

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Vitalismus u Henriho Bergsona

(Henri Bergson's Vitalism)

Zdeněk Ullrich

Diplomová práce

2012

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu literatury.

Byl jsem obeznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 26. 03. 2012

Zdeněk Ullrich

Na tomto místě bych rád poděkoval svému vedoucímu diplomové práce, PhDr. Aleši Práznému, Ph.D., za veškeré poskytnuté rady při tvorbě této práce.

Vitalismus u Henriho Bergsona

Anotace:

Práce se zaměřuje na základní ideje Bergsonova myšlení ve snaze přiblížit teze tohoto význačného filosofa 20. století. Bergson původně vycházel hlavně z psychologie, ale později se obracel k problémům filosofie, metafyziky, náboženství i dalších přírodních věd. Práce zdůrazňuje ty nejdůležitější z nich a poukazuje tak nejenom na převratnost Bergsonova uvažování, ale i na aktuálnost jeho myšlenek v dnešní době. V první kapitole se zabývám Bergsonovou koncepcí prostoru, času a trvání. Druhá kapitola je zaměřena na problematiku svobody, kterou Bergson viděl jako východisko tvořivého vývoje. Ve třetí kapitole se soustředím na Bergsonovo pojetí problému metafyziky a intuice jako jednoho z klíčových pojmů. Čtvrtá kapitola se zabývá převážně psychofyzickou problematikou a vztahem mezi hmotou a živým vědomím. Pátá kapitola se zaměřuje na Bergsonovo pojetí morálky a náboženství s přihlédnutím hlavně k rozdělení jejich statického a dynamického pojetí. V šesté kapitole se věnuji Bergsonově teorii smíchu, která je jednou z ukázek vztahu hmota–vědomí a komična jako reakce na brždění živého vědomí hmotou. Sedmá kapitola se zabývá otázkou vývoje života jakožto životního vzmachu.

Klíčová slova:

trvání, prostor, čas, životní vzmach, náboženství, morálka, hmota, vědomí, metafyzika, smích, svoboda, filosofie

Henri Bergson's Vitalism

Annotation:

This thesis focuses on the philosophy of Henri Bergson and its key elements in order to portray the ideas of this famous 20th century philosopher. Bergson originally came mainly from psychology, but later turned to problems of philosophy, metaphysics, religion, even natural sciences. Throughout the thesis I am not only trying to highlight the uniqueness of Bergson's reasoning, but also the fact that his ideas are still relevant to date. The first chapter mainly deals with Bergson concepts of space, time and duration. The second chapter focuses on the issue of freedom that Bergson saw as the fundamental basis of creative development. The third chapter is focused on Bergson's concept of metaphysics with respect to intuition as one of its core principles. The fourth chapter deals with the psycho-physical problem and the relationship between matter and consciousness. The fifth chapter focuses on Bergson's view of morality and religion, with special regards to the classification between their static and dynamic influence. The sixth chapter is devoted to Bergson's theory of laughter, which is one of the examples of the relationship between matter and consciousness, where comicality manifests as a response to braking of one's awareness by matter. The seventh chapter deals with the origin of life with emphasis on the concept of *élan vital*.

Keywords:

duration, space, time, *élan vital*, religion, morality, matter, consciousness, metaphysics, laughter, freedom, philosophy

Obsah

Obsah.....	8
Úvod.....	9
Kapitola I. – Prostor, čas a trvání.....	12
Kapitola II. – Problém svobody.....	19
Kapitola III. – Problém metafyziky.....	24
Kapitola IV. – Vědomí a hmota.....	34
Kapitola V. – Morálka a náboženství.....	42
Kapitola VI. – Smích.....	59
Kapitola VII. – Vývoj života.....	67
Závěr.....	77
Bibliografie.....	79

Úvod

Bergson se narodil 1859 v Paříži, kde v roce 1941 i zemřel. V roce 1927 dostal Nobelovu cenu za literaturu. Bergsonova prvotní díla vycházela z psychologie, ale v pozdějších se obracel k metafyzickým, etickým, přírodně-filosofickým a nábožensko-filosofickým problémům.¹ Jeho myšlení se rozvíjelo od obyčejné psychologie prožívání kvalitativních obsahů až k teorii poznání, v jejímž rámci má být překonán protiklad subjektu a objektu.²

Období, v němž Bergson vyrůstal, je důležitým poznatkem při snaze uchopit jeho myšlenky, jelikož se jednalo o dobu prodchnutou racionalismem a tedy stavěním rozumu na nejvyšší piedestal. Bergson v opozici vůči tomuto směru naopak přichází s redukcí rozumu na nástroj a kritikou vyprázdňenosti obecných pojmů. Příkladá naopak v kontrastu ke strnulým a vyprázdňěným pojmům výrazně větší význam žité organické skutečnosti a pohyblivému aktu.

Za svůj život čerpal inspiraci od mnoha autorů. Mezi významnější patřil například Berkeley nebo Ravaisson. Ten vycházel z premisy, že pojmy jsou skutečnosti tím vzdálenější, čím jsou obecnější. „Na základě tvořivé síly, kterou v sobě zakoušíme a jež se zvláště zřetelně projevuje jako umělecká schopnost, chápeme tvořivou podstatu života vůbec.“³ Vysvětlení Bergsonova pojmu *élan vital* je velmi podobné. Z tohoto hlediska Bergson odmítal jak darwinovskou teorii evoluce, tak i teleologický náboženský výklad života.⁴ Evoluce dle něj vychází z jakéhosi živého impulsu (*élan vital*), který tvoří

¹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 178.

² Tamtéž, s. 180.

³ Tamtéž, s. 181.

⁴ MILÍČ ČAPEK. *Henri Bergson*. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 157–158.

životní řídicí sílu.⁵ „Smysl evoluce spatřoval Bergson v uskutečňování svobody.“⁶

I nedůvěru ke ztuhlým pojmům měli Bergson a Ravaisson společnou. „Poněvadž se podle jeho názoru živá skutečnost nedá pojmově uchopit, mohl o ní mluvit pouze metaforicky, tedy náznaky a přibližně.“⁷ Nedá se však tvrdit, že by Bergson pojmy odmítal zcela. Rozumněl jim sice jako konstrukcím, ale zároveň chápal jejich důležitost například pro technické tvoření.⁸ „Ze stanoviska *ratio* se za pravdivé pokládá to, co je prakticky použitelné. Zde, avšak pouze zde, je pragmatismus v právu; pravda intuice se zásadně vymyká pragmatistickému posuzování.“⁹ Intuice hraje v Bergsonově filosofii důležitou roli. Je nezávislá na racionálních konstrukcích a naopak racionální konstrukce jsou odkázány na znaky, kterých mají předměty nekonečně mnoho, takže vždy lze poznat jen jejich část. Předmět jako celek tedy lze nějak vnitřně uchopit pouze v intuici.

V psychologii nejvíce kritizoval snahu měřit obsahy vědomí. Odmítal možnost rozštěpit ho na osamocené celky. Podobně jako splývají tóny hudby,¹⁰ navazují na sebe a prolínají se i jednotlivé lidské stavy.¹¹ V psychologii se projevovalo fyzikální pojetí času, který je sice typický pro povrchové já (měření času na hodinách, atd.), ale nelze ho už přenést na vnitřní já a to pak stejným způsobem rozložit a jednotlivé kousky samostatně analyzovat. Takovou snahu Bergson chápal jako nepřipustné zjednodušení a konstruování, které nás odvádí od skutečné podstaty problému. „Snadno tedy vidíme, co Bergson odmítal, totiž analytický způsob zkoumání, při kterém se

⁵ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 192.

⁶ Tamtéž, s. 194.

⁷ Tamtéž, s. 191.

⁸ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 190.

⁹ Tamtéž, s. 191.

¹⁰ HENRI BERGSON. *Čas a svoboda*. Praha : Samcovo knihkupectví, 1947; s. 87.

¹¹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 183.

skutečnost – včetně skutečnosti vědomí – vykládá pomocí přírodních zákonů jako množina neměnných prvků.¹²

Bergson též zastával odmítavé postoje vůči metafyzice,¹³ „která se domnívá, že je schopna uchopovat za fenomény bezčasé bytí o sobě.“¹⁴ Později ale považoval za možnou bezprostřední intuici živé podstaty skutečnosti, čímž byl sám metafyzikem.¹⁵ Nesouhlasil však s oddělováním hmoty a vědomí a se snahami stavět je jako protiklady. Naopak jsou pro něj tělo a duch myslitelné pouze jako spojené.¹⁶ Domníval se zároveň, že v různých pojmech ztuhlou metafyziku¹⁷ nelze učit a má nás pouze dovést k filosofickému prožívání.¹⁸

¹² THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 190.

¹³ HENRI BERGSON. *Myšlení a pohyb*. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 17.

¹⁴ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 179.

¹⁵ Tamtéž, s. 179.

¹⁶ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 188.

¹⁷ HENRI BERGSON. *Myšlení a pohyb*. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 18.

¹⁸ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 190.

I. Prostor, čas a trvání

Prostor, čas a trvání patří mezi ústřední Bergsonovy pojmy, na základě jejichž pochopení je možno hlouběji pojmut i celou jeho filosofii. Častým příkladem při vysvětlování vztahů mezi nimi slouží Bergsonovi hudba, jež svým plynutím a komplexností ze všeho nejlépe vystihuje pochody, které se snažil vysvětlit na poli fyzikálním i psychologickém. Víra v měřitelnost obsahů vědomí charakteristická pro tehdejší psychologii nemá dle něj s extenzivními či intenzivními veličinami co do činění.¹⁹ „A stále se klade otázka: proč říkáme o vyšší intenzitě, že je větší? Proč myslíme na větší kvantitu nebo na větší prostor?“²⁰ Bergson kritizuje intenzitu jako pojem, protože to znamená v plynulém světě vnitřní zkušenosti zavádět kvantitativní vztahy jako u předmětů ve světě hmotném.²¹ S intenzitami připisovanými vědomí nesouhlasil, protože to znamená, že jako různé intenzivní měříme nějaký statický stav. „Předpoklad identických obsahů vědomí však spočívá na klamu, který vzniká tím, že se prožitková souvislost člení do částí, těmto částem se dávají jména a jménům přiřazuje cosi, co je v čase identické.“²²

Bergson odmítá tendence měřit psychické stavy podobně jako měříme homogenní čas pomocí pohybů, jelikož psychické stavy často mají s pohyby v prostoru nějaké spojení.²³ „Ve skutečnosti však existuje pouze jediné jednotné prožívání, které se kvalitativně mění podobně jako zvuk orchestru, jenž se může stát jiným, aniž by musel být silnější nebo slabší.“²⁴ Spacializace psychiky je tak dle Bergsona nepřijatelná.²⁵ I podstata hmotného světa spočívá u Bergsona podobně

¹⁹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 182.

²⁰ HENRI BERGSON. *Čas a svoboda*. Praha : Samcovo knihkupectví, 1947; s. 16.

²¹ MILÍČ ČAPEK. *Henri Bergson*. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 14.

²² THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 182.

²³ Tamtéž, s. 182.

²⁴ Tamtéž, s. 182.

²⁵ Tamtéž, s. 182.

jako u dějů duševních v trvání. S rozdílem, že trvání fyzikální má menší napětí, menší zhuštění a větší stupeň dělitelnosti.²⁶ Od fyzikálního pojetí času tak Bergson vlastní pojem trvání jako bezprostředního prožívání zřetelně odlišil.²⁷ Někteří překladatelé jeho pojem trvání ale překládali i jako žití.²⁸

Na povrchu vědomí se rýsují zřetelně odlišitelné fenomény, ale hlubší já se podobá spíše neustávajícímu proudění.²⁹ „Rozdílu mezi zkušeností trvání a zkušeností fyzikálního času odpovídá rozdíl dvou aspektů já: povrchového já a vnitřního já.“³⁰ Přenášení představy času já povrchového na vnitřní falšuje jeho podstatu.³¹ Homogenní čas ani homogenní prostor nejsou vlastnosti věcí ani základní podmínky naší schopnosti jejich poznání. V abstraktní podobě je dělíme či upevňujeme, čímž si vytváříme záchytné body či operační centra.³² Činit z homogenního času a homogenního prostoru vlastnosti věcí vede k velkým metafyzickým obtížím v mechanismu a dynamismu. Dynamismus povyšuje na absolutno řezy, které vytváříme v plynoucím univerzu a následně se je marně snaží pojit kvalitativní dedukcí, zatímco mechanismus se snaží tvořit střídání smyslových kvalit skládáním různých velikostí a poloh.³³

V otázkách pohybu, času a prostoru Bergson zvažoval i nad možným špatným položením metafyzických otázek, což by mimo jiné mohlo i znamenat, že nejsou tak věčné, jak se jeví. „Metafyzika počíná dnem, kdy Zenón z Eleje vyslovil aporie, jež jsou vlastní pohybu a změně, jak si je představuje náš intelekt.“³⁴ Postupně se

²⁶ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 78.

²⁷ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 182.

²⁸ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 166.

²⁹ Tamtéž, s. 184.

³⁰ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 183.

³¹ Tamtéž, s. 184.

³² HENRI BERGSON. Hmota a paměť. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 157.

³³ Tamtéž, s. 157–158.

³⁴ HENRI BERGSON. Myšlení a pohyb. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 18.

metafyzika dostala k hledání základů věcí mimo smyslově vnímatelný svět.³⁵ Starý problém Achillea a želvy tak Bergson považuje jen za ukázkou špatně položené otázky, kdy namísto kontinuálního dění se pracuje se sérií stavů nehybnosti, které jdou rychle za sebou a tvoří tak jakousi kinematografickou iluzi.³⁶ Zenonova sofismata jsou ukázkou, do jaké absurdity se zaplete duch, u kterého prostorové zobrazování času potlačí původní cit jeho reálnosti.³⁷ „Vraťme pohybu jeho pohyblivost, změň její plynulost, času jeho trvání.“³⁸ Neřešitelné metafyzické problémy možná zmizí. „Netýkaly se ani pohybu, ani změny, ani času, ale pouze pojmového obalu, který jsme mylně pokládali za ně samé nebo za jejich ekvivalent.“³⁹ Metafyzika se pak stane zkušeností a trvání se ukáže jako souvislé tvoření.⁴⁰

Bergsonova představa času tak byla kritická i průlomová zároveň. Nejenom, že zpochybnila klasické lineární pojetí času, ale vedla i k pojetí novému.⁴¹ Běžně je čas užíván k oddělení událostí či různému měření. Takto pojatý čas považuje Bergson za prostor, protože vedeme mezi různými událostmi linie, dělíme je, stavíme vedle sebe, atd. Stejně tak mu přijde absurdní myšlenka počítání, jelikož podmínkou pro rozdělení a počítání něčeho je opět rozkouskování na identické části. V čase však zjevně takové jednotky neexistují. Je-li však něco pojmutelné jako prostředí, pak se nejedná o čas, ale prostor.⁴² „Bergson tedy v představě homogenního času nachází tři významné momenty – rozlišitelnost časových fází, jejich počitatelnost a obsaženost v prostředí, které ovlivňují – a jeho tvrzení pak zní: tyto momenty nenáleží času, nýbrž prostoru.“⁴³

³⁵ Tamtéž, s. 17.

³⁶ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 38.

³⁷ MILÍČ ČAPEK. *Henri Bergson*. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 53.

³⁸ HENRI BERGSON. *Myšlení a pohyb*. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 18.

³⁹ HENRI BERGSON. *Myšlení a pohyb*. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 18.

⁴⁰ Tamtéž, s. 18.

⁴¹ JAKUB ČAPEK. *Filosofický časopis č. 2*. Praha : FF UK, 2002; s. 229.

⁴² Tamtéž, s. 230.

⁴³ Tamtéž, s. 230–231.

Po tomto východisku kritické analýzy homogenního času jako prostoru přichází otázka, co je tedy přesně prostor? „... prostor je prostředím (médiem), tedy prostředím, jež nám prostředkuje něco jiného než je ono samo.“⁴⁴ Prostor Bergson pojímá jako akt ducha, tedy lidskou vlastnost vnímat věci vedle sebe, čímž se v této věci shoduje s Kantem, pro kterého byl prostor též formou názoru naší smyslovosti. Prostor nám nabízí jen jevy, nikoliv věci o sobě. Zkušenost je zprostředkovaná. Čas naopak za prostředí, zprostředkování či formu zkušenosti Bergson nepovažuje. Zde Bergson s Kantem nesouhlasí, protože čas u něj není formou názoru, navíc se nám skrz něj otevře cesta k věcem o sobě.⁴⁵

Prostorem měřený čas je ale jen lidským výtvořem, není skutečný.⁴⁶ „Počet předpokládá prostor, a tedy uspořádání částí vedle sebe, přičemž nemusí být nutně uspořádány na jedné přímce, jak s tím pracujeme v představě homogenního času.“⁴⁷ Čisté trvání je stav, kdy naše kompletní já se nechá žít a neexistuje rozdělení mezi přítomným a minulými stavy.⁴⁸ Tím Bergson odmítá homogenní čas a zároveň poukazuje k času skutečnému, přičemž neodmítá rozlišitelnost času, ale jeho numerizaci, a zaměřuje se na trvání jako „posloupnost kvalitativních změn, které se navzájem pronikají a ovlivňují.“⁴⁹ Trvání tedy neměříme, ale cítíme.⁵⁰ „Čas nevyžaduje, aby byl zřen, ale aby byl žit.“⁵¹ Bergson čelil díky svým fyzikálním časoprostorovým úvahám tvrdé kritice. Později se situace změnila a postupně se ukazuje, jak může hrubost nástrojů ovlivnit výsledky zkoumání. Čapek dává příklad kvantové teorie, která na zažitý názor o nekonečné

⁴⁴ Tamtéž, s. 231.

⁴⁵ JAKUB ČAPEK. Filosofický časopis č. 2. Praha : FF UK, 2002; s. 231.

⁴⁶ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 182.

⁴⁷ Tamtéž, s. 232.

⁴⁸ JAKUB ČAPEK. Filosofický časopis č. 2. Praha : FF UK, 2002; s. 233.

⁴⁹ Tamtéž, s. 233.

⁵⁰ Tamtéž, s. 234.

⁵¹ Tamtéž, s. 234.

dělitelnosti času vrhla stíh pochybností, když se ukázalo, že světelné, elektromagnetické a dokonce i mechanické přírodní děje nejsou po bližším rozboru souvislé, ale jemně kapkovité.⁵²

Jak vznikl a co je homogenní čas a o co šlo v jeho případě Bergsonovi? Ten plně chápe důležitost a určující roli homogenního času v běžném životě člověka. Jeho cílem je ukázat, že o skutečný čas se nejedná. Čisté trvání tak představuje fenomény jeden v druhém, prostor nám je nabízí jeden vedle druhého. Vzájemnou kontaminací těchto dvou fenoménů vzniká homogenní čas.⁵³ Později Bergson kritizoval i homogenní prostor, který se liší od skutečné rozlehlosti.⁵⁴ Při měření času srovnáváme dva pohyby v prostoru, kdy jeden je měřený a druhý je míra.⁵⁵ Když takto měříme, vzniká pohyb. „Nebot' čisté trvání – podobně jako pohyb – není možné dělit do okamžiků vnesených na časovou osu.“⁵⁶ Lineární čas se tak stává iluzí sloužící pouze praktickým účelům.⁵⁷ Jaká je ale povaha skutečného času? Dle Čapka jsou tři základní důsledky tvořící jádro Bergsonovy nauky. „Jde za prvé o tvrzení, že minulost nepomíjí, za druhé o analýzy přítomnosti, jež můžeme shrnout větou „přítomnost není časový bod“, a za třetí jde o implicitní závěr: budoucnost je buď umělou rekonstrukcí nebo absolutní novostí.“⁵⁸

Intelekt slouží jako orgán ovládnutí hmoty a jedná z této pozice se vším, s čím se zrovna nějak snaží vypořádat.⁵⁹ „Každé dělení hmoty na nezávislá tělesa s naprosto určitými obrysy je umělé.“⁶⁰ Nelze se však bez něj obejít. „Dělení je plodem představivosti, jejíž funkcí je

⁵² MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 75–76.

⁵³ JAKUB ČAPEK. Filosofický časopis č. 2. Praha : FF UK, 2002; s. 235.

⁵⁴ Tamtéž, s. 235.

⁵⁵ Tamtéž, s. 236.

⁵⁶ Tamtéž, s. 236.

⁵⁷ Tamtéž, s. 236.

⁵⁸ Tamtéž, s. 236–237.

⁵⁹ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 131.

⁶⁰ HENRI BERGSON. Hmoty a paměť. Praha : Oikoymenth, 2003; s. 147.

právě zaostřovat...“⁶¹ Potřeby a nutnosti praktického života vedou ducha k tomu, aby mezi předměty ukládal dělicí čáry. Bergson tedy nerozděleně pojímá nejenom čas, ale i hmotu.⁶² Náš svět je matematizovaný. Potřeba důkazu se šíří s matematizací a snahou o přesnost.⁶³ Přítomnost jako matematický okamžik by však pro vědomí neexistovala.⁶⁴ Prázdný a homogenní čas je pouze časovou projekcí do prostoru.⁶⁵ „Psychologické dění probíhá reálně v čase, ba více: ono je reálním časem samým.“⁶⁶

Bergson tedy na jedné straně rozlišoval statickou, homogenní diskontinuitu (= prostor), na druhé dynamickou, heterogenní kontinuitu (= čas).⁶⁷ Tento výklad později Bergson zjemnil doplněním myšlenky o zhuštění časového, kdy syntéza přítomnosti a minulosti je různých stupňů. Jak ale obě pojetí času a prostoru srovnat? Prostor je homogenní a jeho body symbolizující nekonečnou dělitelnost existují vedle sebe. Jsou rovnocenné a toto je jediný vztah, který je rozlišuje. Čas má opačné rysy. Jeho části nejsou vedle sebe, ale jdou za sebou a dynamicky narůstá. Jeho části si také nejsou kvalitativně rovnocenné, ale právě z důvodu posloupnosti se od sebe liší. Svým časovým srůstem (opět lze použít příklad melodie) spolu souvisejí.⁶⁸ Lze tak zneškodnit námitku vůči Bergsonovi, která ho obviňuje z převádění veškeré teorie hmoty a fyzického světa na pouhý fantastický časový sled.⁶⁹ Tvůrčí novum přítomnosti se snižuje ochabnutím časového napětí, ale kam až může uvolnění zajít? Hranicí je chvíle, kdy by se oddělila přítomnost a minulost, nic by nenavazovalo, čas by se stal bodem a izolovanými okamžiky. Čas by se začal chovat jako prostor.

⁶¹ Tamtéž, s. 141.

⁶² Tamtéž, s. 156.

⁶³ HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 114.

⁶⁴ HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 12.

⁶⁵ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 53.

⁶⁶ Tamtéž, s. 53.

⁶⁷ Tamtéž, s. 81.

⁶⁸ Tamtéž, s. 80.

⁶⁹ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 79.

Zastavil by se. Prostor je tak mezním případem trvání, homogennost heterogenosti, atd. „Této krajní a ideální mezi blíží se svět fyzický.“⁷⁰ Nesplývá s ní však úplně, ale pouze téměř. „Proto i k znázornění fyzického světa je potřebí určitého trvání, určité časové šířky, i když tato časová šířka je nepoměrně užší než v čase psychologickém.“⁷¹ Fyziku tedy Bergson nijak nemění. Ta pořád platí. Bergson ji svými postupy jen upřesňuje.

Trvání má význam neustálé sebestroměny, evoluce, života, není to trvání ve smyslu například, že něco trvá.⁷² Vesmír Bergson pokládal za živoucí entitu, přičemž stále hlubším pronikáním do podstaty času se ji přibližujeme, chápající život jako permanentní tvorbu a vynalézání. Vědecké systémy naopak mohou žít pouze díky své propojenosti se zbytkem vesmíru.⁷³ Pohyb se tedy jeví jako ustavičná změna stavu. Trvání Bergson neohraničuje začátkem a koncem. Absolutní pohyb je totožný s časem.⁷⁴ Čas nám splývá s kontinuitou vnitřního prožívání. Kontinuita je soběstačná. Neimplikuje konkrétní věci či stavy. Těmi jen vyjadřujeme neustálou proměnu. Bergson opět přirovnává plynulost našeho vnitřního prožívání k melodii. A smazání všech tónů celé melodie a veškerého zvuku a uchování jen nepřetržité proměny by bylo nalezením základního času.⁷⁵

⁷⁰ Tamtéž, s. 84.

⁷¹ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 87.

⁷² JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 166.

⁷³ HENRI BERGSON. Vývoj tvořivý. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 23.

⁷⁴ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 102.

⁷⁵ JAKUB ČAPEK. Filosofický časopis č. 2. Praha : FF UK, 2002; s. 261.

II. Problém svobody

Bergson je mimo jiné i filosofem svobody. Ta má u něj více koncepcí. Svoboda jako schopnost jednat více způsoby, schopnost jednat jinak. To Bergson neuznává, protože vychází z indeterminace. Další představa je, že svobodné chování je takové, které se provádí záměrně. Třetí představa je, že svoboda je znakem individua. Negativní vymezení svobody pak je indeterminace, protikladem je nutnost, tedy determinismus.⁷⁶ „Bergson hledal takové řešení problému svobody, které mělo překonat alternativu determinismu a indeterminismu.“⁷⁷ Fyzikální determinismus – hmota působí na nás i náš mozek a kauzálně určuje naše stavy. Bergson nevyvrací určité působení, ale říká, že stavy jsou nesouměřitelné. Hmotné působení měřitelné, ale stavy vědomí neměřitelné.⁷⁸ Indeterminismus – svobodné rozhodnutí jako tvoření z ničeho. Třetí možností je přemístit se do souvislého trvání, kde se neznatelně jeden stav mění ve druhý.⁷⁹ V tomto ohledu odmítal zkoumat vědomí skrz klasické fyzikální zákonitosti, jak bylo v jeho době obvyklé.⁸⁰

Přírodovědné kategorie jsou podle Bergsona neuplatnitelné na psychické akty.⁸¹ Orientace psychologie jen na jeden náhled problému vedla k favorizování hmotné stránky skutečnosti.⁸² „Podle přírodovědného pojetí kauzality je účinek jakoby preformován v příčině; účinek je podle tohoto názoru obsažen v příčině právě tak jako závěr v premise.“⁸³ Podle Bergsona je však v otázce vědomí důležitá preformace jednání v představě.⁸⁴ „Determinismus i indeterminismus

⁷⁶ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 66–67.

⁷⁷ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

⁷⁸ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 68.

⁷⁹ HENRI BERGSON. *Hmota a paměť*. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 138.

⁸⁰ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

⁸¹ Tamtéž, s. 184.

⁸² MILÍČ ČAPEK. *Henri Bergson*. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 8.

⁸³ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

⁸⁴ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

jsou důsledky chybného tázání.⁸⁵ Obojí vychází z kauzálně pojatého spacializovaného prostoru psychických souvislostí.⁸⁶

Žádná situace ale není stejná jako jiná, a tak se dle Bergsona nelze indeterministicky vracet do určitých bodů jako do křižovatek. Víra, že v nějaké situaci jsme se mohli rozhodnout jinak než jsme se fakticky rozhodli, je neudržitelná.⁸⁷ Svobodné rozhodnutí není indeterminace, ale vychází z celého našeho prožívání, nelze ho uchopit jako plně zopakovatelný stav.⁸⁸ Bergson ohledně lidského vědomí používá příklad s melodií, což odpovídá jeho relativnímu indeterminismu. Duševní dění je tvořivé. „... každý přítomný okamžik znamená vynoření kvalitativního odstínu, který nebyl obsažen v minulosti a je nový, z předchozího neodvoditelný.“⁸⁹ V tom spočívá i lidská svoboda, ve vynořování vždy nových tónů. Svoboda je ale díky neustálému dozrívání minulosti, a tím i ovlivňování, relativní.⁹⁰ Plně svobodný čin je však vzácností. Takového činu jsem autorem já ve své celistvosti a zrcadlí se v něm můj charakter.⁹¹ „Náš cit trvá, to jest koincidence našeho já se sebou samým, připouští stupně.“⁹² Čin je svobodný tedy do té míry, do jaké proniká celou naší osobností. Býti svobodným znamená býti v jednání celý, skutečně svůj.⁹³ Čin vyvolaný myšlenkou neprostupující naší osobností tedy není svobodný. To ale odpovídá většině našich myšlenek a činů.⁹⁴ Svobodní tudíž jsme, když naše akty svobody číší z celé naší osobnosti.⁹⁵ „Svobodní

⁸⁵ Tamtéž, s. 185.

⁸⁶ Tamtéž, s. 185.

⁸⁷ Tamtéž, s. 185.

⁸⁸ Tamtéž, s. 185.

⁸⁹ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 28–29.

⁹⁰ Tamtéž, s. 30.

⁹¹ Tamtéž, s. 109.

⁹² Tamtéž, s. 111.

⁹³ Tamtéž, s. 109.

⁹⁴ Tamtéž, s. 109.

⁹⁵ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 73.

jsme tehdy, když přijímáme onu vitalitu v nás.⁹⁶ Svoboda tak není schopnost jedince, ale obecný znak života a dění.⁹⁷

Svoboda je tedy samozřejmá, ale o jaký její typ běží? Svobodné jednání je vždy aktuální a nepředchází mu žádná možnost tohoto jednání. Svoboda je v aktu, ne v diferenci možnost – skutečnost. „Čin není uskutečňováním, je bezprostředním dějem.“⁹⁸ Představa volby z možností je zpětnou dekonstrukcí dezinterpretující přítomnost.⁹⁹

Náš další problém je, že se vyjadřujeme slovy, ale myslíme v prostoru. Řeč nás nutí mezi našimi ideami dělat linie podobně jako je děláme v prostoru. To je prakticky užitečné. Nejsou však některé problémy způsobeny přílišným zvykem na takové vnímání a tendencí považovat ho za reálné? V Čas a svoboda Bergson řeší problém svobody a pokouší se ukázat, jak veškeré otázky z hlediska determinismu i indeterminismu jsou špatně kladeny, směšují kvalitu s kvantitou, atd.¹⁰⁰

Paměť je určující, nikoliv předurčující. Je syntézou minulosti chápaná v časové a dynamické dimenzi a permanentní nehotovosti, a je tak pojata jako děj a ne jako věc.¹⁰¹ Bergsonovská svoboda stojí proti chladně kalkulujícímu intelektu, který nezávislost pouze předstírá a ve skutečnosti je veden jako na obojku nízkými pudy.¹⁰² Nejedná se tudíž o emoční anarchii v hlubinách našeho já, jak by bylo možno namítat. „Je jasné, že pojem zhušťujícího se trvající je centrální složkou pojmu svobody.“¹⁰³ Čin je tím více svobodný, čím více je v něm já plně obsaženo, a tedy se jakoby zhuštěné v tomto činu projeví.

⁹⁶ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 71.

⁹⁷ Tamtéž, s. 86.

⁹⁸ Tamtéž, s. 71.

⁹⁹ Tamtéž, s. 74.

¹⁰⁰ HENRI BERGSON. Čas a svoboda. Praha : Samcovo knihkupectví, 1947; s. 11.

¹⁰¹ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 119–120.

¹⁰² Tamtéž, s. 114.

¹⁰³ Tamtéž, s. 119.

Pojem zhuštění časového se tak ukazuje jako klíč k Bergsonově psychologii, protože je zároveň i klíčem k jeho teoriím vyšší duševní činnosti, myšlení, intelektuální tvorby, pozornosti a všeobecné představy.¹⁰⁴

Čin je tak jako fáze svobody. Povolí intenzivní zhuštění paměti, aktualizuje se na jedné položce (vzpomínce či soustavě vzpomínek) a dojde k činu. To je pak jak realizace svobody, tak i nebezpečí, protože čin je pohyb a tak vlastně i počínající zvyk.¹⁰⁵ Nebezpečí automatismu je stále přítomné. „Ta nejživotnější myšlenka zledoví ve formule, jež ji vyjadřuje. Slovo se obrací proti ideji. Litera zabíjí ducha.“¹⁰⁶ I nejžhavější nadšení, když se změní v čin, zkolabuje často do chladného výpočtu. Podobně jako mrtvola ještě po nějaký čas zachovává rysy živého jedince.¹⁰⁷ Právě toto kalkulující já ale vyplňuje většinu našeho života.¹⁰⁸ A právě na toto běžné kalkulování se dobře aplikuje asociační psychologie.

Svoboda není romantické splnutí se smyslovou spontánností. „Obsahuje vůli a výběr; výběr tím širší, čím intenzivnější zhuštění minulosti poskytuje více možností.“¹⁰⁹ Naskýtá se otázka svobody, času a prostoru. Čas lze brát jako prostor jen v případě minulosti. Svoboda je tedy fakt a odehrává se v čase, který plyne.¹¹⁰ Že je fakt, znamená, že není možností, nevzniká z rozlišení možného a skutečného. Je-li fakt, není problém, fakt nelze problematizovat.¹¹¹ Otázka svobody se tak jeví jako špatně položená časová otázka. Pojetí času u Bergsona je ve vstupování indeterminace do hmoty.¹¹²

¹⁰⁴ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 106.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 119.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 117.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 117.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 114.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 123.

¹¹⁰ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 72.

¹¹¹ Tamtéž, s. 72.

¹¹² JAKUB ČAPEK. Filosofický časopis č. 2. Praha : FF UK, 2002; s. 244.

„Úlohou života je vpravit do hmoty indeterminaci.“¹¹³ Organičnost a tělesnost vystupují u Bergsona jako manifestace lidské svobody. „Člověk je indeterminován, tedy je nezávislý na působení okolní hmoty, na vlastní minulosti, na zákonech řídících procesy v neživé přírodě.“¹¹⁴ Osoba je u Bergsona někdo, kdo je schopen ze sebe dostat více než v něm je.¹¹⁵ Na lidské rovině diferenciací dovedl životní vzrůst vytvořit z hmoty nástroj svobody. „Svoboda má právě tento fyzikální smysl: způsobit detonaci určité výbušniny, použít ji pro čím dál smělejší přesuny.“¹¹⁶ Za jakých podmínek se ale život stává sebeuvědoměním a ústí do paměti a svobody? Povedlo se to jen u člověka. Ostatní směry se otáčejí v kruhu, člověk je ale schopen roviny jinde odpovídající určitým druhům mísit a zůstává otevřený.¹¹⁷

Při vzniku hraje roli náhoda a následně nevzniká ne-řád, ale řád nové struktury. Ten můžeme dopředu nějak tušit či si ho nějak představovat, ale díky náhodě není možné, aby tato naše představa byla naprosto přesná. „Indeterminaci ve vztahu ke vzniku nových forem uspořádanosti Bergson nazývá svobodou, přičemž tohoto pojmu využívá v co nejširším kontextu.“¹¹⁸ Bergsonismus je tedy i filosofií novosti a vzniku zcela nových věcí, ne jen kombinací starých.¹¹⁹ Bergsonismus z tohoto pohledu i odmítá fatalismus jako cíl tvoření. „Na závěr tedy dospíváme k obecnému zjištění: tím co je třeba hledat, není pocit svobody, nýbrž smysl svobody. Svoboda pak není fakt, nýbrž fenomén.“¹²⁰

¹¹³ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 70.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 71.

¹¹⁵ HENRI BERGSON. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha : VYŠEHRADEK, 2007; s. 257.

¹¹⁶ GILLES DELEUZE. *Bergsonismus*. Praha : Garamond, 2006; s. 131.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 130.

¹¹⁸ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 19.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 20.

¹²⁰ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 90.

III. Problém metafyziky

Bergson zdůraznil odlišení racionálního, praktického poznání vyjadřovaného běžně v konstruovaných symbolech a intuice.¹²¹ Symboly totiž vyjadřují jen určité aspekty předmětů a u Bergsona jsou synonymem pojmu.¹²² Intuice je na racionálních konstrukcích nezávislá a vztahuje se k dění v čistém trvání. Poznání se v ní neuchopuje prakticky jako v případě rozumu a není závislá na symbolech. „Proto má absolutní charakter v protikladu k racionálnímu poznání, jež je vždy relativní.“¹²³

Intuice je jedním z klíčových pojmů u Henriho Bergsona a je protějškem pojmu trvání.¹²⁴ Bylo by však mylné Bergsonovu intuici zaměňovat s představou iracionálního tušení či předvídání. To by u Bergsona odpovídalo spíše pojmu instinktu, přičemž případné spojení intuice s instinktem či cítěním Bergson odmítá.¹²⁵ I přesto je výklad pojmu intuice velmi problematický a v jazyce plně neuchopitelný, což si uvědomoval i sám Bergson, pouze nenašel vhodnější pojem.¹²⁶ I přesto však jednu z více definic intuice, které jsou však spíše neustálým rozšiřováním a vysvětlováním než něčím plně uchopitelným, uvádí. Intuice je přenesení do nitra předmětu ve snaze splynout s jeho jedinečností a tím, co je v něm nevyjádřitelné. Je tedy zcela odlišná od pojmu analýzy, který předmět převádí na již známé prvky.¹²⁷ Jako jednu z dalších definic pak uvádí intuici jako myšlení v trvání.¹²⁸ Intuice jako metoda má v určitém bodě velmi blízko k

¹²¹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 190.

¹²² Tamtéž, s. 190.

¹²³ Tamtéž, s. 190.

¹²⁴ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 126.

¹²⁵ Tamtéž, s. 126.

¹²⁶ Tamtéž, s. 127.

¹²⁷ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 127.

¹²⁸ Tamtéž, s. 127.

Husserlově metodě fenomenologické, která se též snaží jít k věcem samotným. Podobnost lze najít hlavně v jednom z klíčových Bergsonových pojmů, kterým je přesnost. Ta dle něj chybí filosofii víc než cokoliv jiného. „Jediné uspokojivé vysvětlení je vždy takové, které plně přiléhá ke svému předmětu a nese sebou absolutní přesnost a plnou či rostoucí evidenci. Lze toto prohlásit o filosofických teoriích?“¹²⁹ Z toho mimo jiné plyne, že poznání předmětu u Bergsona může být absolutní, na což Hrdlička opět poukazuje, ale zároveň varuje, že se to nesmí plést s naivní tezí o připuštění pouze jediného správného výkladu.¹³⁰

Intuici považuje Bergson za filosofickou metodu. Nad užitím pojmu však váhal z důvodu nejasností, které vyvolává, když si ho mnozí automaticky staví do protikladu k intelektu.¹³¹ Intuice znamená vědomé úsilí v hledání, identifikaci a lámání myšlenkových návyků, které si z okolního světa přinášíme. Tedy snaha dobrat se „bezprostředních dat vědomí.“¹³² Ačkoliv se může zdát, že Bergson pracuje s nejasnými pojmy a jeho filosofie jako filosofie dění není ničím přesně uchopitelným, opak je pravdou. Bergson na přesnost velmi dbal a nepřesnost dokonce považoval za jeden ze základních problémů filosofie. „Nic dosud nechybělo filosofii tolik jako přesnost.“¹³³

Deleuze v knize *Bergsonismus* odmítá, že by se jednalo o nějaký iracionální pocit či vjem, ale naopak ji označuje za jednu z nejlépe propracovaných filosofických metod. „Má svá přísná pravidla, která

¹²⁹ Tamtéž, s. 131.

¹³⁰ Tamtéž, s. 131.

¹³¹ HENRI BERGSON. *Myšlení a pohyb*. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 32.

¹³² MILÍČ ČAPEK. *Henri Bergson*. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 12.

¹³³ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 11.

vytvářejí to, co Bergson nazývá přesností ve filosofii.¹³⁴ Pojem trvání se ukázal v intuici jako ústřední, a díky němuž Bergson mohl intuici na filosofickou metodu povýšit.¹³⁵

Dva pojmy úzce spojené s intuicí jsou intelekt a instinkt. Tomuto vymezení se Bergson věnuje ve vývoji tvořivém. „Jestliže je pro Bergsonovu filosofii určující život, životní pohyb, který se dává jako trvání, je otázkou, jaká schopnost jej dokáže poznávat.“¹³⁶ Intelekt u Bergsona je schopností praktickou, poznávací, život zajišťující, ale zároveň od něj odhlížející, nevztahující se přímo k jeho pohybu, ale k praxi a nějakému cíli. Jako taková se obrací hlavně k prostředkům a jejich užitečnosti a použitelnosti.¹³⁷ Opakem intelektu je instinkt. Ten život nijak neredukuje, ale prožívá ho, není však poznávací schopností. Instinkt a intelekt se tedy, ač protikladné principy, doplňují. Pozdější Bergsonovo vymezení pak hovoří o intelektu jako nástroji vědy, jehož polem působnosti je hmota, zatímco intuice je nástrojem metafyziky, jejímž polem působnosti je duch.¹³⁸

Intuice má mnoho podob, jedna z nich je metoda. V té se Bergson zaměřuje hlavně na vytvoření systémů, které plně přiléhají ke skutečnosti. Uspokojivé vysvětlení je pro něj takové, které přiléhá ke svému předmětu. Lze to prohlásit o filosofických teoriích dneška? Ve *vývoji tvořivém* Bergson intuici vymezuje vůči instinktu a intelektu. Intelekt život zajišťuje, ale jinak od něj odhlíží a vztahuje se k praxi. Naopak instinkt život nepoznává, ale žije ho.¹³⁹ Instinkt je sympatie, která by nás v případě možnosti mluvit uvedla k životnímu dění stejně

¹³⁴ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 7.

¹³⁵ Tamtéž, s. 7.

¹³⁶ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 132.

¹³⁷ Tamtéž, s. 132.

¹³⁸ Tamtéž, s. 132.

¹³⁹ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 132.

jako nás intelekt uvádí do hmoty. Intelekt a instinkt jsou tedy zaměřeny opačnými směry.¹⁴⁰ Intelekt se odvrací od pohledu na čas. Skutečný čas nelze myslet, ale jen žít.¹⁴¹

„Co je tedy intelekt? Lidský způsob myšlení. Byl nám dán stejně jako včele instinkt, abychom řídili své chování.“¹⁴² Jsme určeni (lidé) k ovládnutí hmoty. Intelekt funguje v prostoru jako řemeslník. To je velmi užitečné v případě řemesla, ale pokud jde o hlubší poznání, dochází ke zmatení. „Místo opravdového uchopení všeho, co je na skutečnosti skutečného, nastupuje hra prázdných pojmů, abstrakcí bez jakéhokoliv obsahu.“¹⁴³ Filosofii do této doby Bergson považuje za jakýsi příliš velký kabát pro skutečnost, která se v něm pak ztrácí. Kritizuje myšlení založené na abstrakci a odhalování omylů a zkreslení, kterým nás vystavuje přílišná důvěra v jazyk a jeho schopnost uchopit realitu.

Úkolem metafyziky je dle Bergsona dovést k filosofickému prožívání. Bergsonova metafyzika ale nemá pojmový aparát, tedy ji ani nelze učit tak, jak se učíme o věcech, které jsou v pojmech vyjadřitelné.¹⁴⁴ Tím však Bergson pojmové poznání nijak neodmítá. „Poznání spočívající na pojmech však není povýtce negativní; je prakticky důležité, protože umožňuje cíleně zasahovat do přírodního dění a využívat přírodní síly.“¹⁴⁵ Bergson tedy odmítal analytický způsob zkoumání, protože proměnlivá skutečnost je v něm převáděna na množinu neměnných prvků.¹⁴⁶ „Poněvadž se podle jeho názoru živá skutečnost nedá pojmově uchopit, mohl o ní mluvit pouze

¹⁴⁰ HENRI BERGSON. Vývoj tvořivý. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 178.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 46.

¹⁴² HENRI BERGSON. Myšlení a pohyb. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 85.

¹⁴³ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 12.

¹⁴⁴ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 190.

¹⁴⁵ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 190.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 191.

metaforicky, tedy skrze náznaky a přibližně.¹⁴⁷ Bergson se může zdát v oblasti rozumu a intuice podobný s učením Spinozy, ale ve skutečnosti jsou odlišní. Spinozovo uchopení intuice je rozumové. „Intuitivní vědění není podle Spinozy vědění bez pojmů, nýbrž je skrz naskrz rozumové.“¹⁴⁸

V těchto myšlenkách se shoduje s Berkeleyem, který popírá existenci abstraktních idejí, jako je například „trojúhelník obecně“¹⁴⁹, protože když si představujeme nějaký trojúhelník, tak může vypadat všelijak, ale vždy to je konkrétní trojúhelník. Existují tedy obecné ideje, nikoliv však abstraktní obecné ideje, což znamená, že lze nacházet konkrétní společné rysy, ale nikdy si je nelze představit nekonkrétně.

Bergson ve své snaze jít k věcem samotným hledá zkušenost u jejího pramene, konkrétně před tou chvílí, kdy se pro nás předmět stane užitečným a přestane být bezprostředním.¹⁵⁰ A právě v tomto okamžiku se ukazuje i úzké spojení intuice a protikladných pojmů prostoru a trvání. Bezprostřední intuice je v prostoru rozložena na frakce vedle sebe a mizí původní kontinuita, aby se objevilo přenesení do oddělených slov a nezávislých předmětů.¹⁵¹ Když filosofujeme bez systému, ptáme se odkud přicházíme, kdo jsme, kam jdeme.¹⁵² Systematická filosofie klade otázku, zda nemáme nejdříve mít kvalitní nástroj na zkoumání a jistotu jakým způsobem chceme řešení hledat.¹⁵³ „Vidím jen jediný způsob jak zjistit, kam až lze dojít: totiž vydat se na

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 191.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 191.

¹⁴⁹ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 12.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 130.

¹⁵¹ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 130.

¹⁵² HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 7.

¹⁵³ Tamtéž, s. 8.

cestu a jít.¹⁵⁴ Bergson přímo před snahou nejprve najít systém varuje, protože prostý postup je lepší než předčasná sebereflexe, která nám vezme odvahu jít dál.¹⁵⁵ Mnozí filosofové vytvoří příliš obecný a téměř prázdný prostor, do nějž pak zpětně dosadí ostatní systémy.¹⁵⁶ „Není nic snazšího než usuzovat geometricky o abstraktních myšlenkách – proto lze snadno vytvořit doktrínu, do níž vše zapadá, a která jako by se svou přesností přímo nabízela.“¹⁵⁷ Taková přesnost je však zdánlivá a vzniká díky operacím se ztuhlou a schématickou myšlenkou namísto hledáním pohyblivé skutečnosti. Bezprostřední jistota může být jen pomíjivá. Filosofie ale po takové jistotě prahne.¹⁵⁸

Jaký směr by však filosofie měla zvolit? Bergson obhajuje názor, že lepší je, když je směrů více. Ze všech se dají vyčíst zajímavá fakta, která nás sice nedovedou k absolutnímu cíli, lze z nich však odvozovat a linii dále prodlužovat. Filosofie samotná pak nepovede ke konstrukci jediného myslitele, ale bude vyžadovat neustálá doplnění.¹⁵⁹ Některé z linií se Bergson snaží i vysledovat. Hlavně směr, kdy duchem je myšleno na prvním místě vědomí, charakteristickým znakem je pak paměť, která je jeho podmínkou.¹⁶⁰

Na základě tohoto názoru Bergson odmítal filosofické systémy postavené na nedůvěře ke skutečnosti, protože problémy v nich považoval za špatně položené. „Filosofovat, to znamená především umět rozlišovat správné a špatné problémy a otázky.“¹⁶¹ Správně položená otázka je půlkou odpovědi a za kreativitu Bergson považuje

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 8.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 8.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 9.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 10.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 10.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 11.

¹⁶⁰ HENRI BERGSON. *Duchovní energie*. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 11–12.

¹⁶¹ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 14.

schopnost klást problémy určitým správným způsobem.¹⁶² Metafyzik se vznáší v oblacích poblíž idejí a nerad sestupuje. Má nadosah různé pojmy, které mezi sebou smíruje, ale k faktům se moc nepřibližuje.¹⁶³ „Ponechte proto stranou uměle vytvářené rekonstrukce myšlení a obraťte svou pozornost k myšlení samotnému.“¹⁶⁴ Ideje odpovídající slovům jsou představy, ale myšlenka vychází z nezastavujícího pohybu.¹⁶⁵

Intuice – „Znamená naopak myšlenkové úsilí, překonati sklony naší obraznosti, která, utvářena vnějším světem, je zvyklá na chápání prostorové a vizuální, a tím zkrsluje i naši představu vnitřního dění.“¹⁶⁶ Intuice v Bergsonově pojetí tedy není jakýmsi šestým smyslem, jak je obvykle chápána, ale filosofickou metodou se snahou odstranit špatné zvyky v nahlížení na realitu. I tu přitom nutno pojímat jako pohyb. „...pohyb a stávání nejsou akcidenty skutečnosti, ale její pravdou samou.“¹⁶⁷ Realita je tedy tekutá a chceme-li ji chápat, musíme to přijmout.¹⁶⁸ Přesnost se tedy v Bergsonově filosofii projevuje jako demystifikace, nikoliv jako co nejpřesnější deskriptivní popis. „(Přesnost) ... je to úsilí ducha směřující k vyhledávání přirozených artikulací skutečnosti a k odhalování povahových diferencí, jež stojí v jejich pozadí a jež řídí jejich distribuci.“¹⁶⁹

Filosofie Henriho Bergsona je filosofií přesnosti. Odmítá veškeré formy reflexe dávající přednost možnosti před realitou, konceptu před předmětem a dělením reality podle předem připravených schémat před

¹⁶² Tamtéž, s. 16.

¹⁶³ HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 54–55.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 65.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 64.

¹⁶⁶ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 15.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 15.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 15.

¹⁶⁹ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 13.

uchopováním přirozených diferencí pomocí metodické intuice. Povaha Bergsonovy filosofie je tedy kreativní a Bergson odmítá čistě kontemplativní či reflexivní postoje a pasivní nahlížení.¹⁷⁰ Za specifický druh intuice a zkušenosti považoval Bergson i mystický náboženský prožitek.¹⁷¹

Přesně definovat Bergsonovu intuici v pojetí metody se ve své knize bergsonismus pokusil Gilles Deleuze. „Trvání, Paměť a Životní vzdech vyznačují velká období bergsonovské filosofie.“¹⁷² Cílem Deleuzovy knihy je stanovení vztahu mezi těmito třemi pojmy a určení vývoje z nich plynoucího. Bergson se spoléhal, že skrz metodu intuice ustaví filosofii jako vědecky přesnou disciplínu. Intuice určuje vztah mezi trváním, pamětí a životním vzmachem.¹⁷³ Pravidla metody určují tři druhy aktů. Nastolování a vytváření problémů, odhalování skutečných diferencí v povaze a aprehenze reálného času.¹⁷⁴

Deleuze považuje za infantilní předsudek, kdy je problém řešen ve chvíli, kdy je položen a správnost a nesprávnost začínají u jeho řešení, jelikož problém může být položen špatně. Filosofie je tak mnohem více o nalezení problému než o jeho řešení. V rámci toho Deleuze uvádí několik pravidel. „PRVNÍ PRAVIDLO: Vnést ověřování správnosti a nesprávnosti do problémů samých, zamítnout nesprávné problémy, smířit pravdu a tvoření na úrovni problémů.“¹⁷⁵

Jsou dva druhy problémů – špatně analyzované směsi, tedy lidově řečeno smíchaná jablka s hruškami a neexistující problémy.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 15–16.

¹⁷¹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 197.

¹⁷² GILLES DELEUZE. *Bergsonismus*. Praha : Garamond, 2006; s. 7.

¹⁷³ Tamtéž, s. 8.

¹⁷⁴ GILLES DELEUZE. *Bergsonismus*. Praha : Garamond, 2006; s. 9.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 10.

Nejpodstatnější ukázkou druhého je zpětný pohyb pravdy, kdy je existence bytí, řádu či nějakého předmětu zpětně promítána do možnosti před dobu, kdy skutečně vznikla.¹⁷⁶ Přítomnost tak neustále zpětně přetváří minulost, účinek příčinu. Stejná iluze je i evoluce pojatá jako uskutečňování nějakého programu. I filosofie snažící se zjednat místo svobodě a indeterminaci si pod tím představovaly volbu mezi možnostmi. Novost byla takto zredukována na reorganizaci starých prvků, ve kterých bytí je už dáno a jen se tvoří nové kombinace namísto nepřetržitého trvání nepředvídatelné novosti. Přijetím neustálého tvoření přijímáme svoji roli jeho spoluúčastníků.¹⁷⁷ Za hlavní je považováno odmítnout myšlení v termínech více a méně.¹⁷⁸ „Je možné, že chápat všechno v termínech více a méně, vidět jen difference ve stupni či intenzitě tam, kde jsou při hlubším pohledu difference v povaze, je nejrozšířenější omyl myšlení, společný omyl vědy i metafyziky.“¹⁷⁹

DRUHÉ PRAVIDLO: „Bojovat proti iluzi, nalézat opravdové difference v povaze nebo artikulace skutečného.“¹⁸⁰

Bergsonovy dualismy: „Trvání – prostor, kvalita – kvantita, heterogenní – homogenní, kontinuální – diskontinuální, dva typy multiplicity, paměť – hmota, vzpomínka – vnímání, kontrakce – uvolnění, instinkt – intelekt, dva zdroje, atd.“¹⁸¹ Smyslem dualismů je rozdělení určitých směrů podle jejich přirozených artikulací.¹⁸² Zkušenost je vždy směsí. To není problém. Problém spočívá v neschopnosti složky rozlišit jako třeba v případě prostorem

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 14.

¹⁷⁷ HENRI BERGSON. Myšlení a pohyb. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 114.

¹⁷⁸ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 16.

¹⁷⁹ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 17.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 18.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 18.

¹⁸² Tamtéž, s. 19.

prostoupené představy času.¹⁸³ „Specifickým úkolem tohoto pravidla je ukázat, jak určitý problém, když je dobře nastolen, směřuje sám od sebe k tomu, aby se vyřešil.“¹⁸⁴ Je třeba vyvinout úsilí. „Jde o to skoncovat s jistými myšlenkovými a perceptivními návyky, které se nám staly přirozeností.“¹⁸⁵

To se přitom netýká jen konkrétních problémů, ale i filosofie jako celku. Filosofická nauka je často pojímána jako moment nějakého vývoje. Částečně je to pravda. Problém je, že existují tendence se upínat na vnější složitost systému namísto na jeho novost.¹⁸⁶ Bergson dává příklad stejného víru, který pokaždé bere jiná zrnka prachu. Filosof, který by se narodil o staletí dříve, by nenapsal dílo stejně, ale přesto by říkal to samé. „Oprostěme se od této složitosti, vystupujme k oné prosté intuici nebo alespoň k obrazu, který je jejím překladem: najednou vidíme, jak se doktrína osvobozuje od podmínek času a místa, na nichž zdánlivě závisela.“¹⁸⁷ Duch prostoty je dle Bergsona podstatou filosofie; filosofie je jednoduchý akt, měla by opustit školy, přiblížit se životu. Běžné myšlení je bližší postoji vědy než filosofie. „Avšak duch, který bude přiveden ke skutečnému trvání, bude žít intuitivním životem a jeho poznání věcí již bude filosofií.“¹⁸⁸ Měli bychom se tedy naučit vidět dění okolo určitým způsobem. „Jedním slovem zvykněme si vidět všechny věci sub specie durationis.“¹⁸⁹

¹⁸³ Tamtéž, s. 19.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 29.

¹⁸⁵ HENRI BERGSON. Myšlení a pohyb. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 148.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 121.

¹⁸⁷ HENRI BERGSON. Myšlení a pohyb. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 120.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 137.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 138.

TŘETÍ PRAVIDLO: „Nastolovat a řešit problémy se zřetelem k času spíše než k prostoru.“¹⁹⁰ To je základní pravidlo intuice. Ta předpokládá trvání a uvažování v jeho intencích. „Absolutno, řekne Bergson, má dvě strany, ducha proniknutého metafyzikou a hmotu poznávanou vědou.“¹⁹¹ Intuice tedy tvoří metodu problematizující, která kritizuje nesprávné problémy a snaží se vést k tvořeným správným, diferencující založenou na rozdělování a opětovném protínání a temporalizující, zabývající se myšlením v trvání.¹⁹²

¹⁹⁰ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 30.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 36.

¹⁹² Tamtéž, s. 36–37.

IV. Vědomí a hmota

Otázka poměru vědomí a hmoty tvoří u Bergsona jeden ze zásadních problémů, jejichž vztahem se dlouho zabýval neboť jeho cílem nebylo pouze oddělení oblasti psychična a fyzična, ale i vyložení psychofyzického problému.¹⁹³ Vzájemný vztah těla a vědomí rozebíral hlavně ve svém díle hmota a paměť.¹⁹⁴ „...vědomí není možné redukovat na materiální procesy a hmotu nelze chápat jako konstrukci vědomí.“¹⁹⁵ Bergson hledal nové řešení, které by mělo být ke vztahu hmoty a ducha neutrální, zatímco v jeho době zcela vítězilo pojetí fyzické, kdy mentální aktivita jedince byla považována za projev mozku, tedy hmoty.

Bergson rozděluje dva druhy pohybů – někdo s námi hýbe nebo sebou hýbeme sami – „Já.“¹⁹⁶ Vědomí neustále vnáší do světa něco nového. Volní pohyby jako soubor naučených ohybů v minulosti, které naše já pokaždé obrací jiným směrem. Volní jednání pak nemění jen okolí, ale účinkuje i na vnitřek.¹⁹⁷ Tělo je v čase odkázáno na přítomný okamžik, prostorově omezeno svými hranicemi a funguje jako automat reagující na vnější podněty. Pak je zde ale něco, co v prostoru sahá dál než naše tělo, v čase trvá a umí přimět tělo k pohybům, a to nejen automatickým, ale i svobodným. Touto věcí je jeho duch či duše.¹⁹⁸ Duch je něco, co ze sebe dokáže vydat víc než obsahuje.¹⁹⁹ „Duše tedy nepřesahuje tělo v prostoru ani čase.“²⁰⁰ Vědomí myslí, že ovládá hmotu, přitom je zároveň závislé na jejích pohybech.²⁰¹ Bergson v této souvislosti mluví o oscilaci mezi fakty poskytnuté psychologií a patologií. Oscilací mezi dvěma ohnisky pozorování, vnitřním a vnějším, lze dospět k řešení vyplývající z postupného přibližování se jádru problému.²⁰²

¹⁹³ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 186.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 186.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 186.

¹⁹⁶ HENRI BERGSON. *Duchovní energie*. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 43.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 44.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 44–45.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 45.

²⁰⁰ HENRI BERGSON. *Duchovní energie*. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 47.

²⁰¹ Tamtéž, s. 48.

²⁰² Tamtéž, s. 54.

Naše tělo Bergson považuje za obraz zvláštního druhu, který nám umožňuje vztahovat se zčásti k našemu já a zčásti k materiálnímu světu.²⁰³ Zvláštnost těla tedy spočívá v unikátní zkušenosti – zakoušíme ho zevnitř i zvnějšku.²⁰⁴ Z toho plynou i dva systémy obrazů – systém světa a systém představ.²⁰⁵ „Prvním se zabývá věda o faktech (science), s druhým souvisí sebevědomí (conscience).“²⁰⁶ Hmota je tedy jako soubor obrazů a její vnímání je ovlivněno činností obrazu zvaného tělo.²⁰⁷

Vědomí je dle Bergsona skrz mozek spojeno s tělem, což ovšem neznamená, že mozkové dění je rovno dění duševnímu.²⁰⁸ Myšlenka psychického odpovídajícího stavu mozkovému prostupuje značnou část filosofie. Dle Bergsona má také teze, že vědomí pouze v jiném jazyce vyjadřuje to, co se děje v mozku, metafyzické kořeny. Konkrétně v kartezianismu.²⁰⁹ Bergson má námitky i vůči Kantovi. Prostor a čas nemohou být formami smyslovosti, protože pak by hmota i duch byly shodně nepoznatelné. „... přisuzují jedna i druhá prostoru i času spíše spekulativní než životní význam.“²¹⁰

Žití je pro ducha soustředěním jednání. Mozek vstoupí mezi věci a z ohromné zásoby ducha vybere jen to, co je pro situaci potřebné. Mozek tedy hlavně z jedné strany zastírá, z druhé nechává vynikat to důležité. Funguje tak jako jistá forma omezovače ducha a síta.²¹¹ „Ve vztahu k představám je výhradně nástrojem selekce.“²¹²

²⁰³ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 186.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 186.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 186.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 187.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 187.

²⁰⁸ HENRI BERGSON. *Duchovní energie*. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 52.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 255.

²¹⁰ HENRI BERGSON. *Hmota a paměť*. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 158.

²¹¹ HENRI BERGSON. *Duchovní energie*. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 82.

²¹² HENRI BERGSON. *Hmota a paměť*. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 133.

Hmotu a vědomí však Bergson nevnímá jako protiklady, ale jako něco, co může být propojené.²¹³ Fyzické a psychické nelze klást proti sobě.²¹⁴ Bergson rozlišuje čisté a faktické vnímání. Čisté by znamenalo sjednocení objektu a subjektu. Faktické vnímání je subjektivní. „Faktické a čisté vnímání jsou tedy odlišné podstatou, a nikoli pouze stupněm.“²¹⁵ Společně s tím existují i dva druhy paměti. Opět čistá a faktická. Faktickou dále dělí na senzomotorickou a intelektuální. Senzomotorická nám pomáhá automatizovat pohyby, když se něco učíme; intelektuální spojuje vjemy s obrazy. Intelektuální paměť je často přehlížena a základ všech vzpomínek se hledá v nervových procesech.²¹⁶

Bergson se však vůči tendenci vše převádět na nervové procesy vyhrazuje a uvádí příklady, proč tak činí. Bergson dává příklad stupňované afázie, kdy se neustále prohlubuje zapomínání slov. Obvykle nejprve mizí obecná jména, pak přídavná jména a pak slovesa. Jakoby se stále hlouběji nemoc prožírala různými vrstvami. Choroba ale může vypuknout ve více místech a šířit se různě, ale slova se ztrácejí stejně. Nejsou tedy napadeny vzpomínky, ale funkce vybavování, která se jakoby stále zjednodušuje, jak se stav horší.²¹⁷ Změna v mozkové hmotě vyvolá zdání zasažení ducha, ale co když je pouze narušen mechanismus ducha k pronikání do věcí a samotný duch narušen není? „Když blázen mluví nesmysly, je docela možné, že jeho uvažování splňuje všechny požadavky té nejpřísnější logiky.“²¹⁸ Jako jiný příklad uvádí stihomam, který je ukázkou přemíry logiky, ale uvažování jako ve snu.²¹⁹

Každý předmět ovlivněn okolím, každý předmět je nějakou součástí univerza a jeho vlivů a vztahů. „Předměty, které obklopují mé tělo, odrážejí možné působení mého těla na ně.“²²⁰ Naše vjemy nezávisejí tedy jen na

²¹³ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 188.

²¹⁴ Tamtéž, s. 188.

²¹⁵ Tamtéž, s. 189.

²¹⁶ Tamtéž, s. 189.

²¹⁷ HENRI BERGSON. *Duchovní energie*. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 77.

²¹⁸ HENRI BERGSON. *Duchovní energie*. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 68.

²¹⁹ Tamtéž, s. 68–69.

²²⁰ HENRI BERGSON. *Hmota a paměť*. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 16.

pohybu molekul v našem mozku, protože dané pohyby nelze od okolního světa oddělit.²²¹ „Jak je možné, že tytéž obrazy mohou zároveň vstupovat do dvou různých systémů? ... Každý obraz je vzhledem k některým obrazům vnitřní a vzhledem k jiným vnější.“²²²

Každé vnímání je prostoupeno vzpomínkami.²²³ Paměť se nachází ve dvou formách – vzpomínková pokrývka bezprostředního vnímání a smršťovatel mnohosti okamžiků. Z toho vyplývá i hlavní přínos individuálního vědomí pro vnímání, kterým je subjektivní stránka našeho poznání věcí. „Zásadní omyl, který prostupuje psychologii i metafyziku a v konečném důsledku nám znemožňuje poznání těla i ducha, spočívá v tom, že mezi čistým vnímáním a vzpomínkou spatřuje pouze rozdíl v intenzitě místo v povaze.“²²⁴ Naše vjemy jsou prostoupené vzpomínkami, vzpomínka ožívá, když opět pronikne do určitého vnímání.²²⁵ Vnímání i vzpomínání se neustále prostupuje a vzájemně ovlivňuje.²²⁶ „... otázky týkající se subjektu a objektu, jejich rozlišení a spojitosti je třeba klást z hlediska času spíše než z hlediska prostoru.“²²⁷ K rozpoznání předmětu dochází skrz pohyb, má-li původ v předmětu a skrz představy, má-li původ v subjektu.²²⁸ Dále platí, že minulost má dvě formy. Přetrvává v hybných mechanismech a v nezávislých vzpomínkách.²²⁹ „Od vzpomínek rozmístěných v čase neznatelně přecházíme k pohybům, které črtají jejich rodící se nebo možnou činnost v prostoru. Poruchy mozku mohou postihnout tyto pohyby, ne však vzpomínky.“²³⁰

I sen se pokouší Bergson nějak pojmout a řešit psychologické, fyziologické a metafyzické problémy s ním spojené.²³¹ Jak ve snu, tak v

²²¹ Tamtéž, s. 18.

²²² Tamtéž, s. 19.

²²³ Tamtéž, s. 24.

²²⁴ Tamtéž, s. 49.

²²⁵ Tamtéž, s. 49.

²²⁶ Tamtéž, s. 49.

²²⁷ Tamtéž, s. 52.

²²⁸ Tamtéž, s. 56.

²²⁹ Tamtéž, s. 56.

²³⁰ HENRI BERGSON. Hmota a paměť. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 57.

²³¹ HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 116.

realitě v obou případech nějak zasahují vzpomínky i jevy z okolí. Jaký je tedy rozdíl mezi bděním a snem, když sen je důkazem, že duch pracuje i ve spánku?²³² Sen je ukázkou mentálního života v jeho celistvosti. Snaha o soustředění je však omezená či chybí úplně.²³³ „Shrneme náš příspěvek takto: Ve snu i v bdělém stavu působí tytéž schopnosti, ale v jednom případě jsou napjaté a v druhém uvolněné.“²³⁴

Bergson dále odmítá snahu vysvětlovat duševní dění čistě z mechanických nervových procesů v těle jedince.²³⁵ Asocianismus tak příliš intelektualizoval myšlenky.²³⁶ „Prvním faktem není asociace, nýbrž disociace.“²³⁷ Naše vůle zaujímá stále širší prostor a vnímá stále více podrobností. „Vědomí stává se tak vlastně odleskem, epifenomenem mozkových procesů a celkové pojetí skutečnosti blíží se materialismu.“²³⁸ Spinoza, otec myšlenky souběžnosti duševních a hmotných dějů si nepředstavoval jen duševní děje odpovídající hmotnému, ale i naopak. Fysiologická psychologie převzala jen část, že duševním dějům přísluší děje hmotné, tedy nervové, ale ne už naopak. Opak by znamenal připisovat duševní stránku všemu, pokud by tedy nebyla nevědomá.²³⁹ „Tak názor, podle něhož vědomí jest jen pouhým doprovodem, subjektivním překladem nervových procesů, byl jednak v souhlase s fyzikálním determinismem, jednak vyhovoval i značné části psychologické zkušenosti.“²⁴⁰ Paměť odpovídá na výzvu dvěma pohyby. Translačním, kdy čte situaci a jeho celek jde vstříc zkušenosti a rotačním, kdy momentální rotaci nabízí nejlepší fasetu. „Různým stupňům jejího smršťování přitom odpovídají rozmanité podoby asociací na základě podobnosti.“²⁴¹ Úlohou paměti pak není hromadění vzpomínek, ale volba mezi nimi.²⁴² Bergson se tak dostává

²³² Tamtéž, s. 136.

²³³ Tamtéž, s. 142.

²³⁴ Tamtéž, s. 142.

²³⁵ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 13.

²³⁶ HENRI BERGSON. Hmota a paměť. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 122.

²³⁷ Tamtéž, s. 123.

²³⁸ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 8.

²³⁹ Tamtéž, s. 6–7.

²⁴⁰ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 6.

²⁴¹ HENRI BERGSON. Hmota a paměť. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 126.

²⁴² Tamtéž, s. 133.

ke své tezi, že mozek není místem, kde jsou vzpomínky uchovány. „Stejně jako v dalších případech nás i zde fakta vybízejí k tomu, abychom mozkovou činnost považovali za dílčí napodobeninu duševní činnosti a nikoliv její rovnocenný protějšek.“²⁴³ Bergson si klade otázku, kde se vzpomínka schovává, pokud nebyla uskladněna v mozku? A lze ještě vůbec mluvit o „kde“?²⁴⁴ Nebrání se přitom i úvahám, které by se mohly zdát kontroverzní. Všude je například elektřina, ale přišli jsme na ni teprve nedávno, stejně tak možná zatím nevidíme telepatii, která může být přítomná všude okolo.²⁴⁵

Bergson rozlišuje dvě paměti – první je druhem reakce na akci a je souborem mechanismů v nás, je spíše návykem. Druhá paměť je to, čemu paměť říkáme obvykle.²⁴⁶ Jak ale probíhá výběr mezi ohromným množstvím vzpomínek více či méně podobných situací, ve které se zrovna jedinec nachází?²⁴⁷ „Vnímání nikdy není pouhým kontaktem ducha s přítomným předmětem. Je zcela prosyceno vzpomínkami – obrazy, které je interpretují a tím doplňují.“²⁴⁸ V souvislosti s tím se Bergson ptá, zda minulost pro nás přestává existovat nebo jen přestává být užitečnou.²⁴⁹ Každý prvek obsahuje něco, co mu předchází, i něco z toho, co má následovat.²⁵⁰ I zde je však věc, na kterou si musíme dávat pozor. „Základním omylem je přenášet na samotné plynoucí trvání podobu okamžikových řezů, které právě v něm provádíme.“²⁵¹

Bergson dále odmítá idealismus i materialismus s tím, že první považuje jedno za konstrukci druhého, druhý zase jedno odvozuje od druhého. Materialismu oponuje, že vnímání naprosto přesahuje mozkový stav, idealismu zase tím, že hmota ve všem přesahuje představu, kterou z ní

²⁴³ HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 78.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 78.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 92.

²⁴⁶ HENRI BERGSON. Hmota a paměť. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 113.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 122

²⁴⁸ Tamtéž, s. 100.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 112.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 101.

²⁵¹ HENRI BERGSON. Hmota a paměť. Praha : Oikoymenh, 2003; s. 112.

za pomoci inteligentní volby těžší duch. Proti oběma staví vědomí, které tělo ukazuje jako jeden obraz z mnoha a rozum jako rozdělující, rozlišující, nikoliv tvořící či budující.²⁵² Bergson se staví za pojetí čisté paměti a otupení rozdílu kvantity a kvality, kdy je odlišena čistá vzpomínka od stavu mozku, který je jejím pokračováním, když ji činí učitečnou.²⁵³ Čistá vzpomínka sice není obsažena v obrazech, ale ve chvíli, kdy dojde k její aktualizaci a praktickému užití se v obrazech odráží.²⁵⁴

²⁵² Tamtéž, s. 134.

²⁵³ Tamtéž, s. 135.

²⁵⁴ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 189.

V. Morálka a náboženství

Otázka morálky a náboženství je dalším z velkých témat Bergsonovy filosofie a Bergson v ní řeší vztah instinktu, intelektu a intuice vůči etice a filosofii náboženství.²⁵⁵ Dokazuje přitom, že lidská společnost nejsou bytostně založená na intelektu. Racionalita a uspořádávání činností mají význam, ale udržují se díky faktům, které mohou být iracionální a často i naprosto absurdní. „Třeba povinnost: ta nemá žádný racionální základ.“²⁵⁶ Jediná odůvodnitelná povinnost je povinnost mít povinnosti, ta však není založena na rozumu, ale požadavku přírody, přičemž tento princip je protiváhou jinak egoistického intelektu. Instinkt a intelekt, když jsou odděleny, vytvářejí si náhražky svého opaku. V případě lidských bytostí tak vznikla fabulační funkce, ze které se později zrodily mýty, bozi, náboženství, atd.²⁵⁷

Budování společenské morálky začíná u člověka už v nejtěplejším mládí. Dle Bergsona je naší první vzpomínkou zakázané ovoce. Jako malí jsme poslouchali, když rodiče nařizovali. Jakoby skrz ně jednalo cosi velkého. Jednotlivé vůle jsou sice individuální, ale spojeny ve větším počtu napodobují organismus vytvořením společnosti. Ta je držena pohromadě systémem zvyků vycházejících z jejích potřeb a cílů, přičemž zvyk pociťujeme ve formě závazku. Jednotlivé zvyky na sebe přitom pevně navazují, protože všechny koření v konkrétních požadavcích společnosti.²⁵⁸ Samotné by měly jen minimální autoritu, ale právě společnost umožňuje každému z nich vystupovat jménem celku. A ten na individuum vyvíjí neustálý nátlak. Řád společenský napodobuje řád přírodní. „Členové obce se chovají jako buňky organismu.“²⁵⁹ Jedinec to zakouší jako nutnost s vědomím, že má vůli ji překonat. Pevnost našeho já však spočívá v solidaritě ostatních okolo. „Kdyby něco ze společnosti nebylo v nás,

²⁵⁵ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 195.

²⁵⁶ GILLES DELEUZE. *Bergsonismus*. Praha : Garamond, 2006; s. 132.

²⁵⁷ *Tamtéž*, s. 132.

²⁵⁸ HENRI BERGSON. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 9–10.

²⁵⁹ *Tamtéž*, s. 12.

společnost by nad námi neměla žádnou moc.²⁶⁰ Síla společnosti je tedy v nás, ale nikdo z nás by se od ní nechtěl izolovat úplně, protože z ní pochází většina naší energie. Denně jednáme dle společenských konvencí tak automaticky, že si to kolikrát ani neuvědomujeme.²⁶¹ „Ve statické mravnosti se mravní závazek pojímá jako soubor požadavků, které společnost vznáší na jednotlivce.“²⁶²

Společnost se projevuje skrz své členy, kteří tak mají na sebe navzájem vliv. Zákony provázející člověka rozděluje Bergson na příkazující a konstatující. Příkazující je zákon světský, který lze změnit. Konstatující je spíše vyjádřením nějakého přírodního, neměnného zákona; intenzita zákona je závislá na jeho obecnosti. Čím rozšířenější je, tím více se jeví jako příkaz, přičemž příkaz obracející se ke všem získává formu přírodního zákona. Příkázání a zákony se navzájem ovlivňují. „Zákon získává od příkázání to, co je na něm imperativního, příkázání přijímá od zákona jeho nevyhnutelnost.“²⁶³ Toto vzájemné ovlivňování následně vede k puncu protipřirozenosti u každého narušení řádu společnosti, a to i při narušování stále více průřezem společnosti opakovaném. Bergson to přirovnává k náhodnému výskytu zrůdy v přírodě.²⁶⁴

Náboženství je dalším prvkem, který posiluje a udržuje požadavky společnosti. „Náboženství se tedy v našich očích daří vyplnit mezeru, zúženou již zvyky zdravého rozumu, mezi příkázáním společnosti a přírodním zákonem.“²⁶⁵ Platí zároveň, že sociální já vyžaduje podřízení, individuální já je sobecké. Mezi oběma dochází k napětí a individuálnímu já se jeví požadavky společnosti jako donucování, byť se nejedná o veškeré požadavky, protože mnohé jsou s ním v souladu.

²⁶⁰ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 14.

²⁶¹ Tamtéž, s. 14.

²⁶² THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 195.

²⁶³ Tamtéž, s. 12.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 12.

²⁶⁵ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 195.

Zde se naskýtá otázka svědomí: „Rozsudek svědomí bývá obvykle takový, jaký by vyneslo společenské já.“²⁶⁶ Zločinec se ani tak nesnaží uniknout trestu jako totálně vymazat důkazy o existenci zločinu.²⁶⁷ Ve společnosti se zločinec cítí osamělý, protože ta ho má za čistého, kterým není a promlouvá tak vlastně k někomu jinému než je on sám. Bergson tak popírá existenci kategorického imperativu, ale ukazuje, že zvyk a instinkt podobně jednají.²⁶⁸ Přiznání a trest či alespoň svěření se člověku čistému je pro zločince určitým vykoupením a navázáním opětovného styku s veřejností, která tak teď opět promlouvá k němu a ne k masce, kterou si pro ni vytvořil.²⁶⁹ Pokud by neučinil nápravu, byl by paradoxně osamělejší než Robinson, který je mimo civilizaci, ale obraz společnosti uchovává v sobě. „Morální normy je třeba chápat jako odraz sociálních mechanismů kontroly, které ztuhly ve zvykovém způsobu chování a staly se vnitřní normou jednotlivců.“²⁷⁰

Instinkt a intelekt tvoří dvě větve. Na jedné straně úl či mraveniště, na druhé lidská společnost. Obojí předpokládá koordinaci a podřízení jedněch prvků druhým. U prvních je vše dané přírodou, u druhých je organizace proměnná, ale s jistotou nutnosti existence alespoň nějakých pravidel. Čím hlouběji jdeme v pátrání po původu závazku, tím více se závazek podobá instinktu. Buňky a mravenci nemají závazek. Je to nutnost. Závazek vyžaduje svobodu.

Bergson si dále klade otázku po rozdílu mezi tím, jak se společnost tváří a jak skutečně jedná. Obecně se má za to, že základem společnosti je povinnost respektu k majetku a životům ostatních lidí. Je tomu ale tak? Za války je záslužný pravý opak.²⁷¹ Společnost se tváří, že vše dělá pro blaho lidstva, ale nakonec je vždy každý mír přípravou války s nepřítelem. Instinkt překrytý staletými nánosy civilizace nás vždy směřuje k uzavřeně

²⁶⁶ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 15.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 15.

²⁶⁸ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 195.

²⁶⁹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 16.

²⁷⁰ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 195.

²⁷¹ Tamtéž, s. 25.

společnosti, ať už jakkoliv rozsáhlé. Instinkt o lidstvu může mluvit, ale nesměruje k němu. Národ ať sebevětší, je celkem konečným, lidstvo celkem nekonečným. Intelektualistické pojetí říká, že náš rozhled se rozšiřuje až obejmeme celé lidstvo, ale tento postoj Bergson považoval za mylný, problém za špatně nastavený, a tedy už od počátku jdoucí nesprávným směrem. „Konstatuje se, že tři skupiny, k nimž se můžeme připojit, zahrnují postupně rostoucí počet osob, a vyvozuje se z toho, že tomuto rozšiřování předmětu lásky prostě odpovídá pokračující rozpínání citu.“²⁷² První část, to jest rodina a společnost, jsou propojeny a nastavenému schématu odpovídají. Společnost a lidstvo jsou ovšem protiklady. Rozdíl je v povaze, nikoliv ve stupni.

Společenská soudržnost je z velké části závislá na nutnosti obrany proti jiným lidem a společnostem a lidé námi milovaní jsou prvně milovaní proti všem ostatním.²⁷³ Přirozeně milujeme rodiče a spoluobčany. Láska k lidstvu je získaná a tvoří další formu závazku a morálky. Řečí filosofové, křesťanští světci, buddhističtí arbatí, izraelští proroci; k nim se lidé obraceli, když hledali druhou morálku, absolutní. Tato morálka vyžaduje vtělení do osoby, která se stane příkladem. „Obecnost první spočívá na univerzálním přijetí zákona, obecnost druhé na společném napodobení vzoru.“²⁷⁴ Světci nežádají, přesto dostávají. Přirozený závazek je nátlak, v jejich morálce je výzva. Následují snahy napodobit vzor. Když obvyklé morální maximy nestačí, člověk se ptá, co by jeho vzor udělal v dané situaci.²⁷⁵ Dá se přitom říct, že podléháme tlaku společnosti skutečné, zatímco nás vzory nadspolečenských myslitelů z mnoha míst i dob táhnou ke společnosti ideální.²⁷⁶ „Jsou jistí sebou samými, protože v sobě cítí něco lepšího, než jsou oni sami, a projevují se jako velcí lidé činu, k překvapení těch, pro něž je mysticismus jen viděním, vytržením a extází.“²⁷⁷ Je otázkou, zda mystik

²⁷² Tamtéž, s. 26.

²⁷³ Tamtéž, s. 26.

²⁷⁴ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 27.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 28.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 51.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 73.

dřímá v každém z nás. Na mnoha místech však Bergson ukazuje, že se jedná o duše nějak privilegované.

V postoji otevřené duše se láska šíří nejen na lidstvo, ale i na zvířata, atd. Od prvního stavu ke druhému člověk nejde rozšířením sebe sama. Láska k rodině a vlasti a láska k lidstvu či zvířatům, rostlinám, atd. jsou odlišné city.²⁷⁸ „První dva přepokládají volbu a tedy také vyloučení: mohou vyzývat k boji, nevylučují nenávist. Poslední je jen láskou.“ První postoj je od přírody, druhý je získaný.²⁷⁹

Od instinktu a intelektu se povahově liší jedině emoce.²⁸⁰ „Novou morálku, novou metafyziku předchází emoce, která na straně vůle přechází ve vzdech a na straně intelektu ve vysvětlující představu.“²⁸¹ Část naší celkové morálky pochází ze společenského tlaku, další část je ale emocionálním stavem, kde podléháme nikoliv tlaku, ale přitažlivosti. „Tyto dvě morálky položené vedle sebe se nyní jeví jako jediná, neboť první propůjčila druhé něco ze své imperativní povahy a na oplátku od ní získala význam méně společensky zúžený a více lidský.“²⁸² Zatímco statická morálka vytváří tlak, dynamická je výzvou. „Její ideály jsou tak intenzivně žity mravními génii – proroky, zakladateli náboženství, příkladnými osobnostmi -, že ostatní lidé jsou jejich životem strženi.“²⁸³ Reformátoři náboženství, jejich zakladatelé, mystici a svatí zažívají pocit osvobození. Nelákají je všechny věci (slasti, blahobyty, bohatství) lákající většinu ostatních. „Když se toho zbaví, pocítují úlevu a poté radost.“²⁸⁴ Není to nic proti získanému pohodlí, ale to se v případě jítí dál projeví jako překážka.²⁸⁵ Rozumováním o překážce zůstaneme na místě, rozkládání překážky lze do nekonečna. „Můžete ale odsunout všechno naráz, pokud překážku

²⁷⁸ Tamtéž, s. 30.

²⁷⁹ Tamtéž, s. 31.

²⁸⁰ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 135.

²⁸¹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 37.

²⁸² HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 38.

²⁸³ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 195.

²⁸⁴ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 40.

²⁸⁵ Tamtéž, s. 41.

popřete.²⁸⁶ V prohloubení tohoto nového aspektu morálky nalzáme pocit shody s plodivým úsilím života. Duše neznající žádnou překážku se cítí ve shodě s principem života.²⁸⁷ „Náboženské emoce jsou zintensivněním skrytých souvislostí, jež nás poutají k celku Života.“²⁸⁸

Morálka má dvě části. Jedna má důvod v původní struktuře společnosti, druhá v jejím vysvětlujícím principu. První z nich je tlakem.²⁸⁹ Morální závazek obecně lze označit za skrze nahodilost částí pocíťovanou nutnost celku.²⁹⁰ Část má přitom pro jednotlivce stejnou nutnost jako celek. A i sebesložitější společnost stále vykazuje základní organické tendence. To je jedna polovina morálky. Druhá je rozšířením, ale příroda nemohla chtít, aby rozšíření dosáhlo až ke zničení původní struktury. Člověk umí pohlavní akt oddělit od jeho důsledků, a ve zcela jiném směru přírodu klame, když společenskou solidaritu prodlužuje v lidské bratrství a boží hranice do sebe uzavřených nepřátelských skupin. Bergson si je jistý, že příroda nechtěla válku pro válku, ale domnívá se, že velcí vůdci lidstva při prolomení hranic obce zřejmě učinili krok ve směru élan vital.²⁹¹

Při prolomení hranic obce se však nerozcházíme s veškerou přírodou. Dochází k oddělení od přírody stvořené s návratem k přírodě tvořící. První morálka je totiž nehybná, druhá je hybná. Druhá morálka se z první nedá nijak vyvodit, stejně jako se nevyvodí pohyb z mnoha stavů postavených těsně za sebou.²⁹² „Druhá morálka je však tlakem, požadavkem pohybu, je ve své podstatě hybná. A právě tím by prokázala – a jedině tím by vůbec mohla definovat – svou nadřazenost.“²⁹³ Dodržení morálky obce přináší pocit společného blahobytu. Otevřená duše má navíc pocit radosti. První morálka je snadno formulovatelná, druhá ne. Intelekt a řeč se vztahují k věcem. Přechod či pokrok se jim vyjadřuje zle. „Morálka evangelia je svou

²⁸⁶ Tamtéž, s. 41.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 41.

²⁸⁸ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 169.

²⁸⁹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 42.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 42.

²⁹¹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 43.

²⁹² Tamtéž, s. 44.

²⁹³ Tamtéž, s. 44.

podstatou morálkou otevřené duše.²⁹⁴ V učení křesťanství sice mohou být rozpory, ale cílem je vyvolání určitého duševního stavu. „Ne pro chudé, ale pro sebe se má bohatý vzdát svého bohatství: blahoslavení chudí duchem! Krásné není být o něco připraven, ani se sám o něco připravit, ale necítit ztrátu.“²⁹⁵ Obsahově dynamická morálka určena u Bergsona není, nicméně jako největší příklady této morálky uvádí křesťanské proroky a jako hlavní rysy této morálky uvádí soucit, obětavost, altruismus, lásku k člověku a přírodě.²⁹⁶

Běžná morálka zůstává nezrušena, ale jeví se jako část pokroku. Bergson to uvádí jako příklad statiky pohlcené dynamikou. Tak je třeba evangelia číst. Pokud dynamické čteme jako statické, získáme akorát rozpory. „Mezi antikou a křesťanskou morálkou skutečně najdeme vztah stejného druhu jako mezi antickou matematikou a naší.“²⁹⁷ Stoicismus hlásá světoobčanství a bratrství všech lidí stvořených jedním Bohem. To samé hlásá křesťanství. Ale stoicismus je pořád filosofie, proto se nešíří jako požár od duše k duši. Filosofie má stále příliš kontemplace. „A proto jsou velkými dušemi duše umělců a mystiků...“²⁹⁸ Bergson uvádí Sókrata, který rozum stavěl výš než kdo jiný před ním, a přesto konal jak konal, protože mu tak bylo řečeno v delfské věštírně. Sókratés přijal své poslání a řídil se daimónem, který k němu promlouval. „Jeho poslání je zkrátka náboženského a mystického druhu v tom smyslu, jaký těmto slovům dáváme dnes; jeho učení, tak dokonale racionální, závisí na něčem, co napohled přesahuje prostý rozum.“²⁹⁹ Sókratés pak mezi lidmi jednal ohromnou vahou své osobnosti.³⁰⁰ „Tvůrčí akty, jež jsou základem dynamické morálky, spočívají na duchovním vzepětí, které přesahuje individuální i společenské zájmy, tendenci k zachování sebe i druhu a které Bergson spojoval s élan vital.“³⁰¹

²⁹⁴ Tamtéž, s. 44–45.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 45.

²⁹⁶ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 196.

²⁹⁷ HENRI BERGSON. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 45.

²⁹⁸ GILLES DELEUZE. *Bergsonismus*. Praha : Garamond, 2006; s. 137.

²⁹⁹ HENRI BERGSON. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 46.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 47.

³⁰¹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 196.

Úcta k sobě splývá se sebeláskou skupiny. „Vzpomeňme, kolik hrdosti i morální energie bylo obsaženo ve slovech *civis sum romanus*. Úcta k sobě samému se u římského občana nutně mísila s tím, co bychom dnes nazvali nacionalismem.“³⁰² Za dobrý příklad považuje Bergson dění malých společností, které vznikají uvnitř velkých. Lidé se v nich navzájem sblíží na základě znaků, které je odlišují od zbytku, sami tyto znaky vnímají jako unikátní a značící skutečnou či zdánlivou formu nadřazenosti. Rodí se pak pocit důstojnosti, který je duchem skupiny.³⁰³

Bergson si klade i otázku po spravedlnosti. Ta je vždy poměrem či rovností a zavádí do situace cosi matematického a určitelného. Při prvotním dělení ve starých společnostech byla síla, ale třídy si navykly a začaly hledat vysvětlení svého postavení. O nadřazenosti: „Ať už je však skutečná nebo zdánlivá, stačí jen ,že trvá, aby se jevila jako vrozená.“³⁰⁴ Příroda chtěla ukázněné společnosti, a proto tuto iluzi nadřazenosti a dědičných privilegií do člověka vložila. „Sdílel ji Platón, alespoň pro svůj ideální stát.“³⁰⁵ Jak se od této poměrové spravedlnosti dostat ke spravedlnosti nesměnitelné a prohlašující nedotknutelnost práva nějaké osoby? Tedy přejít od relativní k absolutní spravedlnosti?³⁰⁶ Takový krok je vždy spojen s tvorbou. Ale místo chápání procesu jako něčeho nového, co do sebe zahrnuje staré, myslíme často opačně. Jakoby to nové už dříve virtuálně existovalo. Máme tendenci považovat pohyb vpřed jako zkracování vzdálenosti mezi východiskem a cílem, přičemž se opomíjí, že cíl je zastávka, ke které došlo, a tak něco vzniklo, ne že vše k tomu cíli směřovalo záměrně. Iluzí možnosti předem existující uvnitř skutečnosti vzniklo mnoho filosofických problémů, jako třeba Zenónova dichotomie. To samé se děje v morálce. U spravedlnosti též nejde o postupné přibližování se absolutnímu ideálu, ale někde nastane skok.³⁰⁷ Postupnými morálními pokroky tak

³⁰² HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 50.

³⁰³ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 50.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 53.

³⁰⁵ Tamtéž, s. 53.

³⁰⁶ Tamtéž, s. 53.

³⁰⁷ Tamtéž, s. 54.

vzniká idea člověka přisuzující všem lidem stejnou podstatu. Odsud je už jen krok k myšlence, že mají i stejná práva. Tento bod však filosofie těsně minula. Stoikové hlásali univerzální bratrství, ale byl to spíše rozumový ideál považovaný za nereálný. Až křesťanství to prosadilo, ale i tomu to tralo osmnáct století. Nejde tedy o moudrost mudrců, jde o směr, o metodu. Cíl byl nanejvýše vyznačen a vyžaduje neustále obnovovací úsilí, které alespoň u některých muselo být i úsilím tvořivým, přičemž se postupně reálným stalo, co se zprvu jevilo jako nemožné, ale šířilo se to pomocí příkladů jednotlivců.³⁰⁸

Statické náboženství má být jako výsledek duchovního vzmachu překonáno náboženstvím dynamickým. Meze individuality se mají překročit do míry, kdy jedinec získá vědomí svého propojení s univerzem.³⁰⁹ Pokud ovšem Bergson ukazoval, že stoická filosofie, ač se v ní vyšší morálka vyskytla, byla příliš kontemplativní, jakou roli pak ve vyšší morálce hraje racionální uvažování? Vychovatel má dvě cesty jak ovládnout vůli k uskutečnění záměru. Cesta vznešeného výcviku a mystiky. První je cesta disciplíny. Druhá metoda ji může doplnit či i nahradit. Je to až náboženská cesta. „Praví mystikové se prostě otevírají proudu, který je zaplavuje.“³¹⁰ Bergson se ve dvou zdrojích morálky a náboženství k mystice hodně obrací. Nelze to však nazvat příklonem k víře v nějaké přeludy. Jednoduše mystický prožitek považuje za druh zkušenosti. „Zprvu mluvil o intuitivním poznání povahy vědomí, později soudil, že v intuici se uchopuje duchovní podstata skutečnosti, a nakonec chápal intuici jako takový druh poznání, v němž se universum chápe jako manifestace Boha.“³¹¹ Bezprostřední typ poznání je tedy podle Bergsona možný, ale ne v poznání racionálním, ale v mystickém. Živou skutečnost a její tvořivý charakter uchopil Bergson jako cosi božského; teprve pak mohl uchopit intuici jako způsob mystického nazírání s možností bezprostředního duchovního kontaktu s podstatou skutečnosti.³¹²

³⁰⁸ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 58.

³⁰⁹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 196.

³¹⁰ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 73.

³¹¹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 197.

³¹² Tamtéž, s. 197.

Morální život pojal Bergson jako život racionální.³¹³ To neznamena, že morálka pramení z čistého rozumu, ale je nutno ji rozumem hodnotit. „Často se zůstává u první morálky, i když se mluví o druhé, a to ve chvíli, kdy jsou tendence ji prosazovat silou.“³¹⁴ A jak potom dle Bergsona poznat sociální pokrok? Společnost, po jejímž zakušení se lidé nechtějí vrátit k předchozímu stavu. Ale definování je možné až zpětně, když nový pocit zažil vzmach.³¹⁵

U otázky účinku zpětně doplňujícího svoji příčinu hraje důležitou roli i pojem. Používáním starého pojmu pro novou věc se jeví, jakoby nová věc v pojmu existovala již dávno. To se týká i pojmu svobody. Jakou dávku svobody například povolit jednotlivci aniž by to poškodilo jeho bližní? Udělení nové svobody naruší všechny svobody ve společnosti, protože ta změna mění i pocity a mravy. „Rovnost lze naproti tomu stěží získat jinak než na úkor svobody, takže nejprve by bylo potřeba se ptát, která z nich má dostat přednost.“³¹⁶ Svoboda, rovnost, úcta k právu – pokaždé je mezi dvěma představami rozdíl nikoliv stupně, ale povahy. Všude se též nacházejí dvě síly. Síla puzení a síla přitažlivosti. Společnost a elita lidstva zformovala pravidla a načrtla ideál. Morální žití pravidla sleduje a uzpůsobuje se ideálu. Pouze při tomto postupu máme jistotu, že postupujeme ve shodě se sebou samými.³¹⁷ Je však vždy nutno pamatovat, že dynamické náboženství je stejně jako dynamická morálka všude sepjato se svým statickým protějškem a vzájemně se prostupují.³¹⁸

Vyšší morálka nezná povinnost a závazek, jak to my chápeme. Povinnost ale byla chápána jako samozřejmá. Mluvíme o době řeckých filosofů, kteří společenský život měli za samozřejmý. Morálka kladení svého prospěchu nade vše by osamocená nebyla úspěšná nikdy. „Filosof

³¹³ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 63.

³¹⁴ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 63.

³¹⁵ Tamtéž, s. 59.

³¹⁶ Tamtéž, s. 59.

³¹⁷ Tamtéž, s. 60.

³¹⁸ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 197.

musel stejně jako všichni ostatní nejprve splnit povinnost, jak mu to přikazovala obec. Pak teprve mohla přijít morálka, která měla jeho život pojmout jako umělecké dílo a zkrášlit jej.³¹⁹

Na kultu rozumu tedy morálku nelze zakládat.³²⁰ Morálka zakládající se na rozumu tak může činit jen proto, že vždy nevědomě uvádí zpět síly odlišného řádu. „Pravý závazek je již dán a to, co na něm rozum postaví, přirozeně získá závaznou povahu.“³²¹ Potenciální absolutní egoista by nemohl na bližního téměř ani pomyslet, nemohl by na něj například ani žárlit.³²² I nectnosti jsou však dle Bergsona plné společenskosti, protože v první řadě jsou prosyceny marnivostí a ta prvně znamená společenskost. Bergson tak ukazuje, že mnohé morální systémy, ač na první pohled nespolečenské, jsou nevědomky tolik prosyceny společenskostí, že jejich realizace je následně možná, protože společenskost neúmyslně stále zahrnují. Tyto iluze jsou společné všem teoretickým morálkám.³²³ „Když příroda člověku dala morální ustrojení, které mu dostačovalo pro život ve skupině, pravděpodobně pro lidský druh udělala všechno, co mohla.“³²⁴

Obě morálky se vzájemně doplňují, žádná se nenachází v čistém stavu. Společenský tlak a vzmach lásky jsou komplementární projevy života, z jedné strany je zachována společenskost života a z druhé je ten občas přetvořen výjimečnými jednotlivci, z nichž každý je svým způsobem zjevením nového druhu a ukázkou úsilí tvořivého vývoje.³²⁵ Morálka tak u Bergsona získává silně biologickou podstatu, pro níž se jedinec rodí s mnoha dispozicemi. Společnost se nemůže vysvětlit sama ze sebe.³²⁶ Závaznost morálních norem má ale vysvětlení sociologické.³²⁷

³¹⁹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 65.

³²⁰ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 65.

³²¹ Tamtéž, s. 66.

³²² Tamtéž, s. 66.

³²³ Tamtéž, s. 66–67.

³²⁴ Tamtéž, s. 70.

³²⁵ Tamtéž, s. 71.

³²⁶ Tamtéž, s. 74.

³²⁷ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 195.

Stejně jako tedy je statická a dynamická morálka, Bergson rozlišuje a považuje za důležité rozlišovat³²⁸ i statické a dynamické náboženství, přičemž poukazuje, že je možné najít společnosti bez vědy, umění a filosofie, ale nikdy neexistovala společnost, která by neměla náboženství.³²⁹ To opět plně souvisí pouze s člověkem, protože zvířata pověry neznají. Je pak paradoxní, že lidský druh jako jediný rozumný je schopný svou existenci svázat nerozumností.³³⁰ Náboženství je způsobeno existencí fabulační funkce. Kde není zkušenost, musí se intelekt spolehnout na představivost, byť nepřesnou. „Za takové situace by nebylo nic divného, že intelekt byl hned po svém stvoření zaplaven pověrou, že bytost svou podstatou inteligentní je přirozeně pověřčivá a že pověřčivé jsou pouze inteligentní bytosti.“³³¹ Ohromnou rozmanitost vyznání považuje Bergson za důsledek dlouhého rozrůstání, které vždy probíhá, ať už je rozvíjena pravda nebo se noříme stále hlouběji do omylu.³³²

Stejně tak velká je ve společenském i individuálním řádu i role logiky. Její podstata je ekonomická. Nejprve jsou vyzdviženy obecné principy, později je postupně vyřazováno, co s nimi je v rozporu. „Čím blíže je nějaká společnost přírodě, tím větší podíl u ní má nahodilost a nesoudržnost.“³³³

Dynamické náboženství má překonat individualitu a spojit jedince s univerzem, k čemuž je zároveň zaměřen duchovní proud vnikající do hmoty³³⁴ (Bergson vniknutím ducha do hmoty vysvětluje vznik života a zároveň hmotou brzdící ducha vysvětluje komično).³³⁵

Náboženství samotné pak není jen doplněním jakýchsi hluchých míst, které člověk nedokáže vysvětlit, ale i obranou proti rozkladné síle intelektu,

³²⁸ Tamtéž, s. 195.

³²⁹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 75.

³³⁰ Tamtéž, s. 75.

³³¹ Tamtéž, s. 80.

³³² Tamtéž, s. 81.

³³³ Tamtéž, s. 20.

³³⁴ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 196.

³³⁵ Tamtéž, s. 187.

který jako silně egoistický je schopen upřednostňovat zájem společnosti ve vlastní prospěch. Intelekt a společenskost interpretuje Bergson biologicky. „Intelekt a společenskost musí být zaneseny do obecného vývoje života.“ V člověku a blanokřídlem hmyzu dosáhla společenskost dvou vrcholů. Ve stavu pouhé tendence je společenskost všude v přírodě.³³⁶ Bůh přebírající roli instinktu, který tíhne ke společenskosti. „Z tohoto hlediska je náboženství obrannou reakcí přírody proti rozkladné síle intelektu.“³³⁷ Nejenom, že náboženství společnost zachovává, druhou funkcí je stimulace individuí určitými směry ku jejímu prospěchu. Původně tuto funkci plní zvyk, který se postupně někde vyvíjí i v zákony, ale hlavně ve společnostech bez zákonů přebírá později náboženskou povahu.³³⁸ „Na začátku je veškerou morálkou zvyk; a protože náboženství zakazuje odchylovat se od něj, morálka se překrývá s náboženstvím.“³³⁹

V náboženství stejně jako v morálce Bergson rozlišuje statický a dynamický postoj.³⁴⁰ Statická mravnost se zakořeňuje jako zvyk a společenské normy, které jsou na jedinci vyžadovány. Mezi zvykovou morálkou a osobností jedince ale vzniká tlak. Statická náboženství přispívají k zachování společnosti a jedince zbavují depresivních faktorů. Civilizovaná společnost se opírá o instituce, tradice a jiné stavby odolávající času, ale primitivní společnost závisí prostě na lidech, tedy záleží na individualitách, které žily příkladem a musí žít i nadále, i když jsou po smrti. Později tak vznikne kult předků. Existence Bohů je k tomu nutná, předci stoupají na jejich úroveň, vzniká mytologie. „...co by se stalo s jejich autoritou, kdyby lidé nevěřili v trvanlivost individualit, z nichž se skládá? Je tedy důležité, aby mrtví zůstali přítomni.“³⁴¹

Člověk ví, že zemře, ostatní bytosti prostě přijímají životní vzmach. Náboženství tak působí i jako obranná reakce v opozici k intelektu a jeho

³³⁶ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 85.

³³⁷ Tamtéž, s. 89.

³³⁸ Tamtéž, s. 94.

³³⁹ Tamtéž, s. 90.

³⁴⁰ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 195.

³⁴¹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 96.

vědomí nevyhnutelnosti zániku.³⁴² „Tak životní síla nezná smrt.“³⁴³ Nevyhnutelnost smrti se jako idea objevuje s intelektem. Mezi zvířetem a jeho cílem není mezera, u člověka ano. Náboženské představy vycházejí z optimistické životní síly a mimo jiné „jsou to obranné reakce přírody proti intelektem vytvářené představě odstrašující mezery nepředvídatelného mezi počátečním podnětem a žádaným účinkem.“³⁴⁴

Náboženské emoce jsou prostoupeny pověrami a nelze tak mluvit o jejich čisté formě.³⁴⁵ I štěstí je forma pověry. Není božstvem, ale má některé jeho atributy.³⁴⁶ To platí i o smůle. Tendence namísto skutečné příčiny (náhodný pád větve na člověka při bouři) hledá mystickou (udělal to zlý duch). Proč? Náhoda je mechanismus působící jako záměr bez obsahu.³⁴⁷ Úloha intelektu je v řešení problémů, které řeší i instinkt, jen naprosto odlišnou metodou. Intelekt je teoreticky nezávislý na přírodě, ale život, společný počátek instinktu a intelektu na něj dohlíží.³⁴⁸ Člověk dělí zkušenost na dvě části – čistě mechanická a taková, nad níž nemá žádnou moc. Tu nepojímá fyzicky, ale morálně.³⁴⁹ Dalším ze směru fabulační funkce je magie. Je řízena jak myšlenkou, že věci jsou nabitě lidským fluidem, tak i touhou o působení na cokoliv.³⁵⁰

Předěl od pověry k uctívání přichází ve chvíli, kdy jsou přítomni duchové. Podobně jako člověk má duši, i vše v přírodě doprovází jakási nejasná duchovní entita.³⁵¹ Nejdříve neosobní síla (mana), později animismus jako přirozená filosofie, později náboženství. Stejně jako povinnost, i bozi jsou nahodilí a mohou být i absurdní, ale je přirozené a důvodné je mít.³⁵² Po celém světě lze najít víru v duchy. Ti podle Bergsona

³⁴² Tamtéž, s. 96.

³⁴³ Tamtéž, s. 101.

³⁴⁴ Tamtéž, s. 102.

³⁴⁵ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 170.

³⁴⁶ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 102.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 107–108.

³⁴⁸ Tamtéž, s. 117.

³⁴⁹ Tamtéž, s. 118.

³⁵⁰ Tamtéž, s. 123.

³⁵¹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 127.

³⁵² GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 133.

vznikli personifikací dlouhotrvající funkce nějakého místa jako je třeba rodinný krb či lesní pramen. Naskýtá se otázka kultu zvířat. Vznikají díky dominantní vlastnosti nějakého zvířete (například síla býka). Závisejí ale na víře v duchy. „Jako se přirozenost zvířete jeví soustředěná v jediné vlastnosti, stejně tak se zdá, že jeho individualita se rozpouští v rodu.“³⁵³ U člověka se zaměřujeme na individuální rysy, u zvířete na druh. Elfové, gnomové, atd. vznikli z fabulační schopnosti, ale mytologie je něco víc. Polyteismus jako latentní monoteismus, skrývá v sobě božské.³⁵⁴

Náboženství vyžaduje neustálé cvičení (opakování ceremonií) budující ve věřících určitou kázeň.³⁵⁵ Více rozvinuté náboženství je úměrně tomu složitější a více vyžadující vykladatele – kněze.³⁵⁶ Náboženství a filosofie nesplývají. Jedno je povahou jednání, druhé povahou myšlení.³⁵⁷

Mezi náboženstvím a morálkou není solidarita. Hřích byl urážkou božstva, to však nemuselo být morálním božstvem.³⁵⁸ Oproti tomu superiorita vlastní skupiny, její tradice a potřeb je základním pojítkem jejích členů. Náboženství toto pouto uchovává a upevňuje. Členové skupiny toto pouto sdílí, pomáhá jim při společných událostech, odlišuje je od ostatních skupin. Přírodní náboženství má funkci morální a nacionální. Ve zvykových společnostech obě funkce splývaly. Fabulační funkce u lidí plní roli instinktu. „Existuje vzmach života, který proniká hmotou a získává z ní, co může, i za cenu toho, že se cestou rozštěpí.“³⁵⁹

Intelekt váhá a bouří se kvůli egoismu a naopak fabulační funkce přesvědčuje intelekt „... že je v jeho zájmu potvrdit společenský závazek.“³⁶⁰ Fabulační funkce vytváří náboženství. „Taková je tedy úloha a takový je význam náboženství, které jsme nazvali statické či přirozené.

³⁵³ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 132.

³⁵⁴ Tamtéž, s. 144.

³⁵⁵ Tamtéž, s. 145.

³⁵⁶ Tamtéž, s. 146.

³⁵⁷ Tamtéž, s. 147.

³⁵⁸ Tamtéž, s. 148.

³⁵⁹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 149.

³⁶⁰ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 134.

Náboženství je tím, co má v případě bytostí nadaných reflexí vyplnit případný nedostatek přilnutí k životu.“ Statická náboženství jsou pořád ale jen bajky.³⁶¹

Dynamické náboženství je ale něčím víc. Vložení svobodné tvůrčí energie do hmoty je smysl celého vývoje a dynamické náboženství je schopno tento impulz v náboženské oblasti přenášet dál. To vše skrz mystika. Velká osobnost je pro tento pokrok podmínkou.³⁶² Mystik je více než člověk, je podobou génia. Mysticismus přenáší duši do jiné roviny, ale stále poskytuje útěchu statického náboženství, protože mystik vychází z náboženství, ale překračuje ho, aby se k němu postupně vrátil.³⁶³ V případě mysticismu se jedná o otřes, který nebyl filosofického původu a též o učení, které tvrdí, že přesáhlo pouhý rozum.³⁶⁴ „Dovršením mysticismu je pro nás dosažení kontaktu a tedy částečná shoda s tvořivým úsilím, jímž se projevuje život. Toto úsilí, pokud není Bohem samotným, je z Boha.“³⁶⁵ Mystik je v roli osobnosti navazující a pokračující v božském díle.

Stejně jako u morálky se i u náboženství Bergson snaží zkoumat helénské myšlení. To podle něj opět bylo blízko, ale plného mysticismu nedosáhlo.³⁶⁶ „Plným mysticismem je mysticismus velkých křesťanských mystiků.“³⁶⁷

Fabulační funkce okolo sebe promítá fantastické bytosti žijící podobným životem jako člověk, vyšším, solidárním s ním. Takové náboženství Bergson vykládá jako přirozené. „Ale každý duch, který se vydává cestou mystiky, mimo obec, více či méně jasně cítí, že opouští lidi i bohy. A právě proto je vidí pohromadě.“³⁶⁸ Toto osvobození se odehrává v

³⁶¹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 152.

³⁶² Tamtéž, s. 152.

³⁶³ Tamtéž, s. 154.

³⁶⁴ Tamtéž, s. 158.

³⁶⁵ Tamtéž, s. 159.

³⁶⁶ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 160.

³⁶⁷ Tamtéž, s. 164.

³⁶⁸ Tamtéž, s. 160.

duších kreativních a nějak privilegovaných.³⁶⁹ Mystická duše ze své podstaty odstraní vše, co jí stojí v cestě k Bohu, který pak jedná skrze ni, obě jsou sjednocené.³⁷⁰ Mystik musí dávat část sebe sama a tak se šířit. A není to lehké a jde to pomalu a je potřeba hodně úsilí. „To znamenalo nesníť o celkovém a okamžitém rozšíření mystického vzmachu, což je na první pohled nemožné, nýbrž jej sdělit, třebaže byl již oslabený, malému počtu vyvolených, kteří by společně vytvořili duchovní společnost.“³⁷¹ Ta se pak může dál na stejném principu šířit. Velcí mystikové tak postupovali, vynakládali síly na zakládání klášterů, atd. protože nemohli prostě jinak. Úlohou mystiků je proměna lidstva skrz vlastní příklad. Posílení náboženstvím později náboženství obohacují svojí mystikou.³⁷² Poslouchají přitom jen sami sebe. Vycházejí z různých tradic, ale jejich směr je totožný. Je to důkazem existence nějaké Bytosti, s níž jsou ve spojení?³⁷³ Mystik otevírá cestu ostatním a filosofovi ukazuje, odkud je a kam směřuje život.³⁷⁴

Mystika a filosofie se u Bergsona vzájemně inspirují.³⁷⁵ Rozlišení otevřeného a uzavřeného je přitom klíčové (otevřená/uzavřená duše, morálka, společnost, atd.)³⁷⁶ Bergson vyzýval k hledání osobností zrovna tak jako Nietzsche.³⁷⁷ Takový člověk více tvoří než nazírá.³⁷⁸ Podstata dynamické morálky i náboženství totiž tkví v tvořivém přístupu, který vyžaduje osobnost i určitou nesvázanost. Nestane se tak mechanickým opakováním.³⁷⁹ Nietzsche měl též myšlenku, že morální závazky mohou dusit život v jeho původní dynamice.³⁸⁰

³⁶⁹ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 137.

³⁷⁰ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 167.

³⁷¹ Tamtéž, s. 170.

³⁷² Tamtéž, s. 172.

³⁷³ Tamtéž, s. 178.

³⁷⁴ Tamtéž, s. 185.

³⁷⁵ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 253.

³⁷⁶ Tamtéž, s. 242.

³⁷⁷ Tamtéž, s. 244.

³⁷⁸ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 137.

³⁷⁹ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 261.

³⁸⁰ Tamtéž, s. 243.

VI. Smích

Jednou oblastí, kde Bergson zkoumal projevy života, bylo i komično. To rozděluje Bergson na tři základní sféry. „Komično neexistuje mimo oblast lidské sféry.“³⁸¹ Udává příklad krajiny, kterou lze nazvat ošklivou, půvabnou, krásnou, jedinečnou či jiným podobným estetickým přívlastkem. Nikdy ji však nenazveme směšnou. Stejně tak se zasmějeme zvířeti, pokud nám připomíná nějaký lidský výraz nebo chování. To samé platí kupříkladu i pro klobouk, přičemž opět smích nebude patřit klobouku, ale tvaru, který mu dal člověk.³⁸² Zvíře či loutka mohou být komické pouze na základě asociace s ním. Komické je hrábnutí do prázdné mísy či marná snaha nahmatat něco na místě, kde to bylo, ale už není. Nejsou však komičtí pochodující vojáci, protože i když působí automaticky a dokonce přijímají cizí rozkazy a plní tak cizí vůli, plní ji vědomě. Ale stačí, aby velitel vydal rozkaz a ze skupiny vojáků synchronizovaně se otočících na jednu stranu se jeden voják omylem otočí na druhou a okamžitě je zde komická situace.³⁸³

Druhou Bergsonem zdůrazňovanou oblastí je necitelnost a lhostejnost, která se pohybuje v oblasti čistého rozumu. „Zdá se, že komično může vzniknout jen za podmínky, že dopadne na povrch duše klidné a harmonické.“³⁸⁴ V tomto smyslu se o komičnu vyjadřuje i Milíč Čapek. Smích není etický; okamžitě potrestá ztuhlou ctnost, vyhne se však ohebné neřesti. Zároveň se v něm hodně uplatňuje individuální pýcha a škodolibost. „Tak, zdánlivě paradoxně, poslední věta Bergsonovy knihy o smíchu, je prosycena smutkem: filosof, který již něco okusil, najde ve smíchu, této stříkající pění života, značnou dávku hořkosti.“³⁸⁵

Za třetí Bergson vyzdvihuje pro komično důležitou cizí přítomnost, případně alespoň její pocit. „Tento rozum ovšem musí zůstat ve spojení s rozumy jiných. Komično bychom nemohli vychutnat, kdybychom se cítili

³⁸¹ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 16.

³⁸² Tamtéž, s. 16.

³⁸³ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 140.

³⁸⁴ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 16.

³⁸⁵ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 143.

osamělí. Zdá se, že smích potřebuje ozvěnu.³⁸⁶ Myšlenku Bergson přibližuje i v několika příkladech. Ozývá-li se z vedlejšího vlakového kupé hurónský smích neznámé skupinky lidí, vy se nesmějete, protože tam nejste s nimi. Komičnost mnoha situací též naráží na hranice kultur. Stejně tak sál údajně tím více hřmí smíchem, čím více je naplněn. Bergson tak ukazuje jednu ze základních myšlenek v této oblasti, a totiž že smích musí mít společenský význam.³⁸⁷ Zmiňuje i bod střetu, kdy skupinka lidí upře pozornost na jednoho z nich, umlčí cit a nechá působit jen rozum.³⁸⁸ Jedná-li se například o nějak roztržitého člověka, společnost ho vnímá jako hrozbu vlastní soudržnosti, jelikož takový jedinec do jisté míry nemá kontrolu nad svými činy. Smích ho následně stihne jako společenský trest za nepozornost a nepružnost.³⁸⁹ „Komédie začíná tam, kde nás cizí osoba přestává dojímat.“³⁹⁰ Dochází tedy u nás k určitému ztuhnutí vůči společenskému životu.³⁹¹ Roztržitost je situace, kdy dotyčná osoba je jakoby oddělena od okolní společnosti a sleduje čistě svoji cestu, občas je vyrušena okolím a následně se na svoji cestu zase vrací a úzkostně se ji drží. Takováto osoba je pak často smíchem od ostatních trestána za svoje držení se mimo konvence a neschopnost adekvátně reagovat na situace. „Smích je (sociální) sankce, která postihuje zmechanizované způsoby chování; trestá se jím sklon k izolaci vůči sociálnímu prostředí, jenž je podmíněn mechanizací chování.“³⁹² Smích tak plní určitou roli společenské šikany.³⁹³

Bergson uvádí mnoho situací, kdy vzniká komično. Kupříkladu běžící muž, který zakopne a upadne na zem. Lidé se smějí, nikoliv však samotnému pádu, ale nedobrovolnosti dané situace. Měl se překážce vyhnout, ale místo toho dále vykonával stejný ztuhlý či setrvačný pohyb, i když se mezitím změnila okolnost. Směšnost situace tak byla vyvolána mechanicky tuhým pokračováním v navyklé činnosti za změněných

³⁸⁶ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 17.

³⁸⁷ Tamtéž, s. 17.

³⁸⁸ Tamtéž, s. 17–18.

³⁸⁹ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 138.

³⁹⁰ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 64.

³⁹¹ Tamtéž, s. 64.

³⁹² THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

³⁹³ Tamtéž, s. 64.

podmínek. Opakem automatismu je živé napětí a pružnost, což by se v tomto případě projevilo vědomým vyhnutím se překážce. „V obou případech je směšná mechanická tuhost, kde by měla být pozorná ohebnost a živá pružnost.“³⁹⁴ Roli hrají i vnější okolnosti. Člověk jako oduševnělá bytost totiž s hmotou nejenom manipuluje, ale setkává se i s jejím odporem. Kde hmota duševní rytmus ochromí, tam vznikne komično.³⁹⁵

Bergson zkoumá též rozdíl mezi tragédií a komedií. Vidí ho v uvědomění a osobitosti. Tragédie nese často jméno (Othello), zatímco komedie vlastnost (Lakomec). Komická postava si často není vědoma své směšnosti, tragická v každém okamžiku ví přesně co dělá a jak působí.³⁹⁶ Existují i další rozdíly. „Komická je každá okolnost, která naši pozornost upoutává na fyzickou stránku osoby, zatímco příčinou je stránka morální.“³⁹⁷ Tragický básník se tak snaží za každou cenu vyhnout všemu, co by mohlo na tělo poukazovat. „Hrdinové tragédií nejí, nepijí, netopí se.“³⁹⁸ Bergson zmiňuje i případ Napoleona, který měl tak rozvinutý smysl pro psychologii, že poznal, jak i pouhé usednutí změnilo tragédii v komedii.³⁹⁹ Uvádí příklad, kdy Napoleon přiměl pruskou královnu (rozvášněnou a rozrušenou), aby si sedla. „Nic lepšího nemůže přerušit tragickou scénu, neboť když si sednete, změní se na komedii.“⁴⁰⁰ Pozornost se tak převedla z ducha na tělo.

Podmínkou pro možnost něčemu se smát je, že mne to nesmí dojímat. Nesmím brát situaci vážně ani když vážná je. Zde například v divadle hraje velkou roli hercovo umění, protože jeho emoce jakoby prosakují do publika. Základními podmínkami je pak nespolečenská postava, necitelnost diváka a určitý automatismus.⁴⁰¹ Mezi komedií a tragédií je velký rozdíl v tom, že tragická postava není jako skládanka. Tragický básník vytahuje vše

³⁹⁴ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 18.

³⁹⁵ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

³⁹⁶ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 20.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 33.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 33.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 33.

⁴⁰⁰ Tamtéž, s. 33.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 68.

z hlubin charakteru a nechává to žít. Komédie je naopak vnější pozorování. Nepůjde do hloubky charakterů. Tragický hrdina je výjimečný, jedinečný. Komedieální postavy jsou si často podobné. Bergson si zde všímá souvislosti s vědami. „Krátce, metoda a předmět jsou stejné prvky jako v induktivních vědách v tom smyslu, že pozorování je vnější a výsledek zobecnitelný.“⁴⁰²

Bergson také zkoumá vztah humoru a estetiky. „Něco z estetiky však v sobě (smích) má, neboť komično se rodí přesně v okamžiku, kdy společnost či osoba zbavené starostí o své zachování, začnou vůči sobě jednat jako vůči uměleckým dílům.“⁴⁰³ Bergson se též domnívá, že komično balancuje mezi životem a uměním, pročež se nám z tohoto poměru možná ukáže vztah umění a života.⁴⁰⁴ Milíč Čapek však Bergsonovu komiku označil za obrácenou estetiku. „V té míře, jak naše pohyby, naše slova, náš obličej, naše držení těla a chování – krátce náš tělesný výraz přestává být transparentem čilé a svěží pohyblivosti ducha, stává se komickým.“⁴⁰⁵ Sám pak Bergson estetiku popisuje následovně: „Učiniti z těla, z jeho pohybů, z fysiognomie, ze slova a hlasu – krátce z tělesného výrazu – pohotový, pružný, lehký a průhledný transparent ducha, jeho plnosti a živosti.“⁴⁰⁶

Bergson dále hledá rozlišení mezi ošklivou a komickou tváří. „Komickou se může stát každá ohyzdnost, kterou dokáže napodobit dobře rostlý člověk.“⁴⁰⁷ Komično samo přitom vyvěrá spíše ze ztuhlosti než z ošklivosti.⁴⁰⁸ „Automatismus, ztuhlost, špatný návyk a jeho uchování – právě to nás nutí smát se. Tento účinek ještě nabývá na intenzitě, když zmíněné charakteristické rysy spojíme s hlubokou příčinou, se základní roztržitostí postavy, jakoby se duše nechala fascinovat, hypnotizovat hmotnou podstatou děje.“⁴⁰⁹ Při zkoumání komiky gest a pohybů dochází Bergson k následujícím závěrům: „Držení, gesta a pohyby lidského těla

⁴⁰² HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 76.

⁴⁰³ Tamtéž, s. 22.

⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 23.

⁴⁰⁵ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 138.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 137.

⁴⁰⁷ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 23.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 25.

⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 23–24.

jsou směšné do té přesné míry, v jaké nám připomínají jednoduchý mechanismus.⁴¹⁰ Přičemž komický efekt je tím větší, čím více do sebe osoba a mechanický pohyb zapadají. Mechanika tak tvoří určitý nános na živém organismu, pročež být živý znamená být osobou, ale mechanika tvoří z osoby věc, čímž vzniká komično. „Smějeme se vždy, když v nás osoba vyvolá dojem věci.“⁴¹¹ Bergson tak dochází k závěru, že komično a postupy typické pro svět rozumu jako je mechanizace a stereotyp mají společné rysy.⁴¹²

Automatismus na úkor pružnosti je vždy komický.⁴¹³ Příkladem může být řečník neustále opakující určitá gesta, která my pak už očekáváme. „Už to není život, ale automatismus promítaný do života a napodobující život. Je to komické.“⁴¹⁴ To samé pak platí i v případě, že někdo začne něčí gesta úmyslně napodobovat. Nápodoba je opakování – mechanismus. Skutečný život se však neopakuje. Kombinací mechanického a živého vzniká ztuhlost aplikovaná na pohyblivost života.⁴¹⁵ Ukázkou ztuhlosti však nemusí být pouze pohyby. Směšná je například každá móda, ale člověk si na ní zvykne a osobu od šatů pak neodděluje. To ale neplatí v případě, že se daná osoba oblékne do módy minulé, čímž naruší kontinuitu, případně je kontrast šatů a dotyčného příliš zřejmý. V totožné situaci se nacházejí i společenské obřady. „Obřadní stránka společenského života v sobě nese latentní komičko, která čeká jen na příležitost, aby se projevilo navenek.“⁴¹⁶ Obřad sice má vážnost ve svém předmětu, ale stačí se od něj izolovat v naší představivosti a z vážného obřadu je hned komické číslo.⁴¹⁷

Mechanismus začleněný do přírody vytváří komično. Automatický řád společnosti taktéž vytváří komično. Bergson si klade otázku, co se stane jejich kombinací. „Výsledkem kombinace bude evidentně myšlenka, že

⁴¹⁰ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 25.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 35.

⁴¹² THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

⁴¹³ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 138.

⁴¹⁴ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 26.

⁴¹⁵ Tamtéž, s. 28.

⁴¹⁶ Tamtéž, s. 30.

⁴¹⁷ Tamtéž, s. 30

lidský řád nahrazuje přírodní zákony.⁴¹⁸ Toho se týká i případ myšlenky života usměrňovaného úředními příkazy.

Ve druhé kapitole eseje o smíchu se Bergson zabývá situační a slovní komikou, přičemž i v nich se zrcadlí již předchozí rozbory. „Komické je každé uspořádání činů a událostí, jež nám tím, že zapadá jedno do druhého, dává iluzi života a jasného pocitu mechanického ovládnutí.“⁴¹⁹ Bergson v této souvislosti uvádí příklad čertíka v krabici, který se sice v jednu chvíli projeví, ale následně je projev potlačen a vrací se opět pocit přítomnosti mechanického procesu.

Dále Bergson popisuje opakování jako klasický komediální postup. „V komickém opakování výroků jsou nyní obecně vzato dvě složky, potlačený cit, který se vymršťuje jako pružina, a myšlenka, jež se kazí opětovným potlačením tohoto citu.“⁴²⁰ Jiným příkladem může být groteska, kdy ten vrazí do toho, onen převrhne toto, které pak spadne na dalšího, atd. Opět příklad mechanismu najednou aplikovaného na živou strukturu, opět zvěcnění bytostí.

Další situací vzniku komična je zmařené úsilí bytosti, vyplývající energie na nic, jako v případě ujití dlouhé cesty někým, kdo přitom zabloudí a najednou je zase na začátku, čímž jeho veškeré úsilí má nulový efekt.⁴²¹

Komika vyjadřuje nedokonalost jedince či kolektivu a poukazuje na nutnost jejich bezprostřední nápravy. Je to stránka lidské osobnosti, která poukazuje na ztuhlost, mechanismus a automatismus v místech, kde by mělo naopak docházet k živému a vědomému pohybu.⁴²² Mechanismus však není směšný sám o sobě. Jen když je nalepen tam, kde má být život. Stejně

⁴¹⁸ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 31.

⁴¹⁹ Tamtéž, s. 40.

⁴²⁰ Tamtéž, s. 41.

⁴²¹ Tamtéž, s. 45.

⁴²² Tamtéž, s. 46.

tak je komický obličej ztuhlý v jedné emoci, ale není komický obličej i zjizvený, ale produševnělý.⁴²³

Protiklady Bergson vidí také v případě zdravého rozumu, kde zdůrazňuje pohyblivost inteligence, pohyblivou kontinuitu, pozornost k životu. „Zdravý rozum je úsilí ducha, který se neustále adaptuje, změní myšlenku, změní-li se předmět.“⁴²⁴ Opakem toho je komika v zatvrzení ducha, kdy mechanizace chování vede ke komickým situacím.⁴²⁵ „Duch, jenž se zatvrdí, skončí tím, že přizpůsobí věci své myšlence, místo aby myšlení viděl podle věcí.“⁴²⁶ Příkladem je Don Quijote a větrné mlýny. Quijote má představu rytíře bojujícího s obry, a tak hledá cokoliv, v čem by obry mohl poznat. Nakonec je poznává a personifikuje v mlýnech.

Jinou možností je kupříkladu obrácení rolí, kdy dítě poučuje rodiče či postava lapená ve vlastní pasti.⁴²⁷

Nedorozumění je dalším prostorem, na kterém vzniká komično. „Situace je komická vždy, když se objevuje ve dvou absolutně časově nezávislých sledech událostí, a když ji lze najednou definovat ve dvojitě, zcela odlišném smyslu.“⁴²⁸ Platí přitom, že omyl sám o sobě není komický, ale komiku vyvolává časová skladba dvou nezávislých jevů. I zde opět hraje roli vyjevení mechanizace. Neustále se pohybujeme mezi ztuhlými formami a původní živostí, které vznikají na základě rutiny.⁴²⁹

I jazyk, jakožto něco nedokonalého, se stává někdy prostorem pro vznik komična. Komika tak vznikne například vložení absurdní myšlenky do vžité fráze.⁴³⁰ „Komického účinku dosáhneme, když porozumíme výrazu

⁴²³ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 139.

⁴²⁴ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 81.

⁴²⁵ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

⁴²⁶ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 82.

⁴²⁷ Tamtéž, s. 49.

⁴²⁸ Tamtéž, s. 49.

⁴²⁹ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 184.

⁴³⁰ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 55.

doslovně, ačkoliv byl použit v přeneseném smyslu.⁴³¹ Soustředění na hmotnou stránku metafory lze též myšlenku učinit směšnou.⁴³² Rozdíl mezi komickým a duchaplným výrokem vzniká také v místě, kde duchaplnost přeženeme do míry, že se původní myšlenka obrátí ve svůj opak. Věta je komická, pokud má smysl, i když ji obrátíme nebo nezměněná vyjadřuje více nezávislých systémů nebo ji přeneseme do tónu, který ji nesedí, kupříkladu parodováním změnou tónu ze slavnostního na důvěrný. Toto jsou tři základní zákony komické transformace vět.⁴³³

Sled událostí se zdá komický opakováním, inverzí či vzájemným propojením.⁴³⁴ Promíchat sled událostí, prostředí a postav je taky komické, protože to znamená dosáhnout, „že jsme se k životu mohli chovat jako k mechanismu.“⁴³⁵ Bergsonův náhled na komično se tedy plně točí okolo ústředních témat jeho filosofie a i zde ukazuje na základní situaci, kdy se hmota či mechanika a rozprostorovanost setkávají s životu vlastní pružností a tvořivostí.

⁴³¹ HENRI BERGSON. Smích. Praha : Naše vojsko, 1994; s. 56.

⁴³² Tamtéž, s. 56.

⁴³³ Tamtéž, s. 57.

⁴³⁴ Tamtéž, s. 57.

⁴³⁵ Tamtéž, s. 57.

VII. Vývoj života

Otázka životního vzmachu je jednou ze základních, které si Bergson kladl. Tématem této Bergsonovy kosmologie (případně jeho theologie) je celek duševního života a živočišných vědomí.⁴³⁶ Élan vital je jakousi tvořivou energií, která umožňuje život takový, jaký ho známe. Projevuje se skrz evoluci a jeho cílem je svoboda. „Smysl evoluce spatřoval Bergson v uskutečňování svobody.“⁴³⁷ Bylo by však mylné jak považovat Bergsonův pojem evoluce za totožný s darwinistickým pojetím, tak vnímat jeho postoj k evoluci jako odmítavý, byť vůči teleologickému náboženskému výkladu života tento postoj zaujal. Teorie darwinismu a lamarckismu dle Bergsona podkopává fakt, že v různých vývojových liniích vznikly orgány stejného druhu. „Chápat to jako náhodu je neuspokojivé, poněvadž je jen minimální pravděpodobnost, že orgány stejného druhu vznikají za různých podmínek náhodně.“⁴³⁸ Evoluce vychází z jakéhosi živého impulsu (élan vital), který tvoří životní řídicí sílu.⁴³⁹ „Evoluce započala v okamžiku, kdy se proud vědomí vlil do hmoty. Na základě tohoto původního impulsu vznikl život, který se pak rozlišil do života animálního a rostlinného.“⁴⁴⁰ Bergson tedy evoluci považuje za reálnou a zároveň vrhající život různými směry. Hmyz tak dosáhl ohromujících výsledků na cestě intuice, zatímco člověk byl stejně úspěšný na poli intelektu, přičemž jak členovci, tak obratlovci směřují k sociálnímu chování. U lidské společnosti přitom platí, že si podřizuje jedince, ale zanikne, pokud mu nenechá volné ruce. U hmyzu je splněno pouze podřizování.⁴⁴¹ To Bergson ale považuje za neúspěch. „Toto úsilí dosáhlo úspěchu pouze v evoluční linii, která dospěla k člověku.“⁴⁴² Důvod je jeho nehotovost, možnost dál se rozvíjet, nebýt jako hmyz součástí totálně automatizovaného společenství.⁴⁴³ A jak je i na těchto

⁴³⁶ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 146.

⁴³⁷ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 194.

⁴³⁸ Tamtéž, s. 192.

⁴³⁹ Tamtéž, s. 192.

⁴⁴⁰ Tamtéž, s. 193.

⁴⁴¹ HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 39.

⁴⁴² HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 154.

⁴⁴³ Tamtéž, s. 154.

příkladech vidět, Bergson kladl důraz na více vývojových linií, nikoliv jen na obratlovce vedoucí k člověku.⁴⁴⁴

Působností skryté původní síly vysvětluje Bergson i výhodnost změn pro nositele, protože aby byly výhodné, musí dojít opět ne k jedné, ale k mnoha mutacím a bylo by opět velmi nepravděpodobné, že by tak docházelo ku prospěchu daného organismu a kombinace se vydařila. „A stejně jako pohyb stěpin nezávisí pouze na materiálu, nýbrž i na výbušnině, stejně tak závisí vývoj života nejen na přizpůsobování, nýbrž podstatně i na élan vital.“⁴⁴⁵ Skrytá řídicí síla (élan vital) je pak mimo velmi nepravděpodobné náhody jediným vysvětlením.⁴⁴⁶

Darwinský mechanismus a vysvětlení vývoje jako hromadění náhod a tlak vnějších okolností Bergson odmítá, stejně tak i finalismus vidící v přírodě jen harmoii a účelnost. Finalismus též přehlíží bolest a nedokonalost a Bergsonovi je cizí i viděním uskutečnění předem daného plánu, podle kterého může postupovat manufaktura, nikoliv už tvoření v pravém slova smyslu, pro které je nepředvídatelnost základním rysem.⁴⁴⁷ Usiluje se o něco ve vesmíru? Směřujeme někam? Tvořivý vývoj částečně odpovídá v tom, že život je úsilím vpravit do fyzických sil co největší míru indeterminace, přičemž lidský mozek je zatím jejím největším známým úspěchem.⁴⁴⁸ „V dynamickém pojetí je skutečnost výběrem z více možností – výběrem nikoliv nutným, ani předurčeným a proto nejsme, jako deterministé, nuceni ji vždy a v každém případě schváliti.“⁴⁴⁹ Bergsonismus tedy není optimistický, budoucnost není předurčena, ale je zde tvárlivost skutečnosti, tedy možnost činit ji lepší za pomoci vědomého úsilí. Tvořivý vývoj tedy má směr, nesouměrnost dění patří k jeho podstatě.⁴⁵⁰ Tím bergsonismus

⁴⁴⁴ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III.* Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 193.

⁴⁴⁵ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III.* Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 193.

⁴⁴⁶ Tamtéž, s. 193.

⁴⁴⁷ MILÍČ ČAPEK. *Henri Bergson.* Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 157–158.

⁴⁴⁸ Tamtéž, s. 162.

⁴⁴⁹ Tamtéž, s. 160.

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 161.

získává etickou rovinu, která chyběla determinismu, kde vše se děje nutně a proto je to nutné schválit. Příklady – Hegel: „Všecko skutečné je rozumné.“ Taine: „Ctnost a neřest jsou produkty jako vitriol a cukr.“ Nietzsche: „Nic nelze odsouditi, protože všecko dění je právě pro svou nevyhnutelnost nevinné.“⁴⁵¹

Jak si představit vývoj života? Probíhal malinkatými změnami? „Řekneme, že život v daném směru, totiž ke stále větší složitosti nese mechanické působení vnějších příčin, nýbrž vnitřní tlak, který přechází od jádra k jádru skrze jednotlivce.“⁴⁵² Élan vital je dynamické schéma v kosmickém měřítku. „Je to jednota, nikoliv ovšem prázdna a statická jednota pojmu, nýbrž jednota nedělitelného impulsu, jednota trvání, zhušťujícího fáze posloupné a proto i různé.“⁴⁵³ Tato souvislost života je životní elán, život či Bergson několikrát použil pojem nadvědomí.⁴⁵⁴

Proud života byl nejdříve celostní, ale nárazem do hmoty se roztrhl. „Velký proud tvořivé energie se vrhá do hmoty, aby z ní vytěžil vše, co jen může. Ve většině míst se zastavil. Toto zastavení pro nás vyjadřuje vznik nových druhů...“⁴⁵⁵ Občas je však dost silný na to, že hmotu dovede k aktivitě. „Bergsonův vitalismus odmítá redukci jsoucna na bezčasové zákony v jakékoli podobě. Jsoucno naopak je živé a jeho hlavní charakteristikou je evoluce, vznikání nového v čase.“⁴⁵⁶ Živé bytosti tedy nejsou jen proudem života, ale proudem života zatíženým hmotou.⁴⁵⁷ „Duch, jenž svým spojením s hmotou dal podnět k vývoji života, se má nakonec opět stát na hmotě nezávislým.“⁴⁵⁸

⁴⁵¹ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 160.

⁴⁵² HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 83.

⁴⁵³ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 155.

⁴⁵⁴ Tamtéž, s. 148.

⁴⁵⁵ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 154.

⁴⁵⁶ JAKUB ČAPEK. Filosofie Henri Bergsona. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 170.

⁴⁵⁷ Tamtéž, s. 167.

⁴⁵⁸ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 194.

Život dle Bergsona směřuje hlavně k zachytávání energie a jejímu následnému využití. Na zemi máme energii z rostlin, které jsou schopny ji vázat ze slunce. Pokud však platí, že akumulace a následné využití energie je základem, pravděpodobně se i v jiných částech vesmíru rozvinul život, přičemž ani nutně nemusí být na bázi uhlíku jako je tomu na zemi.⁴⁵⁹

V průběhu evoluce vznikaly různé směry. V rostlině tak vědomí usnulo, naopak u živočichů došlo k jeho rozvoji.⁴⁶⁰ „Ve zvířecí říši postupoval vývoj jedním směrem k rozvíjení instinktu, druhým k rozvíjení intelektu. Na konci jedné vývojové linie stojí hmyz, na konci druhé člověk.“⁴⁶¹ Instinkt jedná bez námahy, ale je vázán na nepružná schémata. Intelekt vyžaduje námahu, ale zase má větší možnosti přizpůsobení se změnám.⁴⁶² „Proti instinktu a schopnosti užívat organické nástroje, stojí inteligence jako schopnost vytváření a používání nástrojů stvořených člověkem.“⁴⁶³

Organismus je jakýmsi kompromisem mezi tvůrčím časem a hmotou, jelikož přírodní jednota života v nutnosti přijmout nové formy je narušena. Není však naprosto přetnutá. Každé vědomí v sobě drží něco z počátečního totálního impulsu, pro což jako důkaz může sloužit například i tvoření analogických orgánů v různých vývojových liniích při naprosto odlišných podmínkách.⁴⁶⁴ Samotnou evoluci živé bytosti a její vývoj od embrya dále považuje Bergson za důkaz přetrvávání minulosti do přítomnosti a kontinuitu života a existence jakési organické paměti.⁴⁶⁵

Životní vzmach je principem života jako metafyzického fenoménu. „Život pro Bergsona není výsledkem fyzikálně-chemických reakcí ani

⁴⁵⁹ HENRI BERGSON. Vývoj tvořivý. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 156.

⁴⁶⁰ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 193.

⁴⁶¹ Tamtéž, s. 193.

⁴⁶² Tamtéž, s. 193.

⁴⁶³ Tamtéž, s. 193.

⁴⁶⁴ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 156.

⁴⁶⁵ HENRI BERGSON. Vývoj tvořivý. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 35.

náhodným výběrem živočišných a rostlinných druhů, nýbrž tvořivým vývojem neseným zevnitř, a to jednoduše, plynule.⁴⁶⁶ Teorie životního elánu má u Bergsona svůj přesný smysl, kterým je přenášení životního elánu jako určitého vnitřního tlaku od jednotlivce k jednotlivci. To Bergson nejvíce rozpracoval ve dvou zdrojích morálky a náboženství.⁴⁶⁷ „Tvůrčí akty, jež jsou základem dynamické morálky, spočívají na duchovním vzepětí, které přesahuje individuální i společenské zájmy, tendenci k zachování sebe i druhu a které Bergson spojoval s élan vital.⁴⁶⁸ Duchovní proud vnikající do hmoty je zaměřen ke sjednocení s tvořivou silou univerza.⁴⁶⁹ „Svou naukou o jednotě bytí a přináležitosti všeho konečného k nekonečnu navazoval Bergson vědomě na myšlení velkých mystiků.⁴⁷⁰ Tvořivá energie se u nich stává tvořivou energií lásky.⁴⁷¹ Když Bergson na mystické osobnosti poukazoval, zjistil, že jejich učení kupodivu vždy směřovalo k lásce a byla u nich hluboká náboženská intuice. Ta nebyla vnímána jako Boží vlastnost, ale jako Bůh sám.⁴⁷²

Tvořivý prvek, který se u nich nacházel, označoval Bergson za emoci.⁴⁷³ Jak působí emoce jako čistý prvek? „Tato emoce ve skutečnosti předchází veškerou reprezentaci a sama plodí nové myšlenky.⁴⁷⁴ Nemá předmět, ale určitou po všem se rozlévající esenci.⁴⁷⁵ Emoce je tvořivá.⁴⁷⁶ „A čím je tato tvořivá emoce, ne-li právě jakousi kosmickou pamětí aktualizující současně všechny úrovně, osvobozující člověka od roviny či úrovně, která je mu vlastní, aby z něj učinila tvůrce, jenž je ve shodě s veškerým pohybem tvoření.⁴⁷⁷ Intuice obrácená u takového jedince dovnitř

⁴⁶⁶ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 237.

⁴⁶⁷ Tamtéž, s. 238.

⁴⁶⁸ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 196.

⁴⁶⁹ Tamtéž, s. 196.

⁴⁷⁰ Tamtéž, s. 197.

⁴⁷¹ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 171.

⁴⁷² Tamtéž, s. 171.

⁴⁷³ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 135.

⁴⁷⁴ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 135.

⁴⁷⁵ Tamtéž, s. 135.

⁴⁷⁶ Tamtéž, s. 136.

⁴⁷⁷ Tamtéž, s. 136.

a jen z ní může vzejít osvětlení životního vzmachu.⁴⁷⁸ „A vynalézání, jež v sobě nese reflexi, se rozvíjí ve svobodu.“⁴⁷⁹ Potřebujeme Boha a Bůh nás – láska. „K existenci byly povolány bytosti určené k tomu, aby milovaly a byly milovány, neboť tvořivá energie má být určena láskou.“⁴⁸⁰

Vesmír podle Bergsona žije. Znamená neustálé vynalézání, novinky, tvorbu nových forem. „Naproti tomu systémy vymezené vědou mohou žít díky tomu, že jsou neoddělitelně propojeny se zbytkem vesmíru.“⁴⁸¹ V univerzu probíhá nepřetržitě tvoření nepředvídatelné novosti. Budoucí dění mohu předvídat jak chci, ale nikdy ho nevystihnu přesně, vždy nás něco překvapí.⁴⁸² Bergson se spoléhal, že skrz metodu intuice ustaví filosofii jako vědecky přesnou disciplínu. Intuice určuje vztah mezi trváním, pamětí a životním vzmachem.⁴⁸³

Životní vzmach je vždy aktualizující se virtualita, diferencující se jednoduchost, rozdělující se totalita. „... Podstatou života je postupovat rozštěpováním a rozvojováním, postupovat vytvářením dichotomie.“⁴⁸⁴ Aktualizující se totalita se projevuje v povahově odlišných liniích, trvání se neustále dělí do minulosti a přítomnosti, životní vzmach zase na pohyb uvolnění klesající do hmoty a opačný pohyb napětí.⁴⁸⁵ Každý vzniklý druh je zastavení pohybu.⁴⁸⁶ Hmota je pro život nástrojem i překážkou. „To, co zpřesňuje, také rozděluje.“⁴⁸⁷

⁴⁷⁸ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 179.

⁴⁷⁹ Tamtéž, s. 151.

⁴⁸⁰ Tamtéž, s. 185.

⁴⁸¹ HENRI BERGSON. Vývoj tvořivý. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 23.

⁴⁸² HENRI BERGSON. Myšlení a pohyb. Praha : Mladá fronta, 2003; s. 99.

⁴⁸³ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 8.

⁴⁸⁴ Tamtéž, s. 113.

⁴⁸⁵ GILLES DELEUZE. Bergsonismus. Praha : Garamond, 2006; s. 115.

⁴⁸⁶ Tamtéž, s. 126.

⁴⁸⁷ HENRI BERGSON. Dva zdroje morálky a náboženství. Praha : VYŠEHRAD, 2007; s. 84.

Základ Bergsonovy filosofie života: „Že totiž jednotlivá vědomí souvisí přes svoji poměrnou nezávislost, podobně jako jsou v metodické souvislosti naše jednoduché představy, zdánlivě ohraničené a nezávislé?“⁴⁸⁸

Život je pro Bergsona reálnou souvislostí všech živých bytostí.⁴⁸⁹ Důvod odloučenosti jednotlivých vědomí prostorová mezera mezi nimi, ale to je založeno na prostorovém chápání fyziologické psychologie.⁴⁹⁰ Argument prostoru má ale podle Čapka trhliny. Šedá kůra mozková je také poskládána z částí (buňky, atomy), samotné atomy jsou plné prázdného prostoru, atd.⁴⁹¹ Celek života, élan vital, nadvědomí je syntézou jednoty a mnohosti současně, ne jen součtem, ale celkem jednotným, avšak diferencovaným.⁴⁹² „Celek života, nadvědomí, je ve stejném poměru k individuálním vědomím, v jakém je jednotlivá osobnost ke svým představám, vzpomínkám, počitkům.“⁴⁹³

Vztah zhuštěného trvání a hmoty je podmíněn přiblížením rytmu. Snížení napětí vede následně k individualizaci jednotlivých složek hmoty.⁴⁹⁴ Duše pak jsou jako stružky vydělené z řeky života.⁴⁹⁵ Vitální impulz naráží na hmotu, tedy trvání téměř zastavené, v níž se tříští a dělí se v individuální aktivity stejně jako se intelektuální úsilí v mozku individualizuje ve vzpomínky a počitky.⁴⁹⁶ Odpor, který hmota klade, je však životu impulzem vývoje.⁴⁹⁷ „Na základě tvořivé síly, kterou v sobě zakoušíme a jež se zvláště zřetelně projevuje jako umělecká schopnost, chápeme tvořivou podstatu života vůbec.“⁴⁹⁸

⁴⁸⁸ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 147.

⁴⁸⁹ Tamtéž, s. 148.

⁴⁹⁰ Tamtéž, s. 149.

⁴⁹¹ Tamtéž, s. 149–150.

⁴⁹² Tamtéž, s. 152.

⁴⁹³ Tamtéž, s. 153.

⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 155–156.

⁴⁹⁵ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 155.

⁴⁹⁶ Tamtéž, s. 155.

⁴⁹⁷ THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. Filosofie 19. a 20. století III. Praha : OIKOYMENH, 2009; s. 192.

⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 181.

Další důležitou linií faktů je pro Bergsona síla, s níž je hnán život do stále většího nebezpečí.⁴⁹⁹ Tragický zákon neúspěchu života – tvořící se motorický mechanismus utlumuje vědomou iniciativu, jež ho zplodila. Příkladem je i lidstvo drcené pokrokem, který samo učinilo.⁵⁰⁰

Bergsonismus má dynamický charakter.⁵⁰¹ „Směr tvořivého vývoje je tedy tendencí k rostoucí a úplnější svobodě.“⁵⁰² Domnělý Bergsonův iracionalismus by však zde nebyl na místě, protože život sice nejede podle jakéhosi jízdniho řádu či plánu, ale nezastavuje se a pořád se proti setrvačnosti a determinismu hmoty staví.⁵⁰³ Bergson dále poukazuje, že rostoucí svoboda a vzájemná souvislost živých bytostí jde směrem k obnově původní jednoty.⁵⁰⁴

Bergsonův svět se děje.⁵⁰⁵ Hmota je jako zředěné trvání a pohyblivá živoucí věčnost jako jeho zhuštěné trvání. Zde je přechod od biologie k teismu. „Bůh tvořivého vývoje je vymezen jako čisté chtění, jako maximum svobody a jeho jednotný pramen všeho života, jemuž vdechuje impuls, útočící proti hmotě a jejímu determinismu.“⁵⁰⁶ Životní síla není všudypřítomná a ke všemu lhostejná substance pantheistů ani tradiční dogmatický všemohoucí pán přírody a dějin, do jehož plánu patří i bolest a zlo a blíží se tak pantheistické substanci.⁵⁰⁷ „Bůh není pánem světa, nýbrž o něj zápasí.“⁵⁰⁸ Není všemohoucí, je omezen hmotou (sraženou částí své podstaty) a jeho převaha není mocenská, ale mravní.⁵⁰⁹ Z Bergsonova teismu vychází i jeho morálka a doplňuje tím i diskutabilní pojem svobody, kdy maximum svobody se u jedince projevilo tehdy, byl-li v činu obsažen

⁴⁹⁹ HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 24.

⁵⁰⁰ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 163.

⁵⁰¹ Tamtéž, s. 160.

⁵⁰² Tamtéž, s. 164.

⁵⁰³ Tamtéž, s. 159.

⁵⁰⁴ Tamtéž, s. 165.

⁵⁰⁵ Tamtéž, s. 93.

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 166.

⁵⁰⁷ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 166.

⁵⁰⁸ Tamtéž, s. 166.

⁵⁰⁹ Tamtéž, s. 166.

celý. Zde je myšlenka doplněna, protože člověk není pojat jako samostatný celek, ale je propojen stejným pužením s ostatními živými bytostmi.⁵¹⁰

Další dva pojmy úzce spojené s životem jsou intelekt a instinkt. Tomuto vymezení se Bergson věnuje ve vývoji tvořivém. „Jestliže je pro Bergsonovu filosofii určující život, životní pohyb, který se dává jako trvání, je otázkou, jaká schopnost jej dokáže poznávat.“⁵¹¹ Vědomí je u člověka především intelekt, ale mohlo by být i intuicí. To jsou dva směry protichůdné u vědomé aktivity. Intuice jede směrem života, intelekt opačným směrem a je řízen pohybem hmoty.⁵¹² Vědomí je však koexistivní se životem, paměť slouží jako most mezi minulostí a budoucností a vědomí tak tvoří.⁵¹³

Živočichové mají mnoho stupňů. Ti vyšší jsou obdařeni senzomotorickým nervovým systémem jako je trávicí, dýchací, oběhový, atd.⁵¹⁴ Vyrůstající složitost organismu vychází z potřeby stupňování složitosti nervového systému, protože vůle živočicha je tím intenzivnější, čím větší možnosti výběru mechanismů má křižovatka, kde se sbíhají všechny hybné dráhy.⁵¹⁵ K životu je potřeba energie, kterou nutno akumulovat a následně vypouštět zvoleným směrem.

Ač Bergson vnímá člověka jako úspěch životního vzmachu, není dle něj vývin lidstva předem naprojektovaný, stejně tak není lidstvo cílem vývoje.⁵¹⁶ Životní vzmach je jako vlna, na které se vezou všichni živočichové.⁵¹⁷ Životní vzmach není sám o sobě omezený. Naráží však na překážky. Někde se zastaví, jinde se štěpí, takže třeba jeden proud dal vzniku světu rostlin, další světu živočichů. Život proudí i mezi rozdělenými

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 172.

⁵¹¹ JAKUB ČAPEK. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha : OIKOYMENH, 2003; s. 132.

⁵¹² HENRI BERGSON. *Vývoj tvořivý*. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 163.

⁵¹³ HENRI BERGSON. *Duchovní energie*. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 22.

⁵¹⁴ HENRI BERGSON. *Vývoj tvořivý*. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 153.

⁵¹⁵ HENRI BERGSON. *Vývoj tvořivý*. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 153–154.

⁵¹⁶ Tamtéž, s. 162.

⁵¹⁷ Tamtéž, s. 166.

individui. Tato tendence je přitom sama sebou neustále dovršovaná i potlačovaná zároveň, protože jakmile někde víc individuí utvoří společnost, ta začne mít tendenci chovat se jako individuální organismus a prozdějí se stát třeba i částí jiného celku. Tyto tendence jsou přitom viditelné i u nízkých druhů jako jsou kupříkladu mikroby.⁵¹⁸

Důvodem lidské existence je tvorba sebe sama, růst.⁵¹⁹ „Dosazuje přitažlivost budoucnosti za tlak minulosti.“⁵²⁰ Individuální vědomí souvisí s širším, nadvědomým celkem života, který není pouhým jejich součtem, ale přesahuje je.⁵²¹ Životní vzmach spočívá v potřebě tvořit. Proti němu stojí hmota, což ho brzdí a brání mu tvořit absolutně. Vzmach se jí však zmocňuje ve snaze vnést do ní co největší podíl indeterminace.⁵²² „Působení tvůrčího času je věčně neúnavné; není omezeno žádným, předem daným rozvrhem, jehož budoucí dosažení by jej učinilo zbytečným.“⁵²³ Podstata života pak spočívá v pohybu život přenášejícím. Bergson poukazuje na mateřskou lásku v celé přírodě (i u rostlin). Dynamická caritas je podstatou životního elánu.⁵²⁴

⁵¹⁸ Tamtéž, s. 158.

⁵¹⁹ HENRI BERGSON. Duchovní energie. Praha : Vyšehrad, 2002; s. 36.

⁵²⁰ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 158.

⁵²¹ Tamtéž, s. 169.

⁵²² HENRI BERGSON. Vývoj tvořivý. Praha : Jan Laichter, 1919; s. 153.

⁵²³ MILÍČ ČAPEK. Henri Bergson. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939; s. 158.

⁵²⁴ Tamtéž, s. 167–168.

Závěr

Bergson se soustředil na otázky týkající se nikoliv snah vytvořit nový filosofický systém, ale prozkoumat pozice, ze kterých filosofie své otázky klade. Ač byly jeho myšlenky často označovány za podléhání iracionálním romantickým pocitům, ukazovali později jiní, například Deleuze, že Bergsonova filosofie není nepopsatelným duchovním vytržením, ale naopak snahou dobrat se co nejpřesnějších postupů nejenom v řešení daných problémů, ale prvně v otázce, zda předkládaný problém vůbec má smysl řešit.

Tím se Bergson postupně z původně spíše přírodovědných pozic dopracoval až ke zpochybnění vnímání času a prostoru tak, jak jsme na něj zvyklí, přičemž zároveň zpochybnil i snahy považovat rozumové poznání za schopné nahlédnout absolutna. Jeho cílem však nebylo pouze vyvrácení některých zaběhnutých postupů, ale i ukázání nového směru, který je třeba zkoumat.

Bergson si byl vědom, že sám vše nevyřeší, a jelikož mu bylo cizí zakládat systémy snažící se pojmout naprosto vše, považoval za lepší, když bude existovat mnoho možných náhledů, z nichž žádný nebude absolutní, ale všechny budou schopny lidstvo obohacovat a postupně posouvat dál.

Postupným zkoumáním mnoha oblastí jako je filosofie, věda, etika, náboženství či některých teorií, jako například Darwinovy, dospěl postupně k názoru, že ve vesmíru je jakási síla, již sám nazval élan vital, která se snaží všude neustále pronikat hmotou a vnášet tak do ni život. Někde ji hmota klade takový odpor, že život nevznikne, jinde se rozvinou různé životní formy. Jako cíl tohoto rozvoje považoval Bergson svobodu a tedy postupně došel k závěru, že na zemi, alespoň z toho co známe, takto život

uspěl jen u člověka, jelikož ten se rozvinul tak, že si uvědomil sám sebe a získal schopnost dále okolo sebe šířit indeterminaci.

Bibliografie

Primární literatura:

BERGSON, HENRI. *Vývoj tvořivý*. Praha: Jan Laichter, 1919.

BERGSON, HENRI. *Duchovní energie*. Praha: Vyšehrad, 2002, ISBN 80-7021-485-6

BERGSON, HENRI. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha: VYŠEHRAD, 2007, ISBN 978-80-7021-834-1

BERGSON, HENRI. *Myšlení a pohyb*. Praha: Mladá fronta, 2003, ISBN 80-204-1008-2

BERGSON, HENRI. *Smích*. Praha: Naše vojsko, 1994, ISBN 987-80.206-1249-6

BERGSON, HENRI. *Hmota a paměť*. Praha: Oikoymenh, 2003, ISBN 80-7298-065-3

BERGSON, HENRI. *Čas a svoboda*. Praha: Samcovo knihkupectví, 1947.

Sekundární literatura:

ČAPEK, MILÍČ. *Henri Bergson*. Praha: Nakladatelské družstvo Máje, 1939.

ČAPEK, JAKUB. *Filosofie Henri Bergsona*. Praha: OIKOYMENH, 2003, ISBN 80-7298-071-8

THURNHER, RÖD, SCHRIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha: OIKOYMENH, 2009, ISBN 987-80-7298-177-9

DELEUZE, GILLES. *Bergsonismus*. Praha: Garamond, 2006, ISBN 80-86955-41-9

ČAPEK, JAKUB. *Filosofický časopis č. 2*. Praha: FFUK, 2002.