částečně. Jak už jsem zmínil výše, mystika charakterizuje stálá přítomnost aktivity, jež dostává různá označení: vnitřní napětí, „nepokoj v klidu“ či prostě *vůle* nebo *láska*. Nenechme se zmást tímto „znáboženštěním“ Bergsonova slovníku, o tom, že zde mluvíme stále o tomtéž, totiž o jisté antropologii či metafyzice máme explicitní

⁷⁷ Deleuze, op. cit., s. 33.

⁷⁸ MN, 214.

poznámky i v textu - filosof říká, že tato „láska“ „je ještě spíše podstaty metafyzické než mravní“⁷⁹. Mluví-li se tu tedy o lásce k Bohu, řeší se tu problém filosofický, nikoli teologický. Je tu jen jinými slovy opět tematizována intuice jako metoda řešení otázek spíše z hlediska času než z hlediska prostoru, tedy metoda filosofie, která se k poznání dopracovává jinak než věda, ale - a to je třeba mít stále na mysli - to neznamená, že by byla méně metodičtější, jak jsme naznačili v předešlé podkapitole.

*

Zdá se tedy, že v bergsonismu nelze oddělit teorii poznání od antropologie. Intuice není jen metoda filosofie, ale také to, co člověku dává na světě zvláštní postavení. Člověk oproti ostatním liniím vývoje je schopen kontaktu s nerozděleným proudem života dělicím se do všeho živého. Člověk je s to vstoupit do tohoto proudu, který, měna se, je stále týmž, který je tím, co trvá jakožto změna, který je heterogenní kontinuitou, tak jako lidské vědomí. Člověk je schopen přinášet něco nového na svět, je tedy samým prodloužením tvořivého vzmachu. Zde by naše sledování Bergsonova myšlení směřujícího k této antropologii mohlo skončit; všechny divergentní směry vývoje znamenají také zapomenutí na zbylé linie, a tudíž na onen nerozdělený proud života procházející vším, jen v člověku jako by se život sám se sebou zase potkal. Na této rovině můžeme tedy též konstatovat jistý monistický tón Bergsonovy filosofie: mezi tvořícím a stvořeným nelze vidět rozdíl v povaze, ale jen ve stupni, v intenzitě, tvořivá energie a stvořená bytost jsou téže „substance“.

Ovšem musíme udělat ještě jeden krok a opustit zatím víceméně obecnou a resumující rovinu výkladu a problematizovat jeden konkrétní rys této antropologie. Dosud jsme sledovali

⁷⁹ MN, 228.

Bergsonovu tematizaci zvláštního postavení člověka mezi ostatním bytím, od tohoto výkladu ale musíme rozlišit tematizaci zvláštní polohy lidství či dokonce „zvláštního člověka“ uvnitř lidství jako takového. Tím se konečně dostávám k vlastnímu tématu této práce, k tomu, co nazývám *mytologií „nového člověka“*, jejíž obrysy lze za tímto motivem Bergsonovy antropologie, myslím, tušit. Řekněme zatím pouze, že „nový člověk“ je literární figura odkazující k mýtickému archetypu. Nový člověk je hrdina, který překonal obludu symbolizující smrt, a tímto činem se narodil pro nový život. Aura hrdinského činu ho staví na půl cesty mezi člověčenství a božství. Tvrdíme, že Bergsonův mystik je tímto „novým člověkem“. Filosof to ve *Dvojím prameni* často opakuje, mysticismus je výsostná poloha lidství: „kdyby mnozí lidé se mohli povznášet tak vysoko jako tento výjimečný člověk, příroda by se byla nezastavila na člověku, neboť mystik je ve skutečnosti více než člověk“; mysticismus je cesta individuální a výjimečná, proveditelná každým jen *de iure*.⁸⁰ Musíme nyní doznat, že autor *Dvojího pramene* nechápe člověka jako bytost mocnou intuice, jako mystika, Bergson ve skutečnosti vůbec definici člověka nepodává; to, co definuje, je jakýsi úběžník lidství, člověk *de iure*, jeho svrchovaná podoba, jíž je právě mystik.

Řekli jsme, zaprvé, že Bergsonův mysticismus není kontemplativní. Mystické vědomí není obrácené dovnitř, ale ven, je vůlí a aktivitou (jako životní vzmach); mystik koná „zákrok užitečný (*démarche utile*), čin rozhodný, vznáší slovo, na něž není odpovědi“⁸¹; náš filosof mystika dokonce také několikrát přirovnává ke stroji. Naopak umrtvování každé touhy a aktivity, prvek, který je přítomen například v indické náboženské zkušenosti, je prý překážkou na cestě k pravému mysticismu. Za takový považuje pouze mysticismus křesťanský, kde duše adepta mystického života nesplývá s božstvím, a proto

⁸⁰ MN, 208; MN, 238 – 239.

⁸¹ MN, 225.

u ní stále přetrvává touha po svém cíli, po Bohu. Pravý mystik si tedy přes onen přerod, jakým musí projít, zachovává něco ze svého předchozího života, totiž právě tuto touhu. Mystik není člověkem, ale hrdinou životního vzmachu, v té míře v jaké není bohem, ale cestou k němu.

Mysticismus je, zadruhé, *pastorační* a *revoluční*. Mystikova aktivita není zaměřena k vlastní „spáse“, ale ke „spáse“ lidstva. Přerod lidstva působením mystikovým má zřetelně mytologický rámeček, obnáší odumření „lidstva starého“ a zrod „lidstva nového“: „Nechť se zrodí mystický genius! (...) Bude chtít z lidí učinit *nový druh* (kurzívou J. B.), či spíše vymanit je z nutnosti býti druhem: kdo praví živočišný druh, praví hromadné přešlapování na místě a úplná existence je individualisovanou hybností.“⁸² Vizme tuto citaci v kontextu Bergsonovy „biologie“. Jak už jsme řekli, jednotlivé živočišné druhy vznikají zastavením životního proudu v hmotě, jedině člověkem se tento proud prodlužuje. „Dokonalé a úplné lidstvo“, schopné „překonatí všechny odpory a prolomiti přemnoho překážek, snad samu smrt“, je takové lidstvo, u kterého by došlo k plnému rozvoji dvou největších vynálezů života, instinktu a intelektu, to znamená k jejich opětovnému spojení v jediné linii. Kdyby v instinktu, který je přímo formován životem, procítl spící intelekt, kdyby se instinkt interiorizoval v poznání, zatímco se exteriorizuje v akci, měli bychom přístup k „tajemství života“.⁸³ A v tomto spojení divergentních linií právě spočívá dokonalost mystikova; jako by oxymórony v charakteristikách jeho aktivity („klidná exaltace“, „nepokoj v klidu“, „vrozené vědění“, „nabytá nevinnost“) právě tuto jeho „dvojedinost“ vyjadřovaly. Mystik tedy usiluje o povznesení lidstva, čemuž v logice bergsonismu musíme rozumět jako pohybu a tvoření nového, Bergson v této

⁸² MN, 305.

⁸³ VT, 367 a 229.

souvislosti též hovoří o „pokroku“. U tohoto bodu se na chvíli zastavme.

Ve čtvrté kapitole *Dvojího pramene* nazvané *Mechanika a mystika* Bergson diagnostikuje jistou společenskou krizi. Toto přiblížení se politické tematice se minimálně ze dvou důvodů jeví jako přirozené vyústění filosofových úvah. První důvod je čistě historický, *Dvojí pramen* vychází v roce 1932, tedy v době, kdy na jedné straně vzpomínka na světovou válku ještě není nikterak stará a kdy na straně druhé visí ve vzduchu hrozba dalšího konfliktu.⁸⁴ Druhý důvod souvisí s celkovým rázem Bergsonovy filosofie; jejím podstatným motivem je jednání, politické téma *par excellence*. Tematizace krize tak staví Bergsona mezi autory té doby, v jejichž díle se toto téma rovněž objevuje (Husserl, Masaryk).

A právě mysticismu je přiřčena role léku na současnou krizi. Bergson je zde až nečekaně konkrétní, když rozebírá příčiny krize, jejíž viditelným projevem jsou dle něj „zlověstné problémy společenské, politické, mezinárodní“. Klíčové je zde téma hrozby války, autor *Dvojího pramene* novodobé války jednoznačně spojuje s průmyslovou povahou moderní společnosti. Logika argumentace je jednoduchá: průmyslová výroba umožňuje nárůst obyvatelstva, je však závislá na zdrojích surovin a odbytu výrobků; v okamžiku, kdy se jedné z těchto podmínek fungování průmyslové společnosti nedostává, hrozí krize. Je-li fungující průmysl podmínkou fungování státu, tak se jeho občané vlastně stávají jeho rukojmími a jejich nespokojenost může vést až k válce. Sám průmysl, jak upozorňuje filosof, ale na vině není. Průmysl, „mechanika“, stojí v prodloužení onoho vyrábějícího rozumu, který je definován, jak jsme řekli, jako lidská obdoba zvířecího instinktu, jako užitečná schopnost působit na hmotu,

⁸⁴ Narážky na tuto dějinnou situaci občas v textu explicitně zaznívají: „Válka poslední, a ty, jež tušíme v budoucnosti (má-li ještě vůbec na neštěstí dojit k válkám), souvisejí s průmyslovou povahou naší civilizace“ (MN, 281 – 282).

de facto jako výroba nástrojů. Ke krizi dochází, až když mechanika překračuje tuto svou původní přirozenou funkci, kdy přestává být prostředkem k získávání živobytí, kdy se jaksi vymyká z mezí a jde dál, než příroda chtěla; autor pak mluví o umělých potřebách, zbytečném luxusu, „těle vyrostlém do nesmírna“ a podobně.⁸⁵

Jak si Bergson tuto léčbu mysticismem konkrétně představuje? Abychom odpověděli na tuto otázku, je třeba se opět obrátit k filosofovu pojmu života. Ve vývoji života můžeme sledovat jisté zákonitosti. Řekli jsme, že životní proud jakožto čistá „potřeba tvořit“ postupuje tak, že se rozděluje. Toto dělení je určováno jednak z vnějšku odporem hmoty, kterou život prochází, jednak zevnitř jistými vývoji imanentními zákony. Ozvuky této představy životu vlastních zákonů můžeme slyšet například v místech, kde filosof hovoří o strukturním plánu lidské společnosti vycházející z rukou přírody, ale zejména pak v poslední kapitole *Dvojího pramene*, kde explicitně definuje dva zákony popisující určité pravidelnosti životního vzmachu: „zákon dvojdílnosti“ (*loi de dichotomie*) a „zákon dvojí zběsilosti“ (*loi de double frénésie*). První se uskutečňuje jako rozdělení původně jediné tendence životního vzmachu do dvou různoběžných linií, o tom už byla řeč. Druhý pak postihuje skutečnost, že každý z těchto dvou sklonů bude mít tendenci se uplatnit v nejvyšší možné míře, to znamená, že oba sklony se sobě budou více a více vzdalovat. Mohlo by se tudíž zdát, že se obě různoběžné tendence vyruší, ale efekt je právě opačný, střídáním dvou pohybů s opačnými vektory se podle Bergsona naopak uskutečňuje „pokrok“, filosof hovoří o pokroku jako o pohybu složeném z kývání a pohybu vpřed.

„Mechanika“ a „mystika“ jsou právě takové dvě komplementární tendence či dva pohledy na tentýž sklon. Prvek komplementarity těchto dvou tendencí pak můžeme sledovat

⁸⁵ „Celá naše společnost je smyslně dráždivá (*aphrodisiaque*)“ (MN, 295).

v různých zvláštnostech. Tak vynalézavý rozum se nemůže obejít bez emoce, o tom už jsme výše mluvili v souvislosti s takzvanou supraintelektuální emoci (viz str. 18); na začátku úsilí o inovaci stojí právě tato emoce: „vynález, ať povahy rozumové, může mít citovost za podstatu“⁸⁶. A emoce, citovost, je pro Bergsona s mysticismem úzce svázána, mystická zkušenost se zjevuje ve tvaru emoce. A obráceně i mysticismus má cosi společného s mechanikou. V činném charakteru úplného mysticismu prý můžeme vidět jeho inspiraci v mechanice jako aktivitě, jež nerezignuje nad svrchovaností přírody, ale zapojuje ji do svých plánů.

Na střídání těchto dvou sklonů, mechaniky a mystiky, autor ukazuje uplatňování dvou zmíněných zákonů. Mechanika rostoucí jakoby do nekonečna se stává „hmotařstvím“ (*matérialité*), to jest jakousi hypertrofií života orientovaného na praktické naplňování životních potřeb (dnes bychom asi mluvili o *konzumerismu*); jako by ona praktická zaopatřovací rovina našeho života ztrácela své legitimní místo v okamžiku, kdy ztrácí oprávnění dané svou užitečností. A na druhé straně, mystika se prodlužuje do ideálu askeze, který též v historii nabýval krajních poloh. Obě tendence vycházejí z jediného sklonu, z touhy po štěstí, lépe řečeno po jistotě štěstí, po takovém štěstí, které není jen chvilkovou epizodou v životě, ale je štěstím trvajícím. Takového stavu pak lze dosáhnout buď ovládnutím věcí nebo ovládnutím sebe sama.

S ohledem na to, co jsme výše konstatovali obecně o dvou zákonech vývoje, můžeme tedy shrnout: za první, ani jeden z těchto dvou sklonů nelze *a priori* pokládat za kladný nebo záporný, jsou to pouze dvě aktualizace téhož sklonu, zde konkrétně touhy po štěstí; za druhé, každý z obou sklonů bude tíhnout k virtuálnímu maximu svého naplnění. Původ současné krize pak podle Bergsona musíme hledat právě v stále rostoucí moci tendence k hmotnému životu. Dáme-li tyto konkrétní

⁸⁶ MN, 36.

vývody zpět do souvislosti s onou základní dichotomií, jak jsme o ní hovořili v minulé podkapitole, je jasné, že se ocitáme v oblasti hmoty, to jest prostoru, těla, pasivity, a to znamená, že se situujeme na onu „špatnou“ stranu bytí. Z toho pak plyne i lék na takto odhalenou krizi, tuto převahu hmoty může vyrovnat jedině opačný pohyb kyvadla směrem k „duchu“.

Krizi v intencích bergsonismu tedy striktně vzato nemůžeme chápat jednoduše jako exces, jako vymknutí se z mezí jedné ze zmíněných tendencí. Toto překračování normálu, „třeštění“ (*frénésie*), je naopak zákonitostí vývoje; „zákon dvojí zběsilosti“ říká, že každá z aktualizujících se tendencí bude směřovat k maximálnímu naplnění předpokládaného limitního stavu. A Bergson v poslední kapitole *Dvojího pramene* nám, myslím, nedává žádný argument k tematizaci krize jako zákonitého a „správného“ chodu, i pro Bergsona je krize porucha a nedostatek, zápornost. To, co je tedy porušeno, není nějaká mez, ale spíš rytmus střídání, onen kyvadlový pohyb střídání dvou sklonů, kterým autor definuje „pokrok“.

„Zlověstné problémy společenské, politické, mezinárodní“ jsou podle něj „definicí (...) prázdnoty“, absencí „duše“, to jest mysticismu - což, jak víme, znamená též absenci intuice -, ve „zvětšeném těle“, čili na hmotu orientované lidské aktivitě.

„A měli bychom předvídat po neustále rostoucí složitosti života návrat k prostotě.“⁸⁷ Tento moment výkladu krize pak evidentně konotuje s filosofovým pojetím vývoje a pohybu, kde mez či nějaký rovnovážný stav představuje jen jakousi pomocnou konstrukci, již si rozum z praktických důvodů přikládá k realitě. Filosof také nehovoří o nějaké homeostázi určované napětím dvou protikladných sklonů, ale spíš o skládání dvou pohybů, jejichž výslednicí ovšem není úsečka, určená dvěma

⁸⁷ MN, 303 a 292.

extrémními pozicemi kyvadla, to by byl pohyb na místě, ale spirála.⁸⁸

Poslední otázka, kterou si v této souvislosti musíme ještě položit, zní: je mystik „pravým metafyzikem“ nebo „pravým revolucionářem“? Nebo jinými slovy: je krize, o které autor ve čtvrté kapitole *Dvojího pramene* mluví, krizí metafyzickou nebo krizí politickou?

Zdá se, že tyto dvě věci nelze oddělit. Hovoří-li autor o obou zmiňovaných zákonech jako o zákonech biologických, mohli bychom se domnívat, že na jejich uskutečňování nemůže mít člověk vliv, ale nezapomínejme, že Bergsonova evoluce není určována přizpůsobováním se těl životním podmínkám, ale aktivitou „ducha“. Člověk, ve kterém se tvořivý vzmach vtěluje, mystik, pak v tomto smyslu splývá s životem a tvoří jako život. Výklad snad působí v tomto bodě poněkud dvojznačně. Bergson naznačuje, že kořeny současné společenské krize musíme hledat na rovině života, to jest v uskutečňování se „biologických“ zákonů, to ovšem neznamená, že na tento vývoj člověk nemá vliv, svým bytím splývá s tvořivým vzmachem a může tedy též tvořit, je tedy v jeho moci měnit směr vývoje. Výmluvně to zaznívá v poslední větě *Dvojího pramene*: „Na něm (tj. na lidstvu; pozn. J. B.) je, aby si potom položilo otázku, chce-li jenom žít nebo vyvinout mimo to též úsilí, aby se naplnila, i na naší vzpurné planetě, podstatná funkce vesmíru, jenž je strojem na dělání bohů.“⁸⁹ Jinak řečeno člověk, vyvine-li úsilí, bude mít v rukou sám princip života, to znamená schopnost tvořit – přinášet na svět něco nového; tím naplní smysl tvořivého vzmachu (vesmíru) a stane se vpravdě tvořící bytostí, „novým člověkem“, hrdinou podobným bohu.

⁸⁸ „Je ovšem pravda, že je zde kyvadlo nadáno pamětí a že při zpětném kyvu není už totéž jako při kyvu prvním, neboť se obohatilo mezitím novou zkušeností. Proto by představa pohybu spirálního (...) byla přesnější než představa pohybu kyvadlového“ (MN, 285).

⁸⁹ MN, 311.

Shrňme na závěr nejdůležitější body této podkapitoly. Bergson pojímá člověka jako bytost, která neztrácí kontakt s jednotou tvořivého vzmachu, a proto je bytostí, která je schopná přinášet na svět něco nového, životní vzmach se prodlužuje v nekonečně tvůrčím proudu morálního života. Ukázalo se ale, že toto určení lidství je spíše určení cesty k němu; na jejím konci pak stojí jakési výsostné „nové lidstvo“, „lidstvo božské“⁹⁰, které je vlastním cílem tvořivého vzmachu (viz citaci ke konci předcházejícího odstavce). K této proměně lidstva však nedojde bez jeho úsilí a zejména bez úsilí jakýchsi vyslanců tohoto nového lidstva, bez mystiků, které Bergson charakterizuje jako výjimečné lidi, do nichž se vzmach vtělil.

Mystik, tento „nový člověk“, však nesetrvává v klidu dovršení blaženého stavu svého úplného lidství, ale jeho cílem je působit na lidstvo tady na zemi, na „lidstvo staré“, aby došlo oné proměny; mystikovi by tak v pravém slova smyslu přináleželo označení avantgardisty. „Morální velikáni, a zejména ti, jejichž vynalézavé a prosté hrdinství otevřelo *ctnosti nové cesty* (kurzívou J. B.), zjevují metafyzickou pravdu. Třebaže se nalézají na vrcholu evoluce, jsou nejbližší počátkům a otevírají nám oči pro podněty přicházející z prazákladu.“⁹¹ Jako by tedy mystik byl s to obsáhnout všechny stupně napětí života od počátku, kdy mezi vitálním a hmotným, organickým a anorganickým, ještě nebyl ostrý rozdíl,⁹² kdy bylo trvání nejvíce uvolněné a vědomí ještě spící, až po vrchol evoluce, jenž není již ničím jiným než tvořením, tedy jakýmsi nejvíce smrštěným trváním, nejvíce vědomým, a tudíž nejsvobodnějším aktivismem. A právě v tom smyslu Bergson o mystikovi hovoří také jako o novém druhu, o více než člověku.

⁹⁰ MN, 232.

⁹¹ DE, 38.

⁹² Viz pozn. 75.

III. Max Scheler

Cílem této kapitoly není představení Schelerovy filosofické antropologie, ani pokus o srovnání Schelerovy a Bergsonovy filosofie. Ve druhé části předešlé kapitoly jsme se snažili představit Bergsonovu antropologii a zjistili jsme, že vedle postupu negativního vymezení – čím člověk není –, filosof podává i jistou pozitivní „definici člověka“. Toto pozitivní určení se však ukázalo postihovat nikoli lidství obecně, ale spíše určitou tendenci uvnitř tohoto lidství, jakousi jeho výsostnou podobu nebo, jak jsme řekli, úběžník lidství.

Bergsonova tematizace krize ve čtvrté kapitole *Dvojího pramene* pak zahrnuje i myšlenku přerodu stávajícího lidstva směrem k tomuto úběžníku, k lidstvu novému, proto jsme toto plné lidství pojmenovali jako „nového člověka“. Je zřejmé, že zdůrazněním tohoto motivu akcentujeme v Bergsonově filosoficko-antropologické řeči prvek jisté literární či rétorické konvence. Figuru mystika, v níž tohoto „nového člověka“ spatřujeme, by bylo stejně tak možno chápat jako „pojmovou osobu“, abych použil Deleuzova slovníku⁹³, filosofické metody intuice, jako pravého metafyzika. Politologické čtení čtvrté kapitoly *Dvojího pramene* by zase v mystikovi muselo naprosto zřetelně rozpoznat postavu revolucionáře, která ale pochopitelně z významového okruhu kvazibožského hrdiny vychází.

Tážeme se nyní, zda v Schelerově antropologii můžeme také nalézt tento motiv. Jaká je Schelerova definice člověka jako osoby, můžeme i u něj sledovat podobný pokus o stanovení nějaké pravé podoby lidství nebo Scheler osobu co do plnosti jejího bytí nijak nenuancuje? Odpověď na tuto otázku se zde ukázala možná záludnější než u Bergsona. Bergsonovu

⁹³ Vedle *roviny imanence a pojmu* je *pojmová osoba* podle Deleuze třetím „momentem“ filosofie: každá filosofie jakožto tvoření pojmů obnáší též stanovování roviny imanence a „oživování“ pojmové osoby. Pojmová osoba není filosof sám ani psychosociální typ nebo estetická figura a ani abstrakce, je to subjekt toho kterého myšlení (Platónův Sókratés, Nietzscheho Dionysos, Kusánského Idiota), původce výpovědi ve filosofii (viz: Deleuze, G., Guattari, F., *Co je filosofie?*, Praha 2001, zejm. s. 56 – 75).

antropologii bylo sice nutné napříč jeho dílem spíš hledat, jeho výklad v tomto směru není zdaleka tak systematický jako u Schelera, ale vcelku se zdá, že všechny ukazatele směřovaly k jednomu pojetí člověka. Schelerova definice člověka je naproti tomu v různých jeho myšlenkových obdobích různá. Netroufám si rozhodnout, zda u něj nalézáme tři - nebo ještě více? - odlišné definice člověka nebo jde o definici touž, která je však v různých textech poněkud odlišná podle toho, které její motivy filosof akcentuje nebo jakým způsobem svou definici vypracovává.

Pro naše bádání se ukázaly nejzajímavější kratší texty *K ideji člověka* (Zur Idee des Menschen, 1914) a *O studu a pocitu studu* (Über Scham und Schamgefühl, 1913), ale abych se vyhnul zkreslení, ke kterému by nutně došlo, kdybych se zde zabýval jen těmito texty, první část této kapitoly chci věnovat alespoň krátkému představení vypracování definice osoby z jeho dvou pro filosofickou antropologii patrně nejdůležitějších děl, z knih *Formalismus v etice a materiální hodnotová etika* (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1913/16) a *Místo člověka v kosmu* (Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928). Toto základní a nutně provizorní představení Schelerovy filosofické antropologie jsem pojal jako srovnání dílčích momentů vypracování definic pojmu osoby ve zmíněných dvou titulech, respektive v případě *Formalismu* pracuji jen s částí klíčovou pro vypracování pojmu osoby (VI. část: *Formalismus a osoba*). První část této kapitoly má tedy zčásti ráz introduktivní, zčásti problematizující.

Podotýkám ještě, že místy bylo těžké nečíst Schelera skrze Bergsona, tím spíš, že interpreti Schelerovy filosofie vesměs shodně zmiňují Schelerovu inspiraci v některých motivech Bergsonovy filosofie života⁹⁴, ale solidní srovnání obou

⁹⁴ Např. J. Patočka ve studii: Max Scheler (pokus celkové charakteristiky), in: Scheler, M., *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968, s. 5 – 41. Nebo J. Loužil v doslovu k českému překladu tří Schelerových kratších statí vydaných pod souhrnným názvem *O studu*, Praha 1993, s. 167 – 171. Podrobnější rozbor je v článku:

myšlení by byl podnik, který by vystačil na samostatnou práci či spíš řadu prací a mým cílem zde je něco jiného; tato srovnání činím tedy jen v těch případech, kdy je to z hlediska mého tématu užitečné.

III.1. Člověk jako osoba

Ústřední tezí, „rozhodující definicí“, ohledně pojmu osoby ve *Formalismu* je pojetí osoby jako konkrétní jednoty aktů. „Osoba je konkrétní, dokonce bytostná jednota bytí rozmanitých aktů bytosti, jež jako taková předchází všem bytostným diferencím aktů (zvl. diferencí vnějšího a vnitřního vnímání, vnitřního a vnějšího pocítování, lásce a nenávisti atd.).“⁹⁵ Tato definice je pak na dalších stranách relevantní části rozvíjena. A to jednak jejím vymezením vůči jiným vypracováním téhož problému, zejména pak vůči substancializaci osoby a vůči Kantově pojmu *Já transcendentální apercepce*, jednak jejím dalším rozvíjením, jež klade takto chápanou osobu do vztahu ke světu, odlišuje od těla a postuluje ideu Boha. Na první pohled je jasné, že vypracování definice osoby v *Místu* se s tímto nekryje. Pojem osoby jako konkrétní jednoty aktů se – samozřejmě – objevuje i zde, ale nikoli v onom fundamentálním postavení jako ve *Formalismu*. Jestliže tam je jádrem, na které je další jaksí nabalováno, zde je spíše jen jedním z bodů struktury vypracování definice. Dále, zvětšíme-li poněkud měřítko, je v *Místu* vypracování pojmu duchovní osoby specifickým způsobem vázáno na pojetí života jako něčeho neduchovního nebo lépe řečeno duchu protikladného. Sám život je pak dále hierarchizovatelný, přičemž tato hierarchie je myšlena jako

Henckmann, W., La réception de la philosophie de Bergson par Max Scheler, in: *Annales bergsoniennes II*, Paris 2004, s. 363 – 389.

⁹⁵ Scheler, M., *Formalismus v etice a materiální hodnotová etika* (dále jen FE), s. 8 (paginace odkazuje k rukopisu pracovního překladu VI. části *Formalismu* od L. Benyovszkého, kterému za jeho poskytnutí děkuji).

stupně jsoucnosti. Pro tuto „dialektiku“ duch – život, jež vlastně určuje bytí osoby, nenacházím v příslušné části *Formalismu* obdobu.

III.1.1. Osoba jako konkrétní jednota aktů

Nejprve tedy něco k osobě z *Formalismu*. Zásadním rozdílem oproti dřívějším pojetím osoby je odklon od myšlení osoby jako něčeho stálého, stabilního a identického neboli odklon od substančního rázu osoby. Toto pojetí vidí osobu jako něco trvajících ve vykonávání aktů, jako neměnný subjekt, který je za (pod, nad) vykonáváním nejrůznějších aktů. V tom smyslu Scheler vytýká formální etice, že osobu redukuje na vykonavatele rozumových aktů. Tím tato etika stírá individualitu osoby, která však patří podle Schelera k její bytostné souvislosti. Ona rozumová osoba je totiž myšlena jako osoba vůbec a jakákoli její konkretizace v individuu je považována za její odosobnění. Dovedeno do důsledků: všechny individuální osoby by byly z hlediska své osobnosti, osobitosti, identické, všechny by byly jen „průchozím místem“ neosobního a/nebo nadosobního rozumu.

Z týchž důvodů ovšem Scheler odmítá minit osobou i Kantovo *Já transcendentální apercepce*. Toto Já je kladeno jako podmínka veškeré možné zkušenosti, a proto také všech předmětů zkušenosti; jinak řečeno, každé vnímání, představování, zakoušení (...) musí moci doprovázet „Já myslím“. Ovšem podle Schelera není identita Já podmínkou identity předmětu. Předmětu odpovídá akt, nikoli Já, a aktu odpovídá předmět; tato souvislost (akt – předmět) je tedy oboustranná. Já je pak samo předmětem, kterému odpovídá jemu příslušný akt. Tímto aktem je „vnitřní vnímání“, ve kterém Já figuruje jako vykonavatel i jako určitá „materie vněmu“. Naopak, co se nikdy nemůže stát předmětem, je akt, „neboť k podstatě bytí aktů

náleží, že jsou prožívány a reflexí dány jen ve svém výkonu.“⁹⁶ Reflexi, jako svého druhu akt, jde tedy samozřejmě obrátit i k (dosud neuvědomovanému) vykonávání nějakého aktu, ale tento reflexivní akt jej nezpředměťuje, nýbrž „doprovází“. Otázkou, co tedy je tím, co sdružuje všechny možné typy aktů, se dostáváme k vlastnímu jádru naší části *Formalismu*. Chtělo by se navrhnout, že tím je konkrétní člověk, ale poněvadž je argumentace vedena na poli (Schelerovy) fenomenologie, je nutno od konkrétních nositelů odhlédnout, stejně jako je nutné odhlédnout od konkrétních - myšleno jako fakticky vykonávaných - aktů. To, co zůstává, jsou tedy podstaty nejrozličnějších typů aktů a jejich souvis čili osoba. Analogicky jsou výsledkem (Schelerovy) fenomenologické redukce konkrétních předmětů „předmětné podstaty“ a jejich sjednocením svět.

To, co je nyní třeba podržet, je konkrétnost osoby. Že se jedná o konkrétnost specifickou, plyne z toho, že nesmí sugerovat nějakého faktického nositele osobnosti, ale že je bytostnou vlastností bytí osoby míněné v intencích Schelerovy fenomenologie, to znamená osoby jakožto podstaty. Dalo by se namítnout, že i tato osoba je jen nějakým prázdným místem, které je pronikáno nejrozličnějšími akty, ale tak tomu právě není. Akty jsou v Schelerově „čisté fenomenologii“ pokládány za „abstraktní názorové podstaty“, „má-li však být bytnost aktu konkrétní, je zapotřebí k jeho úplné názorové danosti předpokládat stále ohled k bytnosti osoby, která je vykonavatelem aktu“⁹⁷. Toto „zjinačování“ neboli činění z abstraktních podstat konkrétní, je nazýváno *fundace*. Osoba má tedy fundační ráz, což ovšem neznamená, že by akty produkovala, osoba jimi prostupuje. Identitu osoby není možné myslet jako nějaký pevný bod vykonávající nejrozličnější akty a ono zjinačování není ustavováním času. „Identita zde spočívá výhradně v kvalitativním směru tohoto čirého zjinačování

⁹⁶ FE, 3.

⁹⁷ FE, 9.

samého“⁹⁸, jež není nějaké proměňování v čase. Co by se proměňovalo?

Dalším podstatným momentem je fakt, že osoba není redukovatelná ani na něco psychického ani na něco fyzického, je *psychofyzicky indiferentní*. To, co ji určuje a čeho je nutnou konkretizací či personifikací, je *duch*. Na této rovině tedy vystupuje důležitá souvislost, kterou lze schematicky znázornit takto:

osoba - akt - svět.

Příčemž tato souvislost není myšlena průběhově. Osoba, jak už bylo řečeno, není žádné v proměnách trvajících bytí, akt není vepsatelný do nějakého druhu jemu předcházející časovosti a svět není sumou předmětů a jejich kauzálních vztahů. Takovým by byl pro empiricko-induktivní pozorování, avšak v rovině fenomenologického názoru, názoru, jenž sleduje pouze podstatné souvislosti, je horizontem smyslu. Stejná souvislost otevřená na rovině psychofyzické zákonitosti by schematicky znázorněna vypadala takto:

Já → funkce → předmět (okolí),

kde Já je vykonavatelem intencionálního aktu (funkce), jehož předmětný pól vystupuje z okolí. Jestliže analýza tématu na rovině ducha je rozevřena z hlediska kladení smyslu, pak druhá uvedená artikulace téže souvislosti je vlastně strukturou intencionality.

Mezi osobou a světem panuje vztah korelace. Musí to tedy být tak, že každé individuální osobě odpovídá její svět. Krom toho ale musíme podle Schelera postulovat ideu všech jen možných světů, a sice jako apriorních zákonitostí předmětnosti vůbec. Takto myšlený svět, současně osobní i všeobecný, má ráz

⁹⁸ FE, 10.

absolutnosti. Avšak nikoli jako nějaká absolutní idea, ale jako personálně, existenčně absolutní. Svět osoby je žit jako absolutně platný. Dále Scheler klade otázku, zda má „fenomenální vyplnění“ i idea jednoho absolutně absolutního – nejen pro každou osobu existenčně absolutního – světa (*makrokosmu*). Korelátům takového světa pak musí být idea absolutní osoby a tou je *idea boha*.

Posledním důležitým podtématem resumované části *Formalismu* je problém *těla*. Argumentace by šla jednoduše shrnout tvrzením, že o danosti těla se nedozvídám až *ex post* aktem vnějšího (tělo jako těleso, jako jakýkoli jiný předmět) nebo vnitřního (tělo jako suma tzv. „orgánových pocitů“) vnímání. Tělu se nemusím učit. Evidence těla nemá ráz představy, ve smyslu „stojí to přede mnou“, ale ontologicky závazně myšlené nálady, naladěnosti, ve smyslu „(vždy už) je mi“. Tělo není nikdy materií vněmu, ale jeho formou, „která leží v základu a do které vstupují všechny orgánové pocity, aby se spojily a staly se teprve až díky ní orgánovými pocity *tohoto* těla“⁹⁹. Shrnutí: tělo představuje zvláštní danost, nepatří do sféry osoby a aktu, nýbrž předmětu, avšak vulgárním předmětem, míněným jakožto předmětný pól intencionálního aktu, samo není.

III.1.2. Osoba jako duchovní bytost

Nejobecněji řečeno je obsahem Schelerova *Místa člověka v kosmu* pokus odpovědět na otázku, co je člověk. Vymežit člověka vůči ostatnímu živému. Co má – lépe řečeno, čím je – navíc oproti ostatnímu živému. Odpověď je jasná: je to *duch*, respektive *osoba* jako „centrum aktů, v němž se duch projevuje v konečných sférách bytí“. Bytostné určení člověka, „co dělá člověka ‚člověkem‘“ je tedy být „duchovní bytost“.¹⁰⁰ Takto viděno jsou

⁹⁹ FE, 20.

¹⁰⁰ Scheler, M., *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968 (dále jen MČK), s. 66.

v otázce osoby oba texty zajedno. Liší se však v postupu vypracování definice. Zjednodušeně řečeno jsou ve *Formalismu* nejdůležitější věci dány, každé dílčí téma, které rozvíjí či doplňuje základní definici, nakonec „podrží“ nějaká danost, podstatnost nebo bytostná souvislost. V *Místu* naopak hrají nejdůležitější roli vztahy (hierarchie, struktura) a procesy („dialektika“ duch - život). Ty sice taky předpokládají určitou sumu apriorních premis, ale pozornost se obrací spíš na jejich fungování než na jejich bytí.

Jak je tedy vedeno vypracování definice člověka jako osoby v *Místu*? Scheler sám své počínání shrnuje jako popsání procesu „postupné výstavby lidské přirozenosti ze stupňů jsoucnosti, které jsou jí podřízeny“¹⁰¹. Máme tu tedy jistý typ humanismu, koncepci člověka stojícího na vrcholu nějakého ontologického systému. V oné postupné výstavbě lidské přirozenosti nastávají dva zlomové momenty. První odděluje lidské bytí od bytí nižších (zvíře, rostlina), druhý je váže k absolutnímu bytí (bůh). V nejspodnějším patře oné osobě předcházející sféry stojí neuvědomělé *pocitové puzení*. Tato oblast je zároveň hraniční vzhledem k anorganickému světu, jež oproti ní nemá psychično. Pocitové puzení je tak vlastní už rostlině, u které se projevuje jako puzení k růstu a rozmnožování. U člověka toto puzení předchází každému vjemu, představě, vědomí, a je tím, co nám v prožitku odporu sféry světa zprostředkovává prožitek skutečnosti, to jest skutečného bytí, jsoucnosti (*dasein*, oproti pouhé takovosti - *sosein*). „Prožitek reality tedy není dán veškeré naší ‚představě‘ světa dodatečně, nýbrž předem.“¹⁰²

Už ve vypracování tohoto argumentu nastávají určité problémy, budeme-li jej chtít vztáhnout k něčemu z příslušné pasáže *Formalismu*. Předně, tento „svět pocitového puzení“ bychom v intencích výkladu z *Formalismu* vůbec nemohli nazývat

¹⁰¹ MČK, 105.

¹⁰² MČK, 79.

světem, ale okolím. Jen je-li zohledněna kauzální stránka vztahu člověka ke světu, tedy stránka vykonavatelství funkcí, vzniká problém „skutečnosti“ světa. Na rovině osoby jakožto konkrétní jednoty aktů tento problém nevzniká, svět je věčný korelát osoby. „Redukujeme-li tedy vše, co je konkrétní osobě vůbec ‚dáno‘ na fenomenální podstaty, jež jí jsou čistě *samodány*, tzn. na skutečnosti, které jsou tím, čím jsou dokonale (...), obdržíme výhradně svět existenčně-*absolutní* a ocitáme se v říši věcí o sobě.“¹⁰³ Na jedné straně tedy svět (okolí) jako výsledek jisté procesuální vztaženosti, na druhé svět jako personálně-existenční danost (podstata).

Druhou sféru na cestě k osobě nazývá Scheler *instinkt*, který už nefunguje tak „naslepo“ jako puzení. Má smysl, ale smysl jaksi obecný, smysl v rámci druhu, nikoli pro jedince; instinkt není naučitelný, musí být vrozen. Další složka duševního bytí naopak bezprostředně souvisí s učením, je jí *asociační paměť*. Ta stojí v základu takových fenoménů jako nápodoba nebo tradice, jejím principem je opakování něčeho, co se osvědčilo, vyžaduje reflexi. *Praktická inteligence*, čtvrtá forma podstaty psychického života, má naopak produktivní ráz. Vybírá smysluplné jednání v pro individuum nových situacích nezávisle na předem učiněných - nebo neučiněných - zkušebních pokusech; vyžaduje tedy především nahlédnutí.

Potud tedy člověk jako psychofyzická bytost. Výše uvedené stupně „evoluce života“ však dlí i ve zvířeti, nejnižší stupeň dokonce i v rostlině. Člověk je však ještě duchem, osobou. Toto určení již nelze zahrnout pod nějaký vitální princip, jenž zakládá a řídí ony vrstvy *psyché*¹⁰⁴ a který Scheler střídavě nazývá „*estetický* (kurzívou J. B.) řízený princip v neznámém zdroji života“ - jenž klade proti principu užitečnosti darwinistů a theistů -, „příroda“ nebo „život

¹⁰³ FE, 15.

¹⁰⁴ Je třeba poznamenat, že duše, *psyché*, tu není chápána jako komplementární element těla, *fysis*, ale jako působící životní síla, která úzce (psychologicky) míněné složky duševna a tělesna zahrnuje.

vůbec“¹⁰⁵. Toto určení je podle autora životu dokonce protikladné.

Duchovní bytost je, jak už jsem naznačil, podle Schelera z *Místa* určitá „nerozložitelná struktura“:

1. Osoba je nezávislá na životě (jakožto principu), má ráz „existenciální odpoutanosti od organična“ (psychofyzická indiference). Z toho plyne: a) duch má svět, nikoli okolí (jako zvíře), je „otevřen světu“; b) „centra odporu“ (sféra života) se tak stávají „předměty“ (sféra ducha). S Schelerem z *Formalismu* bychom řekli, že vztah osoba - svět není převoditelný na vztah organismus - okolí.

2. Sebe-vědomí. Schopnost „zpředmětnit znovu svou vlastní fyziologickou i psychologickou povahu a každý jednotlivý psychický prožitek“¹⁰⁶.

3. Ducha nelze zpředmětnit. Osoba je „ustavičně sama sebe uskutečňující (...) řádoslovná (tzn. nikoli časová, nikoli v čase se dějící¹⁰⁷; pozn. J. B.) skladba aktů“¹⁰⁸.

Mezi akty ducha má výsadní postavení akt *ideace*, jakožto odloučení podstaty a jsoucnosti, který se kryje s tím, co se v jiné souvislosti nazývá rozumové poznání nebo poznání „*a priori*“. Tento akt spočívá ve vyloupení logu podstatností z jednotlivých skutečných jsoucností. V Schelerově artikulaci je „asketickým aktem“ ducha, který odmítá konkrétní skutečnosti, aby nahlédl podstaty. A jelikož prožitek skutečnosti je nám původně dán s odporem sféry světa (okolí), jenž jako takový vystupuje vůči našemu pocitovému puzení, jak

¹⁰⁵ MČK, 49, 61 a 66. Patočka v úvodní studii o Schelerově filosofii v *Místu* několikrát poukazuje na návaznost Schelerova myšlení na filosofii života H. Bergsona. Zde se například velmi nabízí srovnat Schelerovu představu životního principu s Bergsonovým pojmem životního vmachu (*élan vital*). Jednoduše, zatímco u Bergsona je oblast ducha a oblast života v podstatě totožná, pro Schelerovu definici člověka je konstitutivní naopak jejich oddělení.

¹⁰⁶ MČK, 69.

¹⁰⁷ O tomto z *Formalismu* pro nás již známém motivu nečasovosti aktů ducha explicitně třeba na s. 100 *Místa*: „Duchovní akt, pokud si osobuje činnost, je jen nepřímo závislý na časovém životním pochodu a je do něho jakoby ponořen.“ Citace dává zároveň tušit, kam časovost Scheler *Místa* klade. Poté, co je na jednom místě *Formalismu* (s. 10) odmítnuto považovat čas, ve kterém osoba vykonává své akty, za objektivní čas fyziky (nivelizace kvality času) i za čas fenomenální (jeho uchopení coby produktu vědomí), objevuje se nyní čas jako něco, co nějak souvisí se sférou života, s onou oblastí *psyché*, podřazené duchu.

¹⁰⁸ MČK, 74.

bylo řečeno výše, je proto akt ideace vyřazením této pudovosti. Nebo lépe, jak dále autor upřesňuje, dochází zde k sublimaci pudovosti v čistý duchovní akt. Podle něj tím prvotně bezmocný duch nabývá energie. Ovšem - a to je důležité - duch tím nevzniká, existuje už předtím, avšak bez energie. Musí mít nicméně vůli, jejíž příčinností je vůbec onen kruciální akt zábrany jakožto sublimace vykonán. Dovedeno do důsledků, duch není než touto vůlí.

III.1.3. Shrnutí

Závěrem této podkapitoly upozorňuji ještě na několik problémů.

Co se podle mě nejvíc vnučuje, je otázka soudržnosti aktů, jejichž konkrétní jednotou osoba je, neboli problém něčeho trvajícího napříč akty. Podle Schelera z *Formalismu* toto „něco“ „trvá“ ve zjinačování, jež nemá ráz nějakého zakládání časovosti, není tu žádný substrát, jenž by bylo možné v plynutí času identifikovat. Jsouce právi této charakteristice (bytosné souvislosti), nemůžeme mluvit ani o něčem (subjekt, substrát) ani o *trvání* (proměna něčeho v čase), ale pouze o *vyorientovanosti*. „Identita zde spočívá výhradně v kvalitativním směru tohoto čirého zjinačování samého.“¹⁰⁹ Tato vyorientovanost je příkladem zmíněných daností, „za“ které nemá cenu dále postupovat, lze je nanejvýš vztáhnout k jiným danostem; zde tedy například k danosti-podstatě osoby nebo aktu: „K podstatě osoby náleží, že existuje a žije výhradně *ve vykonávání intencionálních aktů*.“¹¹⁰ Vypracování definice osoby je pak určitá síť pojmů-daností, jejich hierarchie, myslitelné a nemyslitelné vztahy mezi nimi, jako výsledek určitého intelektuálního snažení, které musí být tedy samo nějak definováno - zde jako

¹⁰⁹ FE, 10.

¹¹⁰ FE, 13.

originální verze fenomenologického bádání (a nikoli třeba empiricko-induktivní postup).

Jak je toto téma traktováno v *Místu*? Scheler zde postuluje hierarchii v uspořádání aktů osoby a ona vyorientovanost z *Formalismu* by mohla být chápána jednoduše jako její konkrétní podoba. „Duchovní centrum aktů, osoba člověka, není substance, nýbrž je to jakési monarchické uspořádání aktů, mezi nimiž se vždy jeden ujímá vůdčí úlohy a vedení a je zaměřen na hodnotu a ideu, s nimiž se člověk právě ,identifikuje`.“¹¹¹

Tím se ale otevírá další problém. Kde se berou tyto *ideje* a *hodnoty*? Podle autora se ona sublimace pudovosti v ducha děje jako usměrňování či řízení pudovosti duchem, jenž „odepře impulsům pudového života, které odporují ideám a hodnotám, představy nutné k pudovému jednání a staví naopak číhajícím pudům jakoby návnadu na oči představy *přiměřené* (kurzívou J. B.) idejím a hodnotám, aby pudové impulsy byly koordinovány tím způsobem, aby prováděly, aby převáděly ve skutečnost duchem stanovený projekt vůle.“¹¹² Proč takové krkolomné úvahy? Co je nevyřčeným cílem tohoto projektu vůle a čím *poměřovat* ideje a hodnoty? Jinak řečeno, nevrací se okny ze dveří vyhozená myšlenka *unum – bonum – verum*¹¹³?

Mimochodem v tomto duchem konaném nasměrování se ozývá ještě další související motiv známý z *Formalismu*, a sice již také zmíněný motiv kladení smyslu. Ona oblast idejí a hodnot, jak z dalšího vyplývá¹¹⁴, není ničím jiným než oblastí smyslu.

Poslední věcí, kterou lze vykazatelně k tomuto tématu ještě říct, je fakt, že i mezi hodnotami (idejemi, smyslem)

¹¹¹ MČK, 87.

¹¹² MČK, 85.

¹¹³ Její odmítnutí lze tušit z některých pasáží příslušné části *Formalismu*; například tam, kde Scheler odmítá určení bytí světa s ohledem na „transcendentální“ pojmy pravdy, existence a předmětu“, v nichž právě zaznívá narážka na filosofickou tradici myšlení *unum – bonum – verum* (FE, 15).

¹¹⁴ MČK, např. 89.

panuje nějaká hierarchie, Scheler říká, že některé ideje jsou „vyšší“ než jiné¹¹⁵.

Tato poslední poznámka nás posouvá k dalšímu bodu, který, myslím, nemá takový význam a důsledky jako předchozí, je méně problematizující a více popisný a je výsledkem zvětšeného měřítka, ne detailního zaměření. Je jím *stupňování* či *nuance*. Ty se objevují v *Místu*, ne už v přetřásané části *Formalismu*. Už jsem předeslal, že vypracování definice osoby v *Místu* je jakási stupňovitá konstrukce, která postupuje po stupních oblasti života, jakožto psychofyzického bytí k oblasti ducha, jakožto duchovního bytí uskutečňovaného právě v osobě. Jak se ukáže dále, je přitom třeba držet tuto dějící se strukturu jako celek; není to tak, že by vždy vyšší stupeň této výstavby rušil nebo i jen nějak kazil nižší. S představou takového archeologického pohledu se ve *Formalismu* nesetkáváme. Rovněž přirovnání motivu vyorientovanosti k hierarchii aktů osoby, jež jsem učinil výše, je možné jen z hlediska známého výsledku těchto úvah, totiž identity osoby, nikoli z hlediska jejich výstavbové logiky.

Ale tato výkladová strategie, kterou označuji jako *stupňování*, respektive *nuance*, se v *Místu* objevuje na nejrozličnějších rovinách. Například v souvislosti s absencí moci u ducha Scheler upřesňuje: „To, co je prvotně prosté vší moci, vší účinnosti, je právě duch, a to tím více, čím *ryzejším* (kurzívou J. B.) je duchem.“¹¹⁶ Jiným pěkným příkladem téže strategie je teze o procesu „*přesublimování*“, neboli „stavu nadměrného vzrůstu funkce mozku u člověka“, jejímž symptomem je „*zvláště přemíra* (kurzívou J. B.) *diskursivní intelektuální činnosti*“¹¹⁷. Vysvětleme si to pracovně jako situaci, kdy výše zmiňovaný proces sublimace došel dál, než bylo chtěné (kým,

¹¹⁵ MČK, 91. O Schelerově pojetí hierarchie hodnot se zmiňuje Patočka v úvodní studii o Schelerově filosofii (MČK, zejm. s. 13 – 14).

¹¹⁶ MČK, 88.

¹¹⁷ MČK, 103.

čím?). Podobné věci si lze v kontextu VI. části *Formalismu* jen těžko představit; co se týče druhého citovaného příkladu, minimálně ze dvou důvodů: zaprvé biologizování v *Místu*; zadruhé ohled na stupně, hierarchie, nuance, poměry jako neredukovatelná určení při výměru pojmů a souvislostí v *Místu*. Ani jedno ve výkladu VI. části *Formalismu* zaměřeného na fundamentality není, podstaty jsou podstaty.

Poslední téma, které bych zde chtěl ještě zmínit, jsem už také několikrát nadhodil, je jím ona „dialektika“ života a ducha. To je motiv, který v části *Formalismu* relevantní pro výměr osoby nenajdeme. Osoba v *Místu* není jen duchem, ale i životem, puzením. Scheler odmítá spatřovat tradiční rozkol mezi duší a tělem, obě oblasti lidské přirozenosti chápe jako nerozložitelné polohy života, naopak kde dělítka činí, je oblast života a ducha. Osoba je pak takové bytí, které obě tyto oblasti sjednocuje: „*duch ideuje život* (ve významu osmyslňuje ho, oplodňuje ho idejemi; pozn. J. B.) – avšak *jedině život je schopen* uvést v činnost ducha, *uskutečnit* jej (...)“¹¹⁸. I v naší části staršího Schelerova titulu přijde řeč na oblast života, například v souvislosti s fenoménem těla, to je však třeba výslovně vyvázáno z danosti osoby.

Tezi o sjednocení obou oblastí jsoucna v člověku je nutné ještě radikalizovat. Mezi výstavbou lidské přirozenosti a výstavbou jsoucna vůbec je totiž bytostná souvislost nebo se přímo tyto procesy nějak kryjí. Téma bylo naznačeno, už když jsem hovořil o dvou zlomech ve výstavbě lidské přirozenosti v *Místu*. Člověk v sobě jednak „zahrnuje všechny stupně podstat jsoucnosti vůbec, zvláště života“¹¹⁹, jednak nějak participuje na absolutním bytí, či je dokonce podmínkou jeho jsoucnosti¹²⁰. Že je řeč o bytnosti podstat a ne o nějakých empiricky ohledatelných faktech je zřejmé. V tomto tázání po nejvyšším

¹¹⁸ MČK, 100.

¹¹⁹ MČK, 91.

¹²⁰ „A jen tehdy se stane ‚jsoucno, jež je příčinou sebe sama‘ jsoucnem, jež by bylo hodno, abychom je nazývali božskou *jsoucností*, pokud v puzení děje světa uskutečňuje v člověku a prostřednictvím člověka věčnou deitas“ (MČK, 92).

jsoucnu pak Scheler, jak podotýká Patočka v úvodní studii, zůstává metafyzikem.¹²¹ Ovšem ono sjednocení obou oblastí v člověku – myšlené jako stále se dějící tvoření – je spíše návratem, opakováním; původně jsou podle autora *Místa* obě oblasti sjednoceny v *prajsoucnu*.¹²² Nicméně těmito úvahami se Schelerovi z *Formalismu*, zdá se, spíš vzdalujeme; ve výměru bytí osoby tu není akcentován prvek vývojovosti nebo dokonce dějin.

*

Vyvozovat nějaké zásadní závěry o Schelerově myšlenkovém vývoji od *Formalismu* k *Místu* na základě těchto jen nhrubo načrtnutých křížení, navíc detekovaných na omezeném materiálu, by bylo jistě pošetilé a nebylo to ani záměrem této podkapitoly. Na druhou stranu navržená tázání místy evokují syntetizující pohled, jenž umožňuje klást otázky jako například: Stojí tu vedle sebe „fenomenologie podstat“ z *Formalismu* a „fenomenologie procesů“ z *Místa*? Nebo: je Schelerovo myšlení ve *Formalismu* bližší spíš Husserlovi, kdežto Scheler z *Místa* vděčí za více Bergsonovi?

III.2. Člověk jako „bohohledač“ a člověk jako hrdina vitálního procesu

Schelerovo pojetí *osoby* v textu *K ideji člověka*, respektive v textu *O studu a pocitu studu*, je bližší pojmu *osoby* z *Místa* než z *Formalismu*. Je zde ovšem ostřeji než v *Místu* akcentována

¹²¹ MČK, 34.

¹²² „Zdá se, jako by existovaly jakési stupně, na nichž se prajsoucí bytí stále navrací ve výstavbě světa k sobě samému, aby se vždy na vyšších stupních, vždy v nových dimenzích pociťovalo – aby v člověku si nakonec zcela patřilo a zcela postihlo“ (MČK, 71). „Duch a puzení, *oba atributy bytí* (kurzívou J. B.), nehledě na jejich vznikající vzájemné pronikání – jako cíl – nejsou však ani v sobě hotovy: *rostou samy v sobě* právě v těchto manifestacích v dějinách lidského ducha a v evoluci života“ (MČK, 108). Souvislost s Bergsonovým pojetím evoluce života, jež se v člověku v jistém smyslu završuje, je, myslím, mimo jakoukoli pochybnost.

hranice mezi „životem“ a „duchem“. Klíčovým bodem je zde určení člověka jako „bohohledače“.

Scheler v *Ideji člověka* nejprve poukazuje na nedostatečnost určení člověka jako *homo sapiens*. Rozum, rozvažování, je podobně jako u Bergsona pojímán jako součást evoluční výbavy člověka, jako vitální funkce, potažmo jako obdoba zvířecího instinktu. Ale na rozdíl od Bergsona, který intelekt chápe prostě jako jednu z cest, kterou se dal životní vzmach, Scheler v souvislosti na rozumu založené konstituce lidství hovoří o stagnaci vitálního vývoje u člověka. Člověk je traktován jako z hlediska života „slepá ulička“, jako „konstitutivně nemocné zvíře“¹²³, kterému nezbývá, než svůj vrozený handicap – nespécializovanost orgánů, respektive chybějící instinkt, nutící vyrábět nástroje – něčím vyvážit. Rozvažování je tedy chápáno jako „náhražka“ za u člověka nevyvinutý instinkt. Definice člověka jako *homo sapiens* tak vlastně ústí do jeho určení jako *homo faber*. Člověk je – z nouze – rozumné zvíře, totiž zvíře zhotovující nástroje. Potud by byl mezi člověkem a zvířetem rozdíl jen ve stupni; Scheler tvrdí, že člověk coby *homo sapiens* – *de facto* tedy *homo naturalis*, člověk přírodní, člověk jako produkt evoluce života – a zvíře tvoří kontinuum a jakákoli hranice, kterou mezi nimi rýsujeme, abychom dali průchod „temně“ přítomnému pocitu, že člověk se od veškeré přírody bytostně liší, je svévolným řezem. Na rovině života, to jest přírody, tedy zvláštní místo člověka mezi ostatním jsoucím vůbec nelze zaměřit.

Člověk však není jenom přírodní tvor, ale též duchovní bytost. Scheler postuluje dva „řády bytí a podstaty“, řád

¹²³ Scheler, M., *O studu*, Praha 1993. Titul je výběrem tří kratších Schelerových textů, který kromě eponymního eseje obsahuje ještě dva texty: *K rehabilitaci ctnosti* a *K ideji člověka*. Aby bylo naprosto zřejmé, z kterého do této knihy zařazených textů zrovna cituji, označuji příslušné citace písmeny z názvu toho kterého eseje, tedy: *K rehabilitaci ctnosti* = RC, *K ideji člověka* = IČ, *O studu a pocitu studu* = OS, a nikoli písmeny z názvu celé knihy, což by mohlo mást. Čísla stránek uváděná za zkratkou názvu dílčího textu naopak pochopitelně odpovídají paginaci celé knihy. Zde tedy: IČ, 43.

božský a řád zvířecí, a člověka definuje jako bytost, která je sice svou psychofyzickou konstitucí zakotvena v řádu zvířecím, ale též participuje na řádu božském; člověk jako osoba je v *Ideji člověka* definován jako *bohohledač*. Hledání Boha, schopnost transcendovat veškerý život a v něm i sebe sama, být jakožto nepřetržité uskutečňování sebe sama, jsou jen tři různé formulace téže bytostné charakteristiky člověka jako osoby. Ve výstavbě pojmu osoby v odkazovaném textu je vyzdvihována nehotovost lidské osoby, člověk je označován jako „přechod“ nebo „most“ mezi oběma řády; bytí osoby se uskutečňuje ve svém směřování k oné božské dimenzi. Tato charakteristika tedy stojí na předpokladu striktního oddělení obou řádů. *Duch*, který byl pro Bergsona jen jiným názvem pro život - tvořivá energie, *élan vital*, byla pro něj samým Bohem -, je zde pojednáván jako nesouměřitelný s životem, jenž je pro Schelera synonymem přírody. „Vitální princip“ a Bůh jsou pro něj dvě radikálně odlišné věci.

Tázali jsme se na začátku této kapitoly, zda v Schelerově antropologii také můžeme sledovat onen „dvoustupňový“ pohyb definování člověka, kdy je nejprve vymezeno lidství obecně a následně ještě jistá výjimečná poloha v rámci takto definovaného lidství. A právě na to zde narážíme. Řekli jsme, že z Schelerova dualismu plyne, že mezi člověkem myšleným jako psychofyzická bytost a zvířetem je rozdíl jen ve stupni; teprve kladení člověka jako duchovní bytosti, jako osoby, to jest jako bohohledače, jej vyděluje ze všeho jsoucna. Člověka tedy nedělá člověkem jeho psychofyzické ustrojení, ale to, že je mocen vztahu k božské bytosti. „Věc, která začíná sebe samu překračovat a hledat Boha - to je pak právě ‚člověk‘, ať už jinak vypadá jakkoliv.“¹²⁴ Řez mezi člověkem a tím, čím není, tedy neprochází mezi jím a zvířetem, ale mezi člověkem bohohledačem a člověkem, který boha nehledá; mezi nimi je

¹²⁴ IČ, 48.

rozdíl v podstatě. Tohoto „člověka“, „nehledače“ filosof označuje jako šosáka: „možná, že by se dal pojem ‚šosáka‘ tak dalece zformalizovat, že bychom mohli lidi dělit na bohohledače a šosáky“¹²⁵.

Podívejme se na tuto antagonistickou dvojici podrobněji. Pokud tedy bohohledače charakterizuje pohyb vycházení ze sebe, překračování sebe směrem k Bohu, šosák je určení bytosti nehybné; šosák není, nemůže být, oním mostem mezi řádem božským a zvířecím, je výrazem určitého ustrnutí na místě.

S odkazem na Schelerovu analýzu fenoménu studu bychom také mohli říct, že šosák, nebo jak také filosof říká „měšťák“, není schopen studu. *Stud* a *pocit studu* je totiž podle Schelera nejvlastnějším citem osoby, ve studu se ukazuje ono bytostné založení člověka jako přechodu mezi dvěma řády bytí. Stud se může projevit pouze v bytosti, ve které se „stýká duch, tj. souhrn všech nadzvířecích aktů (myšlení, zření, chtění, milování) a jejich forma bytí, ‚osobnost‘, s životními pudy a city, které se liší od zvířecích jen podle stupně“¹²⁶. Jádrem studu je pak obrácení intence směřující k nadbiologickým obsahům na „vždy temně spolupřítomné tělo“; člověk se nakonec stydí „za sebe a ‚před‘ Bohem v sobě“¹²⁷. Stud je tak projevem jisté disharmonie mezi lidským sebepřekračováním směrem k Bohu a vědomím jeho tělesné danosti, kterou představuje konkrétní rozprostraněnost a časnost jeho psychofyzického života.

Scheler tento aktivně-pasivní, ambivalentní ráz studu shrnuje pod výraz *napětí*; to vzniká u každého pocitu studu z protikladného působení dvou funkcí, jedné „vysoké“, tzn. takové, která volí hodnoty, druhé „nízké“, hodnotově indiferentní. Filosof pak rozlišuje *tělesný stud* a *duševní stud*. Pocit tělesného studu je charakterizován jako index napětí mezi životním citem a smyslovým pudem a pocit duševního

¹²⁵ Tamt. A o něco níže Scheler pokračuje: „Vše mluví pro to, že tento podstatný řez prochází ‚člověkem‘ jako přírodní jednotou, že uvnitř ‚lidstva‘ existuje rozdělení nekonečně hlubší, než je rozdíl mezi člověkem a zvířetem v naturalistickém smyslu.“

¹²⁶ OS, 57. Srovnej tuto definici s určením osoby ve *Formalismu*.

¹²⁷ OS, 58 a 60.

studu vzniká v protikladném působení aktů duchovní osobnosti a vitální sféry vůbec.

Protiklad mezi „bohohledačem“ a „šosákem“ tedy možno též formulovat jako protiklad mezi existencí volící hodnoty a existencí, která hodnoty nevolí. Pojem existence volící hodnoty má v kontextu Schelerova myšlení význačné místo, narazili jsme na něj už v souvislosti s motivem „vyorientovanosti“ osoby z *Formalismu* (viz výše str. 67).

Na tomto místě poznamenejme, že existence určená jakožto osoba volící hodnoty je vnější charakteristice člověka jako bytosti svobodně jednající, svobodně se rozhodující na základě rozumových důvodů. Svobodně jednat pro Schelera znamená jednat s ohledem na nazřenou (transcendentální) hodnotu, nikoli orientovat své jednání podle rozumově nahlédnutého principu. Vyplývá to z jeho chápání rozumu jako praktické schopnosti, jež je plně vyložitelná z lidské zakotvenosti v řádu přírody. V souvislosti s tématem studu, ale nejvíce snad v souvislosti etických úvah o ctnosti, se rozum dokonce stává synonymem kalkulu, spadá do sféry „nízkého“, to jest šosáckého. Slyšíme zde pochopitelně Schelerovu polemiku s Kantovou etikou, polemiku, která na mnoha místech nejen explicitně zaznívá, ale Schelerovu filosofickou řeč přímo určuje.¹²⁸

Ovšem toto ostré oddělení „bohohledače“ a „šosáka“, které plyne z odstavců výše, musíme poněkud zmírnit, bergsonovsky bychom mohli říct, že se tu pohybujeme spíš po určitých prodloužených liniích faktů, než v oblasti konkrétní zkušenosti. To nakonec zaznívá i v odkazovaném Schelerově textu o fenoménu studu, filosof například poukazuje na to, že stud se ve skutečnosti nedostavuje jen u bohohledače, ale patří k lidství obecně.¹²⁹ Ačkoli dichotomie duchovní osoba (bohohledač) a člověk všeobecně tu zůstává zachována, Scheler

¹²⁸ Kant jako „filosof moderního měšťanstva“ (RC, 7) je s nadsázkou řečeno jakýmsi knížetem filosofie člověka nehledajícího Boha.

¹²⁹ „I kdyby nás etnologie a antropologie neujišťovaly – jak fakticky činí! – že všichni lidé a všechny národy znají pocit studu a různé druhy jeho projevů, měli bychom plné právo považovat to za nespornou skutečnost“ (OS, 86).

zde totiž hovoří pouze o tělesném studu, ten je podle něj rozšířen všeobecně, zatímco duševního studu je schopen pouze bohohledač.

*

Toto vytýčení „pravého života“, kterým jsme zatím rozuměli život orientovaný nadbiologickými hodnotami, vytýčení vycházející z dualismu život - duch, ale můžeme u Schelera sledovat ještě na jiné rovině, respektive na rozhraní jiných dvou „vrstev“ člověka.

Struktura lidského vědomí ve skutečnosti není dvou ale třívrstvá, mezi ducha a tělo Scheler ještě vřazuje oblast *vitální*.¹³⁰ V chápání této vitální roviny lidského bytí, jíž autor střídavě nazývá vitální cit, životní funkce či vitální proces, je Scheler velmi blízko Bergsonovu pojmu životního vzmachu. Inspirace Bergsonovou filosofií zejména z *Vývoje tvořivého* je u některých dílčích určení vitálního citu evidentní a německý filosof na tuto spřízněnost také explicitně odkazuje.¹³¹ Jen pro příklad, vitální cit, uvádí Scheler, nemůže být předmětem zkoumání vědy (biologie), která nečiní rozdíl mezi vzniklým a vznikáním, ale jediné „filosofické biologie“.¹³² I Scheler chápe vitální cit jako vnitřní sílu a hybatele evoluce, jako životu inherentního činitele biologického „pokroku“, ale pojímá jej vždy jako vlastnost nějakého vědomí, jako jednu vrstvu struktury vědomí a nikoli jako kosmologický princip, jako je tomu u Bergsona. Scheler ony tři oblasti, pudovou, vitální a duchovní, chápe právě jako tři vrstvy struktury lidského vědomí a jako takové je striktně odlišuje. K Bergsonovu chápání instinktu a

¹³⁰ V souladu s Schelerem z *Formalismu* bychom dokonce měli hovořit o čtyřech stupních osoby: tělesnosti, životu, duši a vědomí a duchovní osobě; tyto čtyři stupně tu odpovídají čtyřem základním řádově odstupňovaným skupinám hodnot. Viz k tomu např. přehledový text I. Hodovského: Max Scheler – filosof ducha a citu, publikovaný jako úvodní studie v: Scheler, M., *Můj filosofický pohled na svět*, Praha 2003, s. 9 – 103.

¹³¹ OS, 132, pozn. 43.

¹³² OS, 131.

„ducha“, čili intuice jako produktů evoluce života, nenacházíme v Schelerovi období. Určení člověka jako duchovní osoby, to jest jako konkrétní jednoty nejrozličnější (duchovních) aktů, je lidskému vitálnímu natož pudovému založení zcela vnější. Jestliže pro Bergsona je například instinkt jedna z cest, do které se původně celistvý proud života rozdělil, chápe Scheler instinkt na jedné straně a vitální cit na druhé v zásadě jako dva oddělené a na sobě nezávislé stupně vědomí.

Jako eminentní příklad vitálního citu uvádí Scheler v textu *O studu a pocitu studu pohlavní lásku*.¹³³ A na jejím příkladu lze dokumentovat určité rysy vitálního citu všeobecně. Řekli jsme, že duševní stud vzniká z napětí mezi akty duchovní osoby a její biologickou zakotveností a tělesný stud se rodí z protikladného působení vitálního citu a smyslového pudu. Toto založení tělesného studu lze tedy nyní konkretizovat. Pohlavní láska jako empirická a takřka paradigmatická podoba vitálního citu je v tomto protikladném působení onou „vysokou“ složkou, zatímco pudovost „nízkou“. Její základní vlastností je volení hodnot, pohlavní láska je hodnoty volící a intencionální funkce citu, skrze niž hodnotově indiferentní a jaksi všesměrový či „slepý“ pud „teprve pozitivně hodnotově určené předměty a cíle získává“¹³⁴. To, k čemu vitální cit, například v podobě pohlavní lásky, v poslední instanci pudovost orientuje a co je jeho základní funkcí, je jakási kvalitativní maximalizace života; Scheler v této souvislosti používá spojení jako „stupňování hodnoty života“ či „biologická nadhodnota“ budoucích generací.¹³⁵ Autor *Studu* říká, že kdyby bylo předávání života odkázáno toliko na pudovost, život by byl pouze zachováván, což pro něj znamená, že by stál na místě. Je to poněkud těžko představitelné, ale evoluce by v tomto případě nebyla skutečností, vývoj života,

¹³³ „Ve skutečnosti ale není pohlavní láska jen jednou z mnoha funkcí života, nýbrž je to *život sám*“ (OS, 132).

¹³⁴ OS, 120.

¹³⁵ OS, 128 a 130.

rozuměj proces života chápaný s kladným znaménkem, je faktem jen díky vitálnímu citu.

Pojem vitálního citu je v Schelerově antropologii něčím vsutku zvláštním. Vitální cit nepatří mezi duchovní akty (jako např. rozvažování), ale je čímsi jako obrazem duchovního aktu v oblasti citu, je stejně jako tento hodnoty volícím a intencionálním, ale nikoli na rovině duchovní bytosti, to jest osoby, ale na rovině života; jako by tedy i Scheler, podobně jako Bergson, předpokládal jakýsi všechny jednotlivé organismy přesahující vědomý život směřující k plnému uskutečnění sebe sama. Okamžitě se tak vnucuje otázka, jaký je u německého filosofa vztah mezi takto chápaným k cíli zaměřeným uskutečňováním se života a Bohem jako absolutní osobou známou z *Formalismu* (viz výše str. 62). Tímto problémem se zde ale nebudeme zabývat, jeho pečlivé promyšlení by nás odvedlo příliš daleko od naší výkladové linky. Všimněme si jen, že Bergson se této nesnázi vyhne, když Boha a životní vzmach pojímá jen jako dvě jména pro tutéž entitu - tvoření, které má směr.

Shrnuto, jednotou vitálních citů (např. pohlavní láska, tělesný stud) není jako v případě duchovních aktů osoba, ale - možno-li tak říci - člověk, to znamená nikoli bytost duchovní ale vitální. Jedním dechem však musíme dodat, že vitální cit se také co do povahy liší od pouhého instinktu, který hodnoty nevolí a jaksi se tříští a ztrácí v živlu života. Velmi zjednodušeně řečeno, je-li formou bytí všech duchovních aktů osoba, pak nositelem vitálních citů je člověk a jakýmsi velmi neurčitým centrem pudovosti, můžeme-li zde vůbec nějaké „místo“ sjednocení predikovat, je tělo.

Potud můžeme na pozadí Schelerových výkladů týkajících se tématu života alespoň v hrubých rysech stále rozeznávat jeho myšlenkovou spřízněnost s Bergsonovou filosofií. Bodem koincidence tu je tak řečeno biologické zakotvení ideje

pokroku. Oba chápou vývoj života jako překračování daného stavu směrem k limitně přítomné ideji naplnění tohoto pohybu, oba též chápou tento pohyb jako nikoli náhodný, jak Bergson tak Scheler se kriticky vymezují vůči darwinismu, lépe řečeno vůči jeho vulgární podobě. Oba též shodně odvozují výjimečné postavení člověka v celku jsoucí skutečnosti z jiných zdrojů, než je jeho určení jako rozumného tvora, ba přímo v protikladu k této definici člověka. S tím pak souvisí nedůvěra obou filosofů v pojetí svobody jednání jako (racionálně) odůvodněné volby mezi možnostmi; pro Bergsona je svobodné jednání takové, které vychází z celku minulosti osoby (viz výše str. 21 - 22), pro Schelera je svobodné jednání zase určováno zahlédnutím (transcendentální) hodnoty, ale ani to neprobíhá rozumovou cestou. A konečně oba též postulují jistou výjimečnou podobu lidství, kterou chápou jako vlastní naplnění smyslu lidského života.

Zde ale už musíme rozlišovat. Vraťme se k výše naznačené tezi, že v Schelerovi musíme tento pokus o stanovení pravé existence překračující lidství všeobecně spatřovat na dvou úrovních, jimž oběma je společné, že se tu vždy jedná o střet mezi dvěma rovinami struktury lidského vědomí, jedné „vysoké“, to jest volící hodnoty, druhé „nízké“, hodnotově indiferentní. V prvním případě jde o vydělení člověka jako bytosti hledající Boha, bohohledače, duchovní osoby překračující svou psychofyzickou danost, překračující se směrem k božské dimenzi (jejím opakem je nehledající statický „šosák“); ve druhém případě je uskutečňování plné existence traktováno jako překračování „nízké“ pudovosti směrem k „vysoké“ vitalitě. „Pohlavní láska (jako nejzákladnější vitální cit; pozn. J. B.) je (...) *dynamickým* principem obnovování života, kdežto pudy představují jen jeho statické principy.“¹³⁶ Pravým životem v tomto druhém z významnění by tedy byla taková existence, která se řídí vitálním citem, čili jakýmsi zákonem umocňování

¹³⁶ OS, 132.

vývoje života směrem k jeho plnému uskutečnění. Že je toto řízení se vitálními funkcemi neslučitelné se svobodnou volbou jako jednáním určovaným rozumnými důvody, už bylo naznačeno výše.

Právě zde, v tomto druhém směru určení pravého života, se Scheler ocitá daleko od bergsonismu. Pravý život zde totiž Scheler chápe v podstatě jako „dobré“ vitální ustrojení člověka, to jest takové, které je z hlediska maximalizace hodnoty života lepší než v předešlé generaci. Tuto hodnotu života zde však pojímá ryze biologicky. Pokud v případě Schelerova „bohohledače“ a Bergsonova „mystika“ můžeme uvažovat o jisté rodové příbuznosti – obě figury jsou v posledku bytostnými pretendenty filosofie, pojmovými osobami, a když o nich jejich biologizující autoři hovoří jako o „novém druhu“, „více než člověku“ a podobně, je zřejmé, že se vyjadřují obrazně –, zde, v případě tohoto schelerovského „vitálního člověka“, už žádnou paralelu s Bergsonem nenajdeme. Autor *Studu* považuje pohlavní lásku za jakýsi vyšší smysl vykonávající výběr partnera z hlediska úzce biologicky chápaného stupňování kvality života, a to jak individuálního, tak druhového, který je aktivní nezávisle na všech daných morálních, to jest formalisticky morálních, potažmo racionálních či politických regularitách.

S touto funkcí výběru jako základní vlastností pohlavní lásky je potom těsně spjat pocit tělesného studu, jenž prý hraje roli jakési brzdy bránící pudu, aby se „slepě“ vrhl jakýmkoli směrem. Stud tento pohyb pudu pozdržuje do té doby, než pohlavní láska vykoná jednoznačnou volbu „nejlepšího“ partnera. V tom smyslu, říká Scheler, „je stud tou nejvýznamnější silou napomáhající vzniku nejušlechtilejších lidských typů“¹³⁷. Nepochybná, respektive ve výběru partnerů nechybující pohlavní láska, je ovšem vlastností pouze „úzké ,aristokracie““ jakýchsi hrdinů vitálního procesu – a měli

¹³⁷ OS, 135.

bychom dodat hrdinů bez přičinění -, kteří hrají roli předvoje „v tíhnutí ras a národů za hodnotnějšími druhovými typy“¹³⁸. Skutečně, byla-li nadřazenost Bergsonova mystika nad obyčejným člověkem alespoň zčásti plodem jeho úsilí, Schelerův hrdina vitálního procesu je spíš příjemcem jakéhosi biologického vyvolení.

Úvahu o stupňování života prostřednictvím výběru z hlediska vitálního procesu dobrého partnera, výběru, který není na jedné straně kalkulem rozumu (sňatek z rozumu, pro peníze, postavení atd. je typickým rysem měšťáctví), ani, na druhé straně, střelou od boku slepého pudu, ale snižuje filosofova snaha vidět pravého člověka s konkrétností až vulgárně biologického pohledu. Jako by filosof předem znal obsah onoho „vyvolení“ a viděl životu do karet, když uvádí, že pohlavní láska volí mládí před stářím, svěžest před zemdleností, tělesnou krásu před ošklivostí, vlastní rasu před cizí a že největší pohromou pro vývoj života je směšování „ušlechtilého života“ se „životem sprostým“ jakožto příznak špatné volby, to jest špatně vyvinutého studu.¹³⁹ Scheler dokonce naznačuje, že kdyby člověk nebyl schopen pohlavní lásky, to jest funkční vitální volby, nebude moci ani realizovat své lidství jako duchovní bytost volící (transcendentální) hodnoty.¹⁴⁰

Je zřejmé, že po této výkladové linii hledající motiv „nového člověka“, „nového lidstva“ v Schelerově tematizaci vitálního citu ve *Studu*, se Bergsonovu „novému člověku“, totiž mystikovi z *Dvojího pramene*, i Schelerovu bohohledači z *Ideje člověka* již hodně vzdalujeme. Jestliže jsme v mystikovi mohli

¹³⁸ OS, 132. Není bez obtíží zdržet se komentáře podobných pasáží Schelerova díla; domnívám se nicméně, že jakékoli morálně hodnotící soudy tu nejsou na místě. Pro náš badatelský záměr není nijak užitečný rozbor autorových morálních postojů kořenících v jeho kulturně-historické danosti (narážíme také na jeho odsudek homosexuality, chápání ženy jako v podstatě člověka druhého řádu, antisemitismus). Navíc lze pochybovat o tom, zda kontext v jakém tyto výroky uvádíme, je dostatečně široký pro vyvozování nějakých závěrů ohledně Schelerova „rasismu“, „antisemitismu“ či „šovinismu“.

¹³⁹ OS, 135 a OS, 136.

¹⁴⁰ Tuto myšlenku Scheler dokresluje citací Goethových veršů (OS, 154): „O absolutno v zápas jdeme./ jak dobro nejvyšší je chceme./ To sotva vám kdo zakáže; mně ale – mimo jiné – k podivu je./ jak nepodmíněně nás podmiňuje/ ta absolutní láska, že?“

stále vidět jisté zosobnění aktu Bergsonovy intuice a slovo „mystik“ bylo označením pravého metafyzika, metafyzika postupujícího filosofickou metodou intuice, podobně jako jsme v osobě bohohledače mohli vidět myšlení transcendingící vše jsoucí, tedy pohyb myšlení směřující k uchopení Celku, tak v případě Schelerova vitalistického vymezení pravého života před sebou vidíme spíš obraz dobového, kulturně-historicky podmíněného ideálu fyzického lidství a nikoli pojem, respektive pojmovou osobu. Člověk myšlený jako „přechod“, jako „neurčená bytost“, jako bytost konstitutivně nehotová, nejasná a nedefinovatelná se v tomto úzce vitalistickém podání mění v bytost určenou až do zarážejících podrobností.¹⁴¹

¹⁴¹ Považ např.: „Kdo se umí v Německu dívat kolem sebe, shledá, že dolnoněmecký vysoký, světlovlásý, modrooký a úzkolebý typ se vyznačuje také nejjemnějším a živě reagujícím pocitem studu“ (OS, 137).

IV. Virginia Woolfová

Potud byla cesta našeho výkladu relativně bezpečná, drželi jsme se úzkostlivě konkrétních textů, odstavců a vět a tím jsme se, jako nějaký turista zahleděný do mapy, s uspokojením ujišťovali, že „víme, kde jsme“. Nyní ale budeme muset zvětšit měřítko či spíše od mapy na chvíli úplně odhlédnout, abychom si vůbec mohli uvědomit charakteristickou tvářnost krajiny, kterou procházíme, a udělat si určitý dojem o ní jako o celku, byť to lze zase jenom sumírováním zkušeností z určitých míst, kterými jsme prošli. Pregnantněji řečeno tu vykonáváme cosi na způsob pohybu poznávání podle *hermeneutického kruhu*.

V Bergsonově a Schelerově antropologii jsme narazili na společný prvek, který jsme nazvali mytologií nového člověka; tímto pojmenováním obracíme pozornost k jisté literární dispozici sledovaných textů. Tento motiv stojí na dvou úzce souvisejících nevyřčených předpokladech: 1. na předpokladu kladně chápané změny (růst, vývoj, pokrok), která stojí pod vším jsoucím, změny, která má směr a člověk na ní má účast nějakým privilegovaným způsobem; 2. na stále přítomném vědomí rozdílu mezi dvěma řády, vysokým a nízkým, božským a pozemským, povznášejícím a úpadkovým, přičemž opět kladení tohoto rozdílu je chápáno jako konstitutivní znak lidství. První předpoklad je tedy více bergsonovský, druhý naopak schelerovský, nicméně oba předpoklady různě akcentované nejdeme v myšlení obou filosofů.

Pochopitelně nás oba tyto předpoklady upomínají na židovsko-křesťanský kořen naší myšlenkové tradice, ale na předchozích stranách nás spíš zajímalo originální uchopení těchto jakoby předem daných míst, odkud vůbec je pro nás cokoli myslitelné, jakýchsi neuvědomovaných opor našeho myšlení, než hledání nějakých přímých vazeb obou antropologií na široce pojatou kulturně-náboženskou tradici, v níž vznikly. Jako mytologii nového člověka u obou autorů chápeme ten moment

v postupu hledání odpovědi na otázku, co je člověk, jaké je jeho místo v univerzu, kdy oba pojmají člověka jako bytost, která není hotová, která se uskutečňuje, avšak - a to je pro nás klíčové - oba navíc podávají pozitivní výměr cíle tohoto procesu, když stanovují konkrétní podobu pravého lidství. Tou je pro Bergsona mystik, pro Schelera bohohledač, popřípadě onen hrdina vitálního procesu.

Předznamenejme téma následující části a dodejme, že postup vypracování odpovědi na otázku po povaze bytí člověka je u obou filosofů diktován snahou o její obecnost a celkovost. To ve filosofii ani nemůže být jinak, zajímavé ale je, čím je tato obecnost a celkovost definice člověka dána. Je důsledkem myšlenky participace člověka na nějakém velkém metafyzickém příběhu, například na příběhu tvořivého uskutečňování *élan vital* nebo jeho určením jako „spoluuskutečňovatele“ božího díla. Antropologizující interpretace dvou románů V. Woolfové by nám zaprvé měly poskytnout místo, odkud bude viditelná přítomnost a vlastnosti zatím spíš tušeného literárního půdorysu obou antropologií, a za druhé naznačit, že i jiné způsoby řeči o člověku mají oprávnění, lépe řečeno pravdu - v podstatě v intencích v Úvodu zmiňované rady J. Sokola.

IV.1. K majáku

Metoda hladkého vyprávění nemůže být věrohodná, ve vaší mysli se věci takhle neodehrávají. Nicméně je velmi působivá a líbezná. (Woolfová, *Deníky*, s. 119)

No co se tak posílá na maják?! Kdykoli jindy by Lily rozumně navrhla čaj, tabák, noviny. Ale toho rána vypadalo všechno tak nevýslovně podivně, že otázka, jako byla ta Nancina - Co se tak posílá na maják? -, člověku otvírala dveře v hlavě a ty potom bouchaly a létaly sem a tam a měly člověka k tomu, aby se ptal s naprosto omámeným výrazem: Co se tak posílá?

Co má člověk dělat? Proč tu nakonec vůbec sedí? (Woolfová, *K majáku*, s. 192)

Nejprve se zaměříme na román *K majáku* (To the Lighthouse, 1927).

Jeho děj se odehrává pouze ve dvou dnech, jež od sebe dělí časová proluka deseti let. Tomuto rozvržení odpovídají tři části románu, první část (*Okno*) a třetí část (*Maják*) líčí události oněch dvou dnů, druhá část (*Čas běží*) představuje jakési intermezzo.

Manželé Ramsayovi mají pronajatý dům na jednom z hebridských ostrovů, kde tráví léto se svými osmi dětmi a několika pozvanými přáteli. Všechn děj se odehrává v tomto domě nebo v jeho nejbližším okolí. Hlavní postavou je paní Ramsayová, která, přestože je jí už padesát, oplývá nejen vnější krásou, ale též jakýmsi vnitřním ale nepřehlédnutelným kouzlem; většina dějových linek se sbíhá právě k této postavě. Děj je velmi prostý, v první části sestává z běžných „událostí“ toho dne; jejich aktéry jsou různé osoby v domě: paní Ramsayová doprovázená jedním z pozvaných hostů, Charlesem Tansleym, posluchačem jejího manžela, univerzitního profesora, jde něco zařídit do blízkého města; další pozvaná, mladá malířka Lily Briscoová, stojí na trávníku a maluje dům a paní Ramsayovou čtoucí svému nejmladšímu synovi Jamesovi pohádku; večer se všichni sejdou u společné slavnostní večeře atd.

Důležitým motivem první části je zamýšlená plavba k majáku na nedalekém ostrově, která je plánovaná na následující den; malý James se na ni s dětským nadšením pro věc těší, ale radost kazí otec svým zamítnutím plánu kvůli nepřízní počasí. Tento motiv se pak stane klíčovým ve třetí části, kdy se plavba po deseti letech uskutečňuje. Oproti první co do vnějších dějových linek rozvětvenější části se vnější dějová výstavba třetí části zužuje pouze na dva děje: pan Ramsay se svými dvěma nejmladšími dětmi, nyní šestnáctiletým Jamesem a o rok starší dcerou Cam (a starým rybářem Macalisterem a jeho

chlapcem) plují k majáku, zatímco si na trávníku u domu Lily Briscoová staví stojan na stejné místo jako před lety a maluje znovu obraz, který tehdy zůstal nedokončen, tentokrát už ovšem bez Jamese a jeho matky, která v mezidobí zemřela.

Lepší představu o románu si ale uděláme spíš z následující ukázky než z tohoto krátkého shrnutí děje.

Pošetile je posadila proti sobě. To se třeba dá zítra napravit. Pokud bude hezky, měli by jít na piknik. Všechno se zdálo možné. Všechno se zdálo správné. Právě nyní (ale to nemůže vydržet, myslela si a snažila se odpoutat od okamžiku, kdy budou všichni mluvit o botách), právě nyní se jí nemohlo nic dotknout, třepala křídly na místě jako sokol, jako vlajka se vznášela v radosti, která zaplavovala každý nerv v jejím těle, plně a sladce, ne hlučně, ale spíš slavnostně, neboť vyplývala, pomyslela si, když se na ně podívala, jak všichni jedí, z manžela a dětí a přátel; ti všichni jako by se pozvedli v té hluboké nehybnosti (právě přidávala Williamu Banksovi ještě jeden malinkatý kousek a zírala do hlubin keramické misky) a z nějakého důvodu nyní zůstali stát jako kouř, jako pára stoupající vzhůru a drželi při sobě. Nic nemuselo být řečeno, nic nemohlo být řečeno. Tak to tam bylo, všude kolem nich. Mělo to nádech - říkala si a vybrala panu Banksovi speciálně křehký kousek - věčnosti; jako už jednou předtím toho odpoledne to pocítila, věci mají jistou spojitost, stálost; něco, chtěla říci, nepodléhá změně a září (pohlédla k oknu s rozvlněnými světly) tváří v tvář tomu uplývajícímu, pomíjivému, přízračnému - jako rubín, takže u večeře pocítila to, co už dnes jedenkrát, míru, spočinutí. A z takových okamžiků, pomyslela si, se skládá to, co trvá věčně. To tu zůstane.

„Ano,“ ujistila Williama Bankse, „je dost pro všechny.“

„Andrew,“ řekla, „podrž ten talíř níž, nebo to vybryndám.“ (Boeuf en Daube slavilo úspěch.) Tady, cítila, když položila naběračku, je ten nehybný prostor, který obklopuje jádro věcí a v němž se člověk může pohybovat či spočinout, může teď dokonce čekat (všichni měli co jíst) a poslouchat, může jako sokol, který se náhle spustí ze své výšky, zamávat křídly a klesat po smíchu, spočinout celou svou vahou na tom, co na druhém konci stolu říká její manžel o druhé odmocnině z tisíce dvou set padesáti tří, což bylo náhodou číslo jeho lístku na vlak. (Woolfová, *K majáku*, s. 139 - 140)

Můžeme nyní předběžně vytknout hlavní rys románu, těžiště vyprávění leží v tom, co se jednotlivým postavám odehrává

v hlavě. Vnější děj, to, co jednotlivé postavy dělají a v menší míře též co říkají, co je navenek vidět a slyšet, plní spíš funkci pozadí nebo stojí v úloze určitých pevných bodů v proměnlivé síti dojmů, myšlenek a vzpomínek jednotlivých postav. Uvedený úryvek to dobře dokumentuje. Tato krátká pasáž pochází ze sedmnácté kapitoly první části, kde je na bezmála čtyřiceti stránkách líčena slavnostní večeře, u které se sejdou všichni prázdninovní obyvatelé domu, tedy vlastně všichni aktéři románu. Naprostou většinu prostoru vyprávění tu, tak jako v celém románu, zabírá líčení toho, co se té které postavě honí hlavou. V citované ukázce sledujeme, co se odehrává ve vědomí paní Ramsayové. Než se pokusíme na tomto úryvku pojmenovat hlavní rysy románu *K majáku*, projděme si pasáž ještě jednou podrobněji a odpovíme si na otázku, co se to tu vlastně děje.

Paní Ramsayová na začátku nejprve přemýšlí nad tím, jak dát dohromady dva z přítomných hostů, Lily a Williama Bankse; vyprávění tu plynule navazuje na konec odstavce předcházejícího naší ukázky, kde paní Ramsayová uvažuje nad jejich společnými povahami. Tato praktická rovina jejího uvažování (jak to udělat, aby spolu oba lidé šli zítra na piknik) plynule přechází do velmi obecné filosofující polohy jejího vnitřního ustrojení. Přejít mezi těmito dvěma zbarveními proudu jejího vědomí zajišťují dvě po sobě následující krátké věty z kraje prvního odstavce: „Všechno se zdálo možné. Všechno se zdálo správné.“ Tyto dvě věty možno vskutku chápat jako součást obou dvou do sebe přecházejících témat uvažování, dávají smysl pro první „praktické“ i druhé „filosofické“ téma. Klíčovým motivem oné obecné úvahy, jež graduje poslední větou prvního odstavce naší ukázky, je vztah mezi stálostí a změnou („něco /.../ nepodléhá změně a září /.../ tváří v tvář tomu uplývajícímu, pomíjivému, přízračnému“). Sledujeme zde postupné rozvíjení úvahy: na jejím začátku paní Ramsayová pocituje radost a uvědomuje si,

že tato radost vyplývá „z manžela a dětí a přátel“, pak v myšlenkách postupuje dále do hloubky a tím se vzdaluje bezprostředně viděnému; tento obrat směrem k abstraktní interpretaci situace je naznačen kondicionálem („ti všichni jako by se pozvedali v té hluboké nehybnosti“). Úvaha přechází do představy něčeho nehmatatelného a nesdělitelného, do představy jisté neviditelné konstelace, ve které lze cítit cíp věčnosti (míru, spočínutí), nicméně tato konstelace vychází z konkrétní situace tohoto okamžiku a místa. Náhle je však vyprávění sledující tok myšlenek paní Ramsayové ostře přerušeno její přímou řečí, ve které odpovídá na dotaz Williama Bankse, dotaz možná jen zdvořilostní, v každém případě však dotaz existující jen ve fabuli příběhu, protože tu fakticky vůbec nezazní. A tato krátká odpověď hostitelky a bezprostředně následující věcná promluva adresovaná Andrewovi, jednomu z jejích synů, nás nekompromisně odpojuje od průběhu myšlení paní Ramsayové a rázně nám staví před oči vnější realitu situace, čili to, co se skutečně, to jest viditelně, děje během uvažování paní Ramsayové, o čem jsme se potud dovídali jen mimoděk: manžel, děti a přátelé sedí kolem stolu a jedí, paní Ramsayová nabírá z keramické mísy přídavek Williamu Banksovi.

Obecnou úvahou v prvním odstavci několikrát probleskne něco z vnějšku, dokonce je zřejmé, že tato úvaha se o to, co paní Ramsayová vidí, opírá. To, co jí běží hlavou, vyvolal pohled na to, jak všichni jedí, takže, přestože se na konci odstavce může zdát, že jsme velmi vzdáleni oné konkrétní situaci, vidíme, že úvaha vyrostla právě z ní. Poprvé je proud uvažování přerušen hned zkraje, jako by zde bylo předznamenáno to, co bude později rozvinuto, totiž že toto svrchované „nyní“, paní Ramsayovou pocíťovaná nehybnost chvíle, chvíle, která má „nádech věčnosti“ (míra, spočínutí), je něco, co, přestože se nějak podílí na věčnosti – nebo právě proto? –, tak uplyne. Paní Ramsayové prostě přijde na mysl, že za chvíli

se už bude mluvit o botách, o tématu, o kterém, jak se dozvídáme o několik odstavců výše, než citujeme, dokáže její manžel mluvit hodiny. Následuje zmíněná vsuvka: „když se na ně podívala, jak všichni jedí“, pak dvě další vsuvky zachycující akt přidávání jídla Williamu Banksovi a ke konci odstavce ještě zmínka o tom, že paní Ramsayová pohlédla k oknu s rozvlákněnými světly. Kromě vsuvky o pohledu na všechny přítomné, jak jedí, jsou všechny tyto krátké odbočky informující nás krátce o tom, co se děje venku, zatímco sledujeme vnitřní proud vědomí postavy, odděleny nejen významově, ale i textovými znaménky (závorkami nebo pomlčkami na začátku a na konci vložené věty).

Po přeryvu způsobeném dvěma zmíněnými promluvami v přímé řeči a další vsuvce v závorce vypovídající o konkrétní atmosféře situace („Boeuf en Daube slavilo úspěch.“) se pozornost vyprávění vrací k úvaze z prvního odstavce naší ukázky, jako by byla přerušena uprostřed slova. Vyprávění tu jaksi lavíruje na hraně mezi obecností úvahy – tento tón nejzřetelněji zaznívá ve chvíli, kdy je za podmět dosazen „člověk“ („/.../ nehybný prostor, který obklopuje jádro věcí a v němž se člověk může pohybovat či spočinout“) – a subjektivním prožitkem dané chvíle. Tato druhá poloha nakonec vyhraje a proud vědomí paní Ramsayové se nepozorovaně navrácí z takřka metafyzických hloubek přemýšlení a připojuje se ke konkrétnímu tady a teď probíhajícímu hovoru. Ten ovšem díky tomu, co mu ve vyprávění předchází, vyznívá poněkud bizarně, je bizarní právě ve své fakticitě, jež vyčnívá z předchozí subtilní filosofické úvahy. Zde náš úryvek končí, ale ve stejném duchu bychom mohli klidně pokračovat, proud vědomí paní Ramsayové plyne dál, od druhé odmocniny k dalším znalostem mužů, až k mužské inteligenci, která podpírá svět atd.

Co nás tedy v ukázce zaujme na první pohled je zvláštní způsob komunikace mezi vnitřním a vnějším dějem, mezi tím, co paní Ramsayové běží hlavou, a tím, co se děje u stolu. Tyto dvě linie vyprávění se v různých místech setkávají nebo se sobě naopak vzdalují, výsledným efektem takového postupu vyprávění ale určitě není zvyšování napětí nebo dramatičnosti situace, jak bychom si mohli myslet. Rozhodně zde nejde o ten typ vyprávění, kdy je stejná situace sledována střídavě zevnitř subjektivním pohledem postavy a zvenku objektivním vypravěčem za účelem dosažení většího napětí, živosti či spádu děje. Jak už jsme řekli, téměř všechno se dovidáme z obsahů vědomí jednotlivých postav, role vypravěče se tu uplatňuje spíše okrajově ke sdělení vnějších okolností situace, jako například v naší ukázce ve větě: „pohlédla k oknu s rozvlněnými světly“, pokud i to není sledováno prostřednictvím některé z postav, tlumočením toho, co vnímá. Vůbec hovořit v případě tohoto Woolfové románu o zvyšování napětí, dramatičnosti situace či zápletky v tradičním smyslu vlastně ani nejde, spisovatelka své postavy vůbec nestaví do situací, kdy by museli jednat v nějaké vyhocené situaci, dělat zásadní rozhodnutí či velká gesta; to by konec konců v jednom dni, má-li být zachována realističnost příběhu, ani nebylo možné. Čeho chce tedy autorka v románu dosáhnout, když to evidentně není vyprávění životního příběhu jedné nebo více postav se všemi možnými zvraty, peripetiemi a rozuzleními, které život přináší?

V *Majáku* za prvé bezpochyby vidíme snahu o realistické zachycení lidského vědomí. Další dva rysy románu spolu bezprostředně souvisí a mohlo by se zdát, že se s prvním rysem musí nutně vylučovat; domnívám se, za druhé, že se vyprávění jaksi otáčí samo k sobě, že se vyznačuje velkou mírou zaumnosti, literárnosti. To platí zejména o druhé části nazvané *Čas běží*, ve které je zachyceno deset let „dění“ v prázdném domě, kam jen jednou za čas přijde stará posluhovačka otevřít okna a otřít prach, ale i na jiných

místech nalézáme pasáže, které jsou spíš básní v próze než částmi výpravného prozaického textu. Třetím důležitým rysem románu je symboličnost.

Podívejme se podrobněji na první rys. Výše jsme uvedli, že v citované ukázce můžeme sledovat postup rozvíjení úvahy o vztahu proměnlivého a stálého, to je nyní třeba upřesnit. Především tu není na místě hovořit o úvaze, ve skutečnosti tu prostě sledujeme, co se postavě paní Ramsayové honí hlavou. To, co tu čteme, rozhodně není žádná jasná a souvislá úvaha na téma stálosti a změny, je to spíš jakýsi náhlý vhled nebo průnik do hloubky přítomné chvíle, rozmazaný a efemérní pocit, který se může každým okamžikem zabarvit jiným odstínem nebo i ztratit v nějakém novém dojmu, nárazu vnějšího světa či vzpomínce a už se k němu možná nikdy nebude lze vrátit. Banalita přítomné chvíle najednou paní Ramsayové vystupuje jako cosi vzácného a v jistém slova smyslu dobrodružného, ale ještě to ani není řečeno - ale ve vědomí to už je, muselo být! - a jejím vědomím se mihne jistý stín lítosti nad tím, že toto právě přítomné „nyní“ bude za chvíli ztraceno v hovoru o botách. Subjektivnost a jakousi až hmatatelnou přítomnost tohoto myšlení také sugerují ony básnické obrazy, kterých tu je využito právě k co nejpřesnějšímu zachycení dění uvnitř jednoho konkrétního vědomí; vyprávění se tu spíš blíží záznamu denního snění než objektivní úvaze, když čteme o pocitu paní Ramsayové, jako by „třepala křídly na místě jako sokol, jako vlajka se vznášela v radosti“.

Ale dojem reálnosti situace snad nejvíc umocňuje ono problikávání vyprávění mezi sledováním nitra postavy, v naší ukázce paní Ramsayové, a vnějším dějem. Jako příklad tohoto kompozičního postupu lze uvést celý náš úryvek, potažmo se můžeme začíst vlastně kdekoli v knize a na tento postup narazíme, ale podívejme se ještě jednou na dlouhé poslední souvětí citované ukázky (začíná: „Tady, cítila, když položila naběračku /.../“), kde je tento postup uplatněn s výjimečnou

průzračností. Musíme si uvědomit, že se vše děje v jednom krátkém okamžiku, paní Ramsayová položila naběračku (vnější děj), hlavou jí stále běží myšlenka na ono neměnné, věčné (vnitřní děj), tato myšlenka nebo spíš pocit se opírá o prožitek dané chvíle; tomu pocitu se teď může plně oddat, může poslouchat, co kdo říká, protože všichni, jak si mimoděk všimne, mají co jíst (vnější děj), představuje si, že je to jako spustit se z výška jako sokol (vnitřní děj) a spočinout na tom, „co na druhém konci stolu říká její manžel (...)“ (vnější děj). Jako by fakt, že je toto všechno řečeno v jednom souvětí - jakoby jedním dechem -, měl co nejvěrohodněji navodit představu oné chvíle, která ve skutečnosti musela trvat velmi krátce, určitě kratší čas, než je třeba na přečtení jejího záznamu. Nebo naopak, čtenář, který je vždy limitován délkou času potřebného k přečtení líčeného, může nabýt dojmu, že se vše odehrává jako ve zpomaleném filmu. Tento efekt je dobře patrný v prvním odstavci citované ukázky, kdy se zdá, že mezi aktem zírání do mísy s jídlem a vybráním speciálně křehkého kousku, musela uběhnout relativně dlouhá doba, když se zprávy o těchto dvou aktech nacházejí v textu poměrně daleko od sebe jako vsuvky v líčení proudu vědomí paní Ramsayové.

Tohoto zvláštního způsobu zacházení s časem v moderním románu, kdy čas vyprávění není využit k líčení událostí, ale k jejich přerušování vsuvkami, si všímá E. Auerbach v poslední kapitole své knihy *Mimesis*. Na úryvku z románu *K majáku* ukazuje právě to, na co tu narážíme, že totiž „vědomí absolvuje někdy určitou cestu v daleko kratším čase, než jak jí stačí reprodukovat řeč.“¹⁴²

Setkáváme se tu tedy se snahou co nejautentičtěji zachytit krátký výřez života postavy, ovšem důvodem tohoto detailního pohledu, domnívám se, není pouhá záliba v pitoresknosti miniatury, ale pokus o zachycení něčeho univerzálně lidského,

¹⁴² Auerbach, E., *Mimesis. Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, Praha 1968, s. 454.

nejspíš fungování našeho vědomí. Pokud má být taková věc pojmenována, pokud nemá zůstat jen soukromým silným a zmateným zážitkem, je ji třeba odevzdat konvenci řeči. V tom smyslu si je třeba všimnout jisté vytríbenosti a přesnosti Woolfové literárního podání tohoto zvláštního pohybu obrácení pozornosti na sebe sama. Výmluvným svědectvím o hledání nejrůznějších postupů literárního vyjádření lidské existence jsou bezesporu autorčiny *Deníky*, ve kterých se z velké části věnuje právě promýšlení nejrůznějších metod pravdivého zachycení lidského života (viz první citát na začátku této podkapitoly) a koneckonců i sám žánr deníku je určitým pokusem, jak se s tímto problémem vypořádat. Literárnost Woolfové stylu (komplikovaná výstavba vyprávění, básnický jazyk, námět) potom musíme chápat nikoli jako do sebe zahleděnou snahu o inovaci žánru románu usilující o větší estetický účín, ale právě jako prostředek k co nejpřesnějšímu zachycení oné *condition humaine*.

A tímto záměrem snad můžeme vysvětlit i využívání symbolických prvků v románu. Symbolická je zejména celá třetí část (*Maják*). Oba dva děje, které jsou zde líčeny, plavba k majáku a malování obrazu, zde musíme chápat jako symbolické vyjádření hledání paní Ramsayové. Symbolické využití těchto dějů také dává možnost uzavřít vyprávění, což by jinak vlastně ani nešlo, nemá-li příběh skončit uprostřed myšlenky, uprostřed věty. Kde uzavřít příběh, který nesleduje „velkou“ historii hrdiny či hrdinů, to jest historii, jež zákonitě přináší různé „velké“ události a zvraty, které jako by samy nadhazovaly možnosti zakončit vyprávění tu a ne jinde? Pan Ramsay nakonec – po deseti letech – majáku dosáhne („Seděl a díval se na ostrov a třeba si myslel – Pak zhynul každý sám, nebo si třeba myslel – Dosáhl jsem toho. Našel jsem to – ale neříkal nic.“). Lily Briscoová obraz, který zůstal před deseti lety nedomalován, protože nedokázala vyřešit určitý kompoziční problém, maluje znovu, tentokrát ovšem ono problematické místo

výstavby obrazu vyřeší a obraz domaluje. Završení těchto symbolických dějů představující svého druhu rozuzlení tak jasně ohraničuje i celek příběhu. Obě dějové linky třetí části potom možno chápat jako zvláštním způsobem se zrcadlící, obě – na této symbolické rovině – představují hledání, které nakonec dojde svého cíle v opětovném nalezení smyslu, který jako by se se ztrátou paní Ramsayové, onoho „majáku“ osvětlujícího život (smysl věcí), vytratil.

Pochopitelně obě témata fungují též jako metafory samy o sobě, bez ohledu na jejich symbolický význam v rámci příběhu – malování obrazu je pokusem o uchopení skutečnosti a cesta je cestou života. Tohoto jejich nesporného metaforického potenciálu však právě symbolická rovina vyprávění využívá. Tak může mít konkrétní scéna i tři relativně nezávislé interpretace podle toho, kterou rovinu příběhu zrovna akcentujeme. Lily maluje obraz, snaží se rozřešit onen kompoziční problém, který řešila už před lety, zároveň se ovšem vrací v čase: na těch schůdkách, které jsou nyní prázdné, tehdy seděla paní Ramsayová („/.../ měla na sobě šedý klobouk. Byla úžasně krásná.“). K problému, jak pravdivě zachytit to, co vidím v tom, jak ono samo jest – to znamená, jak se děje („Napadaly ji věty. Zjevovaly se jí představy. Krásné obrazy. Krásné věty. *Ale ona se chtěla zmocnit toho, co drásá nervy, té věci samé dřív, než z ní něco vznikne* /kurzívou J. B./.“) –, se tak přidává problém, jak uchopit trvání jako pomíjení vůbec, jak uchopit to, co nejde „ani myslet, ani cítit“ – paní Ramsayová tu zároveň je i není.

Tento problém, problém kompozice obrazu, respektive problém vyrovnání se se ztrátou paní Ramsayové, respektive problém uchopení pomíjivého, podle toho, kterou významovou rovinu vytváření obrazu máme zrovna na mysli, je nakonec vyřešen, ale pochopitelně nikoli racionálně a vlastně ani ne symbolicky:

Pohlédla na schůdky: byly prázdné; podívala se na plátno: bylo rozmazané. S náhlým prozřením, jako by to na vteřinku zahlédla jasně, nakreslila čáru uprostřed. Bylo to hotové, bylo to dokončené. Ano, řekla si, když nesmírně unavená pokládala štětec, viděla jsem, co jsem potřebovala. (Woolfová, *K majáku*, s. 274)

Je toto vyústění jen řešením problému s výstavbou obrazu? V každém případě má toto řešení-prozření, kterého se nakonec Lily dostává, jak se dozvídáme z citovaných posledních slov románu, blíže spíše k způsobu řešení zenového koanu, než k racionální úvaze. Je to řešení jednoduché avšak nikoli banální, snad bychom mohli též bergsonovsky říci, že je to řešení intuitivní.

A pak jsou tu ještě dva výrazné motivy, které se proplétají celým románem a které tak můžeme rovněž chápat jako určité sjednocující prvky celého díla; je to motiv zrcadla a motiv proudu či vlnění. S trochou nadsázky bychom mohli říct, že tyto dva motivy se stávají hlavními hrdiny druhé, nejkratší části románu nazvané *Čas běží*. V této části jako by se Woolfová pokusila jít ještě o krok dál než v první a třetí části románu. Nejen že rezignuje na vyprávění velkého příběhu, ale dokonce i částečně opouští postup uplatňovaný ve zbytku románu, kdy vyprávění sděluje obsahy vědomí různých postav; zde již žádné postavy nejsou, dům je prázdný. Vyprávění se zužuje na líčení „dění“ v domě: větrné proudy se prohánějí domem, tu odchlípnou kus tapety, tam uvolní záhyb zavěšeného šálu, záblesk majáku se „dotýká“ koberce ve tmě a „odhaluje“ jeho vzor, plevel okolo domu už dorostl takové výše, že za větru tluče na okna atd.

Tato neutrální líčení vnímání dění v opuštěném domě, vnímání kohokoli a odkudkoli, přesněji řečeno odkudkoli v domě – jako by v domě přebýval jakýsi duch, jehož vjemy, ne zas tak vzdálené lidským, zde jsou zachyceny –, ale často neznatelně přecházejí do meditací o smyslu života, času, vesmíru:

Jak se blížilo léto, jak se večery prodlužovaly, těm bdělým, těm, kdo si dělali naděje, když kráčeli po pláži, rozviřovali kaluž, se vnukaly ty nejpodivnější představy - těla proměněného na atomy hnané větrem, hvězd blikajících v jejich srdci, útesu, moře, oblaku a oblohy úmyslně propojených, aby zevně spojovaly roztroušené střípky vidění uvnitř. V těch zrcadlech, v myslích lidí, v těch kalužích neklidné vody, v nichž se věčně vytvářejí mraky a vznikají stíny, přetrvávaly sny a nebylo možné odolávat tomu zvláštnímu poselství, které jako by hlásal každý racek, květina, strom, muž a žena, i sama bílá zem (ale na přímou otázku je okamžitě stáhli), že dobro vítězí, štěstí převládá, vládne řád (...). (Woolfová, *K majáku*, s. 175)

Motiv zrcadla je ve druhé části románu využíván k podtržení oné zvláštní přítomnosti-nepřítomnosti někdejších uživatelů domu. Podobně jako šaty ve skříních, které si ještě „podržely lidský tvar“, i zrcadlo jako by si pamatovalo tvář, kterou kdysi odráželo. V citované pasáži je však tento významový okruh motivu zrcadla ještě rozšířen, zrcadlo představuje lidskou mysl; jako hladina kaluže zrcadlí nebe, tak se v lidské mysli zračí svět. Lidské mysli jsou kalužemi neklidné vody, „v nichž se věčně vytvářejí mraky a vznikají stíny“, ale také se v nich zračí kosmický řád, ve kterém má člověk místo. Kdo je bdělý (kdo si dělá naděje, sní nebo kráčí po pláži a „rozviřuje kaluž“), zahlédá řád věcí, do kterého sám patří; „roztroušené střípky vidění uvnitř“ mohou být zevně propojeny právě představou celku, dokonce by bez tohoto „bdění“ celek (tělo proměněné na atomy hnané větrem, hvězdy blikající v srdci, útes, moře, oblak a obloha úmyslně propojené) ani nemohl být spatřen. Toto vědomí řádu se ale neopírá o schopnosti racionální úvahy: přímá otázka, *logos*, způsobí spíš, že se celý obraz ztratí (poselství bude okamžitě staženo).

Čteme ve výše citované pasáži i obhajobu autorčina vyprávěcího postupu? Je-li lidská mysl zrcadlo světa - je to však trochu zvláštní zrcadlo, odráží se v něm nejen vnějšek,

ale i „vnitřek“ (zrcadlo samo) a tedy i samotný „fakt“ zrcadlení -, stačí sledovat tuto mysl, mysl kohokoli a v libovolné chvíli, a uvidíme v ní odraz něčeho, co překračuje danost této mysli a této chvíle. Jako by v opakujících se motivech proudu a zrcadla ve druhé části byly tematizovány, byť poněkud zašifrovaně - ale jinak to ani nejde, přímá otázka by způsobila, že nebude už co tematizovat -, podstatné rysy fungování lidského vědomí, toho vědomí, které v první a třetí části sledujeme zblízka, bez odstupů umožňujícího celkový pohled. Jako by motiv vln, proudění vánku nebo rozmazaného světla v okně (v citované ukázce ze scény slavnostní večeře) přesně vystihoval, jak vzpomínky, dojmy či úvahy vyplouvají na povrch vědomí a zase mizí, pokud se z nějakého důvodu nezafixují; jak se znenadání vynořují matné a neurčité, banální nerozlišitelné od hlubokých... A představu lidského vědomí jako místa, ve kterém se svět vidí, možno zase chápat jako základní premisu celého románu.

Hovoříme tu o druhé části románu, ale přesněji bychom asi měli říkat „prostřední část“, protože druhá část knihy představuje zřetelný přelom mezi první a třetí částí, vyprávění tu postupuje zcela jinak. Jak už jsme naznačili výše, vyprávění tu v podstatě není vázáno na postavy (kromě epizodické přítomnosti staré posluhovačky), tudíž tu nemůžeme odlišit nějaký vnější děj a vnitřní děj, příběh tu už není vyplněn reprodukováním niterných hnutí a vjemů některé z postav, ale sdělováním vněmů jakéhosi hypotetického vědomí, „ducha“ domu. A tento „děj“, spolu s oněmi meditativními vhledy, jaký představuje například výše citovaný úryvek, vyplňují celý prostor vyprávění ve druhé části. Máme-li být důslední, tak se zde objevují ještě tři čtyři zmínky o osudech postav vystupujících v první části, dovídáme se, že paní Ramsayová poněkud náhle zemřela nebo že Andrewa ve válce roztrhal granát, ale tyto zmínky jsou vždy důsledně odděleny od ostatního textu hranatými závorkami. Jako by tu Woolfová

skoro parodovala postupy vyprávění velkých příběhů, když události, které běžně považujeme za dramatické, a tudíž za hodny vyprávění (sňatek, narození dítěte, smrt) zmiňuje jako něco okrajového a naopak naprostou většinu prostoru „příběhu“ věnuje tomu, co by v klasickém vyprávění bylo nanejvýš kulisou.

Na závěr si ještě všimněme druhé citované ukázky na úplném začátku této podkapitoly, pochází ze třetí části knihy. Pan Ramsay se s Jamesem a Cam chystají na plavbu k majáku, Nancy, jejich starší sestra, je vypravuje. Úryvek zachycuje Lilin tok myšlenek, který vyvolala Nancina otázka, co jim má dát s sebou na maják.

Narážíme zde na něco, čeho už jsme se výše dotkli několikrát, ve Woolfové románu neexistují žádná privilegovaná témata, místa či situace. Jakákoli situace, jakákoli banalita, běžná otázka, pohled z okna, prostě jakákoli každodenní „událost“ se může stát podnětem k průhledu někam dál. Nancina praktická otázka Lily přiměje k tomu, aby se nakonec ptala sama sebe: „Co se tak posílá? Co má člověk dělat? Proč tu nakonec vůbec sedí?“. Jistě, ona konkrétní chvíle (*toto ráno*) může být skutečně zvláštní; Lily je na místě, které v ní vyvolává vzpomínky na minulost, možná na paní Ramsayovou pletoucí punčochy pro syna správce majáku, jak jsme se dověděli v první části, aby je „zítra“ poslala na maják. Ale o to právě jde, běžná situace, nenápadný detail, letmá vzpomínka v sobě může vždy chovat cosi „velkého“, může být průchodem k dramatu obecně lidskému; není třeba vyprávět strhující příběh, abychom před sebou spatřili člověka v jeho nejednoznačném postavení na světě. Jako by se zde říkalo, neexistují žádné velké dějiny, velké osudy a velcí lidé, k člověku a jeho údělu na světě vede cesta odtud, od „tohoto rána“, od této zvláštní chvíle, kdy všechno vypadá „tak

nevýslovně podivně". Co je důležité a co je hloupost, co je vysoké a co je nízké, to nejsou žádné absolutní danosti.

Musíme v této souvislosti ještě jednou odkázat na slavnou knihu Auerbachovu. Podle autora *Mimese* je rezignace na zachycení celého života hrdiny nebo velkých dějových celků jedním z rysů moderního realistického románu (Proust, Joyce, Woolfová). Odklon od vyprávění velkých příběhů je podle Auerbacha dán snahou o pravdivé zachycení života. Pokud spisovatel zachycuje delší časový úsek života jedné nebo více postav, je nucen svému předmětu vnucovat řád, který je daleko více obrazem jeho vlastního ustrojení, než námětu, který zobrazuje, tedy života; nikdy nemůže zaznamenat všechno, musí stříhat, vynechávat a vyzdvihovat „důležité“ momenty. Naopak soustředění se na krátký čas, několik hodin či dnů jedné nebo několika málo postav, dává už jistou naději na „úplnost zprávy“ a její větší autenticitu v tom smyslu, že zobrazované se tu řídí svým rytmem, proto je tu spíš možné „postihnout řád a výklad života, který se nabízí z něho samého; totiž ten, který se sám aktuálně utváří v těch postavách; který lze v té které chvíli postihnout v jejich vědomí, v jejich myšlenkách, zahaleněji i v jejich slovech a činech“¹⁴³. Auerbach poslední stať své knihy uzavírá konstatováním – pro naše téma velmi důležitým –, že přestože se líčené bezvýznamné události, které se mohly odehrát v kterémkoli okamžiku života kohokoli, osobně týkají jen postav, které je prožívají, můžeme v nich cítit „to elementárně společné našeho života“. Právě v prožitku každodenních událostí, prožitku relativně nezávislém na proměnách světových řádů, prožitku, jenž má na každý pád „skutečnostní platnost a životní hloubku“ můžeme zahlédnout něco podstatně lidského.¹⁴⁴

¹⁴³ Auerbach, op. cit., s. 463.

¹⁴⁴ Auerbach, op. cit., s. 466.

IV.2. Orlando

Příroda, jež si s námi už nejednou pohrála a tak nerovně nás stvořila tu z hlíny, tu z diamantu, z duhy a zase ze žuly, přičemž nám přisoudila schránku často naprosto nevhodnou, neboť básník má tvář řezníka a řezník básníka; příroda, jež si libuje v hádankách a záhadách, takže i nyní (prvního listopadu 1927) nevíme, proč jdeme nahoru, nebo proč zase pak sejdem dolů, naše nejvšednější pohyby jsou jako plavba lodí po neznámém moři a námořníci u hlavního stěžně se ptají, ukazující dalekohledem k obzoru: Je tam země nebo tam není nic? na což, pokud jsme proroci odpovídáme „Ano“; pokud jsme pravdomluvní, řekneme „Ne“; příroda, která nejenže odpovídá za možná neohrabanou délku téhle věty, navíc zkomplikovala svou úlohu a našemu zmatení ještě dodala nejen tím, že jsme každý jako sešitý z různých hadrů - jako by kus z kalhot policisty sousedil rovnou se svatebním závojem královny Alexandry - ale ještě to zařídila tak, že celá ta sbírka je jen tak spíchnutá jednou jedinou nití. (Woolfová, *Orlando*, s. 49)

Snažíme se tu z románu vyčíst nějaké rozumění člověku, které bychom mohli stavět jako alternativu k antropologiím založeným - přinejmenším v jejich celkovém rozvržení - na nereflexovaném přijetí rozdílu mezi vysokým a nízkým řádem bytí, pokrokem a úpadkem a podobnými protikladnými kategoriemi odkazujícími spíš k mytologickému způsobu podání, a tudíž k vyprávěcím postupům, než k teoretickému diskursu. Druhé dílo V. Woolfové, o kterém se tu chci krátce zmínit, román *Orlando*, je co do způsobu vyprávění hodně odlišný od románu *K majáku*, ovšem podobně jako onen i tento ponouká k otevřeně antropologizující interpretaci.

Román *Orlando* (1928) je fiktivním životopisem bohatého anglického šlechtice Orlanda. I z pouhého načrtnutí děje knihy je zřejmý její fantastický a satirický tón. Děj začíná v alžbětinské době, kdy je Orlandovi šestnáct let, ve svých třiceti se po sedmidenním kómatu probere jako žena a vyprávění končí o půlnoci „ve čtvrtek jedenáctého října devatenáct set dvacet osm“, kdy je Orlandě šestatřicet. Na pozadí

Orlandových/ Orlandiných osudů sledujeme proměny doby, zejména pak literatury, protože ta je Orlandovou/ Orlandinou vášní, koneckonců sám/ sama taky píše. K dokreslení vnějšího děje můžeme snad ještě dodat, že Orlando je pánem/ paní rozlehlého sídla na jihu Anglie, jako diplomat stráví nějaký čas v Turecku - zde dojde k oné proměně -, pak žije už jako žena nějakou dobu mezi tamními cikány, vrací se do Anglie, do Londýna, kde žije, řekněme, bohatým společenským životem, přátelí se s největšími literáty své doby, lépe řečeno svých dob, ale také s prostitutkami, poté se uchýlí na své venkovské panství, vdá se a v závěru dokončí a vydá své celoživotní dílo, rozsáhlou báseň Dub, na které průběžně pracoval/ a od svých jinošských let.

Toto shrnutí děje ale o ustrojení románu mnoho nevyovídá. Kniha je vlastně sledem velice barvitě a živě popisovaných scén, často naprosto bizarních, prokládaných Orlandovými/ Orlandinými ale místy i „životopiscovými“ úvahami a postřehy o duchu doby, ve které se zrovna ocitáme, o životě, literatuře; přičemž tyto jednotlivé řeči do sebe neznatelně přecházejí. Takřka historicko-antropologická úvaha o vlivu změny klimatu na způsob života a styl psaní přechází do popisu fantastického obrazu, který v Orlandě vyvolal pohled na panorama města osvětleného zapadajícím sluncem. Mění se šíře pohledu, od z hlediska celku života nepodstatného detailu („asi v sedm hodin vstal, zahalil se do dlouhého tureckého pláště, zapálil si viržinko a lokty se opřel o parapet“) po obecné úvahy nebo spíše jejich parodie (viz citaci na začátku této podkapitoly). Mění se i žánr, vyprávění přechází do básně v próze nebo teoretizující úvahy. Celkový dojem je poněkud snový, jako bychom procházeli jakýmsi rozlehlým panoptikem, atmosféra, která možná připomene některé Felliniho filmy. Někaký děj tu sice je, ale není důležitý, důležité jsou obrazy, barvy, pocity, celkově pak ona až karnevalová fantasknost, nadsázka a ironie, ty jsou přítomny na každém řádku, nejvýrazněji ovšem

zaznívají, když se vyprávění stočí k literatuře či spíše k literárnímu provozu - literáti (skuteční i fiktivní) tu vystupují jako vlastní karikatury, lépe řečeno jako karikatury svého kanonizovaného obrazu poskytovaného literární historií - a k úvahám o životě.

Je-li definujícím tropem satiry ironie, která tiše tvrdí protiklad toho, co je řečeno doslova¹⁴⁵ - Hayden White dokonce soudí, že ironie obracející pozornost na samotný fakt problematičnosti zobrazení reality je vlastně metatropologická¹⁴⁶ -, tak je tato kniha vytříbenou satirou.¹⁴⁷ Podvraceno je skutečně vše; že je životopis fiktivní nakonec není důležité, ironizován je jeho hrdina, žánr životopisu, dějiny literatury...

Jestliže pak předmět našeho životopisu ani nemiluje ani nezabíjí, ale jen si přemýšlí a vymýšlí, můžeme uzavřít, že není o nic lepší než mrtvola a nechat ji být. (Woolfová, *Orlando*, s. 172)

„Životopisec“ často zdůrazňuje svou snahu o objektivitu, několikrát například výslovně staví svou činnost do protikladu k romanopiscům a básníkům, kteří vytvářejí fikce, kdežto jemu jde o zachycení skutečného života, chce podat zprávu opírající se o „dokumenty“. Na začátku třetí kapitoly líčící Orlandovo působení v Cařihradu třeba říká, že o tomto období Orlandovy životní dráhy „máme nejméně použitelných informací“. Nicméně životopisec, který sleduje svou postavu z bezprostřední blízkosti, který zmiňuje z hlediska celku příběhu života kuriózní detaily, ví, co v jaké chvíli udělala, reprodukuje v přímé řeči, co řekla nebo na co pomyslela, jako by, sám neviditelný, stál vždy vedle nebo nad ní - jako Hopkirk vedle Randalla -, takový životopisec je přinejmenším podezřelý. Proč

¹⁴⁵ Takové vymezení ironie, respektive satiry, je samozřejmě značně široké a jako takové jej možno kritizovat, ale pro naše účely toto základní přiblížení stačí.

¹⁴⁶ White, H., *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1975, s. 37.

¹⁴⁷ Tak nakonec komentuje tuto knihu i její autorka: „Můj vlastní lyrický styl by tam měl být předmětem satiry. Budu se vysmívat úplně všemu“, píše si Woolfová 14. března 1927 do svého deníku, když si zaznamenává první nápady ke knize *Orlando* (Woolfová, V., *Deniky*, Praha 2006, s. 121).

ho vůbec nazývat životopisem a ne vypravěčem? A pak životopis, kde je pozornost tak často upřena na samo jeho psaní, je to ještě životopis?

Neboť moudrou šetrností přírody došlo k tomu, že náš moderní duch se téměř obejde bez jazyka; úplně stačí ty nejběžnější výrazy, protože stačí i nic; z toho tudíž plyne, že ten nejběžnější hovor je často nejpoetičtější a nejpoetičtější je přesně to, co se nedá zapsat. Z kteréhožto důvodu zde necháváme prázdné místo, které se však musí chápat tak, že tento prostor je naplněn k prasknutí. (Woolfová, *Orlando*, s. 162)

Načež na stránce skutečně následuje prázdné místo asi tak na půl odstavce.

Shrnuto, čteme fiktivní životopis, jehož vypravěč se ostentativně zaštiťuje objektivně dokumentačními postupy (ke knize je třeba připojen rejstřík), ale ve skutečnosti je tvůrcem velkolepého fantasmatu. Čteme příběh, který při každé možné příležitosti obrací pozornost k mezím literárního podání, potažmo narativity vůbec, jako by se pokoušel o demonstrativní sebevraždu, pochopitelně zase jen proto, aby byla vzápětí vysmívána.

„A jestli není literatura Nevěstou Pravdy a nesdílí s ní lože, tak čím pak je? Zatraceně,“ zvolal, „proč říkat nesdílí s ní lože, když už člověk řekl Nevěsta? Proč prostě neříct, co má člověk na mysli a nenechat to tak?“ (Woolfová, *Orlando*, s. 64)

A nakonec – a to je pro naše antropologické čtení nejdůležitější – čteme příběh, jehož hlavní postava se zpěčuje jednoduché charakteristice. Rozumíme-li románovým postavám, protože v nich rozpoznáváme určité lidské typy, které známe z vlastního života, popřípadě obráceně, rozumíme-li svým bližním, protože nám připomínají románové hrdiny, v případě *Orlanda/Orlandy* narážíme na jakousi konstitutivní neuchopitelnost vzdorující běžnému popisu opírajícímu se o instinktivně vnímané rozdíly. Je *Orlando* muž nebo žena, je

starý nebo mladý? Tyto těžkosti, na které narážíme, když se snažíme nějak charakterizovat postavu Orlando/ Orlandy nás ale nesmí svést k tomu, abychom jí upírali životnost a autenticitu. Ve skutečnosti je to spíš naopak; je třeba se ptát, jestli právě subverzivita ironie, jež, jak jsme řekli, prostupuje celou románovou výstavbou a jež stojí i za touto radikální nejednoznačností postavy - to jest ne třeba jen psychologickou nejednoznačností -, nedovoluje autorce o člověku říct něco, co by jinak postihnout nešlo.

V knize se pak na mnoha místech objevují i explicitní úvahy o zvláštním ustrojení člověka, viz například citaci na začátku této podkapitoly nebo následující pasáž, ve které Orlando přemítá nad tím, co našla ve staré modlitební knížce skotské královny Marie:

V královnině modlitební knížce byla spolu se skvrnou od krve také kadeř a drobeček z pečiva; Orlando nyní přidala k těmhle památkám ještě zrnko tabáku, a jak tak četla a kouřila, pohnula jí ta jejich lidská směsice - vlasů, pečiva, krvavé skvrny, tabáku - k takové rozjímavé náladě, že získala uctivé vzezření vhodné pro takové příležitosti, třebaže prý neobcovala s obvyklým Bohem. (...)

„Vlasy, pečivo, tabák - jaká nesourodá směsice nás utváří,“ řekla (když pomyslela na modlitební knížku královny Marie). „Jaká fantasmagorie je naše mysl a jaké místo střetu rozličností!“ (Woolfová, *Orlando*, s. 110 a 113)

Vidíme před sebou člověka v jeho až trapné banalitě, tragikomičnosti, „nízkosti“, ovšem tento pohled kupodivu nevyklučuje jeho problematičnost; v tom jsou si oba Woolfové romány, o kterých tu mluvíme, blízké. Z citovaných ukázek je zřejmá absence jakéhokoli klasifikujícího pohledu, jenž je koneckonců vždy více či méně otevřeně určován hodnotovými soudy převzatými z politického života. Člověk je směs („jaká nesourodá směsice nás utváří“; „jsme každý jako sešitý z různých hadrů“), kde rozlišovat mezi vysokým a nízkým, božským a zvířecím, je zcela arbitrární. Skvrna od krve,

vlasý, pečivo, tabák a mysl jako fantasmagorie - to je člověk. Orlando nebo onen člověk z teoretizujících úvah není směřováním k nějakému lepšímu člověku, ale spíš jakýmsi vrávoráním („plavba lodi po neznámém moři“). Nic není této „antropologii“ vzdálenější než titánská představa člověka jako mostu mezi zvířetem a bohem.

Nepřítomnost jakéhokoli třídícího pohledu, ne-li výsměch takovému pohledu, se nejvíce ukazuje v okamžiku, kdy se muž Orlando promění v ženu Orlando a vlastně se toho moc nezmění („ta směsice muže a ženy v ní, když nejdřív převládal jeden princip, pak druhý“; „nikdo z nich ani na chvíličku nepojal podezření, že Orlando není ten Orlando, kterého znali“). Scény, kdy se Orlando jakoby zvnějšku vztahuje ke svému pohlaví, nejsou jen zdrojem komiky, ale do důsledku vzato problematizují každé určení člověka založené na kontrastu tělesna a duševna. Výmluvná je například tato scéna, kdy se Orlando nedlouho po své proměně plaví z Turecka zpět do Anglie:

Zde netrpělivě cukla nožkou a odhalila asi tak na palec či dva své lýtko. Námořník u stěžně, který náhodou zrovna pohlédl dolů, sebou trhl tak mocně, že ztratil půdu pod nohama a jen tak tak se zachránil. „Jestli pohled na můj kotník znamená smrt pro poctivého chlapíka, který nepochybně musí živit ženu a rodinu, musím je ve vší lidskosti mít hezky zakryté,“ pomyslela si Orlando. (Woolfová, *Orlando*, s. 100 - 101)

Jakmile se stane pohlavnost něčím, k čemu má osoba odstup, hroutí se antropologie založená na představě člověka jako mostu mezi zvířetem a bohem, která vyžaduje vědomí tělesnosti, respektive studu za tuto tělesnost pokládanou za nízkou (Scheler), a tedy i všechny antropologie chápající člověka jako průchozí místo k něčemu vyššímu, duchovnějším („novému člověku“). Orlando tu obrací pozornost ke svému tělu prostě náhodou; když si zahaluje lýtko, nedělá to ani ze studu ani z koketérie, za jejím jednáním stojí vlastně praktická úvaha:

aby rodina námořníka nepřišla o svého živitele. Účinkem takové úvahy v dané situaci je možná komično; rozhodně na Orlandino jednání nejde aplikovat Schelerova analýza studu, ta totiž předpokládá právě jen dvě zmíněná vysvětlení, buď jí k její úvaze a následnému gestu může vést pocit studu anebo jeho opak - koketérie, to jest, podle německého filosofa, předstírání studu, kalkul. Vidíme, že ani jedna z možností nepadá v úvahu, Orlando se ani nestydí, ani nekoketuje.

*

Scheler staví *stud* a *koketnost* do protikladu, stud je projevem vysokého, ušlechtilého života, koketnost je nízká. Stud, přesněji řečeno pohlavní stud,¹⁴⁸ patří mezi takzvané vitální city a je vlastně vždy doprovodem jiného vitálního citu, pohlavní lásky. Pohlavní lásku, jako všechny vitální city, Scheler pojímá jako hodnoty volící (láska je „jasnozřivá funkce, která smysluplně volí hodnoty“¹⁴⁹) a stud *de facto* tuto její funkci umožňuje, když brzdí (nízký) pohlavní pud do té doby, než láska vykoná volbu. Připomeňme, že to, co člověka vyděluje ze zvířecí říše, není u Schelera rozum, ale právě tato schopnost volit hodnoty. Toto určení pak filosofovi dovoluje traktovat stud jako zároveň přirozený, ne snad tělesný ale vitální - pokud se stud nedostavuje přirozeně, automaticky, tak již není studem - i vysoký (duchovní), protože hodnoty volící. Koketérie naproti tomu jako racionální a hodnotově indiferentní je úpadková.

Zatím co stud klopí oči a je cele pokorou, pokud jde o nárok na veřejné uznání své hodnoty, a zároveň je hlubokým tajným vědomím individuální pozitivní hodnoty vlastního Já, které zahaluje ochrannou rouškou, je (...) koketérie skrz naskrz pýchou a přesvědčením o vlastní veřejné platnosti a o

¹⁴⁸ Scheler rozlišuje duševní stud a tělesný stud (viz část 3.2. Člověk jako „bohohledač“ a člověk jako hrdina vitálního procesu), formou tělesného studu je pohlavní stud. V souvislosti s výše citovanou ukázkou z románu *Orlando* bychom tedy správně měli mluvit o pohlavním studu.

¹⁴⁹ OS, 93.

nároku na ni, a zároveň hlubokým tajným vědomím své vnitřní hodnotové nicotnosti. (Scheler, *O studu a pocitu studu*, s. 104)

Šlo by ovšem namítat, že stud a koketnost nejsou postoje protikladné, ale že jsou stejného rodu nebo jsou dokonce komplementární. Tak to alespoň vyplývá z teorie *trojúhelníkové touhy* René Girarda.¹⁵⁰ Girard ukazuje na románech 19. století, jak se spontánní touha směřující k transcendentnímu Bohu mění v moderní době, to jest od konce romantismu, v „odchýlenou“, „mimetickou“ touhu směřující k pozemským božstvům, po kterých toužíme jen proto, že po nich touží ostatní. Napodobování Krista se mění v napodobování bližního, falešná představa autonomie pyšného člověka ztroskotává na lidskosti druhého (prostředníka, rivala); výsledkem tohoto konfliktu je nenávisť, ale také marnivost, snobismus, resentment; touha podle druhého vlastně definuje měšťáckou společnost. Tato společnost nivelizuje rozdíly, žádná touha už není originální, subjekt touhy a jeho prostředník jsou nakaženi stejnou „metafyzickou nemocí“ a napodobující v napodobovaném vlastně napodobuje sám sebe. Vítězí ten, kdo svou touhu dokáže déle skrýt, kolísání mezi pýchou a hanbou podle Girarda definuje tuto mimetickou, odchýlenou touhu.

Podle své teorie definuje Girard koketnost jako touhu po sobě sama, „napodobovat touhu svého milence znamená toužit po sobě díky touze tohoto milence“. Je to začarovaný kruh, čím víc milenka po sobě touží, čím víc koketuje, tím víc vybičovává touhu svého milence a obráceně, podmínkou je ovšem lhostejnost kokety k utrpení (touze) svého milence. Zdá se však, že není důvod považovat stud za méně napodobivý než třeba právě koketérii. Stud i koketérie vyžadují vědomí

¹⁵⁰ Girard, R., *Lež romantismu a pravda románu*, Praha 1998. Girard na Schelera několikrát výslovně odkazuje, jeho kniha je dokonce uvedena mottem ze Schelera. Samotná teorie odchýlené touhy Schelerovým analýzám, zejména jeho analýze resentimentu, patrně za mnohé vděčí, přesto se na několika místech Girard vymezuje vůči Schelerovi kriticky: „protože Max Scheler nepostřehl napodobivou povahu touhy, nepodařilo se mu rozlišit resentment od křesťanského citění; neodvažoval se postavit jeden jev vedle druhého, aby je mohl lépe rozlišit; tak zůstává vězet v nietzschovském zmatku, přestože jej zamýšlel rozptýlit“ (s. 72).

vlastní výlučnosti - to je zdrojem zmíněné pýchy - , které se ale z definice potvrzuje jen vůči druhé oddělené bytosti. Koketa i stydlivá žena po sobě touží přímo úměrně touze prostředníka; vědomí vlastní výlučnosti, lépe řečeno vědomí žádoucnosti svého těla, mají díky tomuto prostředníkovi. Možná bychom tedy s jistou mírou nadsázky mohli i v případě studu mluvit o podobné kruhovosti, jakou odhaluje Girard u koketérie, a tvrdit, že čím víc po sobě panna touží, čím víc se stydí, tím víc vybičovává touhu svého jinocha a obráceně, ovšem podmínkou existence takového kruhu touhy je opět skrývání vlastní touhy, neupřímnost.

Scheler pochopitelně pokládá stud za zcela průhledný, autentický a spontánní; jako „hluboké tajné vědomí individuální pozitivní hodnoty vlastního Já“ (viz citaci výše) je na druhém nezávislý. Jak jsme ukázali v předešlé kapitole, stud je pro Schelera dokonce konstitutivním znakem lidství; vidíme nyní, že takovým v jeho antropologii musí být. Existence studu je možná, jen existuje-li vědomí rozdílu mezi vysokým a nízkým řádem bytí, jakmile je toto převráceno či jinak znejistěno (parodie, ironie, karneval), stud mizí.

Mimochodem to, co je na Orlandině úvaze vedoucí k zahalení lýtka nejvíce odzbrojující a co se vzpírá interpretaci vycházející z Girardova konceptu odchýlené touhy (potud je *Orlando* dílem velmi málo románovým), je její upřímnost. Pokud postava nic neskrývá, po ničem netouží a hodnotu každé věci dokáže znejistit úkrokem k ironii, není ani co odhalovat; románovost se blíží svému „nulovému stupni“. Ne náhodou je upřímnost pro měšťáckou společnost snad ještě nebezpečnější než zesměšnění. Takto viděny jsou oba postoje nakonec záměnné. Je Švejk upřímně naivní nebo lstivě ironický? - Na to si musí šarže odpovědět sama.

A ještě jedna poznámka k této věci: i Orlando se stydí, ale až od viktoriánského 19. století! Jako by ruměnc vystřídal pukrlátko. Řečeno girardovsky, místo ritualizovaného

- to není totéž co neupřímného - předvedení poníženosti obracejícího se k vyššímu patru na věky dané společenské hierarchie přichází „přirozený“ fyziologický projev sebezahledění určované stejně postavenými smrtelníky.

Nejsou snad všechny ženy slabé? a nenosí krinolínu proto, aby zastřely tu skutečnost; tu jedinou skutečnost; ale nicméně odsouzeníhodnou skutečnost; a každá slušná žena udělá nejlíp, když ji popírá, dokud je to jen možné; skutečnost, že se chystá porodit dítě? vlastně porodit patnáct nebo dvacet dětí, takže nakonec většina života slušné ženy uplyne v popírání toho, co alespoň jeden den v roce vyjde dokonale najevo. (...)

Zítřka si bude muset koupit nejmíň dvacet metrů černého bombasinu na sukni, říkala si. A pak (zde se začervenala) si bude muset koupit krinolínu a pak (zde se začervenala), proutěný kočárek a pak další krinolínu a tak dále. ... Ruměnce přicházely a odcházely podle nejjemnějšího střídání skromné slušnosti a studu, jaké si jen lze představit. Člověk přímo viděl ducha té doby, jak fouká, tu horce, tu chladně na její tváře. (Woolfová, *Orlando*, s. 150 - 151)

Lze si představit kousavější popis viktoriánského pokrytectví? Jistě, *Orlando* není historicko-antropologická kniha, ale není stud skutečně něco, co je plodem „ducha té doby“, co patří do měšťáckého „neupřímného“ 19. století? A není nakonec Schelerovo lpění na přirozenosti, hloubce a vznešenosti studu ve jménu boje proti měšťácké povrchnosti ve skutečnosti samo příznakem oné Girardem detekované mimetické touhy tolik příznačné pro 19. století?¹⁵¹

„Poetika“ Schelerovy antropologie dále vede k představě člověka jako *hrdiny* a s tím související myšlenke difference mezi lidstvím pravým a nepravým a člověkem jako uskutečňováním se onoho pravého lidství.¹⁵² Hrdina jako nějaký rytíř svádí boj

¹⁵¹ Ostatně něco takového možná Girard sám naznačuje v jedné nenápadné narážce: „Právě resentment brání nám a dokonce někdy i Schelerovi postřehnout roli, kterou hraje napodobování při genezi touhy“ (Girard, op. cit., s. 22).

¹⁵² „Stud tedy není jen nějakou sebeobranou života celého organismu proti jeho přílišnému zaneprázdnění libidem a pudem, nýbrž v prvé řadě je to *sebeobrana ušlechtilého života před životem sprostým*“ (OS, 136).

s nízkým¹⁵³, aby se zalíbil svému bohu a mohl v budoucnu nadobro spočinout v pravdě bytí. Koneckonců podobně jako Bergsonův *mystik*, který, coby pravé ztělesnění tvořivého vzruchu, principu všeho bytí, je předvojem celého lidstva.

Tento boj je pak aktualizován na různých rovinách, Scheler například v otevřené polemice s Freudovou psychoanalýzou definuje „to, co běžně nazýváme svým ‚vědomím‘ a jeho obsahem“ jako „znak hlubokého nepřetržitého zápasu, který svádí naše vyšší duchovní Já, ‚nadvědomá‘ sféra naší existence, s ‚podvědomím‘, smyslovým životem počitků“. Stud „zastírá a odnímá“ individuálnímu vědomí smyslové vzruchy, „a tím zmenšuje jejich klamavou schopnost, a tak vyjasňuje zároveň naše hlubší bytí a život.“¹⁵⁴ Hrdina žije z tohoto oddělení vysokého (hlubokého, jasného, duchovního) a nízkého (klamavého, temného, tělesného), směsi (perzifláže, parodie) mu jsou smrtelné. Stud musí proto zejména zabraňovat každému míšení. Scheler sice explicitně o zhoubě míšení mluví jen v oněch vulgárně biologizujících pasážích,¹⁵⁵ ale je zřejmé, že jeho antropologie – alespoň ta, jež je přítomná v jeho kratších textech, o které se zde opíráme – na předpokladu dvou oddělených řádů bytí stojí.

Snad ne náhodou hraje *smích* u Bergsona podobnou funkci jako stud u Schelera.¹⁵⁶ I smích, tak jak jej definuje Bergson ve svém známém pojednání,¹⁵⁷ je svého druhu obrannou reakcí pravého života proti upadání do života nepravého. Komická je

¹⁵³ Když mluví Scheler o souvislosti „ušlechtilosti“ nějaké rasy nebo „generativní souvislosti v jejím rámci“ s rozvinutostí jejího studu, tak na postavu hrdiny-rytíře výslovně odkazuje: „O jemnosti studu germánských rytířských hrdinů vypráví tradice snad ještě dojemnější historky než o jejich ženách, jejichž studu a cudnosti se dostalo nejvyšší chvály básníků“ (OS, 136).

¹⁵⁴ OS, 115.

¹⁵⁵ Pohlavní láska, regulovaná studem, volí „mládí před stářím, svěžest před zemdeností, tělesnou krásu před ošklivostí, *vlastní rasu před cizí*“ (OS, 134 – 135; kurzívou J. B.). „Je to tedy na prvním místě pocit studu, který zabraňuje a vylučuje směšování ušlechtilého života se životem sprostým, a tím nepřímo uchovává pohlavní a rozmnožovací pud pro jeho nejvyšší možné biologické působení. Každá ztráta či zmenšení pocitu studu se tedy ve svém výsledku rovnají úpadku lidského typu“ (OS, 136).

¹⁵⁶ Zdeněk Pinc poukazuje na společný původ pocitu studu a směšnosti, když říká, že stud a smích jsou alternativní reakce v situaci, kdy mi unikla kořist.

¹⁵⁷ Bergson, H., *Smích*, Praha 1993 (Le rire. Essai sur la signification du comique, 1900).

podle Bergsona „mechanická tuhost“, nepřizpůsobení se vnějším podmínkám, opakování, automatismus, strnulost, tedy vlastnosti, které, jak jsme viděli ve druhé kapitole, jsou *de facto* jen různými označeními pro onu „špatnou“ stranu bytí, totiž hmotu. Smích pak funguje jako „forma společenské šikany“, smějeme se prý chybám (roztržitosti, strnulosti) druhého. Smích jako by tedy indikoval absenci pružnosti těla i ducha, to jest absenci pozornosti k životu, jíž společnost musí rozpoznat a potrestat, aby nebyla ohrožena její existence.

Stud je pro Schelera jednoznačně projevem „vysokým“ – pocit studu vzniká, když některá z „duchovních intencí“ (neboli nadzvířecích aktů jako myšlení, zření, chtění, milování), které vždy směřují k nadbiologickým obsahům či cílům, obrátí pozornost na „vždy temně spolupřítomné tělo“, na naši „zvířecí existenci se všemi jejími nedostatky“.¹⁵⁸ Smích u francouzského filosofa není „nízký“, není to ironický ani karnevalový smích, kterému není nic svaté a který rozrušuje všechny „uspořádané plochy“, je to právě naopak, Bergsonův smích je prostředkem uspořádávání. U Bergsona je smích čímsi jako nástrojem v držení „vysokého“ (společnosti, života, vědomí, citu), který život uplatňuje proti „nízkosti“ (ztuhlosti, nevědomí, opakování). I zde tedy smích brání kontaminaci vysokého řádu nízkostí, je obranou vědomí, čili života, proti usínání vědomí, „tuposti“. Fenomén smíchu je takto myslitelný rovněž jen jako důsledek existence striktního rozdělení dvou řádů bytí, jednoho vysokého, druhého nízkého; a obráceně, důvodem existence smíchu je toto oddělení udržovat.¹⁵⁹

¹⁵⁸ OS, 58.

¹⁵⁹ „Dojem komična vznikne tehdy, až budeme mít jasný pocit tohoto navrstvení (...); – na jedné straně morální osobnost se svou obratně se měnící energií, na druhé straně hloupě jednotvárné tělo, které zasahuje a přerušuje se zatvrzelostí vlastní stroji“ (S, 32). „Posunutí života do oblasti mechanismu je pravá příčina smíchu“ (S, 27). Pokud bychom dosadili do prvního citovaného souvětí místo „dojem komična“ spojení „pocit studu“, mohli bychom toto tvrzení připsat Schelerovi, aniž bychom se tím na něm dopouštěli velkého násilí.

Komedie a tragédie pak podle autora *Smíchu* nejsou jen dva rovnocenné žánry, z kterých básník dle svého naturelu a povahy látky volí ten, který lépe vyhovuje jeho záměru, činnost komického a tragického básníka se liší v podstatě. Komedie se rodí z vnějšího pozorování a cílem komického básníka je představit nám typy, to znamená obecné charaktery, které se mohou opakovat a jejichž předlohami jsou vlastně básníkovi bližní. Naproti tomu tragický básník jako tvůrce vysokého umění se vždy zaměřuje na jednotlivé a neopakovatelné. Oproti komickému básníkovi se tragický básník obrací dovnitř do svého života, „aby oživil to, co na něm příroda nechala ve stavu nástinu či jednoduchého projektu“.¹⁶⁰ Jinak řečeno tragický básník pro svou tvorbu nečerpá z pozorování lidí ze světa, který ho obklopuje, ale obrací se přímo k životu, s nímž je ve své vizi či introspekci v kontaktu. Poznávat život, jak jsme ukázali na konci první podkapitoly druhé kapitoly (2.1. „Biologické“ základy morálky u H. Bergsona. Etika bez odpovědnosti?), pak neznamená nic jiného než poznávat spíše z hlediska času než z hlediska prostoru, to znamená nikoli prostřednictvím obecných pojmů ale pomocí intuice. Tato charakteristika tragického básníka tedy v mnohém připomíná koncept mystika z o třicet dva let pozdějšího *Dvojího pramene*.

*

Shrnujeme, k čemu jsme tu došli. Formulovat pozitivně nějakou „teorii člověka“ na základě spíš nesystematických poznámek k jednomu románu V. Woolfové nejde, bylo by to násilné a vlastně i proti smyslu věci. Nicméně „antropologické čtení“ románu *Orlando* se mi přeci jeví jako užitečné. Na jeho pozadí mohla vyniknout jistá schematičnost antropologií založených na předpokladu existence dvou oddělených řádů bytí; to jsme se konkrétně snažili naznačit zproblematizováním Schelerova

¹⁶⁰ S, 75.

výkladu studu. A pak se vnucuje s tím související nicméně spíš řečnická otázka, zda satyra není příhodnějším žánrem řeči o člověku než hrdinský epos. Problém je v tom, že satyra, respektive ironie, jedním dechem znejišťuje to, co tvrdí pozitivně, a na to zřejmě žádný teoretický diskurs nemůže přistoupit.

V úvodu této podkapitoly jsme řekli, že Orlando celou dobu, co sledujeme jeho/ její osudy, to je přes tři sta let, pracuje na rozsáhlé básni Dub. Ale rukopis Dubu tu vystupuje skoro jako postava, možná jako Orlandův/ Orlandin dvojník. Orlando jej má stále u sebe, nosí jej na prsou, v poslední kapitole dokonce rukopis obživne:

Rukopis, jenž spočíval na jejím srdci, se začal vrtět a tlouci kolem sebe, jako by byl živý, a co bylo ještě podivnější a dosvědčovalo, jak hluboká sympatie mezi nimi byla, když Orlando sklonila hlavu, dokázala rozpoznat, co to povídá. Chtěl být čten. Musel být čten. Zemře na jejích ňadrech, jestli nebude čten. (Woolfová, *Orlando*, s. 174)

Styl básně se mění s jejím autorem/ autorkou; Orlando Dub stále přepisuje, dopisuje a vyškrtává, takže na konci roku je veršů někdy méně než na začátku, „jako by se dalším psaním báseň dočista odepisovala“. Rukopis Dubu není jen duševním výtvozem, ve kterém se odráží proměny Orlandova/ Orlandina duchovního světa, ale i konkrétní hmatatelně přítomnou věcí, která je takto i jakýmsi materiálním záznamem jeho/ jejího života (rolička papíru „se skvrnami od mořské vody, od krve, od cestování“). Vedle tohoto nezvyklého propojení autora se svým dílem, tu je ještě takřka „mystické“ spojení Dubu s dubem na kopci nad Orlandovým/ Orlandiným panstvím, kam chodí rozjímat („dub tolikrát vykvetl a uvadl, než on došel k nějakému závěru o Lásce“). Dílo je nakonec vydáno, má úspěch a Orlando jde v úplném závěru jeho rukopis pohřbít (!) na

kopec pod dub, má připraven proslov („navracím zemi, co mi zem dala“), ale zapomene si lopatku...

Uvážíme-li onu „hlubokou sympatii“ mezi Dubem a Orlandem/Orlandou, nemůžeme se ubránit závěru, že je nakonec znejistěna i poslední hranice, hranice mezi osobou a textem, životem a literaturou. Není moc překvapivé, že i takové úvahy se honí Orlandě hlavou:

Život? Literatura? Že lze jedno zpracovat do druhého? Ale jak je to přílišně obtížné! (Woolfová, *Orlando*, s. 182)

V. Závěr. Mytologie „nového člověka“

Závěr by měl zřejmě nějak ospravedlňovat smysl toho, co mu předcházelo. Proč klást vedle sebe antropologicky zaměřené texty Bergsonovy a Schelerovy a dva romány V. Woolfové?

Záminka historické spřízněnosti – pro naše bádání klíčové texty těchto tří autorů pocházejí zhruba ze stejné doby (*Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, 1932; *O studu a pocitu studu*, 1913; *K ideji člověka*, 1914; *K majáku*, 1927; *Orlando*, 1928)¹⁶¹ – nezní moc přesvědčivě, ne-li zcela irelevantně. Na konci minulé kapitoly jsme naznačili, že na pozadí antropologického čtení dvou románů V. Woolfové se ukazuje jistá schematičnost Bergsonových a Schelerových antropologických výkladů. A naopak rozumění člověku, které snad lze vyčíst z Woolfové románů, je pro filosofickou antropologii přinejmenším inspirativní. Podívejme se nejprve pečlivěji na naznačenou rétorickou složku ve výstavbě textů obou zmíněných filosofů, tak jak jsme na ni narazili v souvislosti s figurou „nového člověka“.

Připomeňme si krátce hlavní rysy Bergsonova uchopení filosoficko-antropologické problematiky. Člověk je u francouzského filosofa bezesporu hrdinou velkolepého příběhu životního vzmachu (*élan vital*); jeho údělem je cesta, na které musí překonávat překážky, jejichž shrnujícím a vlastně metaforickým označením je hmota. Člověk je nerozhodnutá bytost; na všech ostatních liniích vývoje se životní vzmach zastavuje a tato zastavení znamenají zároveň sebezapomenutí, jedině člověk ve svém plném uskutečnění, totiž mystik, boj vyhrává a stává se vlastním prodloužením životního vzmachu, životní vzmach se v něm poznává. Mystický život, život dotýkající se samých „kořenů našeho bytí“, život vycházející z „nitra životního rozmachu“¹⁶², věcněji řečeno, život, který překonal iluzi rozumu a uvědomil si svůj trvací, to znamená

¹⁶¹ Pro srovnání jsou životy našich autorů ohraničeny těmito roky: Bergson (1859 – 1941), Scheler (1874 – 1928), Woolfová (1882 – 1941); Bergson obdržel roku 1927 Nobelovu cenu za literaturu.

¹⁶² MN, 243.

tvořivý ráz, takový život není ničím jiným než vesmírným rozuzlením jediného velkého příběhu. Poslední slova *Dvojího pramene* to dotvrzují výmluvně: je na člověku, aby se naplnila „podstatná funkce vesmíru, jenž je strojem na dělání bohů“¹⁶³. Je na člověku, jestli se pustí po cestě mysticismu, totiž po cestě tvoření nového, nebo bude jen další ze slepých uliček v kosmické epopeji *élan vital*; v „božském lidstvu“ se příběh završí, princip (Život) se definitivně vtělí.

To je vyústění vskutku kosmické, znamená konec logu (víme, že logos podává z principu věci jen neúplné zprávy o tom, co intuice ví přesně), to znamená konec historie a pochopitelně též (na logu založené) filosofie. Zbývá jen jeden sebevědomý a diferencující se proud, diferencující se podle pravidel Života, nikoli „podle kteréhokoli zákona“, to jest nikoli bez ohledu na linie označující vnitřní strukturu toho, co trvá, jak to dělá intelekt, který svůj předmět rozkládá a tudíž nerespektuje trvací, proměnlivý ráz, toho, co nahlíží. „V oboru hlubokých psychických stavů neexistuje (...) žádný znatelný rozdíl mezi předvídaním, viděním a jednáním.“¹⁶⁴

V Schelerových pozdních pracích, v knize *Místo člověka v kosmu* (Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928) a stati *Filosofický pohled na svět* (Philosophische Weltanschauung, 1928) je člověk rovněž pojímán jako „místo“, ve kterém se završuje proces výstavby bytí. Nejvlastnější úděl člověka, láska k bytí, dává smysl i pramenu všeho jsoícího, který Scheler nazývá tradičně Bohem. Podobně jako u Bergsona je toto vyvolení jen otevřenou možností, kterou člověk může naplnit vlastní aktivitou.¹⁶⁵ Tato aktivita, jak jsme naznačili ve třetí kapitole, pak není projektem rozumu, ale je řízena cítěním hodnot, které člověka oslovují z oné Druhé strany

¹⁶³ MN, 311. Věta je celá citována výše na s. 54.

¹⁶⁴ BD, 110.

¹⁶⁵ „Člověk je jediným místem, ve kterém a skrze něž se prajsoící nejen samo chápe a poznává, nýbrž člověk je rovněž jsoícím, v jehož svobodných rozhodnutích může Bůh uskutečňovat svou podstatu a posvěcovat ji“ (Scheler, M., *Filosofický pohled na svět*, s. 118 – 119, in: *týž, Můj filosofický pohled na svět*, Praha 2003, s. 107 – 119).

bytí. Nejviditelnějším - nikoli nejdůležitějším! - rozdílem oproti Bergsonovu vitalistickém rámci přemýšlení o člověku je Schelerův příklon k pojmosloví tradiční metafyziky.

Pro naše bádání se ukázala klíčová figura „nového člověka“, kterou se v obou antropologiích domníváme identifikovat. „Nový člověk“, popřípadě „nové lidstvo“, je postavou velkého příběhu povýtce, v evropské tradici dokonce jakéhosi příběhu-paradigmatu, příběhu, od kterého jsou všechny ostatní příběhy odvozeny. W. F. Otto v této souvislosti používá pojem *ryzí mýtus*. Všechny ostatní, dílčí, mýty té které společnosti jsou v ryzím mýtu zasazeny, ryzí mýtus je „jediný ve své rozmanitosti (...); je nejen obsáhlý, nýbrž je všeobsáhlý. Každý ryzí mýtus se týká celku skutečnosti světa“¹⁶⁶. A takovým ryzím mýtem evropské tradice je právě příběh „zrození“ nového člověka. Příběhy Gilgameše, Oidipa i Adama a Evy pojedších ze stromu poznání nejsou než verzemi antropogonického mýtu. Přerod, totiž smrt starého člověka a zrození člověka nového, je obsahem každého iniciačního rituálu; v naší kulturní tradici je tato základní zkušenost nového narození exemplárně vyjádřena ve křtu: „Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom - jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce - i my vstoupili na cestu nového života.“¹⁶⁷

K mýtickému předobrazu Bergsonova i Schelerova nového člověka pak bezesporu odkazuje jeho určení jako jednoho z členů ve dvojici opozit. Nový člověk, jako každá mýtická postava, se nikdy nevyskytuje sám, ani se nemůže objevit v postavení jednoho z mnoha podobných postav či prvků, ale vždy ho nalézáme ve dvojici se svým protikladem, bez něj ztrácí své bytí. U obou filosofů je nový člověk ten, kdo se rodí z boje, z konfliktu, „anti“ je jeho bytostným určením, nerodí se z žádného usebrání, nerodí se přirozeně nebo mimoděk, ale rodí

¹⁶⁶ Otto, W. F., *Mýtus a slovo*, s. 17, in: Rezek, P. (ed.), *Mýtus, epos a logos*, Praha 1991, s. 7 – 26.

¹⁶⁷ Bible, Ř 6,4.

se z boje, z boje proti něčemu, co je samo symbolické povahy, z boje proti „šosákovi“, „měšťákovi“, „akademikovi“, „buržoovi“. Nový člověk potřebuje pro svou existenci člověka „starého“, potřebuje ho proto, aby ho mohl překonat, lépe řečeno, aby ho mohl neustále překonávat.

U Bergsona jsou na mnoha místech, jakoby stále dokola, opakovány charakteristiky tohoto antagonisty nového člověka, jejich shrnujícím označením je nehybnost (tj. hmota, statická, *ratio*, automatismus, nesvoboda atd.). Snad nikde to není exemplárněji vyjádřeno než v první kapitole *Duchovní energie*, kde filosof předkládá cosi jako univerzální biogonický mýtus, příběh života jakožto „vědomí vrženého hmotou“. Výše ve druhé podkapitole druhé kapitoly (*Antropologie H. Bergsona: člověk jako mystik*) jsme řekli, že základní vlastností tohoto života je jeho rozdělování do různých směrů; to je jakýsi paradigmatický stále se uskutečňující, „nedokonavý“ děj. Bergson v první kapitole *Duchovní energie* popisuje, jak se Život rozděluje „nejprve“ na život živočišný a život rostlinný, kdy jedni „volí“ pohyb, a tudíž intenzifikaci vědomí, druzí naopak zůstávají na místě, ztrácí schopnost jednat a volit a „rozhodují se“ pro „zajištěný, klidný, měšťácký život, ale také tupost (...), nevědomí“¹⁶⁸.

Tento proces rozdělování pochopitelně nelze chápat jako nějakou historickou událost, jako událost viditelnou v perspektivě historické, respektive geologické minulosti, tato „událost“ – ale jakápak je to událost, když se stále děje – je v pravém slova smyslu paradigmatický děj odkazující *in illo tempore*, k Počátku, kdy se poprvé odehrál. „Rostlina“ a „měšťák“ jsou v tomto smyslu synonyma, přesněji řečeno dvě různá pojmenování vztahující se k jediné mýtické postavě, totiž k onomu „starému člověku“, jenž má být překonán.

¹⁶⁸ DE, 20. „C'est alors l'existence assurée, tranquille, bourgeoise, mais c'est aussi la torpeur, premier effet de l'immobilité ; c'est bientôt l'assoupissement définitif, c'est l'inconscience“ (Bergson, H., *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris 1919, s. 12).

„živočich“, respektive „mystik“, jako představitelé typu „nový člověk“ zosobňují kvality jako dynamičnost, vědomí, tvořivost a vítězí nad nehybností a „tupostí“ starého člověka. Toto rozdělování se pak na různých rovinách opakuje, zmiňovali jsme třeba dělení na emoci, respektive intuici a intelekt, statickou a dynamickou společnost atd.

Naznačili jsme, že Bergsonova a Schelerova definice člověka je částečně určována jistými literárními či rétorickými konvencemi; to je nyní třeba upřesnit.

Můžeme například postupovat stejně jako H. White, který historické syntézy třídí podle čtyř základních tropů: metafory, metonymie, synekdochy a ironie.¹⁶⁹ Pomocí těchto čtyř tropů rozlišuje čtyři jim odpovídající základní „historiografické styly“; každý takový styl je pak tvořen kombinací tří modů: modu dějové osnovy (*mode of emplotment*), modu důkazu (*mode of argument*) a modu ideologického hlediska (*mode of ideological implication*). Velké historické dílo se pak podle Whitea vyznačuje totalitou, jejíž důvody jsou právě poetické. Tyto tři mody jsou vlastně tři různé roviny narativního vysvětlení historického nezpracovaného záznamu (textového, materiálního).

Klasifikaci zápletek (*mode of emplotment*), která se pro naše účely hodí nejlépe, White přebírá z *Anatomie kritiky* N. Frye, který pro tuto kategorii vyprávění používá pojem žánrový děj (*generic plot*) a dělí je na *romanci*, *tragédii*, *komedii* a *satiru*. Tyto žánrové děje nejsou žánry v běžném slova smyslu, ale představují vlastně jakési základní, „archetypální“ způsoby výstavby děje příběhu.¹⁷⁰ White tvrdí, že tato jednoduchá typologie žánrových dějů je na neliterární historiografické prózy dost dobře použitelná, protože historik

¹⁶⁹ White, op. cit.

¹⁷⁰ Frye např. uvádí (Frye, op. cit., s. 188): „Tragédie a komedie sice mohly původně být názvy dvou druhů dramatu, tyto pojmy však rovněž používáme při popisování obecných charakteristik literárních fikcí bez ohledu na žánr.“

nevypráví příběh pro něj samotný jako romanopisec nebo dramatik, a proto ani neinklinuje ke složitějším vyprávěcím strukturám. To se dá, myslím, dokumentovat i na našich autorech; vyprávěcí postup Woolfové je nesrovnatelně složitější než Bergsonův nebo Schelerův. Zatímco s přiřazením románu *K majáku* k některému ze čtyř zmíněných typů zápletek – a to i v případě, že se nebudeme soustředit na jeho konkrétní dějovou výstavbu, ale vezmeme jej jako celek – budeme mít velké potíže nebo to nebude vůbec možné, filosoficko-antropologické texty Bergsonovy a Schelerovy, kterými jsme se tu zabývali, naopak celkem bezpečně zařadíme mezi romance.

Samozřejmě, že toto zařazení Bergsonovy a Schelerovy řeči o člověku dovoluje pohled ve zvětšeném měřítku a že se vyjadřujeme vlastně metaforicky o celkovém rázu jejich textů a nikoli doslovně o dílčích pasážích. Ani jeden, ani druhý nevypráví příběh, proto u nich můžeme těžko sledovat šest fází vývoje děje, jak je v romanci rozlišuje Frye, nicméně zaměříme-li se na typ člověka z jejich definic a postup, jak se ke svým definicím dostali, nalezneme spřízněnost právě se strukturou romance a nikoli komedie, tragédie nebo satiry.

Podle Frye je základním dějovým prvkem romance dobrodružství, jež se uskutečňuje v hledání zahrnujícím konflikt mezi protagonistou neboli hrdinou a antagonistou neboli nepřitelem. „Znakem věčné dětinskosti romance je mimořádně neodbytná nostalgie a hledání zlatého věku v prostoru a čase.“¹⁷¹ Romance idealizuje hrdinství a čistotu. Základním archetypálním tématem romance je *agón* neboli konflikt; hrdina jako představitel vyššího řádu zabíjí draka symbolizujícího vše nízké. Jde tedy vždy nakonec o boj dobra se zlem, vysokého řádu bytí s nízkým, obranu celistvosti světa nevinosti před útokem zkušenosti. Frye považuje romanci za přechodnou formu mezi mýtem a románem. To se zřetelně ukazuje na charakteru postav, hrdinou romance už není bůh jako v mýtu,

¹⁷¹ Frye, op. cit., s. 216.

ale ještě jím není ani člověk se svou osobností, ještě to není postava s vlastními *personae* neboli společenskými maskami, jak nám jí před oči staví romanopisec. Postavou romance je právě hrdina v silném slova smyslu, idealizovaný člověk, nejlepší z lidí, miláček bohů, popřípadě Boha.

Pravým opakem romance je satira, která převrací řád, na kterém stojí romance, člověka vidí v jeho trapné pozemskosti, jejím „hrdinou“ je hrdina naruby, Don Quijote, postava *losera* z Kaurismäkiho filmů i Homer Simpson; potud je satira parodií romance.

Podíváme-li se zpět na Bergsonova „mystického génia“, Schelerova „bohohledače“, respektive „hrdinu vitálního procesu“¹⁷² jasně v nich rozpoznáváme tento typ *romantického hrdiny*, který jako nejlepší z lidí vítězí v dramatu boje dobra se zlem.

Tato souvztažnost možná vynikne ještě lépe, přiblížíme-li si i opak hrdiny romance: připomeňme si závěrečnou scénu románu *Orlando*, kdy se Orlando chystá pochovat pod milovaný dub rukopis básně Dub - rukopis ale můžeme zároveň chápat jako Orlando/ Orlandina dvojníka (viz výše str. 112) -, má připravenou smuteční řeč, ale zapomene si lopatku... V Orlandovi/ Orlandě tak naopak vidíme ukázkový příklad antihrdiny satiry, jak je to výmluvně vyjádřeno v již citovaném postesknutí Orlando/ Orlandina „životopisce“:

Jestliže pak předmět našeho životopisu ani nemiluje ani nezabíjí, ale jen si přemýšlí a vymýšlí, můžeme uzavřít, že není o nic lepší než mrtvola a nechat ji být. (Woolfová, *Orlando*, s. 172)

Kde není dobrodružství, není hrdina; v situaci, kdy není ostře oddělena božská dimenze od pozemské, už není důvod k boji.

¹⁷² Ve třetí kapitole jsme naznačili, že Schelerovo pojetí člověka jako bohohledače a člověka jako hrdiny vitálního procesu jsou dva odlišné stupně ve vypracování definice člověka, popřípadě dvě na sebe nepřevoditelné definice lidství. Všimáme-li si nyní postupu argumentace, jejího „stylu“, spíš než jejího předmětu, není už nutné tyto dva pojmy striktně odlišovat.

Romantický hrdina jako předstupeň božství je spíše neviditelným duchem nebo tajemně se zjevujícím rytířem; má-li být jeho tělesná schránka vůbec nějak zpřítomněna, pak to bude zase jen idealizovaný obraz odkazující k věčnému archetypu:

Kdo se umí v Německu dívat kolem sebe, shledá, že dolnoněmecký vysoký, světlovlasý, modrooký a úzkolebý typ se vyznačuje také nejjemnějším a živě reagujícím pocitem studu. (Scheler, *O studu a pocitu studu*, s. 137)

U „hrdiny“ satiry je naopak tělesnost, a vše co s ní souvisí, stále přítomná, někdy takřka hmatatelně:

„Vlasy, pečivo, tabák - jaká nesourodá směsice nás utváří,“ řekla (když pomyslela na modlitební knížku královny Marie). (Woolfová, *Orlando*, s. 113)

A často v nějaké formě upoutávající pozornost (obludnost, tloušťka nebo naopak vychrtlost). Je-li limitou, ke které míří romantický hrdina, věčný život božské bytosti, je limitním stavem „hrdiny“ satiry bezduché tělo, maso, mrtvola.

Mimochodem možná, že ono převrácení či znejistění dělení na řád vysoký a nízký přítomné v satiricky laděném románu *Orlando* můžeme na jisté rovině vidět i v realistickém *Majāku*. V dlouhé ukázce citované na straně 85 se například objevuje tato pozoruhodná pasáž:

Nic nemuselo být řečeno, nic nemohlo být řečeno. Tak to tam bylo, všude kolem nich. Mělo to nádech - říkala si a vybrala panu Banksovi speciálně křehký kousek (masa; pozn. J. B.) - věčnosti (...). (Woolfová, *K majáku*, s. 139)

Když je tu v jedné větě, bezprostředně po sobě - což umožňuje vložená věta -, řeč o „speciálně křehkém kousku“ a věčnosti, jako by tu v podstatě z prostorových důvodů docházelo k určité endosmóze mezi masem a věčností.

Řekli jsme výše, že Bergsonův i Schelerův hrdina se rodí z boje proti stejnému antagonistovi - proti *měšťákovi*. Oba filosofové odmítají definici člověka jako *animal rationale*. Rozum je pro ně užitečná schopnost, jíž je člověk vyzbrojen pro svůj praktický život, podobně jako je zvíře vybaveno instinkty. Takové pojetí rozumu tedy vede k definici člověka jako *homo faber* a člověka spojuje spíše s řádem přírody, než aby ho z něj vydělovalo (viz citaci níže na str. 124 nahoře). Toto pojetí rozumu jako užitečného nástroje v sobě nese implicitní kritiku „měšťáckosti“. Slovem „měšťák“ nebo „šosák“ oba filosofové označují onoho „starého člověka“, jenž má být překonán. U Bergsona se sice toto slovo explicitně vyskytuje zřídka, ale jeho použití v již jednou zde odkazované pasáži z první kapitoly *Duchovní energie* (viz výše str. 117) je výmluvné. Cituji zde tuto pasáž celou, protože teprve nyní mohou vyniknout všechny její významové konotace:

Představme si tedy živou hmotu v elementární podobě, v jaké mohla být na počátku - jako jednoduchou masu protoplazmatického rosolu, jakou je améba. Ta je libovolně deformovatelná, a proto jakýmsi způsobem vědomá. K růstu a vývoji se před ní otevírají dvě cesty. Může se vydat směrem k pohybu a k akci - tedy k *stále efektivnějšímu pohybu a k stále svobodnější akci, což přináší riziko a dobrodružství, ale i prohlubující se a intenzivnější vědomí* (kurzívou J. B.). Může však také opustit schopnost jednat a volit, jež je u ní byť jen v náznaku přítomna, a zařídít se tak, aby dostávala na místě vše, co potřebuje, místo toho, aby se to vydávala *hledat* (kurzívou J. B.). Znamená to *zajištěný, klidný, měšťácký život, ale také tupost první následek nehybnosti, a posléze definitivní ochablost, tedy nevědomí* (kurzívou J. B.). To jsou dvě cesty otevírající se před vyvíjejícím se životem. (Bergson, *Duchovní energie*, s. 20)

Měšťák je nehybný, nesvobodný a nevědomý; jako takový je ztělesněním vlastností člověka z oné „špatné“ strany bytí. Jeho protikladem je hrdina, který opouští zajištěnou existenci a vydává se cestou hledání pravého bytí, jež zákonitě přináší riziko a dobrodružství, aby nakonec jako mystik překonal to

nízké v člověku a strhl ho svým směrem, to jest směrem k božství. Bergson nemůže definovat člověka jako rozumnou bytost; to, co člověku dává zvláštní místo v celku jsoucí skutečnosti, je fakt, že je prodloužením tvořivého vzruchu, že díky intuici – a nikoli rozumu – může být v kontaktu se samým principem všeho jsoucího. Příznačně se to ukazuje na Bergsonově vypracování etiky, jak jsme ukázali v první kapitole. Má-li být etika něčím jiným, než systémem, který teoretické morálky nepřesně přikládají na lidské jednání, protože ignorují jeho přirozenou, „biologickou“, trvací povahu, nemůže být založena na rozumu. Viděli jsme, že oba Bergsonovy zdroje morálky odkazují mimo racionalitu, první vychází z řádu přirozeného (statický mrav jako společenský instinkt), druhý je emocí, která je vlastně intuicí v oblasti jednání vůči druhému (dynamická morálka jako následování výzvy morálních velikánů, to jest mystiků).

U Schelera se na první pohled jeví významový okruh měšťáka, respektive šosáka, pestřejší díky mnohem větší frekvenci explicitního užití tohoto slova, ale v posledku lze všechny dílčí zvýznamnění rovněž shrnout pod kategorie: nehybnost a utilitárně chápaná racionalita. Zmiňuji proto jen některé specifické atributy Schelerovy postavy měšťáka, protože tato postava se v námi interpretovaných textech objevuje vlastně pokaždé, když je třeba konkretizovat onoho upadlého „starého“ člověka, nad nímž vyniká Schelerův hrdina.

Měšťácká je například Kantova na racionálním přijetí pravidel založená morálka. Jejím protipólem je Schelerova verze etiky ctnosti, jejímiž hlavními sloupy jsou pokora před „Neviditelným“, coby ctnost „rozených pánů“, a úcta jako schopnost vidět „tajemství věcí a hloubku hodnoty jejich existence“¹⁷³. Nakonec ale všechny dílčí odkazy k povaze měšťáka ústí v rozhodující tezi, že měšťák vlastně vůbec není

¹⁷³ RC, 20.

člověk, přesněji řečeno - je-li bohohledač, jakožto prototyp hrdiny romance, mostem k bohu, je měšťák přechodem ke zvířeti:

Mezi „znovuzrozeným“ a „starým Adamem“, mezi „dítěm božím“ a zhotovovatelem nástrojů a strojů (*homo faber*) existuje nepřeklenutelný rozdíl podstaty; mezi zvířetem a *homo faber* naproti tomu jen rozdíl stupně. (Scheler, *O studu a pocitu studu*, s. 48)

Viděli jsme, že vysoká poloha lidství je u Schelera traktována jako hodnoty volící, nízká je naopak hodnotová indiference a „pravý“ člověk je nakonec jakýmsi strážcem dělení (viz výše str. 109), měšťák příznačně není schopen oddělovat:

Ony dámy, které nazývají jedna druhou „skvělým člověkem“, prozrazují, že nejsou pravými ženami a - protože patří k samotné podstatě člověka být vždy buď mužem, nebo ženou - že jsou „člověkem“ pouze v omezené míře. (Scheler, *O studu a pocitu studu*, s. 56)

Vazba Schelerova bohohledače na figuru hrdiny romance vynikne o to více, vzpomeneme-li si pro porovnání s touto citací z *Ideje člověka* na postavu Orlanda/ Orlandy ze stejnojmenného Woolfové románu, která je „směsí“ muže a ženy. Orlando, coby pravý „hrdina“ satiry, jenž je inverzí hrdiny romance, stejně jako „ony dámy“, totiž měšťačky, ignorují dělení.

Schelerův měšťák je, za poslední, neplodný. To může znít překvapivě, uvědomíme-li si, že jeho existence obnáší být cele tělem. „Stupňování života“ je ale možné jen díky „jasnozřivé funkci“ pohlavní lásky, která však jako hodnoty volící není vázána na tělo, není tělesným pudem ale vitálním citem (o rozdílu mezi nimi byla řeč ve třetí kapitole). Tak zatímco pohlavní láska, jako „autentická schopnost výboje k vyššímu a hodnotnějšmu rasovému typu (...) *produkuje* nové hodnoty (...), pohlavní a rozmnožovací pud dokáže i v nejlepším případě existující lidské hodnoty jen *reprodukovat*“ a „každé pouhé ‚zachovávání‘ je již projevem odumírání, životní energie

v něm ochabuje a přizpůsobuje se mrtvému světu (...).“¹⁷⁴ Jako taková je pohlavní láska „ve svých nejčistších a nejvelkolepějších projevech“ záležitostí jen „úzké aristokratické vrstvy“.¹⁷⁵ V tomto posledním atributu měšťáka vidíme opět přímý odkaz na jeho archetypální předobraz. Hrdina romace je podle Frye svázán s jarem, s úsvitem, řádem, plodností, se svěžestí a s mládím; nestvůra (drak, leviatan), s níž se utkává, symbolizuje pochopitelně opak – zimu, temnotu, zmatek, neplodnost, stáří a smrt.¹⁷⁶

*

Pokus o zaujetí historického, potažmo historicko-antropologického hlediska je nyní už nevyhnutný a je ironií – alespoň vzhledem k tomu, co bylo výše řečeno o ironii –, že se tím náš podnik na závěr ukáže v poněkud špatném světle.

Konstatování, že oba filosofové mluví ze své doby, což bezpochyby alespoň do jisté míry určuje způsob jejich řeči, je stejně banální jako nepopíratelné. Fakt, že se definice lidství u obou dvou vyznačuje romantickými, ne-li přímo revolučními rysy, je potud dost pochopitelný. S pocitem objevitelů již objeveného, jenž je dobře známý „hrdinům“ satir, je třeba doznat, že podobná reakce na povrchní poklidné měšťáctví druhé poloviny 19. století se prostě dá očekávat. Tato reakce nebyla vůbec ojedinělá a v porovnání s jinými dobovými odpověďmi na fenomén měšťáctví se ta Bergsonova a Schelerova jeví ještě jako dost střízlivá.¹⁷⁷

¹⁷⁴ OS, 132.

¹⁷⁵ Tamt. Srv. s Frye (op. cit., s. 356 – 357): „Romance idealizuje hrdinství a čistotu, a proto se ve společenském smyslu kloní k aristokracii (...).“ A níže: „Proto nepřekvapí, že důležitým tématem spíše měšťanského románu bývá parodie romace a jejích ideálů.“ Bylo by potom vhodné rozlišovat mezi satirou a měšťanským románem. Obě formy sice parodují romanci, ale druhá jmenovaná se bude patrně vyznačovat apoteózou malosti a průměrnosti – v českém kontextu jsou tohoto žánru asi prózy Ignáta Herrmanna –, což o Woolfové románu *Orlando*, který chápeme jako exemplární příklad satiry, rozhodně říct nelze.

¹⁷⁶ Frye, op. cit., s. 218.

¹⁷⁷ Považ jen obrovské množství titulů z nejrůznějších oblastí, které se objevují v prvních třech desetiletích 20. století, jejichž shrnující název by mohl znít: Boj za nového člověka. O tuto velkou metaforu se opírají i hlavní výtvarné umělecké směry té doby. Malevičův suprematismus i Bauhaus nejsou jen umění *pro* nového člověka,

Stanislav Komárek v podobné souvislosti v jednom ze svých esejí upozorňuje dokonce na jisté náboženské rysy ne snad ani filosofii samých jako spíš škol či hnutí, jež některé filosofie té doby, popřípadě vědy nebo umění, vyvolaly k životu; následovníci Freuda, Junga, Heideggera, Wagnera nebo Steinera podle něj vykazují určitou podobnost se členy minoritních náboženství. Všechny tyto směry podle Komárka reagují na „ploský pozitivismus a měšťanskou nanicovatost“ předchozích desetiletí přívratem k „hlubším kořenům lidské duše ve světě“ – to platí bezpochyby i o myšlení Bergsonově a Schelerově – a to, co je činí nekompatibilními, jsou rozdíly v poetice.¹⁷⁸ Podle Zdeňka Vašíčka je ovšem už samotný motiv návratu ke „kořenům lidské duše“, popřípadě ke „kořenům bytí“ – pro Bergsonovo i Schelerovo myšlení je to motiv konstitutivní – převzatý z náboženského světa.¹⁷⁹ Bergsonova a Schelerova metaforika z náboženského slovníku otevřeně čerpá. Pojetí člověka jako zachránce lidstva, přemožitele smrti, spolutvůrce, příjemce metafyzického vyvolení atd. a světa jako místa tohoto jediného velkolepého příběhu, v němž hraje člověk hlavní roli, jsou „pojmy“ vypůjčené z náboženského jazyka.

Můžeme-li tedy za Bergsonovým a Schelerovým úsilím o definici lidství zároveň rozpoznat snahu postavit hráz měšťáctví 19. století, musíme se ptát, zda se jim to daří.

Ve druhé podkapitole čtvrté kapitoly (*Orlando*) jsme řekli, že R. Girard definuje měšťáka jako oběť trojúhelníkové touhy, měšťák nemá své touhy ze sebe, ale napodobuje druhého, to jest druhého měšťáka. Definicí šlechtictví je naopak schopnost toužit spontánně, šlechtictví (mít touhy ze sebe) pomíjí v okamžiku, kdy si ho člověk uvědomí a začne srovnávat; kolísání mezi pýchou a hanbou definuje metafyzickou

ale oba směry jsou posedlé myšlenkou tohoto nového člověka též utvářet; i jejich nový člověk je pochopitelně prost všeho úpadkového, to jest v tomto případě ornamentálního balastu – a to v myšlení, jednání i bydlení.

¹⁷⁸ Komárek, S., *Duch sekty*, s. 69, in: týž, *Sloupoví aneb Postila*, Praha 2008, s. 68 – 71.

¹⁷⁹ „Odkaz k přirozenému světu a jeho slovníku, neznajícím ještě subjektivitu, a podobně ke slovníkům kanonických náboženských textů, je ve filosofii často interpretován jako ‚sestup ke kořenům bytí‘ a podobně. Dobře se spočívá ve stínu velkých metafor.“ (Vašíček, Z., *Ke vztahu tropů a filosofie*, s. 170, in: týž, *Podmínky volby*, Praha 2003, s. 159 – 177)

(trojúhelníkovou) touhu. Je-li definice člověka u obou filosofů diktována snahou překonat měšťáctví, tak, viděno z hlediska Girardovy teorie odchýlené touhy, se obě antropologie stávají nevědomky obětí toho, proti čemu bojují. Schelerovo lpění na nenapodobivosti studu, jeho vznešenosti a vůbec určení „pravého“ člověka jako antipodu měšťáka by se zdálo hovořit pro to, že se filosof nechal vtáhnout do hry nekonečného vymezování se, určované pravidly měšťácké logiky napodobování. A revoluční duch Bergsonova mysticismu svědčí pravděpodobně o tomtéž. Jak výstižně podotýká Girard: „Románový génius se povznáší nad spory, vzniklé z metafyzické touhy. Snaží se nám ukázat jejich iluzornost. Stojí nad karikaturami Dobra a Zla, které nám nabízí zápasící strany.“¹⁸⁰ Postavit hráz měšťáctví zkrátka nejde jeho prostředky - napodobováním, tříděním ani revolucí.

A zpětně se ukazuje, že ani metoda, nebo řekněme raději strategie, není nijak originální. To už zaznělo výše. H. White čte velké historiky 19. století způsobem, který zdůrazňuje váhu literárních postupů v konstrukci historického obrazu minulosti. V antropologii na něco podobného upozornil Cl. Geertz. Šlo by ovšem namítnout, že historiografie, antropologie nebo sociologie jsou „literární“ z podstaty věci, že interpretují význam jakéhosi surového, rozředeného záznamu - ani ten ovšem nelze chápat jako čistou materialitu prostou všech dvojznačností znaku a značení - a to nejde jinak, než vlastním převyprávěním „viděného“. Ve snahách těchto společenských věd svá sdělení podávat v jazyce čísel nebo se alespoň zaštitovat metaforami převzatými z přírodních věd (laboratoř, průsečík, polarita atd.), myslím, nelze vidět nic jiného, než určitý stud za tuto spřízněnost s románem.¹⁸¹

¹⁸⁰ Girard, op. cit., s. 216. Jak si potom ale vysvětlit skutečnost, že Bergson získal v roce 1927 Nobelovu cenu za literární kvality svého filosofického díla?

¹⁸¹ Na Katedře humanitních věd jedné nejmenované vysoké školy v Praze existuje pracoviště nazvané: „Sociologická laboratoř“. Nejde vůbec o to, co se tam dělá, ale o jeho název; ten, myslím, dobře dokumentuje

Ale ani filosofické texty nejsou vyňaty z pravomoci jazyka, a tudíž i ony bývají čteny s úmyslem poukázat na jejich rétorickou složku. Již několikrát zmiňovaný N. Frye například tvrdí, že „většina obtížných pasáží filozofického stylu je svým původem rétorická a vychází z pocitu, že je nezbytné oddělit intelekt od emocí“. Ideálem filosofie by pak byl čistě konceptuální jazyk (univerzální gramatika), který by byl přísně logický; ovšem to je utopie, protože, jak podotýká Frye, „jediná cesta od gramatiky k logice (...) vede územím rétoriky“.¹⁸² J. Derrida zase tvrdí, že filosofické pojmy vznikají metaforizací, filosofie přebírá slova z přirozeného jazyka a podrobuje je jakési rafinaci, aby z nich dostala nový potenciál. Podstatné je, že tato slova v sobě stále nesou vzpomínku na původní svět, z kterého vyšly – to jest svět vyprávění – a metafyziku je tudíž možno chápat jako „bílou mytologii“.¹⁸³ Že jsou všechny tyto myšlenky více či méně vědomě a bez ambice teoretické rigoróznosti přítomny i v našem čtení Bergsona a Schelera, je nábíledni.

Častým tématem Woolfové deníku jsou její poznámky k četbě. Třeba k Joyceovu *Odysseovi* je velmi kritická. Vytýká mu pompéznost a přílišnou zahleděnost do sebe, nedostatek spojitosti se životem. O tu sama usiluje nejvíc, a proto stále hledá nové metody, jak tohoto cíle dosáhnout, jak říct něco podstatného o lidské přirozenosti. Místy probleskne určité poznání, žádná teorie, snad ani úvaha, na to v deníku není čas – „Tímhle tempem se musím do svého tématu trefit pokud možno

tento mindrák. Výmluvné je, že přírodní nebo technické obory tento problém vůbec neřeší, skoro by se mohlo zdát, že nevinně prostředkují realitu samu.

¹⁸² Frye, op. cit., s. 384 a 386.

¹⁸³ „Bílá mytologie – metafyzika v sobě vyhladila bájně jeviště, které ji stvořilo a které je nadále aktivní, agilní, zapsané bílým inkoustem jako neviditelná a zakrytá kresba na palimpsestu“ (Derrida, J., *Bílá mytologie*, s. 201, in: *týž, Texty k dekonstrukci. Práce z let 1967 – 72*, Bratislava 1993, s. 196 – 276). Rolí metafory ve filosofii se zabývá Z. Vašíček v jednom ze svých brilantních esejů, kde mimo jiné uvádí příklad, kterým můžeme dokumentovat myšlenku Derridovu: „Tak Parmenidovo nehybné Bytí zřejmě vychází ze situace popisované Homérem, kdy Odysseus se nechal přivázat ke stěžni, aby odolal hlasům Sirén.“ (Vašíček, op. cit., s. 167) Je třeba alespoň na tomto místě doznat, že Vašíčkovým esejům věnujícím se vztahu mezi každodenností, literaturou, filosofií a vědou tato disertační práce za mnohé vděčí; možná za víc, než by se dalo měřit počtem odkazů na jeho texty v poznámkách pod čarou.

přímo a okamžitě, a tudíž se musím zmocňovat slov, vybírat je a vystřelovat bez přestávek, které by zabraly dobu delší než namočení pera do inkoustu." Pokus zesumírovat toto poznání je předem odsouzen k nezdaru, ale budiž. Jeho kostra by vypadala asi takto: Záměrem je říct něco o lidské situaci („Jediné ospravedlnění pro mé psaní je život.“). O duši, o životě ale nejde psát přímo, chce to nějakou metodu, trik („Být otevřená a nechat se klidně a nechtěně prolnout trestí těch obyčejných věcí, jako je hovor a postavy, než si řeknu dost a vytáhnu pero.“) a ostražitost před pompézností a velkými gesty („Je možné, aby člověk udržel dojem skici i u hotového a dopracovaného díla?“). A výsledek? Může být vůbec nějaký, aby se претенdent psaní o člověku nechytil do pastí, o kterých dobře ví? O tom my nemůžeme nic říct, ale Woolfová si do svého deníku čtvrt hodiny poté, co dopsala román *Vlny* - můžeme-li jí věřit - píše:

Ale podařilo se mi zachytit tu ploutev v oněch širých vodách, která se mi zjevila nad blaty z okna v Rodmellu, když jsem dopisovala *K majáku*.

(Woolfová, *Deníky*, s. 189)

Literatura

- Auerbach, Erich, *Mimesis. Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, Praha 1968.
- Bergson, Henri, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha 1994 [Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1888].
- Bergson, Henri, *Duchovní energie*, Praha 2002 [L'énergie spirituelle. Essais et conférences, Paris 1919].
- Bergson, Henri, *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Praha 1936 [Les deux sources de la morale et de la religion, Paris 2006].
- Bergson, Henri, *Hmota a paměť. Esej o vztahu těla k duchu*, Praha 2003 [Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Paris 1939].
- Bergson, Henri, *Smích*, Praha 1993 [Le rire. Essai sur la signification du comique, Paris 1924].
- Bergson, Henri, *Vývoj tvořivý*, Praha 1919 [L'évolution créatrice, Paris 1998].
- Bouaniche, Arnaud, Keck, Frédéric, Worms, Frédéric, *Les deux sources de la moral et de la religion. Henri Bergson*, Paris 2004.
- Brukner, Josef, Filip, Jiří, *Poetický slovník*, Praha 1997.
- Čapek, Jakub (uspořádal), *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy*, Praha 2003.
- Deleuze, Gilles, *Bergsonismus*, Praha 2006.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Co je filosofie?*, Praha 2001.
- Derrida, Jacques, *Bílá mytologie*, in: týž, *Texty k dekonstrukci. Práce z let 1967 - 72*, Bratislava 1993, s. 196 - 276.
- Frye, Northrop, *Anatomie kritiky*, Brno 2003.
- Geertz, Clifford, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000.
- Girard, René, *Lež romantismu a pravda románu*, Praha 1998.
- Hodovský, Ivan, *Max Scheler - filosof ducha a citu*, in: Scheler, Max, *Můj filosofický pohled na svět*, Praha 2003, s. 9 - 103.
- Komárek, Stanislav, *Duch sekty*, in: týž, *Sloupoví aneb Postila*, Praha 2008, s. 68 - 71.
- Otto, Walter F., *Mýtus a slovo*, in: Rezek, Petr (ed.), *Mýtus, epos a logos*, Praha 1991, s. 7 - 26.
- Rousseau, J. J., *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*, in: týž, *Rozpravy*, Praha 1989, s. 75 - 168.
- Russell, Bertrand, *Mysticismus a logika*, in: týž, *Jazyk a poznání. State a přednášky z roků 1901 - 1924*, Bratislava 2005, s. 718 - 745.
- Scheler, Max, *Filosofický pohled na svět*, in: týž, *Můj filosofický pohled na svět*, Praha 2003, s. 107 - 119.
- Scheler, Max, *Formalismus v etice a materiální hodnotová etika*

- (část rukopisu pracovního překladu Ladislava Benyovszkého).
- Scheler, Max, *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968.
- Scheler, Max, *O studu*, Praha 1993.
- Sokol, Jan, Pinc, Zdeněk, *Antropologie a etika*, Praha 2003.
- Sokol, Jan, *Člověk jako osoba*, Praha 2002.
- Sokol, Jan, *Malá filosofie člověka & slovník filosofických pojmů*, Praha 1996.
- Vašíček, Zdeněk, *Podmínky volby*, Praha 2003.
- Vrabec, Martin, *Prostor a extenzivita ve filosofii Henriho Bergsona*, in: *Fenomenologické studie. K prostorovosti 3*, Praha 2007, s. 14 - 37.
- White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1975.
- Woolfová, Virginia, *Deníky*, Praha 2006.
- Woolfová, Virginia, *K majáku*, Praha 1999 [To The Lighthouse, Penguin Books 1996].
- Woolfová, Virginia, *Orlando*, Praha 1994 [Orlando. A Biography, Wordsworth 1995].