

IDENTITA A PROSTOROVOST V *GRUNDLAGE DER GESAMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE* (1794) A *GRUNDRISS DES EIGENTÜMLICHEN DER WISSENSCHAFTSLEHRE* (1795) J. G. FICHTA

Richard Zika

Předkládaný příspěvek navazuje na autorovy texty *Prostor a čas jako negativita v Kantově transcendentální filosofii* a *Prostorovost jako negativita jsoucna v Kantově transcendentální kritice*.¹ Zabývá se prvními *Vědoslovími* J. G. Fichta jako pracemi, v nichž je zprostředkováno mezi prostorovostí (a ve spojení s ní i časovostí) jako negativitou fenomenálního jsoucna a činnou identitou subjektu (*já*) se sebou samým jako pozitivitou kantovské věci o sobě. Příspěvek tedy tematizuje překlenutí nejnápadnějšího z celé řady fundamentálních protikladů Kantovy kritické filosofie v díle jednoho z jeho nejvýznamnějších bezprostředních následovníků.

I. Identita v Kantově kritické filosofii

V Kantově teoretické filosofii je stanoven danostní charakter zkušenostního jsoucna (= předmětu zkušenosti = jevu) jako určenost časem a zároveň – v případě jsoucna vnější zkušenosti – prostorem. Vnější zkušenostní jsoucno má tak pro Kanta povahu spojitě *jsoucí po sobě a vedle sebe*, a to při dělitelnosti *in infinitum*. Tyto charakteristiky jsou výrazem ontologické deficiencie tohoto jsoucna: předmět zkušenosti postrádá vnitřní jednotu, absolutnost, pravou substancialitu; vše zakusitelné má jako do nekonečna dělitelná „sif

7 ¹ R. ZIKA, „Prostor a čas jako negativita v Kantově transcendentální filosofii“, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti 1*, ed. R. ZIKA, Praha: UK FHS, 2005, s. 52–64; R. ZIKA, „Prostorovost jako negativita jsoucna v Kantově transcendentální kritice“, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti 2*, ed. M. VRABEC, Praha: UK FHS, 2006, s. 9–14.



vztahů“ bytostně relační povahu.² – V Kantově praktické filosofii je oproti tomu – známým způsobem – stanovena povaha věci o sobě jako pravého jsoucná. Tímto jsoucnem je konečná rozumová bytost akcentovaná jako subjekt svobodný k mravnímu jednání. Takováto bytost, člověk,³ je v Kantově vypracování ve své podstatě (činným) rozumem sebe sama,⁴ zapřičiňujícím sebe a spolu s tím člověka jako celek k bytí (či jednání) ve shodě či neshodě s vlastní povahou (rozumovostí = jástvím) – k nepodléhání či podléhání vnějšímu působení (smyslovosti). Výraz získává takovéto pojmání pravého jsoucná ve výkladech pojmů *dobré vůle*, *povinnosti*, *kategorického a hypotetického imperativu* a konečně v učení o lidské *svobodě*.⁵

Kantova kritická filosofie tak štěpí jsoucná na dva protikladné regiony, jež se liší nejen svým „statusem“, svým „jak“ (věc o sobě versus předmět zkušenosti), nýbrž v jednotě s tím i svou „věcností“, svým „co“ (relační jsoucná versus absolutní substance = princip sebe sama). Veškeré zkušenostní jsoucná je tak regionem bytostně relačnosti, a potud neidentity se sebou, a člověk jako zakoušející sebe sama (= zakoušený sebou samým) je touto relačností bytostně určen, a to jak ve svém vnějším vyvstání (je tělem či tělesem), tak i ve svém zkušenostním nitru (pocituje, čije, vnímá, touží, a potud je v posledku zapřičiňován vnějškem – svým tělem i tím, co na něj odjinud působí). Jen jako subjekt mravního jednání se člověk tomuto „rozpuštění v síti vztahů“ vymyká: je svobodný, zapřičiňující sebe sama ve svém jednání, ať již tak, že se uvádí v soulad se svou principialitou (jedná z dobré vůle = povinnosti = podle kategorického imperativu = skutečně svobodně), nebo tak, že tuto svou principiali-

² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 67 a B 533, A 506; srv. autorovu interpretaci in: R. ŽIKA, „Prostorovost jako negativita jsoucná v Kantově transcendentální kritice“, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti 2*, s. 11–13.

³ Jakákoli možná konečná rozumová bytost je pro Kanta v tomto ohledu stejná; jedinou známou – a potud jedinou *skutečnou* – konečnou rozumovou bytostí je však člověk.

⁴ Podle předkládané interpretace je rozum (= původně, ve svém základu *já*) pro Kanta vždy „rozumem sebe sama“ (vědomí je *eo ipso* sebevědomím); jeho chápání sebevědomí – jakkoli je explicitně nepředvádí – není v banálním smyslu reflexivní.

⁵ Lze tu jen odkázat k celku Kantových výkladů v *Základu metafyziky mravů a Kritice praktického rozumu*; srv. interpretaci in: R. ŽIKA, „Prostorovost jako negativita jsoucná v Kantově transcendentální kritice“, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti 2*, s. 13–14.



tu zapírá (jedná na základě náklonností = podle hypotetických imperativů = svobodně se své svobody / rozumovosti vzdává). V mravním rozhodování – jež je konstitutivním charakterem jeho rozumovosti jako praktické, jednající – je tak člověk ontologicky zcela jinak než vše zkušenostní: je činně jednotný se sebou, v silném slova smyslu jsoucí (a potud i dobrý a pravdivý); a v jednání určeném kategorickým imperativem tento svůj charakter přivádí k výrazu: jako mravně jednající bytost je člověk v silném smyslu (= ze sebe) jsoucí (jednotný, dobrý a pravdivý) rovněž onticky.⁶

V Kantově pojetí stojí tedy „pravé bytí“, manifestující se jako mravní dimenze lidského rozhodování a jednání, strmě proti ontologicky deficientní jevovosti. V každém mravním rozhodnutí je toto bytí buď plně uskutečněno – rozum coby praktický (vystupující jako vůle) zapřičiňuje mysl a skrze ni člověka jako takového k *identitě* zapřičiňujícího (rozumu) a zapřičiňovaného (mysli a celého člověka) –, nebo je zcela zapřeno – rozum zapřičiňuje člověka k identifikaci s bytostně neidentickým (relačním) zkušenostním jsoucnem, a potud k neidentitě se sebou jako bytostně identickým (= rozumem sebe sama = „jsoucí identitou“ = *já*).⁷ Zkušenostní jsoucno – časové a prostorové – tak v Kantově praktické filosofii figuruje primárně jako překážka uskutečnění pravého bytí člověka, jímž je navenek vystupující identita rozumu a člověka coby výraz bytostné, činné identity rozumu se sebou samým, a až následně – zvláště v učení o postulátech čistého praktického rozumu – jako podmínka možnosti extenzivního sebeuskutečňování (= „sebe-rozšiřování“) konečné rozumové bytosti.⁸ Identita rozumu a neidentita časového a prostorového jsoucna se pro Kanta primárně vzájemně vylučují.

⁶ Srv. autorovu studii R. ZIKA, „Implicitní obnova myšlenky transcendentálií (ens = unum = verum = bonum) v Kantově praktické filosofii“, in: *Vita activa, vita contemplativa. Janu Sokolovi k sedmdesátým narozeninám*, ed. J. KRUŽÍK, Praha: UK FHS, 2006, s. 233–240.

⁷ Kategorickým imperativem si konečná rozumová bytost ukládá sebe samu ve své bytnosti (racionalitu = čistou obecnost) jako princip jednání a stojí tak před možností volit tento princip (a tedy sebe), nebo jeho protiklad – poddání se působení jiných jsoucenců (a tedy ne-sebe, s Fichtem řečeno *nejá*).

⁸ V *Kritice praktického rozumu* (a v odlišných verzích i v dalších textech) jde o praktické postulování nesmrtelnosti lidské duše a existence Boha jako nutných podmínek bezrozporného myšlení mravního jednání vzhledem k jeho důsledkům.



II. Fichtova radikalizace

V díle Johanna Gottlieba Fichta, přesněji v jeho prvních *Vědoslovích*, lze sledovat zrušení této principiální exkluze, nikoli však v důsledku snahy o zmírnění kantovské radikality v pojmání lidské bytosti, nýbrž právě díky razantní radikalizaci a konsekventnímu domyšlení Kantova chápání člověka. Činná identita rozumové bytosti s vlastním rozumem a v tomto ohledu se sebou samou není již pro Fichta zvláštní stránkou bytí této bytosti, tematizovatelnou v izolaci od jiných ontologických výzkumů, jak je tomu – alespoň navenek – u Kanta, nýbrž je jejím nejvlastnějším charakterem, z něhož je vysvětlitelná tato bytost jako celek. Na samém začátku *Základu všeho vědoslovi*⁹ stanovuje Fichte jako povahu *jáství* původní činnost, již označuje titulem *činné jednání* příp. *jednající čin* (*Tathandlung*): počátečně (z hlediska konstituce) je pro něj *já* pouze tímto jednáním.¹⁰ V něm coby sebezjednávání či – s Fichtem řečeno – sebekladení (*das Setzen des Ich durch sich selbst*)¹¹ vystupuje *já* v nezrušitelné identitě kladoucího a kladeného a díky své pozitivitě (sebe-kladení = sebou-kladenosti) zakládá zároveň logický princip identity ($A = A$) i ontologickou kategorii reality.¹² *Já* je tak realitou vůbec (= bytím) a v této své dvojedinosti *principu = jsoucna* (*já = já jsem = já jsem já*)¹³ zároveň počátkem veškerého logu jako bytostně spočívajícího na onticky založené identitě (*já = já*).

Vedle identity sebekladoucího *já* se sebou samým však Fichte v dalším postupu *Základu*¹⁴ nachází v *já* i stejně původní protikla-

⁹ J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Fichtes sämmtl. Werke, Bd. I, § 1, s. 83–328, 91–101 (dále *G.g.W.*, I xx).

¹⁰ Podle podání § 1 *Tathandlung* nenáleží k empirickým určením našeho vědomí, nýbrž spočívá v jeho základu (*zum Grunde liegt*) a takto je umožňuje. *G.g.W.*, I 91. Skutečnost, že původně (bráno z hlediska konstituce) je *já* jen tímto svým skrytým základem, se ukazuje až v dalším postupu *G.g.W.*, především v jeho praktické části.

¹¹ *G.g.W.*, I 96.

¹² *G.g.W.*, I 98–99.

¹³ „Der unmittelbare Ausdruck der jezt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: *Ich bin schlechthin, d.i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und ich bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich.*“ *G.g.W.*, I 98.

¹⁴ *G.g.W.*, § 2, I 101–105.



dení: *já* klade v sobě samém proti sobě (své) *nejá*.¹⁵ V této činnosti již není *já* pouze ze sebe, jakkoli ono *nejá* samo klade: jeho původní sebekladení je zadrženo a jako takto zadržené si je *já* protiklade.¹⁶ Toto protikladení *nejá* zakládá zároveň logický princip protikladení či sporu ($-A \neq A$) i kategorii negace.¹⁷ – Sebekladení *já* a jeho protikladení si *nejá* Fichte posléze¹⁸ sjednocuje v koncepci kladení dělitelného, kvantitativně určitelného *já* a dělitelného, kvantitativně určitelného *nejá*, jež se v *já* vzájemně omezují,¹⁹ čímž vyzdvihuje zvláštní jednání *já*, které zakládá logický princip důvodu ($A = B$) i kategorii určování či limitace.²⁰ – V intencích předkládaného příspěvku je přitom pozoruhodné především to, že ono kladení *nejá* naznačuje jak újmu, již *já* jako původní subsistující identita se sebou zakouší (částečné zrušení této identity), tak i způsob, jímž této újmě čelí (diferenciaci logu: logické principy sporu a důvodu, ontologické kategorie negace a limitace).

Z předkládané stručné interpretace začátku *Základu* by se mohlo zdát, že původně je pro Fichta *já* čistou činnou identitou sebe sama se sebou samým, stanovující významy identita (logika) a realita (ontologie). To, že záležitost není tak jednoduchá, ukazuje autor až v dalších krocích *Základu*,²¹ v nichž se zamýšlí nad povahou onoho zrušení původní identity *já*, jež označuje titulem *náraz* (*Anstoß*),²² a spolu s tím nad povahou samotného původního, čistého *já*, nevystaveného nárazu. Toto výlučně sebekladoucí *já* Fichte charakterizuje jako nerozlišitelnou – a jako neomezovanou rovněž nekonečnou – jednotu sebekladení (reflexe), jež lze zvenčí označit titulem *centripetální činnost*, a sebekladení („zapříčiňování“), jež lze zven-

¹⁵ „Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich entgegengesetzte ist = *Nicht-Ich*.“ *G.g.W.*, I 104.

¹⁶ Rovněž motiv zadržení původní činnosti *já* se objevuje až v dalších výkladech *G.g.W.*, plně srozumitelný je v praktické části.

¹⁷ *G.g.W.*, I 105.

¹⁸ *G.g.W.*, § 3, I 105–123.

¹⁹ „*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*.“ *G.g.W.*, I 110.

²⁰ *G.g.W.*, I 111–112 a 122–123.

²¹ V §§ 4 a 5, *G.g.W.*, I 123–285.

²² *G.g.W.*, I 210.



čí označit titulem *centrifugální činnost*. Čisté *já* je tedy podle něj takovou ontickou identitou, v níž nelze zevnitř rozlišit mezi stránkou kladoucí a kladenou a následně je identifikovat.²³ Toto *já* není pro sebe (není sebevědomím), a potud je čistou identitou, jež sama o sobě nezakládá *princip* identity ani *kategorii* reality. Podmínkou – i když jen první – jejich stanovení je pro Fichta až zmiňovaný náraz: díky němu je *já* omezeno, zadrženo ve svém bytí (= ve své činnosti, sebekladení), čímž v něm samém vyvstává – zjednodušeně vyjádřeno – rozdíl mezi nastolenou konečností a trvajícím požadavkem po nekonečnosti, zakládající možnost rozlišení mezi ohledy kladení a kladenosti *já* a jejich korelativní identifikace. *Já* se tak může stát opravdovým *já*, bytím pro sebe se všemi konsekvencemi, až jako zadržené nárazem, zkonečněné. První podmínkou stanovení identity a spolu s ní i dalších (onto)logických významů je nastolení ontické neidentity v *já*.²⁴

Určitěji lze význam zkonečnění *já* v nárazu stanovit na základě přihlídnutí k úloze, kterou je toto *já* nuceno řešit: musí překonat nastolenou vnitřní neidentitu, jež je pouhým rozlišením, které samo o sobě neumožňuje vědomí *sebe* (a tedy ani stanovení identity), a musí to vykonat právě konstitucí *nejá*. Fichte tím vlastně určuje ustavení *nejá* jako další nutnou podmínku vyvstání *já* v jeho identitě se sebou, a tedy v posledku i jako podmínku jeho sebeafirmace v mravním rozhodování a jednání. Časové a prostorové jsoucno – coby nutná konkretizace *nejá* – tak již není jen protikladem čisté identity *já* a nanejvýš svodem, díky němuž získává ontické ustavování rozumové identity v lidské mysli (jako zakládající jednání) hod-

²³ „...centripetale und centrifugale Richtung der Thätigkeit [sind] beide auf die gleiche Art im Wesen des Ich gegründet; sie sind beide Eins und ebendasselbe, und sind bloss insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedene reflectiert wird.“ *G.g.W.*, I 274.

²⁴ Srv. Fichtovo výchozí naznačení vyvstání tohoto rozdílu: „...nach der Forderung des absoluten Ich sollte seine (insofern centrifugale) Thätigkeit hinausgehen in die Unendlichkeit; aber sie wird in C reflectiert, wird mithin centripetale, und ist durch Beziehung auf jene ursprüngliche Forderung einer ins unendliche hinausgehenden centrifugalen Richtung [/] – was unterschieden werden soll, muss auf ein drittes bezogen werden – die Unterscheidung möglich, weil nun in der Reflexion angetroffen wird eine jener Forderung gemässe centrifugale, und eine ihr widerstehende (die zweite, durch den Anstoss reflectierte) centripetale Richtung.“ *G.g.W.*, I 275–276.



notu mravního činu, jak je tomu v Kantově praktické filosofii. Toto jsoucno je podmínkou vyvstání identity *já* jako takové.

Význam prostorového ohledu zkušenostního jsoucna v tomto sebenalézání *já*, původně diferencovaného v důsledku nárazu, lze přesněji zaměřit na základě výkladu, jež Fichte poskytuje v *Nárysu vědosloví zvláštního*. Autor zde charakterizuje čas jako *formu názo-ru*, prostor jako *formu nazíraného*²⁵ – ustavení prostorového jsoucna je tedy pro něj oním zlomovým momentem konstituce situace „*já* jsem ve světě“, v němž *nejá* získává svou samostatnost (= protistojnost), uvolňuje se od *já* a je samotné uvolňuje k jáství jako takovému. Důležité přitom je, že tato fichtovská prostorovost je právě v charakteristikách *rozlehlost, kontinuita a dělitelnost do nekonečna*,²⁶ jež jsou pro Kanta výrazem deficiencie prostoru, „ztělesněním“ jednání, jímž se *já* osvobozuje k sobě samému a v jednotě s tím udílí *nejá* jeho vlastní volnost k bytí mimo *já* („dává mu prostor“) – a je tedy výrazem lidské svobody.²⁷ Takto koncipovanou prostorovost lze proto charakterizovat nejen jako výraz ontologické deficiencie zkušenostního jsoucna, nýbrž právě tak jako výraz ontologické dignity *já*. Prostorovost (jako vždy prostorovost *já* a pro *já*) nestojí coby „bytí vedle sebe“ (a tudíž bytostná neidentita) strmě proti „bytí pro sebe“ (a tudíž svébytnosti, identitě se sebou) subjektu – jak je tomu alespoň co do litery u Kanta –, nýbrž je ve své konstituovanosti momentem jeho vlastní (sebe)konstituce. Zjednodušeně a mírně provokativně lze tuto vnitřní spjatost prostorovosti a identity vyjádřit tvrzením, že fichtovské *já* je prostorové, a potud neidentické se sebou, právě jako „věc o sobě“, a potud subsistující identita.

²⁵ Tyto dvě charakteristiky poskytuje již samotný titul § 4 *Nárysu*: „Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit, und das Angesehene im Raume.“ J. G. FICHTE, *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, I 390 (dále *G.E.W.*, I xx).

²⁶ *G.E.W.*, I 400.

²⁷ Srv. L. BENYOVSKY, „Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v *Nárysu vědosloví zvláštního*“, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti 1*, s. 9–37, zvl. s. 32–35.

PROSTOR A EXTENZIVITA VE FILOSOFII HENRIHO BERGSONA

Martin Vrabec

Bezesporu nejnámějším pojmem, který charakterizuje filosofii H. Bergsona, je trvání (*durée*). Chce-li Bergson tento pojem vymezit, dělá to nejčastěji tak, že ho staví do protikladu vůči prostoru. Úkolem tohoto článku bude předvést, jak konkrétně Bergson uchopuje tento vztah mezi trváním a prostorem. Především však půjde o to ukázat, k jakému pojetí prostoru Bergsona dovedla jeho teorie, která v dichotomii trvání/prostor klade důraz právě na opačnou stránku, než je prostor. Uvidíme, že Bergsonovo pojetí prostoru sleduje v průběhu celého jeho díla jistou identickou linii, že si ale přesto určité problémy vynutí postupné změny a modifikace. Měnit se bude především Bergsonova odpověď na otázku, v jakém smyslu a nakolik je prostor něčím reálným.

Vzájemný vztah trvání a prostoru je tématem již prvního Bergsonova významného díla, totiž *Eseje o bezprostředních datech vědomí*. Prostor zde ovšem není myšlen pouze jako vnější rámec hmotných věcí, nýbrž je chápán v širším slova smyslu. Prostor je pro Bergsona spíše základní představou, s níž pracuje a na níž se zakládá určitý specifický způsob našeho myšlení, totiž intelekt a s ním spojená věda. Obdobně je tomu i s trváním, které je naopak pochopeno jako základní princip naší intuice, toho způsobu myšlení, který je intelektu a vědě protikladný. Čím je podle Bergsona tento na představě prostoru založený způsob myšlení charakteristický? Je to takové myšlení, které pracuje s pouze kvantitativním rozlišováním identických prvků a které se snaží veškerou kvalitativní změnu pochopit pouze jako změnu kvantitativní. V základu takového způsobu myšlení leží podle Bergsona právě představa prostoru, který ovšem musí být pochopen široce jako jakékoli homogenní prostředí vůbec.

Tak zní i jeho definice v *Eseji*, podle níž prostor „záleží v intuici nebo spíše v *pojetí prázdného homogenního prostředí*“¹. Tuto definici lze i obrátit a tvrdit, že „definuje-li se prostor pomocí homogenního, zdá se, že obráceně každé homogenní a neurčité prostředí bude prostorem“.² Jako příklad, na němž se snaží osvětlit základní charakteristiky prostoru, uvádí Bergson aritmetiku.³ Podle právě zmíněné definice je podstatným a určujícím znakem prostoru jeho *homogenita*, totiž to, že mezi jeho jednotlivými částmi nejsou vykazatelné žádné rozdíly v jejich vnitřní povaze, v jejich kvalitě. Jednotlivé části každého prostoru jsou rozlišitelné pouze svou pozicí vůči částem ostatním. Tak se na příkladu s aritmetikou ukazuje, že v „prostoru“ čísel nemůže být žádný kvalitativní rozdíl mezi jednotkami, s nimiž se počítá. S takovouto kvalitativní stejnorodostí všech částí prostoru souvisí i druhý znak, který je s prostorovostí vždy spojen, totiž *neomezená dělitelnost*. Není-li kvalita částí relevantní pro jejich odlišení od částí ostatních, lze pak tyto části neomezeně dělit, aniž by to mělo nějaký vliv na jejich povahu. V případě aritmetiky to znamená, že není relevantní, s jak velikými jednotkami se počítá, všechny jednotky mohou být brány jako pouze provizorní a mohou být dále děleny. Třetím zásadním znakem prostoru je pak jeho *diskontinuita*. Jeho části jsou si vzájemně vnější a na sobě nezávislé, jsou to *partes extra partes*.⁴ I to známe z aritmetiky, kdy při počítání klademe jednotky vedle se a nikoli do sebe, přičemž jsou tyto jednotky vůči sobě jasně odděleny.

¹ H. BERGSON, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha: FILOSOFIA, 1994 (překl. B. Jakovenko), s. 58; H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF, 1997, s. 71. (Dále odkazují na prvním místě na český překlad, za lomítkem pak na francouzský originál.)

² Tamtéž, s. 60/73.

³ Srov. tamtéž, kap. 2.

⁴ Na některých místech Bergson sice mluví o prostoru jako o kontinuálním (např. H. BERGSON, *Hmota a paměť. Esej o vztahu těla k duchu*, Praha: OIKOYMENH, 2003 (překl. A. Beguivin), s. 147), ale tato „kontinuita“ prostoru je spíše vyjádřením nekonečného množství jednotlivých diskontinuitních dělení. Srov. „Když mluvíme o *kontinuitě* hmotné rozlehlosti, děláme tím narážku na možnost dělit hmotu nakolik se nám zlíbí a jak se nám zlíbí; avšak tato kontinuita se pro nás redukuje na tu vlastnost hmoty, že nás nechává zvolit modus diskontinuity, který pro ni najdeme ...“ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris: Alcan, 1929, s. 167.

Takto široce pojatá definice prostoru umožňuje rozšířit sféru jeho dosahu z pouze aritmetických a geometrických poznatků i na určité typy myšlení vůbec, totiž na ty, které jsou založeny právě na principu homogenity, neomezené dělitelnosti a diskontinuity. Nejvýznamnějším z nich je samozřejmě věda. Bergson ovšem podrobuje tento typ myšlení kritice, neboť podle něho není schopen uchopit to zásadní, oč ve filosofii jde, totiž sféru vědomí.⁵ Toho je schopna pouze intuice, která se vztahuje k trvání, jež má charakteristiky přesně opačné – je heterogenní, jeho dělení je spojeno se změnou kvality a je kontinuální. Bergson jde ve své kritice vědeckého způsobu myšlení dokonce ještě dále a tvrdí, že *vědomí a trvání*, které jsme schopni uchopit pomocí intuice, je tím jediným vskutku jsoucím, tím jediným reálným. Pokud se pak tuto pravou realitu snažíme uchopit pomocí intelektu, nutně ji deformujeme, neboť ji uchopujeme pomocí formy prostoru, která je pro ni zásadně neadekvátní. Takovouto deformaci reality také vždy již provádíme, neboť pro naše jednání je jasné rozlišování, založené na představě prostoru, užitečné a zřejmě i naprosto nezbytné. Problém se ovšem podle Bergsona objevuje tehdy, chceme-li tento přístup přenést do oblasti teorie a snažíme-li se pomocí něho popsat skutečnost. Jako charakteristickou zde můžeme uvést Bergsonovu formulaci, podle níž se ve filosofickém myšlení musíme zbavit naší „posedlosti prostorem“.⁶ Máme-li shrnout Bergsonovo pojetí vztahu trvání a prostoru v této fázi jeho myšlení, pak musíme říct, že rozdíl mezi trváním a prostorem je chápán jako zásadní rozdíl mezi pravdou a nepravdou resp. jako rozdíl mezi pravou skutečností a jejím pokřiveným způsobem pojetí.

Následující spis *Hmota a paměť* nastiňuje vztah trvání a prostoru v trochu pozměněném světle a vede Bergsona k preciznějším a střízlivějším rozpracování tezí obsažených v *Eseji*. To je po mém soudu dáno především cílem spisu, který již není primárně polemic-
ký, nýbrž v něm jde o překonání klasického dualismu mezi duchem

⁵ K tomu srov. F. WORMS, „Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'œuvre de Bergson“, in *L'espace lui-même, Revue ÉPOKHÉ* (4) 1994: 80–116, s. 95n.

⁶ H. BERGSON, *Čas a svoboda*, s. 77/100.

a hmotou, o propojení subjektivity a objektivitu. Aby mohl tohoto cíle dosáhnout, musí být Bergson schopen ukázat, že v našem duchu, úzce spojeném s trváním, je zároveň vždy něco extenzivního, a naopak že ve hmotě, jejímž principem je prostor, nalezneme vždy zároveň něco z trvání. Trvání a prostor budeme od nynějška muset chápat jako dvě různé tendence či dva principy, které nalézáme ve všem, s čím se v naší zkušenosti (vnitřní i vnější) setkáváme. Všechny věci bude podle této představy nutno považovat za směsi, které jsou složeny z různého poměru těchto dvou principů. Právě takové nastolení problému povede Bergsona k podrobnějšímu rozlišení mezi konkrétně žitou extenzivitou a čistým prostorem.⁷ Pro nás je též důležité, že rozpracování tohoto rozdílu mezi extenzivitou a prostorem s sebou ponese nové odpovědi na otázku, v jakém smyslu je možno extenzivitě hmoty připisovat realitu.

Právě jsme řekli, že Bergson chce ukázat, že v duchu vždy nalezneme něco extenzivního, a naopak že v hmotě vždy nalezneme jisté trvání. V našem dalším zkoumání budeme proto postupovat tak, že se nejdříve podíváme, v jakém smyslu můžeme podle Bergsona našemu duchu tuto extenzivitu připsat. Dále prozkoumáme, jakým způsobem můžeme o hmotě tvrdit, že trvá, a jak tato okolnost souvisí s žitou extenzivitou hmoty. Nakonec uvidíme, nakolik Bergson v této fázi oslabuje nám z *Eseje* známou identifikaci trvání s pravdou a prostoru s nepravdou, aniž by se přitom chtěl vzdát ontologického primátu trvání.

Zaměříme se tedy nejprve na Bergsonův popis ducha a na to, nakolik v něm můžeme nalézt extenzivitu. Jak je jistě dobře známo, identifikuje Bergson ducha především s naší pamětí. Vedle tělesné paměti, která patří spíše do oblasti hmoty, rozlišuje Bergson dva základní a pro naše zkoumání důležité ohledy paměti. Zaprvé chápe paměť jako to, co „smršťuje mnohost okamžiků“.⁸ Paměť zde funguje jako

⁷ Toto rozlišení nalezneme již v *Eseji* („Bylo by tudíž třeba činiti rozdíl mezi percepčí rozprostraněnosti a pojmem prostoru.“ H. BERGSON, *Čas a svoboda*, s. 59/71), ale tam je pozornost téměř výhradně věnována čistému prostoru a ontologický status extenzivity zůstává nevyjasněn. To je způsobeno polemickým zaměřením spisu.

⁸ „contracte multiplicité des moments“ – H. BERGSON, *Hmota a paměť*, s. 25 (Při



to, co vzájemně provazuje jednotlivé okamžiky trvání,⁹ udržuje jejich spjitost a přitom zároveň zachovává jejich specifický obsah, jejich kvalitu.¹⁰ Bergson přibližuje průběh takového prostupování či fúze mnohosti okamžiků právě pomocí metafory smrštění.

Druhým ohledem paměti je takzvaná „paměť-vzpomínka“, „vzpomínková pokrývka bezprostředního vnímání“.¹¹ Abychom totiž byli schopni rozeznat to, s čím se ve zkušenosti setkáváme, aby nám zkušenost dávala nějaký smysl, musí být do přítomného vnímání „vsunuta“ minulost. Každý přítomný vněm podle Bergsona zdvojujeme jemu podobnou vzpomínkou, která nám teprve umožňuje určit totožnosti a rozdíly této vnímané věci oproti věcem ostatním, a tak ji teprve vidět jako nějakou určitou věc.¹² Tento proces, který Bergson nazývá reflexí,¹³ se může nesčetněkrát opakovat, přičemž čím vícekrát se opakuje, tím je vnímání pozornější a rozeznává více podrobností.

Vidíme tedy, že Bergson na paměť přenáší funkce, které bývají tradičně připisovány jiným schopnostem mysli. Za to, co do mnohosti vnímaného vnáší jednotu a zajišťuje srozumitelnost zkušenosti, bývá tradičně považována obrazotvornost a rozvažování (intelekt). Bergson chce naproti tomu tyto funkce připsat již paměti, aby si

uvádění francouzských termínů vycházím z H. BERGSON, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Alcan, 1928.)

⁹ Množství okamžiků zde nemůžeme chápat ve smyslu jednotlivých okamžiků nekonečně dělitelného objektivního (fyzikálního) času, nýbrž jde o okamžiky ve smyslu pomalejšího trvání vnímaných věcí. Bergson zde mluví o „záchvěvech“ věcí majících svůj vlastní rytmus, který je třeba „zhustit“ do rytmu našeho. Viz např. „[Paměť] nechává přecházet množství okamžiků jeden do druhého, aby je mohlo zhustit v jedinou intuici.“ H. BERGSON, *Hmota a paměť*, s. 163; či „Vnímání tedy v podstatě znamená zhušťovat obrovské periody nekonečně rozředené existence ...“ tamtéž, s. 155.

¹⁰ Jde vlastně o paměť ve smyslu husserlovské retence. Jak uvidíme dále, rozlišuje Bergson tento typ paměti od paměti ve smyslu vzpomínek, neoznačuje ji však zvláštním pojmem, neboť tyto dva typy paměti chápe spíše jako dva rozdílné ohledy téže funkce.

¹¹ Tamtéž, s. 25.

¹² Tamtéž, s. 75. „Zatímco v nás totiž vnější vnímání vyvolává pohyby, které je zachycují v hrubých rysech, naše paměť vysílá k přijatému vnímání staré obrazy, které se mu podobají... Znovu tak vytváří přítomné vnímání, nebo je spíše zdvojuje tím, že mu vrací buď jeho vlastní obraz, nebo určitý obraz vzpomínku podobného druhu.“

¹³ Tamtéž, s. 76. „Každé pozorné vnímání vyžaduje skutečnou *reflexi* v etymologickém smyslu slova, tedy vnější promítnutí aktivně vytvořeného obrazu shodného či podobného s předmětem ...“



uvolnil ruce ke kritice intelektu. To je také důvod, proč může paměť tak úzce spojovat s duchem.

Jak tedy podle Bergsona paměť funguje? Především je třeba zdůraznit, že si paměť nemůžeme představovat jako pouhou zásobárnu vzpomínek. Paměti je nutno nazývat celý proces vkládání vzpomínek do přítomnosti, přičemž podmínkou tohoto procesu je i funkce paměti jakožto smršťovatele okamžiků.

Paměť má, jak jsme řekli, zajišťovat vzájemné zprostředkování mezi přítomností a minulostí. Co je však přítomnost a co minulost? Jak mezi nimi rozlišujeme? „Minulost je ve své podstatě *tím, co již nic* nečiní, a jakmile tento její rys přehlédneme, nemůžeme ji doopravdy odlišit od přítomnosti, tedy od toho, co je činné.“¹⁴ Přítomnost se podle tohoto Bergsonova vyjádření vyznačuje činností, působením, minulost je naproti tomu nutno chápat jako to, co je bytostně nečinné, nepůsobící. Nepůsobící minulost tvoří podle Bergsona tzv. *čistou vzpomínkou*, a právě proto, že nijak nepůsobí, musí nutně zůstat nevědomá. Od ní musíme odlišovat vzpomínku, která se aktualizuje a vkládá se do přítomnosti, Bergson ji nazývá *vzpomínkou-obrazem*.¹⁵ Tato vzpomínka-obraz právě svým vkládáním se do přítomnosti začíná působit a stává se tudíž něčím vědomým. Zde by se však mohla objevit námitka: Jak takovouto přítomnou vzpomínku můžeme odlišit od přítomného vněmu? Podle Bergsona je to možné jedině tím, že jsme si vědomi jejího vynořování z oblasti nepůsobícího, nevědomého.¹⁶

Podívejme se nejprve podrobněji na *čistou* paměť. Pro naše téma, jímž je zde *extenzivita* paměti, je rozhodující si uvědomit, že Bergson nepostuluje pouze *jednu* čistou paměť, v níž by se všechny naše vzpomínky uchovávaly. Existují podle něj *různé úrovně* čisté paměti, na nichž se celek všech našich vzpomínek nesčetně-

¹⁴ Tamtéž, s. 50.

¹⁵ Např. tamtéž, s. 100.

¹⁶ „Hlubokými kořeny však [vzpomínka] stále zůstává připoutána k minulosti, kdyby nebyla kromě přítomného stavu současně něčím, co tuto přítomnost přetíná, nemohli bychom ji nikdy považovat za vzpomínku.“ Tamtéž, s. 101. Toto vědomí jejího vynořování je též psychologickým důvodem, který nás nutí postulovat sféru čistých (nevědomých) vzpomínek. Jaký je důvod systematický, uvidíme dále.



krát opakuje, ovšem v různé míře konkrétnosti či naopak obecnosti. – Bergson to ilustruje slavným obrazem řezů kuželem, kdy každý řez obsahuje celek všech vzpomínek, avšak ve větší či menší míře podrobnosti. Zde se poprvé setkáváme s Bergsonovou představou určitých stupňů na škále *smrštění–uvolnění*. Čím obecnější – a to znamená vzájemně více prolnuté – vzpomínky daná oblast obsahuje, tím je podle Bergsona smrštěnější, staženější.¹⁷ Jako opačný pól musíme předpokládat jakousi nejširší a tudíž nejuvolněnější rovinu čisté paměti, v níž jsou všechny vzpomínky uchovány ve své konkrétnosti a individualitě – v Bergsonově obrazu kužele této roviny odpovídá jeho podstava.

Toto stlačení či smrštění ovšem nesmíme ztotožňovat s oním druhem smrštění, které je funkcí paměti jako „smršťovatele okamžiků“ a které zakládá jednotu trvání! Prozatím jsme se pohybovali pouze na virtuálních rovinách čisté paměti.¹⁸ Čisté vzpomínky musí být teprve aktualizovány, musí z nich vzniknout obrazy-vzpomínky. K tomu podle Bergsona nedochází pouze tak, že by byla k přítomnosti vztažena jednoduše určitá konkrétní vzpomínka. Tento proces je komplexnější, neboť s touto vzpomínkou se k přítomnosti vztahuje i celá určitá úroveň naší paměti (obrazně řečeno určitý řez kuželem), která konkrétnosti této dané vzpomínky odpovídá. Ke vztažení celku paměti k přítomnosti samozřejmě nedochází fakticky, tj. tak, že by se zpřítomnily všechny vzpomínky dané roviny najednou, nýbrž spíše ontologicky, tj. tak, že k přítomnosti je vztažena minulost jako celá dimenze, která má určitý stupeň konkrétnosti¹⁹ a není ještě rozlišena na jednotlivé vzpomínky.²⁰

¹⁷ „Vše tedy probíhá tak, jako by naše vzpomínky byly nesčetněkrát opakovány v těchto tisících možných redukcí naší minulosti. Podle toho, zda se paměť stahuje nebo roztahuje, na sebe berou vzpomínky všední nebo osobnější podobu...“ Tamtéž, s. 126.

¹⁸ „Tyto úrovně kromě toho nejsou dány jako jednou hotové věci, poskládané na sobě. Existují spíše virtuálně, onou existencí, jež je charakteristická pro duchovní věci.“ Tamtéž, s. 179.

¹⁹ Bergson zde mluví o „translačním pohybu, kterým se [paměť] jako celek vysouvá vstříc zkušenosti a s ohledem k činnosti se více či méně smršťuje, *aniž by se přítom dělila*“. Tamtéž, s. 126 (zdůraznil M.V.). K translačnímu pohybu srov. G. DELEUZE, *Bergsonismus*, Praha: Garamond, 2006 (překl. J. Fulka), s. 73–76, kde je též rozlišen dvojitý smysl smrštění při translačním pohybu.

²⁰ Viz zdůrazněná část citátu v předchozí poznámce.



Při tomto vztažení konkrétní úrovně paměti k přítomnosti dochází k jakémusi druhotnému smrštění. Jde o nám již známé provazování přítomnosti a minulosti, které provádí paměť jako „smršťovatel mnohosti okamžiků“. I toto druhotné smrštění může z psychologického hlediska probíhat na různých úrovních. Můžeme zde rozlišovat stupně většího či menšího smrštění, i když Bergson v tomto kontextu spíše mluví o větším či menším *napětí* paměti, resp. vědomí.²¹ Nejde zde již o úroveň paměti, jak tomu bylo před chvílí, nýbrž o úroveň života vědomí.²² Pro úroveň smrštění či napětí je rozhodující, nakolik se jednotlivé vzpomínky mohou v přítomnosti rozvíjet ve své konkrétnosti, nakolik jsou pro přítomnost určující.²³ K minulosti se z tohoto hlediska můžeme vztahovat různými způsoby, Bergson uvádí dva opačné extrémy. Jednak mohu snít a v minulosti se zcela ztráct. Přítomnost je při tom paměti takříkajíc zcela zahlcena, veškerý obsah přítomnosti je v tomto stavu vyplněn vzpomínkami. Jednotlivé momenty minulosti jsou co do svého obsahu s přítomností propojeny jen minimálně, jsou si takříkajíc vnější. To jinými slovy znamená, že smrštění minulosti v přítomnost je zde minimální a vědomí mohu v tomto smyslu považovat za *nejuvolněnější*. Opačným extrémem úrovně života vědomí je jednání, kdy je veškerá minulost ve službě přítomnosti, takříkajíc se v jednání prodlužuje, a život vědomí je *nejnapjatější*.

Celkově lze říci, že stupňům smrštění či uvolnění na úrovni čistých vzpomínek paralelně odpovídají stupně smrštění či uvolnění při psychologické aktualizaci vzpomínek. Při snění dochází k aktualizaci podrobné a konkrétní úrovně čisté paměti; naopak při jednání se – pokud při něm obrazná paměť vůbec hraje nějakou roli – z paměti aktualizuje jen to obecné, co je schopno být nějak užitečné pro přítomnou situaci.²⁴

²¹ H. BERGSON, *Hmota a paměť*, s. 125, 180.

²² A jelikož jde o smrštění, jímž jsme definovali trvání, jde i o různé úrovně trvání. „Ve skutečnosti není jen jeden jediný rytmus trvání. Můžeme si představit řadu různých rytmů, pomalejších nebo rychlejších, které by poměřovaly míru napětí nebo uvolnění jednotlivých vědomí...“ Tamtéž, s. 155 a 165.

²³ K tomu viz tamtéž, s. 114n.

²⁴ Tento paralelismus způsobuje dvojznačnosti v Bergsonově textu, kdy na mnoha místech není zcela jasné, zda mluví o úrovních virtuální čisté paměti či o úrovních vědomí.



Veškeré předchozí výklady nám měly sloužit jako příprava k porozumění tomu, jak může Bergson paměti, kterou ztotožňuje s duchem, poněkud překvapivě připisovat *extenzivitu*. Co tedy znamená, že paměť má extenzivitu? Právě jsme se seznámili s Bergsonovou teorií různých stupňů *smrštění* či *uvolnění*. Zásadní pro náš problém je, že škálu *smrštění–uvolnění* Bergson identifikuje se škálou *vzájemné prolnutí–extenzivita*. Větší smrštění vždy znamená větší vzájemné prolnutí složek, větší uvolnění naopak jejich větší extenzivitu, větší vzájemnou vnějšnost. V oblasti paměti se nám tedy začíná objevovat známý protiklad trvání a prostorovosti, neboť víme, že trvání je podle Bergsona charakteristické právě vzájemnou fúzí složek, kdežto pro prostorovost je charakteristická vnějšnost jejich částí.

Jakou podobu na sebe bere tento protiklad na úrovni *čisté paměti*? Řekli jsme, že čistá paměť je dělitelná na více či méně konkrétní roviny celku všech vzpomínek. Tyto roviny samotné jsou ve vzájemném porovnání více zhuštěné či uvolněné, což pro Bergsona znamená právě to, že jsou více či méně extenzivní. Uvolněním (extenzí) čistých vzpomínek nazývá to, že na různých rovinách jsou si čisté vzpomínky více *vnější*, či se naopak více *prolínají*. Víme již také, že podle Bergsona musíme postulovat jakousi nejširší rovinu, v níž jsou jednotlivé čisté vzpomínky naprosto konkrétní a individuální a na níž jsou si naprosto vnější. Na vyšších (= užších) rovinách se pak vzpomínky stále více prolínají a ztrácejí individualitu, až k naprosté obecnosti. Tato extenzivita čistých vzpomínek též umožňuje lokalizovat určitou vzpomínku mezi ostatními vzpomínkami v rámci aktualizující se roviny čisté paměti, umožňuje nám tuto vzpomínku nalézt mezi množstvím ostatních.²⁵

Vedle extenzivity ve smyslu větší či menší vnějšnosti přísluší čisté paměti extenzivita ještě v jiném smyslu. Čistá paměť je totiž

²⁵ „Úkol lokalizace [určité vzpomínky] ve skutečnosti spočívá ve stále větším rozpínání, kterým paměť, mající neustále před sebou celý svůj obsah, rozprostírá vzpomínky na stále větší ploše, dokud v dosud nepřehledném shluku nepozná vzpomínku, která postrádá místo.“ Tamtéž, s. 128. „Disponujíc *extenzí* jako vědomí a pohybujíc se vskutku v definitivní minulosti, ... zachycuje a pořádá [paměť] jeden po druhém všechny naše stavy, jak postupně probíhají, ponechává všem faktům jejich *místo*, a v důsledku toho jim přiřazuje i vlastní datum.“ Tamtéž, s. 113 (zdůraznil M.V.).



dělitelná – dělitelná právě na různé roviny celku naší minulosti. Viděli jsme přitom, že dělitelnost byla definičním znakem prostoro-
vosti, jak ji známe z *Eseje*. Zde ovšem ještě nemůže být řeči o sku-
tečné nekonečné dělitelnosti prostoru, máme zde zatím co do činění
pouze s extenzí. Tě je vlastní dělitelnost pouze virtuální. Roviny čis-
té paměti s různým stupněm konkrétnosti neexistují jaksi předem,
existují pouze virtuálně, toto dělení se uskutečňuje teprve při aktu-
alizaci určitých vzpomínek.²⁶ Zároveň je možno na různých stup-
ních konkrétnosti aktualizovat jednu a tutéž vzpomínku. Podoba
této vzpomínky se však na různých rovinách čisté paměti *kvalita-
tivně mění*, např. nořím-li se hlouběji do své paměti, kvalitativně se
mění obsah mé vzpomínky, ne pouze její jasnost. Tato *virtuální* děli-
telnost čisté paměti je tedy nutně spojena se změnou kvality, čímž
se zásadně liší od dělitelnosti čistého prostoru, která je dělitelnos-
tí homogenního prostředí, v němž se dalším dělením nijak nemění
povaha jeho členů.

Bergsonova úvaha však nezůstává pouze u stupňů uvolnění či
smrštění čisté paměti. Viděli jsme, že Bergson zároveň vnáší stupni-
ci smrštění–uvolnění i na rovinu paměti jako smršťovatele okamžiků.
To znamená, že ji vnáší na psychologickou rovinu *trvání*, což
tvoří zásadní posun oproti *Eseji*. Co si pod tím máme představit?
Víme, že ke smršťování toho ohledu paměti, který je odpovědný za
propojování obrazů-vzpomínek a přítomnosti, mohlo docházet na
různých stupních. Příkladem nejméně napjatého stavu vědomí bylo
snění, při němž se ve své minulosti ztrácíme a vněm je zcela zahalen
„vzpomínkovou pokrývkou“. Vzájemné obsahové prolnutí a sjedno-
cení minulosti s konkrétní přítomností je zde minimální. Jednota
mezi minulostí a přítomností je sice ještě zachována, ale tyto dvě
dimenze času jsou si obsahově spíše vnější. Neboť přítomnost byla

²⁶ „Podle hlediska, které zaujímám, podle toho, na co soustředím svůj zájem, různě rozdělím svůj včerejší den, spatřím zde odlišné skupiny situací či stavů. Třebaže tato dělení nejsou všechna stejně umělá, žádné neexistuje o sobě, neboť průběh psychologického života je plynulý.“ H. BERGSON, *Duchovní energie*, Praha: Vyšehrad, 2002 (překl. M. Novotná), s. 173. „Tyto úrovně kromě toho nejsou dány jako jednou hotové věci, poskládané na sobě. Existují spíše virtuálně, onou existencí, jež je charakteristická pro duchovní věci.“ H. BERGSON, *Hmota a paměť*, s. 179.



charakterizována působností, v situaci snění však minulost právě nijak reálně nepůsobí. V tomto smyslu zůstává minulost přítomnosti vnější, zůstává nepřítomná. Jako druhý extrém, při němž je trvání naopak napjaté, uváděl Bergson naše jednání. Musí zde ovšem mít na mysli jednání svobodné, to jest takové, při němž nám naše paměť umožňuje „odstup“ od podnětu, a zároveň se z paměti aktualizuje jen to, co je pro přítomné jednání užitečné. Naše minulost je v této situaci ve formě charakteru obsahově provázána s přítomností a tak je udržena integrita naší minulosti a přítomnosti.²⁷ Naopak takové jednání, které je pouze impulzivní reakcí na vzruch, nemůžeme považovat za příklad napjatého trvání. O trvání zde totiž vůbec nemůže být řeči, neboť zde chybí ona pro ducha charakteristická prodleva mezi vzruchem a reakcí, v níž přichází ke slovu právě ona schopnost propojovat či syntetizovat jednotlivé okamžiky. Pokud tedy máme hovořit o škále různých napětí trvání, pak by bylo nutno onu omezenost na přítomnost, která je charakteristická pro automatické jednání, považovat za ještě uvolněnější stupeň trváním než snivý stav! Neboť zde by byla jednota mezi minulostí a přítomností přerušena zcela.

Právě jsme tedy viděli, že čistá paměť i paměť jako smršťovatel mnohosti okamžiků vykazují různé stupně *extenzivity*. U čisté paměti extenzivita znamená vnějšnost čistých vzpomínek ve smyslu jejich individuality a vzájemné nezávislosti. Z hlediska paměti jako smršťovatele mnohosti okamžiků pak větší či menší extenzivita značí to, do jaké míry je minulost a přítomnost obsahově syntetizována, jak silnou roli v přítomnosti hraje minulost. Touto koncepcí Bergson mimo jiné reviduje své prohlášení z *Eseje*, že trvání je bytostně nedělitelné. Nyní se naproti tomu ukazuje, že trvání je dělitelné na různé roviny napětí či uvolnění, byť je dělitelné pouze virtuálně, tzn. že při tomto dělení dochází ke změně kvality tohoto trvání.²⁸

²⁷ „Jak postupuje duch, má-li učinit rozhodnutí? Sebere a shromáždí celou svou zkušenost v tom, co nazýváme jeho charakterem, a nechá ji konvergovat směrem k činností, v nichž kromě minulosti, která jim poskytuje látku k zpracování, odhalíme nečekanou formu, kterou jim vtiskne osobnost.“ Tamtéž, s. 128n.

²⁸ K Bergsonovu pojetí virtuality a jejího rozdílu od potenciality srov. G. DELEUZE, *Bergsonismus*, s. 43–46.



Extenzivitu ovšem Bergson nepřipisuje pouze trvání, připisuje ji i hmotě. To by samo o sobě nebylo nic překvapivého. Zajímavé se to ovšem stane ve chvíli, kdy si uvědomíme, že v *Hmotě a paměti* Bergson ztotožňuje hmotu a vnímání. K tomu je třeba podat krátké vysvětlení.

Možnost tohoto ztotožnění hmoty a vnímání je založena na Bergsonově metafyzickém předpokladu o povaze hmotné skutečnosti. Tvrdí totiž, že universum je souhrnem obrazů, které se ve své vnitřní povaze nijak zásadně neliší od našeho vnímání těchto obrazů, na druhou stranu tyto obrazy existují i tehdy, pokud nejsou vnímány. Naše vnímání hmoty Bergson chápe jako specifický typ vzájemného působení mezi obrazy a naše tělo, prostřednictvím něhož vnímáme, je samo pouze jedním z obrazů. Vnímání je mezi ostatními typy vzájemného působení obrazů zvláštní tím, že je jakousi „filtrací“ působení okolních obrazů na mé tělo, je omezením pouze na takové působení, které je důležité z hlediska mého jednání. Množství působících obrazů je tak redukováno pouze na ty, jež jsou relevantní pro naši činnost.²⁹ Kvůli potřebám jednání vydělujeme z kontinua obrazů jednotlivé objekty a omezujeme se na to, co je z nich důležité pro naše jednání. Z celé této teorie tzv. čistého vnímání by mělo vyplývat, že vnímáme ve věcech a nikoli v nás samých,³⁰ neboť vnímání je působením mezi obrazy (totiž mozkiem, tělem a vnímanou věcí),³¹ nikoli nějakým zdvojením reality její představou. Že tomu tak fakticky není, je způsobeno dvěma faktory: jednak intervencí paměti do přítomného vnímání, jednak tím, že ve vnímání vždy hraje roli afekce. Té se ještě musíme krátce věnovat.

Afektivita je tím, co umožňuje rozlišit obraz, který nazývám mým tělem, od ostatních obrazů. Řekli jsme, že z veškerého půso-

²⁹ „Reálnost hmoty spočívá v totalitě jejích složek a jejích činnostech všeho druhu. Naše představa o hmotě je mírou našeho možného působení na tělesa. Vzniká odstraněním toho, co není v zájmu našich potřeb a obecněji v zájmu našich funkcí.“ H. BERGSON, *Hmoty a paměť*, s. 27. „Hmotou nazývám soubor obrazů a vnímáním hmoty tytéž obrazy vztahované k možné činnosti jednoho určitého obrazu, totiž mého těla.“ Tamtéž, s. 16.

³⁰ „... vstupujeme do předmětu samotného, ... vnímáme v něm, nikoli v nás.“ Tamtéž, s. 31.

³¹ Zde pro zjednodušení vynechávám Bergsonovy myšlenky o specifičnosti lidského mozku jako centra indeterminace a o jeho roli ve vnímání. Viz tamtéž, s. 21–24, 29n.

bení mezi obrazy vnímáme pouze to, co je důležité pro naše jednání. Toto omezování a výběr obrazů podle Bergsona probíhá tak, že na věci promítáme své možné (virtuální) působení, své možnosti jednání. Avšak právě proto, že je tato naše činnost pouze virtuální a nikoli reálná, jedná se pouze o vnímání a nikoli ještě o jednání. Tato virtuální činnost se vztahuje k předmětům a „zakresluje se v nich“,³² vnímáme proto ve věcech a nikoli v nás samých. Pokud však jde o naši reálnou a nikoli pouze virtuální činnost při vnímání, totiž o proces vnímání sám, vnímáme ho též tam, kde se děje – totiž v našem těle. Právě toto povědomí o procesu vnímání nazývá Bergson afekcí a upřesňuje, že je pociťováním (*sensation*), nikoli vnímáním (*perception*). Afektivitu chápe Bergson jako jistý přídavek k čistému vnímání, který teprve (spolu s pamětí) vnáší subjektivitu do čistého vnímání, jež by jinak bylo čistě objektivním procesem.³³

Podívejme se nyní blíže, v jakém smyslu je reálné vnímání – tj. vnímání, v němž hraje roli afektivita a paměť – a jemu odpovídající matérie *extenzivní*. Chceme-li popsat žitou extenzivitu naší zkušenosti, musíme Bergsonovými slovy „hledat zkušenost u jejího pramene, či spíše před oním rozhodujícím obratem, kde se stáčí směrem k užitečnosti pro nás ...“.³⁴ To v našem kontextu znamená, že zpočátku musíme vyřadit onu představu homogenního nekonečně dělitelného prostoru, kterou do zkušenosti vnáší až náš intelekt. Jde nám zde o „návrat k bezprostřednímu, jelikož rozlehlost zkrátka a dobře vnímáme, zatímco prostor chápeme jako určité schéma“.³⁵ Jak tedy Bergson popisuje onu „konkrétní, souvislou, rozmanitou a zároveň organizovanou rozlehlost“,³⁶ s níž se ve zkušenosti setkáváme?

Díky rozlišení mezi vnímáním a afektivitou (pociťováním), mezi virtuální činností promítanou na věci a reálnou činností, kterou je vnímání samo, vzniká podle Bergsona rozlišení vnitřku a vnějšku,

³² Tamtéž, s. 42.

³³ „Afekce je tím, co z vnitřku našeho těla přidáváme k obrazům vnějších předmětů...“, „afekce není základní surovinou, z níž je tvořeno vnímání, nýbrž spíše nečistotou, která se s ním mísí.“ Tamtéž, s. 43.

³⁴ Tamtéž, s. 137.

³⁵ Tamtéž, s. 139.

³⁶ Tamtéž.

rozdíl mezi naším tělem a nám vnějšími věcmi.³⁷ Tím teprve může vznikat představa nějaké prostorové distance orientované vůči mému tělu, které je jejím středem. Vzdálenost vnímané věci od našeho těla podle Bergsona vyjadřuje to, jak je obtížné uskutečnit dané působení, kolik překážek stojí mému působení v cestě. Čím je možnost působení obtížněji realizovatelná, čím je virtuálnější, tím je vzdálenost větší. Naopak naše tělo je nulovým bodem, neboť v něm pocítujeme činnost skutečnou.³⁸ Sám povrch těla pak má zvláštní status, „jakožto společná hranice vnějšku a vnitřku je jedinou částí rozlehlosti, která je zároveň vnímána i pocítována“.³⁹

K tomu, abychom mohli nějakou takovou distanci věcí vůči našemu tělu vnímat, musíme nutně disponovat pamětí a tedy trváním. Proč? Protože jedině trvání a paměť nás vytrhuje z nutnosti bezprostřední reakce na vněm a v tomto smyslu nám umožňuje držet si od věcí odstup. Díky tomu můžeme na věci promítat svou virtuální činnost, své možné působení na ně, a tím od nich získávat odstup i v prostorovém slova smyslu. Právě to chce říci Bergson svým tvrzením, že „vnímání disponuje prostorem ve stejné míře, v níž činnost disponuje časem“.⁴⁰ Na druhou stranu můžeme říci, že extenzivita vnímání hraje zásadní roli v samotném komplexu trvání. Vnímání se svojí extenzivitou totiž vytváří to, co nazýváme přítomností. Základním charakterem přítomnosti je, jak jsme viděli, to, že působí, že je činná. A tuto působnost přítomnosti zakouším právě ve vnímání. Druhým základním charakterem přítomnosti, o kterém jsme doposud nemluvili, je to, že přítomnost je vždy *určitá a jedinečná*. A tento charakter určitosti a jedinečnosti naší přítomnosti pochází podle Bergsona právě z extenzivity našeho vnímání. Neboť ve vnímání „zaujímají jednotlivé počítky a pohyby určitá místa v prostou, ve

³⁷ „Tak, jako vnější předměty vnímám tam, kde jsou, tedy v nich, a nikoli ve mně, tak i své afektivní stavy zakouším tam kde probíhají, tedy v jistém místě svého těla.“ Tamtéž, s. 42.

³⁸ „Vnímání, tak jak jej chápeme, poměřuje naše možné působení na věci, a tím obráceně i možné působení věcí na nás... Vzdálenost, která naše tělo odděluje od vnímaného předmětu, tedy opravdu poměřuje, jak blízko či daleko je určité nebezpečí, jak blízko či daleko je uskutečnění určitého příslibu.“ Tamtéž, s. 41.

³⁹ Tamtéž, s. 42. Dodejme, že podle Bergsona i vnitřek našeho těla není naprosto neextenzivní, lokalizace je zde však temná a neúplná. Viz tamtéž, s. 39.

⁴⁰ Tamtéž, s. 24.



kterém nemůže být zároveň víc věcí na stejném místě.“⁴¹ Jsou tedy uspořádány *určitým a jedinečným* způsobem a nemohou být uspořádány jinak.

Takovýmto způsobem tedy Bergson popisuje to, jak v naší běžné zkušenosti vnímáme konkrétní rozlehlost, extenzivitu. Bergson se však ve *Hmotě a paměti* na této rovině popisu nezastavuje a pokouší se udělat ještě jeden, dalo by se říci hlubší krok „mimo obrat zkušenosti“. V tomto kroku bychom se měli pokusit odhlédnout od zkušenosti vůbec a mluvit o čistém vnímání, v němž by nehrála roli paměť. Tím bychom se z oblasti psychologie dostali na půdu metafyziky, přešli bychom od popisu našeho lidského pohledu na universum k popisu tohoto universa samého. Co nás však vůbec nabádá k tomu, udělat takovýto krok za naše vnímání, za naši zkušenost? Nutí nás k tomu vědomí toho, že při vnímání z věcí vybíráme jen to, co je užitečné pro naše jednání. Vnímaná kvalita samotná s sebou totiž nese poukaz na to, že obsahuje „víc, než dává“.⁴² Mezi skutečností a vnímanou kvalitou není – jak víme z Bergsonovy teorie obrazu – žádný zásadní povahový rozdíl, přesto v sobě každá vnímaná kvalita nese jistý přesah do hloubky, víme, že nevnímáme „vše“. A právě v tom také spočívá objektivita, kterou podle Bergsona můžeme vnímání připisovat.

Co je tedy tímto metafyzickým pozadím veškerého vnímání, ke kterému sice nemůžeme vnímáním proniknout, které však musíme předpokládat jako to, z čeho může vnímání teprve vydělovat určité kvality a věci? V části věnované analýze pohybu Bergson ukazuje, že univerzum je třeba považovat za *pohyblivou souvislost*.⁴³ Pohyblivá souvislost se podle Bergsona skládá z *heterogenních*, tzn. *kvalitativních* změn stavů. Těmto změnám stavů Bergson připisuje vlastní trvání,⁴⁴ jde ovšem o trvání, které probíhá v pomalejším rytmu

⁴¹ Tamtéž, s. 104.

⁴² Tamtéž, s. 152.

⁴³ „*continuité mouvante*“, tamtéž, s. 147.

⁴⁴ „Tyto pohyby jako takové jsou však nedělitelnými jednotkami, které zabírají určité trvání, předpokládají nějaké před a nějaké potom a spojují po sobě jdoucí okamžiky vláknem, jehož kvalita se obměňuje a které není nepodobné souvislosti našeho vlastního vědomí.“ Tamtéž, s. 151.



než trvání naše. Co se tedy děje, když vnímáme? Smršťujeme rytmus trvání, který je vlastní univerzální souvislosti, do rytmu našeho trvání. Tím teprve vznikají námi navzájem rozlišitelné kvality.⁴⁵ Kvalitativní rozdíly jsou sice konstitutivní i pro univerzální souvislost samu, jsou však podle Bergsona natolik „zředěné“, že je nemůžeme vnímat.⁴⁶ Teprve tímto smrštěním kvalit, kterého jsme schopni jedi- ně díky paměti a jehož *raison d'être* je jednání, se ona univerzální souvislost dělí na jednotlivé kvalitativně rozlišné věci.

Touto koncepcí Bergson opouští své stanovisko z *Eseje*, neboť matérii jako celku tímto způsobem připisuje vlastní trvání, resp. mnoho rytmů tohoto trvání.⁴⁷ Můžeme tedy říci, že Bergson přenáší na oblast mimo naši zkušenost onu stupnici různých psychologických napětí trvání, s níž jsme se setkali u paměti jako smršťovatele okamžiků.⁴⁸ To Bergsona na druhou stranu nutí považovat hmotu za nejnižší stupeň vědomí.⁴⁹ Šlo by však o takové vědomí, jež nedisponuje pamětí, a je tudíž uvězněno v nutnosti neustálého opakování, kdežto člověk je díky paměti schopen novosti a svobody.

Řekli jsme, že naše vnímání z oné „pohyblivá souvislosti“ vyděluje námi vnímatelné věci tak, že smršťuje slabé kvalitativní rozdíly, jež jsou vlastní samotné „pohyblivé souvislosti“. To znamená, že i na této nevnímané rovině „věcí samých“ jsou kvalitativní, a to znamená heterogenní rozdíly přítomny, pouze jsou slabší, než jaké jsme schopni vnímat. Onu „pohyblivou souvislost“ tedy musíme považovat za jednu z mnoha možných řezů celkem univerza. Jedním z těchto řezů je i naše vnímání. Tyto řezy se mezi sebou liší pouze tím,

⁴⁵ „Vnímání tedy v podstatě znamená zhušťovat obrovské periody nekonečně rozředěné existence do několika význačnějších chvil intenzivního života, a tak shrnovat velmi dlouhý příběh. Vnímání znamená znehybňovat.“ Tamtéž, s. 155.

⁴⁶ Vědecký pohled tyto kvality zředuje až k limitě *rovnocenných okamžiků* a vidí v nich tedy pouze kvantitativní a tudíž vypočitatelné změny. K tomu viz např. tamtéž, s. 165.

⁴⁷ „Ve skutečnosti není jeden rytmus trvání. Můžeme si představit řadu různých rytmů, pomalejších nebo rychlejších, které by poměřovaly míru napětí nebo uvolnění jednotlivých vědomí, a tím určovaly jejich místo mezi bytostmi.“ Tamtéž, s. 155.

⁴⁸ Viz výše v této studii.

⁴⁹ „Jisté, hmotný svět samotný, definovaný jako soubor všech obrazů, je jakýmsi vědomím, ve kterém se vše vyrovnává a vzájemně ruší, vědomím, jehož všechny případné části se vzájemně vyvažují reakcemi, rovnajícími se činností a vzájemně si tak zabraňují ve vyčnívání.“ Tamtéž, s. 174. Viz též s. 164 a 183.



na kolik částí jsou děleny a jak velké kvalitativní rozdíly mezi těmito částmi jsou. Analogií nám zde můžou být ony výše probrané roviny čisté paměti, na nichž se celek paměti opakuje v různé míře obecnosti. Míra podrobnosti kvalitativních rozdílů na jednotlivých řezech celkem univerza je v posledku dána tím, jak silné je napětí trvání na té které rovině, jak mnoho okamžiků je schopno dané vědomí či proto-vědomí propojit a syntetizovat. Čím je napětí trvání větší, tím jsou větší i kvalitativní rozdíly mezi jednotlivými stavy.

A naše vnímání pak není ničím jiným, než takovýmto zvyšováním napětí trvání oproti napětí, které je vlastní univerzální souvislosti „věcí samých“. Tuto univerzální souvislost tak svým vnímáním dělíme do hrubších a méně souvislých celků, z „univerzální souvislosti“ nepřetržitých kvalitativních změn vydělujeme jednotlivé relativně stálé věci. A teprve tyto věci můžeme vnímat v žité extenzivitě našeho jednání, která je orientována naším tělem.

Za hlavní Bergsonův zisk při této druhé – metafyzické a nikoli již psychologické – cestě za „obrat zkušenosti“ musíme po mém soudu považovat toto: Celkovým metafyzickým pozadím, k němuž se naše vnímání vztahuje a z něhož vyděluje jednotlivé vnímané věci, není nějaký čistý homogenní prostor, nýbrž univerzální „pohyblivá souvislost“, v níž mají entity vždy svůj vlastní rytmus trvání, zachovávají si svou kvalitativní, a to znamená heterogenní rozdílnost.

Jakou roli pak ale v takovémto metafyzickém rozvrhu může hrát *geometrický prostor* a jaký je jeho ontologický status? Prostor je podle Bergsona jistým „zpevňovacím“ a „dělicím“ principem, který zavádíme do reality kvůli našemu jednání. V *abstraktní podobě* vyjadřuje to zpevnění a dělení reality, které provádíme při našem vnímání.⁵⁰ Vnímání z univerzální souvislosti vyděluje jednotlivé věci a umísťuje je do žité rozlehlosti našeho jednání, o níž jsme podrobněji hovořili výše. Prostor sám pak tvoří „schéma“ této konkrétní rozlehlosti, princip tohoto kvalitativního dělení v limitní, ideální podobě, kdy se toto dělení stává *homogenním*. To ovšem neznamená, že bychom pojem prostoru získávali abstrakcí z empirické roz-

⁵⁰ Tamtéž, s. 157.



lehlosti! Podle Bergsonova vyjádření, které nalezneme již v *Eseji*, jde spíše o apriorní schéma význačné pro lidský rozum, které umožňuje jednat efektivněji, než jednají živočichové, kteří toto schéma postrádají.⁵¹ Prostor je homogenní a do nekonečna dělitelný beze změny kvality, vnímaná konkrétní rozlehlost je naproti tomu heterogenní a každé její možné dělení s sebou nese změnu kvality vnímaného. Není tomu tak, že by geometrický prostor byl primárním formálním rámcem, do něhož by byla zasazena konkrétní rozlehlost. Spíše naopak: homogenní prostor náš rozum takřikajíc teprve *ex post* „podkládá“ konkrétní vnímané rozlehlosti.⁵² Heterogenní souvislost kvalit je tím prvotním, teprve náš rozum do ní vnáší schéma či symbol⁵³ homogenního neomezeně dělitelného prostoru, a to z toho důvodu, že chápání změn v takovémto abstraktním a homogenním rámci usnadňuje jednání.

Upřesněme si nyní ještě ontologický status konkrétní rozlehlosti a homogenního prostoru. Univerzální souvislost je podle Bergsona něčím reálným, co je virtuálně dělitelné. Naše vnímání realizuje jednu rovinu dělitelnosti z mnoha možných. Každé této rovině jsou vlastní určité kvality a určitá rozlehlost. Homogenní geometrický prostor je naproti tomu fikcí, které v realitě samé nic neodpovídá, a tato fikce má hodnotu pouze z hlediska našeho jednání.

Zde se nám tedy ukazuje, že aplikace pojmu homogenního prostoru podle Bergsona deformuje realitu *nejen* při aplikaci na náš

⁵¹ „Ale pojem prázdného homogenního prostředí je věc jinak neobyčejná a zdá se vyžadovati jistý druh reakce proti této heterogenitě, která tvoří základ naší zkušenosti samotné. Nestačilo by tudíž jen říci, že jistí živočichové mají smysl směru, leč ještě a zvláště, že máme speciální schopnost vnímati nebo chápati prostor bez kvalit. Tato schopnost není schopností abstrahovati. ... schopnost abstrahovati obsahuje už intuici homogenního prostředí.“ H. BERGSON, *Čas a svoboda*, s. 59n/72n. Těž „Bylo by tudíž třeba činiti rozdíl mezi percepcí rozprostraněnosti a pojmem prostoru: jsou ovšem v sobě vzájemně obsaženy, ale čím více se povznášíme v řadě inteligentních bytostí, tím více bude s přesností vynikati nezávislá idea homogenního prostoru.“ Tamtéž, s. 59/71.

⁵² „Musíme proto pod souvislostí smyslových kvalit, tedy pod konkrétní rozlehlostí, rozprostřít síť s neomezeně tvarovatelnými oky: takto jednoduše chápaný základ, toto ideální schéma svévolné a neomezené dělitelnosti, je homogenní prostor.“ H. BERGSON, *Hmota a paměť*, s. 156n. „Konkrétní rozlehlost, tedy rozmanitost smyslových kvalit, není v něm; naopak, to prostor klademe do ní.“ Tamtéž, s. 162.

⁵³ „V tomto pojetí je prostor skutečně symbolem stálosti a nekonečné dělitelnosti.“ Tamtéž.



vnitřní vědomý život, jak ukázal *Esej*. Ve spise *Hmota a paměť* Bergson dospívá k tomu, že představa homogenního prostoru deformuje i hmotu, která je ve skutečnosti virtuálně dělitelnou kvalitativní souvislostí. *Pojem homogenního prostoru je tedy nelegitimním nástrojem nejen pro uchopení vědomí, ale i pro uchopení matérie!*

S takovýmto pojetím prostoru jako ideálního schématu, však neodbytně vzniká otázka, jak je možné, že věci tak dobře odpovídají této naší konstrukci? Jak je možné, že je toto schéma účinné? A to v důsledku znamená: Jak je možná věda? Právě na tyto otázky se Bergson snaží odpovědět ve svém spise *Vývoj tvořivý*.

V práci *Vývoj tvořivý* Bergson explicitně dělá krok, ke kterému směřoval již v *Hmotě a paměti*, totiž krok z oblasti psychologie do oblasti kosmologie či metafyziky. Viděli jsme, že úkolem *Hmoty a paměti* bylo propojit subjektivitu (ducha) s objektivitou (matérií). Ukázalo se přitom, že na rovině ducha je možno vedle trvání nalézt i určitou extenzivitu, a naopak že na rovině matérie je vedle extenzivity možno nalézt i trvání. Trvání a prostor tak byly vykážány jako jakési dva základní principy, které jsou v různém poměru obsaženy ve všem, s čím se v naší zkušenosti můžeme setkat. Všechny věci i psychologické stavy tedy můžeme umístit na škále postupující od většího *smrštění* (většího *napětí*) k větší *extenzivitě* (většímu *uvolnění*), kdy krajní limity této škály tvoří čisté trvání a čistý prostor. Viděli jsme, že tato škála je vykazatelná jak v čisté paměti (různé roviny obecnosti čisté paměti), tak v našem psychologickém prožívání trvání (snění vs. jednání). Ve svém vysvětlení vnímání Bergson tuto stupnici dokonce přenesl již mimo psychologickou rovinu vědomí a naší zkušenosti. Tvrdil, že rozdíl mezi naším vnímáním matérie a touto materií samou je převoditelný právě jen na rozdíl většího či menšího napětí (smrštění).

A právě této škály, postupující od většího smrštění k větší extenzivitě, se Bergson dovolává i ve *Vývoji tvořivém*, když chce řešit problém vzájemného odpovídání si reálných věcí a čistého prostoru. Snaží se této stupnici dodat spekulativní oprávnění a uchopit pomocí ní celé univerzum. Zde vznesený nárok je dokonce ještě silnější!



Totíž nejen propojit ducha a materii, nýbrž dokonce materii a její prostorovost z ducha *odvodit!* Víme, že úkolem *Eseje* bylo naučit nás rozlišovat dvě základní tendence, které můžeme nalézt ve všem, s čím se ve zkušenosti setkáváme. Ve *Hmotě a paměti* následně šlo o to, vysvětlit vše jsoící jako směsi těchto dvou principů a vytvořit jakousi škálu všech jejich možných poměrů. Ve *Vývoji tvořivém* bude nyní Bergson tvrdit, že tyto dva principy nesmíme chápat jako stejně původní, nýbrž že je možno odvodit jeden z druhého! Zde se znovu v plné síle vrací Bergsonovo nezpochybnitelné přesvědčení o tom, že trvání je jakýmsi způsobem ontologicky hodnotnější a primárnější než materie a prostor.

Jak Bergson ve svých spekulativních úvahách charakterizuje ono trvání, z něhož má být geneticky odvoditelný prostor? Jelikož se pohybujeme na rovině celku univerza, nemůže jít o konkrétní trvání našeho individuálního ducha. Tímto principem je „obecné vědomí“,⁵⁴ z něhož se naše individuální vědomí teprve vyděluje. To by nás nemuselo překvapovat, připomeneme-li úvahy z konce *Hmoty a paměti*, v nichž Bergson přiznal hmotě trvání a spolu s tím i jakési proto-vědomí. Jaká je povaha tohoto „obecného vědomí“? Podle Bergsona je to *čisté vůle a čisté tvoření*. Tomuto principu se v našem individuálním vědomí dokážeme přiblížit jen ve výjimečných chvílích, totiž ve chvílích, kdy sami volně jednáme a ve světě svobodně tvoříme něco nového a neočekávaného.

V jakém vztahu vůči tomuto tvořivému a volnímu principu stojí pak hmota? Hmotu musíme podle Bergsona považovat za jakýsi „úpadek“ tvoření, něco vůči volnímu principu jen negativního. Hmota je *oslabením* či ve své limitě úplným *chyběním vůle* a s ní spojeného trvání.⁵⁵ Hmotu a jí vlastní extenzivitu musíme považovat za zastavením volního aktu, za jeho fixaci či ztuhnutí.⁵⁶ Bergson hovoří jednoznačně: „*Rozlehlost (extension)* se zjevuje pouze jako

⁵⁴ „*conscience en général*“ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, s. 203.

⁵⁵ „Tato komplikace a tato extenze nepředstavuje nic pozitivního: vyjadřuje deficienci chtění.“ Tamtéž, s. 228. Nabízí se samozřejmě paralela k Plótinovi, které je si vědom i sám Bergson, viz tamtéž, s. 229 poznámka.

⁵⁶ „... pouhé zastavení tvořícího jednání (*action génératrice*) formy by mohlo konstituovat její materii ...“ Tamtéž, s. 260.



napětí (tension), které se přerušuje“.⁵⁷ Apeluje přitom na společný jazykový základ francouzských výrazů *de-tension* (uvolnění napětí) a *ex-tension* (rozlehlost, extenze), kterému připisuje ontologickou váhu a relevanci. Jak již můžeme očekávat, je možno při této sestupné tendenci rozlišovat různé stupně napětí. Jak si tuto stupnici Bergson konkrétně představuje?

Na těchto místech se opět shledáváme s psychologickými úvahami, které známe z *Hmoty a paměti*. Nejnapjatějším stavem trvání (vědomí) je jednání, kdy takřikajíc usebíráme celou naši minulost a koncentrujeme ji do jednoho bodu, ve kterém jednáme. Naproti tomu uvolněnou podobou trvání a vědomí je snění.⁵⁸ V něm se vzpomínky přestávají vzájemně pronikat a *zvnějšňují se*. Největší vzájemnou extenzivitu pak vykazují vzpomínky v oblasti čisté paměti, kterou jsme v celém komplexu trvání a paměti museli postulovat. Podle Bergsona však můžeme učinit ještě další krok ve směru uvolnění trvání a zvýšení míry vzájemné extenzivity. Pokud prodloužíme pohyb, který zakoušíme při uvolnění našeho vědomí, můžeme si podle Bergsona představit, že bychom tímto směrem došli až k extenzivitě hmoty.⁵⁹ Bergson si představuje, že takovýmto způsobem by bylo možno materie z trvání odvodit, avšak konkrétně tuto dedukci nikde neprovádí a vytyčuje ji pouze jako úkol metafyziky.⁶⁰

Tyto úvahy jsou na tom stupni propracovanosti, který je schopen jim dát Bergson, velmi těžko hájitelné.⁶¹ Naším záměrem zde však není posuzovat, zda jsou Bergsonovy pozdní metafyzické úvahy udržitelné či nikoli. Chceme se zde s jejich pomocí pouze dobrat jeho

⁵⁷ Tamtéž, s. 266.

⁵⁸ „... místo jednání sněme. Naše já se okamžitě roztrhne: naše minulost, která se až dosud usebírala v sobě samé v nedělitelném popudu, jež nám předávala, se dělí do tisíců a tisíců vzpomínek, které se zvnějšňují jedna oproti druhé. V míře, v níž se více zpevnují, se přestávají vzájemně pronikat. Naše osobnost tak sestupuje směrem k prostoru.“ Tamtéž, s. 220.

⁵⁹ „Předpokládejme na chvíli, že hmota spočívá právě v témže pohybu, pouze vedeném dále, a že fyzika je jednoduše jen invertovaná psychika.“ Tamtéž, s. 220.

⁶⁰ „Nespočíval by snad její [metafyziky] úkol v tom, znovu vystoupat cestu, již fyzika sestupuje, dovést hmotu k jejímu původu a postupně vytvořit kosmologii, která by byla, můžeme-li tak říci, obrácenou psychologíí?“ Tamtéž, s. 227.

⁶¹ Obdobné úvahy, avšak mnohem lépe založené a rozpracované, známe mj. z německého idealismu, především od Schellinga.



odpovědi na výše položenou otázku: Jak je možné, že věci se svou heterogenní extenzivitou odpovídají schématu homogenně dělitelného prostoru, co zaručuje aplikovatelnost tohoto schématu na věci? Co nám tedy k tomuto problému předchozí úvahy přinesly?

Viděli jsme, že hmota se z trvání (z „obecného vědomí“) vyděluje pohybem směřujícím k stále větší extenzivitě a vnějšnosti. Má tedy tendenci se stále více exteriorizovat a tento pohyb můžeme prodloužit až k jeho limitě, k naprosté vnějšnosti, kdy se jednotlivé členy budou lišit jen kvantitativně. Tato homogenita, spojená s naprostou vnějšností, je vlastní prostoru. Mezi konkrétní rozlehlostí a geometrickým prostorem tedy podle této koncepce nenalezneme zásadní rozdíl v povaze, je zde pouze o rozdíl ve stupni.⁶² Pojem čistého prostoru můžeme považovat za jakýsi krajní a cílový bod jisté tendence, kterou nalezneme v hmotě samé. K takovému naprostém uvolnění, naprosté exteriorizaci však v hmotě nedochází. Hmota si, jak jsme viděli v *Hmotě a paměti*, vždy zachovává jistý stupeň souvislosti a heterogenity. Tento pohyb však za hmotu dokončuje lidský rozum. Prostor je tak ideálním rozumovým schématem naprosté extenzivity, ke které hmota sice směřuje, ale sama k ní nikdy nedospívá.⁶³ Představa takovéto prázdné formální vnějšnosti je specifická jen pro lidský rozum. To však neznamená, že by prostor zůstával pouhou fikcí, nanejvýš užitečnou pro jednání, jeho ontologický status je naopak v úvahách *Vývoje tvořivého* rehabilitován. A to tak, že rozumové schéma čistého prostoru a dokonce rozum sám jsou Bergsonem pochopeny jako výsledek *téhož pohybu uvolňování trvání*, který je vlastní i hmotě samé a který tuto hmotu teprve konstituuje.⁶⁴ Tím je odůvodněna oprávněnost rozumových a posléze i vědeckých poznatků. Hmota a rozum jsou na sebe vzájemně adaptovány

⁶² „Geometrický prostor a prostorovost věci se plodí navzájem akcí a reakcí dvou členů, které jsou téže povahy, avšak postupují opačným směrem.“ Tamtéž, s. 221.

⁶³ „Avšak duch pokračuje, jakmile už jednou začal. Představa čistého prostoru, kterou duch vytváří, není ničím jiným než *schématem* konce, k němuž by tento pohyb dospěl.“ Tamtéž.

⁶⁴ „Tentýž pohyb, který nutí ducha k tomu, aby se určil jakožto inteligence, to znamená jakožto schopný rozlišených pojmů, vede hmotu k tomu, aby se dělila ve zájemně naprosto vnější objekty.“ Tamtéž, s. 206.



proto, že vznikají týmž pohybem, či přesněji řečeno dvěma pohyby v témže směru.⁶⁵ Bergson tuto paralelnost vývoje hmoty a rozumu shrnuje v hesle: „Čím víc se vědomí intelektualizuje, tím víc se hmota specializuje.“⁶⁶

K jakému výsledku nás zkoumání Bergsonova pojetí prostoru dovedlo? Viděli jsme, že v *Eseji* je prostor chápán jako určitá forma myšlení, která není schopna adekvátně uchopit to jediné reálné jsoucí, jímž je trvání. Prostor sám je proto chápán jako něco nereálného, jako určitá forma zkreslení a nepravdy. V *Hmotě a paměti* Bergson naproti tomu jasně rozlišil prostor a žitou extenzivitu. Extenzivita byla vykázána jako něco reálného, jako skutečná forma naší zkušenosti a dokonce jako forma věcí samých. Extenzivita byla v jistém smyslu naležitelná i na psychologické rovině našeho trvání a naší paměti. Naproti tomu čistému prostoru, jakožto nekonečné homogenní dělitelnosti, byl přiznán status pouhého schématu, které do skutečnosti vnáší náš rozum, a jemuž na rovině univerza nic neodpovídá. Konečně ve *Vývoji tvořivém* se Bergson snažil zdůvodnit, jak mohou věci s jim vlastní extenzivitou odpovídat tomuto schématu čistého prostoru. Postupoval přitom pomocí metafyzické úvahy, podle které je možno extenzi matérie a následně i rozum s jeho schématem čistého prostoru odvodit z trvání. Prostor tak byl předveden jako jakýsi krajní a nejzazší bod ontologického pohybu, kterým se z prvního principu, z trvání vyděluje materiální universum.

Pokusme se ještě na úplný závěr naznačit odpovědět na otázku, proč Bergson v průběhu celého svého filosofického vývoje pojímá trvání jako původnější a základnější princip než prostor. Proč se dokonce snaží jedno z druhého odvodit? Vedle důvodů, jež by měly zůstat každému filosofickému systému vnější, jako je např. dobový patetický důraz na „autenticitu našeho vnitřního já“, můžeme po mém soudu nelézt i jeden důvod imanentní. Času spolu s prostorem bývá ve filosofii tradičně připisována pouze dotvářecí úloha. Za

⁶⁵ „Tato adaptace se ostatně uskutečnila zcela přirozeně, neboť rozumnost ducha a materialitu věcí stvořila táž inverze téhož pohybu.“ Tamtéž, s. 225.

⁶⁶ Tamtéž, s. 206.



to původní a ontologicky primární bývá považován princip vnitřní *identity* – ať už je tento princip situován na rovinu věcí či na rovinu našeho vědomí.⁶⁷ V Bergsonově filosofii se však takovýmto principem vnitřní identity stává trvání samo.⁶⁸ A z tohoto důvodu má také přednost před prostorem, který zůstává pochopen tradičně, tzn. jen jako pouhá dotvářecí charakteristika jsoucího.

⁶⁷ V klasické filosofii tuto úlohu hraje esence, v novověku pak syntetická schopnost vědomí. Prostor a čas jsou naproti tomu pouze vnějšími okolnostmi existence této esence či např. formami názoru.

⁶⁸ Viz výše v této studii.