

Univerzita Palackého v Olomouci
Filosofická fakulta
Katedra filosofie

as a subjekt v pojetí raného Sartra
a Henri Bergsona

Time and Subject in the Conception
of Early Sartre and Henri Bergson

magisterská diplomová práce

Bc. Vladimír Jeřko

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

2009

Prohláuji, že předložená práce je původní a že jsem ji vypracoval samostatně.
Veškeré zdroje, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v bibliografii.

Vladimír Jeřábek

V Mostě dne 16.3. 2009

Obsah

I. Úvodí	í í	str. 4-6
II. Bergsonovo pojetí asu	í í	..str. 6-18
II. a) as není prostor	í í	..str. 6-8
II. b) as jako isté trvání	í í	str. 8-12
II. c) as a individuum o problém paměti	í í	str. 12-17
II. d) Intuice o metoda, kterou lze uchopit skutečný as	í í í í í	..str. 17-18
III. Bergsonovo pojetí subjektu	í í	..str. 19-22
IV. Bergson a literatura	í í	..str. 22- 27
V. Sartrovo pojetí asu	í í	..str. 28-41
V. a) Popis a podstata tí asových rovin	í í	..str. 28-36
V. b) Jaký je ontologický statut asu a jak lov k existuje v ase?	í í	...str. 36-39
V. c) Skloubení asu sv ta a asu lov kaí	í í	..str. 40-41
VI. Sartrova teorie subjektu	í í	str. 41-48
VII. Jean Paul Sartre a David Hume o podivuhodná shoda o povaze lidského subjektu?	í í	..str. 48-60
VII. a) Sartr v empirismu	í í	..str. 48-49
VII. b) Humova teorie lidského subjektu	í í	str. 49-57
VII. c) Problémy Humovy koncepce	í í	...str. 57-60
VIII. Záv r: Sartre, Bergson a moderní poznatky o ase	í í	str. 60-66
Resumé	í í	..str. 67-68
Bibliografie	í í	..str. 69-71

I. Úvod

Na úvod své práce se musím zeptat, o co mluví vedlo k výběru takového tématu? Snad jistě fascinace tokem flivota, subjektem plujícím v časem. Mělo k tomu kdy pokládá otázku, zda to, co profíl, je skutečné, nebo jde jen o prchavý mlfný opar, zda to co si pamatuje, je reálný odlesk toho, co se skutečně stalo, či dokonce odraz, ovlivněný soudobými postoji vzpomínajícího, který si minulost interpretuje dle libosti. Co je pro ná-subjekt určující o minulost, přítomnost i budoucnost? A existuje vůbec subjekt plynoucí v časem? Existuje jeden subjekt, nebo se jedná o neustálé vznikání a zanikání momentálního stavu našeho v domí? Právě tyto otázky si kladli Jean Paul Sartre a Henri Bergson.

Otázka času a subjektu má zajisté i svoji relevanci pro současnou dobu, vřdy čas je přímým dynamizujícím prvkem naší západní společnosti, jak o tom píše Paul Johnson v Nepřátelích společnosti. Dušan Třeštlík ve svém eseji *Dějiny ve vaku nejistot* charakterizuje současnou dobu takto: *šDoby stárnou je-t rychleji než lidé.*

Naše mládí se stalo dějinami, od základně jinou dobou než ta, kterou flijeme nejenom ve stáří, ale už i ve zralém věku. A mění se to nadále, stále rychleji. Naše dříve se, stejně jako stovky generací před nimi, rodili do stejné doby ve které i žijeme. My ale žijeme v nějaké jiné nebývalé době, která se nebude podobat ani té v nífl jsme přišli na svět, ani té, ve které se nyní nacházíme. Inovace a pokrok nepřináší jenom dočasnou změnu, ale vytvářejí dlouhodobou dějinnost, čím rychleji, tím šminulejší. Naše civilizace se neekonomicky v rychlém pruhu své nikde, u fládného jasného cíle nekončí dálnice.¹

Poslední věta souhlasí s tím, co napsal Peter Borscheid ve své knize *Virus času*, (s příznačným podtitulkem *kulturní dějiny zrychlování*), totiž flešně základně zbudovaný systém rychlosti a zrychlování (myslí se tím proměny naší doby a našeho flivotního tempo, pozn.) už v mnoha ohledech ztratil své racionální jádro a nezadrflitelně míří k absurditě.² S touto absurditou rychlosti a proměnlivosti se každým flé setkat například v oblasti výpočetní techniky, v informačních technologiích.

V průběhu flivota mělo k tomu svý fyzický vřhled, své názory a přesvědčení, bydlit a flivotní aktivity. Stejným způsobem se mění lidé kolem nás, s nimiž se

¹ Dušan Třeštlík, *Dějiny ve vaku nejistot*, www.sendme.cz/trestik/main.htm

² Peter Borscheid, *Virus času, Kulturní dějiny zrychlování*, str. 410

jeho vztahy vyvíjejí a proměňují. Vystává tedy nepřijemná otázka, zda se vlastně jedná o stále téhož člověka, stále stejné lidi, když jediné, co je v jejich životě trvalé, jsou vzpomínky. Minulost je však problematičtější entita. Minulost totiž neexistuje. I historie je, což říkají i sami historici, vlastně tak trochu podivná věc, zabývající se něčím, co již není.

Jsem si vědom toho, že i pro všechny filosofy je problematika subjektu plynoucího v sebe zajímavým tématem. Willard van Orman Quine odmítá takovéto zkoumání: „Jsem toutéž osobou, kterou jsem byl v mládí? A kterou jsem byl v době své matky? Budu toutéž osobou po transplantaci mozku? Je nad slunce jasné, že tyto otázky o pojmu totožnosti nejsou. Jsou to otázky o pojmu osoba a o slovu osoba, které se, tak jako většina slov, stávají prázdné v kontextech, ve kterých ho není potřeba.“³ Takovéto tvrzení mne však nijak neodrazuje od mého tématu, pouze vypovídá o skutečnosti, že můj styl myšlení je odlišný od myšlení analytické filosofie a moje motivace zabývat se způsobem existence subjektu plynoucího v sebe vychází z osobních pocitů z přítomného (mohu snad říci přímo přítomného) světa, který logika a jiné formální popisy světa nejsou schopny postihnout. Jde o subjektivní prožitky, uchopitelné spíše intuicí a metafyzickou spekulací. Václav Černý píše, že „as je pro existenciální filosofii šprincipem individuace, znamená zrození konkrétního jsoucna, znamená drama lidské jednotliviny“ „as existenciální není vůbec prázdným, detailním a homogenním jazykem matematickým, je to as konkrétní a přítomný není vnímán zvenku, ale prožíván zevnitř“.⁴

V podobném duchu píše i Jan Sokol, když uvádí, že „špráva jedinečnosti a neopakovatelnosti přítomné chvíle, kdy jedním směrem jednat, poznávat, pozorovat, myslet a vůbec žít, je samým základem lidské zkušenosti“ „as“⁵ a že „šprávkální model asu jako skalární (skalární) veličiny, který si zpravidla odnášíme ze fyziky, vidí totiž as jako cosi nám vnějšho, „jemu“ naopak jako pozorovatel sám nepodléhá“.⁶ „Východiskem k pochopení fenoménu asu musí být existenciální lidská zkušenost, zkušenost asu jako obzoru lidských možností. Tato možnost se člověku otevírá vždy v souvislosti jeho vlastního života a jeho jednání.“⁷ Tolik

³ Willard van Orman Quine, *Od stimulu k vědomí*, str. 65

⁴ Václav Černý, *První sešit o existencialismu*, str. 30

⁵ Jan Sokol, *As a rytmus*, str. 9-10

⁶ *tamtéž*

⁷ Jan Sokol, *As a rytmus*, str. 17

k odpovědi na Quinovu námitku o nepotřebnosti a nedostatečným logickým základem takového zkoumání.

Nyní mohu přistoupit k popisu fenoménu času a subjektu a zařadit Henri Bergsonem, který svoji koncepci vybuďoval historicky dříve než Jean Paul Sartre. Čas je ústředním problémem filosofie Henri Bergsona, v čemž mu tudíž ve svých spisech velké množství prostoru. Těžiště popis Bergsonovy filosofie času, který uskutečnil jiní autoři, je částo velmi obsáhlý. Pokusím se tedy přistoupit k tvorbě první kapitoly a jejích podkapitol neutopit v hlubinách textu a stručně vystihnout nejdůležitější momenty Bergsonova pojetí času tak, aby bylo možné s tímto pojetím pracovat v dalších kapitolách jako s dobrým základem pro komparaci s jinými teoriemi.

II. Bergsonovo pojetí času

II. a) čas není prostor

Přiznejme si, že máme tendenci představovat si čas jako řádku, lineární řádku, tj. přímku, směrem, která vede odněkud kam a my se po ní posouváme, přičemž pomalu odkrýváme to, co je před námi a opouštíme to, co je za námi. Na této přímce nejsou okamžiky, tj. body, postaveny za sebou, nýbrž vedle sebe – ovlivňují prostorové obraznosti přímky, že chápeme čas jako daný najednou, jako přímku, kde budoucnost existuje vedle minulosti, současně přítomnost je pojata jako cestující Kolumbus a budoucnost jako pevnina, která existuje dříve, než on k ní dorazí⁸. Ale okamžik není to samé co bod a pravý čas není nekonečně dělitelný. Body na přímce jsou stejnorodé, nevákové okamžiky. To je potom čas matematický, čas fyzikální. Tento čas je homogenním prostředím. Co to znamená? čas jako homogenní prostředí, homogenní čas, čas fyzikální a matematický, čas kvantitativní je časem zprostředkovaným. Je to čas promítnutý do prostoru. Je to onen čas, který je nám známý ze školky z hodin fyziky pod značkou **t**. Tento čas se váketýká skutečného, tj. psychologického, vnitřního času – ovšem, stanoví pouze švztahy mezi současnými vřdy obdrříme jen současný vztah mezi jistým okamžikem a jistou veličinou, intervaly mezi jednotlivými okamžiky, ono reální plynutí času matematické uniká⁹. Tento matematicko-fyzikální čas pracuje pouze s krajními body intervalu,

⁸ Miličević, *Henri Bergson*, str. 48

⁹ Miličević, *Henri Bergson*, str. 50

uniká mu však jeho obsah, to, co se skrývá uvnitř těchto intervalů. To je však právě ono reálné plynutí času.

Čas jako homogenní prostředí by byl vázán, kde stavy v domě následují po sobě natolik odlišně, že je možná je sčítat. V rámci vnějšího světa, které zaujímají své místo v prostoru, jsou si navzájem vnější. Ale fakta v domě se navzájem pronikají. Štěpán, přítomná jako celek a v sobě homogenní, je součástí, která existuje v jediném okamžiku, bez soudržnosti mezi minulým a přítomným.¹⁰ Trvání je nedělitelný časový sled, kde není rozlišení na předtím a potom, v takovéto kontinuitě nelze jednotlivé stavy odlišit, pokud ano, jedná se o promítání prostoru do času.¹¹ Čas fyzikální lze jednoduše převést na prostor, čas psychologický však nikoli. Čas fyzikální je jen šifrou prostoru¹². Termíny popisující čas jsou výjimečné z jazyka prostoru. Když vyvoláváme čas, odpovídá nám prostor.¹³ Čas, který je homogenní a tedy zprostředkovaný, je tvrdým rozměrem prostoru. Pomocí nichomů klást vedle sebe to, co je dáno v posloupnosti.¹⁴

Názeb čas je dle Bergsona jejich směsí, což se děje z ryze praktických důvodů orientace individua v hmotném světě. Věda pak v této směsi upřednostňuje prostor, Bergson chce upřednostnit čas, trvání, které je třeba odplevelit od elementů prostoru. Čas a prostor jsou dvě zásadně odlišné reality. Čas a prostor jsou protiklady mezi jedinečností a opakováním. Čas je heterogenní jedinečnost, je to kontinuita, zatímco prostor je homogenní diskontinuita, která umožňuje opakování.

Čas je kvalita, zatímco prostor kvantita. Bergson charakterizuje čas jako ne-numerickeou multiplicitu (mnohonásobnost) a ta se vyznačuje těmi vlastnostmi: diskontinuitou, heterogenitou a jednoduchostí¹⁵. Čistá heterogenita - čisté trvání - si Bergson představuje jako sled kvalitativních změn, které šplývají, pronikají se, jsou bez přesných obrysů, bez jakékoli tendence k exteriorisaci jedné vztahu k druhým, bez jakékoli přibuznosti s číslem¹⁶.

Skutečný čas je nedělitelný. Když sledujeme pohyb ručičky na ciferníku, tak nemáme trvání, pouze sčítáme součásti. Mimo v domě konkrétní osoby existuje vždy jen jedna poloha ručičky na ciferníku, ale uvnitř v domě dochází k plynulému

¹⁰ Pavel Kouba, *Pohyb mezi časem a prostorem. Bergson v zápas s vlastním objevem*, str. 92

¹¹ Pavel Kouba, *Pohyb mezi časem a prostorem. Bergson v zápas s vlastním objevem*, str. 92, 93

¹² Henri Bergson, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech v domě*, str. 61

¹³ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 15

¹⁴ Henri Bergson, *O povaze času*, str. 271

¹⁵ Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 47

¹⁶ Henri Bergson, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech v domě*, str. 63

pronikání fakt .¹⁷ Bergson dává další dobrý příklad rozdílu mezi skutečným trváním a fyzikálním časem. Představme si, že by se rychlost všech vesmírných pohyb zdvojnásobila. Jeli bychom se tak stalo se všemi pohyby, poměry rychlostí by zůstaly zachovány. Řečné astronomické a fyzikální rovnice a výpočty by mohly zůstat tak, jak jsou, nebo dokonce symbol t , který je v nich obsažen, neoznámuje trvání, ale švzťah mezi dvěma trváními, jistý počet jednotek času, nebo dokonce jistý počet souměrností¹⁸. Změnily by se intervaly, které je oddělují, ale ty nevstupují do výpočtu. Ale právě tyto intervaly jsou oním reálným trváním. Naše vědomí by si proto velmi rychle všimlo změny, ne proto, že by zkrácený časový úsek dokázalo změnit, ale jednoduše by zaznamenalo šokles v obyčejném obohacení bytí, změnu v pokroku, který toto bytí si navyklo realizovati mezi východem a západem slunce¹⁹. Nyní již se podíváme na charakteristiku trvání jako takového, na reálný psychologický čas uvnitř našeho vědomí.

II. b) čas jako isté trvání

Skutečný čas tedy není klasický *temps*, ale *durée*, trvání. Jakým způsobem spolu dle Bergsona koexistují ony tři časové roviny – minulost, přítomnost a budoucnost? Zdálo by se nám, že čas je velmi obtížně uchopitelná věc, nebo minulost uflíkní, budoucnost je – není a přítomnost nám protéká mezi prsty. Pro Bergsona je čas nedělitelnou kontinuitou odvíjení a v této kontinuitě minulost setrvává v přítomnosti. Minulost si nesmíme představovat jako něco, co neexistuje. Bergson říká, že minulost si nesmíme představovat jako vzpomínky uskladněné v jakési krabici, z níž přítomnost milostivě vytahuje, co se jí líbí. Činíme chybu, pokud si přítomnost představujeme jako aktuální okamžik. Ve skutečném čase totiž okamžiky nejsou. Představa okamžiku je úkazem vpádu matematického času, tedy prostoru, do trvání. Okamžik se má k času jako bod k přímce a je stejně abstraktní. Okamžik je to, čím by skončilo trvání, kdyby se zastavilo. Ono se však nezastavuje. Okamžik tedy nemohl vzejít ze skutečného času. Vzešel z matematického bodu, tj. z prostoru.²⁰ Z okamžiků by nešel sestavit skutečný čas.

¹⁷ Henri Bergson, *čas a svoboda. O bezprostředních datech v domě*, str. 65

¹⁸ Henri Bergson, *čas a svoboda. O bezprostředních datech v domě*, str. 107

¹⁹ *tamtéž*

²⁰ Henri Bergson, *O povaze času*, str. 267

Na základě způsobu existence našeho v domě můžeme dle Bergsona soudit, že přítomnost je jistý interval trvání. Tento interval je obtížně určit. Jelikož skutečnost se stále mění (a my ovšem nechceme zůstat u Hérakleita a Kratila představiteli skutečnost jako proud, do jehož stejného úseku nejen že nevstoupím dvakrát, ale ani jednou, nebo v průběhu vstupování a setrvávání proud neustále plyne, tak musím interval přítomnosti vymežit jako úsek proudu, a samozřejmě tento úsek se neustále pohybuje s proudem), musíme onen interval postihnout tím, co Bergson nazývá pozorností k flivotu. Tento interval je libovolný a relativní, dle naší schopnosti obejmout daný úsek. To, co obejmeme svou pozorností k flivotu, je přítomnost. To, co z pozornosti pustíme, se stane minulostí. Zkrátka když přestaneme naší přítomnosti přiřítat aktuální význam, upadá do minulosti.²¹

Pokud by naše pozornost k flivotu byla velmi silná a zcela odpoutaná od veškeré praktičnosti, tak by dle Bergsona mohla obsáhnout celou uplynulou minulost dané osoby jakožto jednu nedílnou přítomnost, bylo by to něco kontinuálně přítomného, je-li by bylo zároveň v kontinuálním pohybu²². Minulost se uchovává v přítomnosti a tím se manifestuje nedělitelnost změny. A změna, to je skutečnost, je nedělitelná a šv nedělitelné změny minulost tvoří jednotu s přítomností²³. Minulost a přítomnost tedy nejsou dva po sobě následující momenty. Jedná se o dva koexistující elementy. Element, kterým je přítomnost, neustále pomíjí, naopak minulost nepěstává být a právě jejím prostřednictvím pomíjí přítomnost. A dle Deleuze existuje pro Bergsona cosi jako minulost obecná, která se nepojuje k žádné konkrétní přítomnosti, ale je ontologickým flivem, který podmiňuje jednotlivé minulosti a uplývání každé konkrétní přítomnosti.²⁴

Kontinuita uplývání je sledem stavů, šž nichž každý ohlazuje to, co bude následovat, a obsahuje to, co předcházelo. Vlastně až tehdy, když těmito stavy projdu, obrátím se nazpět a pohlédnu na své stopy, vynoří se před mnou rozlišené stavy.²⁵ V průběhu jejich prolínání bychom nedokázali říci, kde začíná jeden a končí druhý. To proto, že žádný z nich nezačíná ani nekončí, ale všechny nacházejí v sobě navzájem své pokračování. Bergson uvádí několik příkladů pro snadnější představu trvání. Nejdiveji porovnává trvání k odvíjení svitku, které se postupně

²¹ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 164

²² Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 165

²³ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 168

²⁴ Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 64, 67

²⁵ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 177-178

blíží ke svému konci. Toto odvíjení musí být v-ak také zároveň navíjením na zp sob navíjení niti do klubka. A to proto, že šminulost nás následuje, neustále se zv t-uje o p ítomnost, jifl sbírá po cest ě²⁶.

Navíjení a odvíjení v-ak nakonec Bergson odvrhne jako nesprávný p íklad, protože navozuje p edstavu p ímek a povrch , které mají ásti a ty jsou k sob navzájem homogenní. A to by byl op t prostor. Poté p íchází s p edstavou spektra s tisíci odstíny a s tím nepost ehnutelným odstup ováním. Trvání by se pak ubíralo nap í spektrem a každá zm na by šohla-ovala zm nu následující a zahrnovala zm ny p edcházející²⁷. Ale i tyto odstíny jsou si navzájem vn j-í, což je zálefitostí prostoru. I tato p edstava je zavrflena a po n kolika dal-ích pokusech Bergson konstatuje, že každé p írovnání bude nedosta ující. A p esto Bergson na jiném míst podává vyhovující p írovnání k trvání. K trvání p írovnává melodii. šPoslouchejte melodii se zav enýma o ima, aniž byste mysleli na cokoli jiného, aniž byste kladli vedle sebe na pomyslný papír í klávesnici notyí P enesete-li melodii nebo její ást op t do írého trvání, shledáte, že je nerozd lená, ned litelná. Na-ěvnit ní trvání, od prvního do posledního okamfliku na-ěho v domého flivota, je n co jako tato melodie. M flíme od n j odvrátit pozornost, a tím i od jeho ned litelnosti, ale když se je pokusíme p etnout, je to, jako kdybychom epelí pro ali plamen.²⁸

Bergson zd raz uje, že skute ný ás je ásem vnímaným a flitým. Nelze myslet na skute ný ás, aniž bychom si ho p edstavili jako vnímaný a flitý ó štrvání implikuje v domí²⁹. Trvání tvo í na-ěvnit ní realitu, ale aby bylo pravou skute ností, musí být vlastní i vn j-ímu, tj. hmotnému sv tu. Pomocí pojmu simultaneity se dle Pavla Kouby Bergson pokou-í zahrnout do trvání universum jako takové.³⁰

Bergson se ptá, jak se dostat od vnit ního ásu k ásu v cí. Pokou-í se odpov d t tak, že každému okamfliku na-ěho vnit ního proflívání odpovídá okamflík na-ěho t la a také ve-keré okolní hmoty. Tato hmota je mu simultánní. A nez stávejme jen u bezprost edního okolí svého t la, simultánní trvání musíme roz-í it na celý hmotný sv t. Sv t se pak jeví z hlediska trvání jako celek. Tak se zrodí p edstava Trvání, které je neosobním v domím, které pojí jednotlivá v domí mezi sebou a zároveň je

²⁶ Henri Bergson, *My-lení a pohyb*, str. 178

²⁷ Henri Bergson, *My-lení a pohyb*, str. 179

²⁸ Henri Bergson, *O povaze ásu*, str. 264 -265

²⁹ Henri Bergson, *O povaze ásu*, str. 264

³⁰ Pavel Kouba, *Pohyb mezi ásem a prostorem. Bergson v zápas s vlastním objevem*, str. 103

pojící se zbytkem přírody. Bergson si však vzápětí položí otázku, zda je tato hypotéza pravdivá. Spoluúast na-eho hmotného světa i jeho okolí na procesu vnímání je v cízkuenosti. Avšak neznáme povahu této spoluúasti a vedle sebe mohou koexistovat různé rytmizovaná trvání.³¹ Tuto myšlenku shledává u Bergsona také Deleuze, když říká, že Bergson mluví o pluralitě rytmů trvání a uznává, že na-ě trvání, trvání psychologické, je jen jeden případ mezi velkým množstvím jiných, zkrátka že trvání je známy po et.³²

Přesto, kdyby se Bergson musel přiklonit k nějaké hypotéze ohledně jednotnosti i nejednotnosti času světa, přiklonil by se k hypotéze jediného a univerzálního hmotného času. A tento postoj odvoduje následovně. Věchna lidská v domích jsou stejné povahy, mají stejný způsob vnímání a prožívají stejné trvání. Můžeme si tak představit velké množství světů v domích, které jsou roztroušeny po celém vesmíru. A když mají tato v domích stejný rytmus trvání, tak i jejich vnímání zkušenost má vzájemný vztah. Jejich vnímání zkušenost se odehrává v jednom trvání, a proto můžeme do jednoho trvání zahrnout všechny události hmotného světa. Zůstane tak pouze šne osobní čas, ve kterém se odehrává vě.³³

Tuto zdánlivou ambivalenci můžeme uvést na pravou míru vysvětlením Bergsonova termínu simultaneita proudů. Na-ě pozornost má schopnost se rozdělit a přitom se neroztřípit. Když sedíme na břehu řeky, plynutí vody, klouzavý pohyb lodí i let ptáka, nepřetržitě hlubin na-eho flivota jsou pro nás těmi různými věcmi nebo jednou jedinou, dle libosti. Můžeme do sebe pojmout celek a mít co dohlédnutí s jediným vjemem, v němž splývají tři proudy. Anebo můžeme ponechat dva první proudy jako vnímání, a rozdělí tak svou pozornost mezi uvnitř a venku.³⁴ Na-ě pozornost může být jednotou i mnohostí zároveň. Simultánní jsou vnímání proudy, které zabírají stejné trvání a věchny jsou zároveň obsaženy v na-ěm vnitřním trvání. Toto trvání je na-ě i jejich, když s nimi splývá v jednom vjemu. Ale mohlo by být jen na-ě, kdybychom vnímání proudy nevnímali a byli obráceni jen dovnitř sebe.

Simultaneita proudů je tedy dělitelná. Díky ní vnímáme na-ě vnitřní trvání, náš pohyb a vnímání pohyb vě jako události, které se dějí zároveň. Jinak by trvání a

³¹ Henri Bergson, *O povaze času*, str. 261, 262

³² Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 90

³³ Henri Bergson, *O povaze času*, str. 263

³⁴ Henri Bergson, *O povaze času*, str. 267

zprostorovány a nebyly ekvivalentní a pro nás by neexistoval čas jako takový. Šlo by jen o trvání každého z nás.³⁵

Tudíž nakonec existuje jen jediný čas, který obsahuje mnoho rytmu a proudů, které si navzájem odpovídají navzdory diferencím ve své povaze. Mili se na trvání je zároveň proud i představitel času, který všechny proudy obsahuje. Existuje jen jediný čas, i když je zde nekonečný počet aktuálních proudů, které se nutně podílejí na stejném virtuálním celku.³⁶

A jaký je rozdíl mezi způsobem trvání člověka a trváním v cívním světě? Dle Mili se jedná o fyzikální trvání jiného druhu, liší se směrem napětím, směrem stupněm zhuštění, anebo, což je totéž, v určitém stupni důležitosti psychologická přítomnost znamená daleko mocnější zhuštění minulosti, daleko intenzivnější koncentraci posoupných fází než trvání hmoty.³⁷

Přesně se nyní do lidského nitra, do individuálního trvání. A na trvání je především paměť. Samým základem naší vnitřní existence jest paměť, tj. prodloužení minulosti do přítomnosti, krátce řečeno a nezvratitelné trvání.³⁸

II. c) čas a individuum o problém paměti

Život člověka, tj. jeho posun z minulosti do budoucnosti, je pro Bergsona vývojem tvořivým. Důležitou je tvořivá svojí podstatou a oním novým tvořivým prvkem je nová vzpomínka na předchozí okamžik, o němž je bohatší okamžik přítomný. Tato vzpomínka je přínosem, který je analogický novému tónu v melodii. Jedná se o nový kvalitativní odstín.³⁹

Bergson má velmi specifickou teorii paměti a teorii vnímání, ze kterých vyplývá jeho zcela originální pohled na vztahy mezi minulostí, přítomností a budoucností. Paměť si nesmíme představit jako jakousi zásuvku s rejstříky, ve kterých uložíme vzpomínky. Minulost se uchovává automaticky, sama od sebe, a hromadí se neustále. Mechanismus mozku v určité minulosti zatlačuje do vnitřní oblasti (tím se nemyslí nic ve smyslu Freudova vnitřního) a do vnitřní poukazuje to, co se hodí, co je užitečné pro přítomnou situaci. Šťastně někdy někdy luxusním vzpomínkám

³⁵ Henri Bergson, *O povaze času*, str. 268

³⁶ Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 98-99

³⁷ Mili se, *Henri Bergson*, str. 78, 79

³⁸ Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*, str. 31-32

³⁹ Mili se, *Henri Bergson*, str. 28, 29

podává se píványmi dve mi proklouznouti jako kontraband. Tito poslové nevdoma upozorní nás na to, co za sebou nevdomky vleeme.⁴⁰

Naí minulost si mflame p edstavit jako obrovskou snhovou kouli, kterou valíme po zasnflené pláni a která se v každém okamfiku nabaluje novou vrstvou, která má pokafdé novou kvalitu. My o této kouli aktuáln nevíme, ale ona je v nás vfdy pítomna. Velmi kontroverzní je ona Bergsonova teze, flena-e minulost se neuchovává v pamíti, ale sama v sobě. ŠVzpomínky se nemohou uchovávat jinde nevlv trvání. Vzpomínka se tedy uchovává v sobě.⁴¹ Deleuze vysvltuje, flená-odpor a na-e nepochopení této p edstavy jsou zp sobeny tím, flen se domníváme, flen minulost jifl není, flen neexistuje, flen p estala být. Je to v-ak pítomnost, která není a která je pouze aktivitou a uflite ností. Minulost je ve své v t-in neuffite ná a neaktivní, ale pro Bergsona je to ona, která má pravé bytí. ŠPráv minulost, neuffite ná a neaktivní, nepohnutá, v plném slova smyslu jest.⁴² To je íst filosofická úvaha, která se nachází uprost ed spí-e psychologického zkoumání.

Jak tedy dle Bergsona funguje na-e vnímání? ŠVe skute nosti neexistuje vnímání, jefl by nebylo prostoupeno vzpomínkami. S bezprost edními a pítomnými danostmi na-ích smysl se mísí tisíce detail z na-í minulé zku-enosti. Tyto vzpomínky v t-inou m ní podobu na-ích reálných vjem , z nichfl pak zaznamenáváme jen n kolik poukaz , pouhých znak sloufících k vybavení si minulých obraz .⁴³ Je to prý da za nenárost a rychlost vnímání. A tento zp sob vnímání je samoz ejm í zdrojem iluzí. Takfl je to vlastn minulost, která ovliv uje a deformuje pítomnost. V kapitole, kde budeme srovnávat Bergsona se Sartrem, uvidíme, flen teorie raného Sartra je skoro pesn opa ná.

Minulé obrazy se tedy neustále mísí s vnímanou pítomností. Jsou to ty obrazy, které jsou aktuáln uflite né. Pítomná zku-enost je pohlčena onou koulí a stává se z ní minulost, která se dále bude mísit s pítomností dle toho, nakolik jí bude uflite ná. P edstavme si onu ohromnou kouli na-í minulosti, která vysílá mnoho svých útrfk k pítomnému vnímání. Toto vnímání je velmi malou áste kou na-eho já oproti té ohromné kouli. Není tedy divu, flen pro Bergsona znamená aktuální vnímání velmi málo ve srovnání s onou masou minulosti (u Sartra to bude naopak).

ílito, co k aktuálnímu vjemu pídává na-e pamí , je pro Bergsona d leflit j-í nevl

⁴⁰ Henri Bergson, *Vývoj tvo ívý*, str. 16

⁴¹ Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 61

⁴² Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 62

⁴³ Henri Bergson, *Hmota a pamí* , str. 24

onen vjem sám! A proto šsubjektivnost na–eho vnímání spo ívá p edev–ím v p ísp vku na–í pam tí⁴⁴.

Na procesu na–eho vnímání participují t i entity ó aktuální vnímání, vzpomínka-obraz a ístá vzpomínka. Tyto entity se nevyskytují izolovan , nýbrfl aktuální vnímání je šzcela prosyceno vzpomínkami-obrazy, které je interpretují a dopl ují. Vzpomínka-obraz v sob zase obsahuje n co z ísté vzpomínky, jifl za íná zhmot ovat, i z vnímání do n hofl se snaflí vt lit⁴⁵. To, co je nazýváno ístou vzpomínkou, je práv ona ontologická skute nost, ona minulost, která má pravé bytí, ale aktuáln nep sobí. ístá vzpomínka nemá psychologickou existenci (ale má existenci ontologickou, má bytí), je neaktivní a nev domá.

Proces vnímání tedy postupuje následovn . Moje p ítomnost je postoj, který zaujímám ke své bezprost ední budoucnosti. Z mojí neaktivní minulosti (z oné neustále se nabalující koule) vplouvá to, co m fle být uflite né, do p ítomného vnímání a stává se obrazem (vzpomínkou-obrazem). Jakmile se ona ást minulosti stala obrazem, opustila onu nev domou masu, tj. p estala být ístou vzpomínkou, a smísila se s mojí aktuální p ítomností. Jelikofl je na–e p ítomné vnímání obaleno spoustou vzpomínek-obraz , m fleme íci, fle na–e aktuální vnímání je zároveň pam tí. Pro Bergsona je ona ást minulosti mísící se s p ítomností natolik d leflitá, fle dokonce prohlá–uje, fle švnímáme prakticky jen minulost, p i emfl ístá p ítomnost je neuchopitelným postupem minulosti hlodající budoucnost⁴⁶.

Josef Fulka napsal o Bergsonov vnímání, fle má šbytoštn kruhový charakter a probíhá jako neustálé vzájemné odkazování mezi pasivn p íjatou excitací a aktivním promítáním vzpomínky na tu samou excitaci v souvislém kontextu excitací jiných - tím se vytvá í kontinuita vjemu. Nelze zde jifl rozlí–it, co je vnímání a co je vzpomínka⁴⁷.

Bergson rozeznává dva typy pam tí. Ta první je spí–e návykem nefl pam tí. Sídlí v organismu a zaji– uje p ím enou reakci na aktuální podn ty, p ehrává p ítom na–i minulou zku–enost, ale jedná se o nifl–í typ reakce. Neparticipují tu vzpomínky-obrazy. Druhý typ pam tí je pam í v pravém slova smyslu. To je ona pam í, která vlastn splývá s vnímáním. Bergson ke znázorn ní své teorie vnímání pouflil kufel šzabodnutý do plochy⁴⁸.

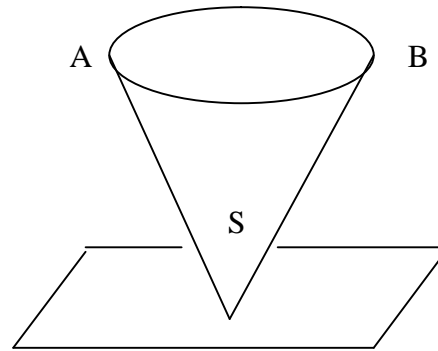
⁴⁴ Henri Bergson, *Hmota a pam í*, str. 50

⁴⁵ Henri Bergson, *Hmota a pam í*, str. 100

⁴⁶ Henri Bergson, *Hmota a pam í*, str. 112

⁴⁷ Josef Fulka, *Bergson a problém pam í*, str. 31-32

Kufel SAB je soubor všech mých vzpomínek, je to ona koule zmíněná výše, ve které se uchovávají i stejné vzpomínky, které se dle své aktuální uflightnosti mohou stát vzpomínkami-obrazy. Plocha koso tverce je mojí aktuální představou universa,



vrchol S je mojí okamžitou přítomností, která je stále v pohybu, stejně jako plocha koso tverce. Z oblasti, kterou tvoří objem kuflele, sestupují uflightně vzpomínky do bodu S a mísí se s přítomností a ovlivňují ji. Bod S je jasně určené místo, kde probíhá akce. Vrchol kuflele je posuvným hrotem, který je namířen z minulosti do budoucnosti.⁴⁸

Jak již bylo jednou řečeno, přítomnost toho ohromného kuflele, i té masité koule, která sesílá své vzpomínky, aby obalily a zmodifikovaly přítomný vjem, který se neustále mění a nemá, na rozdíl od minulosti, své pevné bytí, nám musí být jasné, že to, co skutečně existuje, je přece spíše minulost než přítomnost⁴⁹.

Bergsonova teorie vnímání a paměti je originální a obsahuje v sobě (alespoň pro mě) vnitřní krásu. Podle mého názoru, i spíše, podle mého cítění, je však mylná. Pokusím se nastínit své námitky. Je-li to spíše budoucnost, která určuje minulost, nebo minulost je interpretována ať budoucím pohledem. Proflíjeme událost, tuto událost si zapamatujeme, a to jednak pro sebe, jednak pro přepravu ní druhým. Abychom si něco zapamatovali, je třeba uvést prvky proflité události do vzájemných logických vazeb a celou událost vystavět jako příběh. Kdyby tuto operaci náš mozek neprovedl, událost by se z paměti vytratila, i se stala značně mlhavou. S postupujícím věkem jsou to pak ony logické vazby a jasná výstavba příběhu, které drží událost v naší paměti. Na základě tohoto zpracování pak v příběhu vyprávíme událost druhým lidem. Toto zpracování události, a je nezbytné, je ale zcela určitě typem manipulace s fakty (přičemž nemluvíme o manipulaci záměrné i o nevědomém vytváření patných vzpomínek). Alov k sám v příběhu zcela podlehne této manipulaci, nebo jestliže si brzy po proflité události pamatoval i mnoho faktů, které se nevešly do logické výstavby příběhu, v příběhu si již pamatuje jen onu manipulovanou verzi. Je pak velmi zajímavé

⁴⁸ Henri Bergson, *Hmota a paměť*, str. 114

⁴⁹ Josef Fulka, *Bergson a problém paměti*, str. 31

slyšet po letech vyprávět osobu, která danou událost prožila též, a porovnat její verzi s verzí naší. Jde o stejnou událost, ale příběhy, a v základních faktech identické, se liší. Příběhy jsou stejné a přesto jiné, nebo druhá osoba, která s námi událost prožila, upřednostnila i logické výstavy příběhu jiné detaily, které nám mechanismus odpovědný za výstavbu příběhu vytvářel. Z toho vyplývá, že naše vzpomínky, ze kterých se skládá naše minulost, jsou fatálně určeny naší interpretací, tj. naše minulost není to, co se nám skutečně přihodilo, nýbrž to, jak si náš mozek událost uchopil, aby si ji mohl zapamatovat jako příběh. Takže události, které jsou aktuálně prožívány, budou v budoucnosti nevyhnutelně deformovány, aby mohly být úspěšně zařazeny do kartotéky příběhů. A dokonce i při prožívání dané události je její náčrt deformován naší neznalostí, nebo nikdy neznáme všechny souvislosti toho, co prožíváme. Zcela objektivně prožívanou událost mohl posoudit pouze Bůh. Čili nejenom že si člověk v příběhu své vzpomínky sám upravuje, ale i když ji prožívá, tak mu nutně šunikají souvislosti, nebo není vědomou. Tyto souvislosti se však můžeme zpětně dozvědět v příběhu. Budoucnost (tj. přítomné poměření minulého, z hlediska minulosti a budoucnosti) určuje minulost a je tak nejdůležitější slovkou našeho osobního času. Až budoucnost osvětluje smysl minulosti, ne naopak.

Bergsonova teorie o užitých vzpomínkách, které si vytahujeme při nějaké činnosti, není pravdivá, nebo naše vzpomínky nejsou obrazem toho, co se opravdu událo. My podle nich jednáme, ale ony nejsou tolik užitečné, protože minulost je v nich zmanipulovaná a tudíž i naše jednání a reakce neodpovídají zcela realitě (toto tvrzení bylo redukováno na jednoduchý postulat, který o lidech platí: lidé vidí to, co chtějí vidět). Minulost není na prvním místě, nebo hodnota toho, co se událo, je v čase poměrně malá, co se aktuálně děje, při němž a budoucnost dá obojímu dohromady svůj smysl.

Bergson také ignoruje vzpomínání, které nemá účel. Myslím tím vzpomínání, kdy si člověk vybavuje události, které se udály jindy před lety a nemají žádnou užitečnost pro aktuální přítomnost. Bergson říká, že paměť není vak, ve kterém bychom lovili vzpomínky, ale při bezúčelném vzpomínání si libovolně připomínáme různé události a vskutku se šrabeme ve své paměti jako ve vaku, při němž které vzpomínky vylovíme a na které ne. Člověk se zaměřuje na svoji minulost tak, jako se zaměřuje na bezprostřední vjem fyzického světa. Je to druh vjemu, vzpomínka není slabší vjem, v tom s Bergsonem souhlasím, ale my si vzpomínky dokážeme vybavovat i

zcela libovolně a náhodně, nikoli třeba nám onen velký kufel poskytuje pouze ty
uffite ně, které se stanou vzpomínkami-obrazy.lov k m fle up ít zrak do svého
nitra a šp ehrabovatõ se jen tak ve vzpomínkách.

II. d) Intuice ó metoda, kterou lze uchopit skute ný as

šExistuje p inejmen-ím jedna skute nost, kterou v-ichni uchopujeme zevnit ,
intuicí, a nikoli jednoduchou analýzou. Je jí na-e vlastní osoba ve svém plynutí
nap í asem. Je to na-e já, které trvá.⁵⁰ V b fném flivot spo ívá hlavní funkce
lidského ducha v orientaci ve vn j-ím sv t . P edstavuje si stavy a v ci. To
znamená, fle se odvrací od svého vnit ního trvání a nahrazuje kontinuum
diskontinuem, pohyblivost stálostí a stále se m nící tendenci pevnými body. Toto
nahrazování je nezbytné pro zdravý rozum, pro e , pro praktický flivot a i pro
pozitivní v du. Ná- duch se šzabydluje v hotových pojmech a snaří se zachytit do
nich jako do sít n co ze skute nosti, jeř plyneõ⁵¹. D lá to z praktických d vod , ale
uniká mu tím podstata skute nosti.

Na-e vlastní trvání si tedy m fleme p edstavit p ímo a to díky metod , kterou
Bergson nazývá intuicí. Na-e trvání nikdy nem fle být obsařeno v pojmovém
znázorn ní. Pokus o uchopení trvání b fným zp sobem p írovnává Bergson ke
snaze lov ka sd lit druhému dojem, který v n m vyvolal Homér v ver-v originále.
Je možné poskytnout druhému lov ku p eklad tohoto ver-e, je možné tento p eklad
okomentovat a dále a dále ver-vysv tlovat a stále se snařit vysv tlit pomocí pojm
ná-vnit ní dojem. Nikdy se nám to ale nepoda í. Pro nás je ná-vnit ní dojem
jednoduchou v cí, ale pokud se pokusíme popsat ho zvn j-ku pomocí slov a pojm ,
stane se pro nás šzlatou mincí, kterou nikdy nesplatíme drobnýmiõ⁵².

Podle Bergsona existují dv základní metody poznání ó analýza a intuice.
Analýza, kterou pouříváme ve v d i v b fném flivot , p evádí p edm t na jifl známé
prvky, které má spole ně s jinými p edm ty. Kdyřl n co analyzují, tak danou v c
vyjad uji pomocí vztahu k tomu, ím sama není. Analýza je rozvinutím
v symbolech, je to pouřítí sty ných bod mezi zkoumaným p edm tem a p edm ty,
které jifl známe. Analýza je dle Bergsona odsouzena k tomu, aby zkoumaný p edm t

⁵⁰ Henri Bergson, *My-lení a pohyb*, str. 177

⁵¹ Henri Bergson, *My-lení a pohyb*, str. 206

⁵² Henri Bergson, *My-lení a pohyb*, str. 175

stále pouze obcházela. Naopak intuice je jistou sympatií, díky níž se přibližujeme do nitra zkoumaného předmětu a splýváme s tím, co je v něm jedinečného a nevyjádřitelného.⁵³ Trvání je kontinuita prvků, kde jedny pokračují v druhých, je to mnohost i jednota, ale jednota pohybující se, měnící se, barevná a flivá. Proto je nemohlo ji uchopit strnulou analýzou.

Intuice však neznamena pasivní zírání do vlastního nitra, nejde o prosté odevzdání se naší instinktivní a citové vnitřní skutečnosti. Znamená naopak myšlenkové úsilí, ve kterém musíme překonávat sklony naší obraznosti, která byla utvářena vnímáním světla a je navyklá na prostorový a vizuální typ chápání. Je třeba vyloučit všechny optické, kvantitativní a grafické symboly, neboť ty nelze aplikovat na naši vnitřní zkušenost.⁵⁴

Pro Bergsona je symbolické poznání, tj. poznání, které používá již existující pojmy a postupuje od pevného k pohyblivému, poznáním relativním. Poznání intuitivní se však usidluje v pohybu a osvojuje si sám život v cíli. Toto poznání je poznáním absolutním.⁵⁵ Podle Jakuba Šapky souhlasí Bergson s Kantem v tom, že prostor je formou názoru naší smyslovosti. V cíli, které jsou tímto názorem dány, jsou zprostředkované, představují jen jevy. Prostor nám tedy nabízí pouze relativní poznání. Naopak skutečný čas (a zde se Bergson od Kanta liší), není apriorní názorová forma, fládné prostředí a jeho poznáním se nám otevírá cesta k věcem o sobě.⁵⁶

Bergson navrhuje, že by se měl ustavit nový druh poznání, nový obor, který by existoval rovnoběžně s fyzikou a který by zkoumal to, co fyzika díky svým metodám a svému objektu zkoumání není schopna postihnout – samotný tok trvání, samotný tok reálna. Fyzika zachycuje z této skutečnosti nehybné obrazy, které jsou uflitečné, ale neodpovídají skutečnému toku reality. Druhý typ poznání sice nebude mít praktický uflitek, nestaneme se pomocí něho v těmi pány přirody, ale šobsáhlo by definitivním objetím samu skutečnost⁵⁷.

⁵³ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 176

⁵⁴ Mili Šapek, *Henri Bergson*, str. 12

⁵⁵ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 210

⁵⁶ Jakub Šapek, *Henri Bergson na cestě ke skutečnému času*, str. 231

⁵⁷ Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*, str. 462

III. Bergsonovo pojetí subjektu

To, co bylo e eno o trvání, m fleme íci i o na-em subjektu, nebo on toto trvání reprezentuje. Pojednejme v-ak o n m p eci jenom samostatn . Je ale t eba mít na pam ti, fle as-trvání má stejné charakteristiky jako uplyvající já.

Lidský subjekt se bez ustání m ní. Ne v-ak zp sobem, fle by p echázel ze stavu do stavu, p i emfl jednotlivé stavy by tvo ily jeden celek. Ani kařdý jednotlivý psychický stav v-ak netrvá jako celek, ale neustále podléhá zm n . I jednoduchý zrakový vjem téfle nehybné v ci se neustále prom ũje. ŐM j du-evní stav dme se ustavi n p i postupu na dráze asu o trvání, jeřl nabírá. D lá, abychom tak ekli, sám s sebou sn hovou kouli.õ⁵⁸ Lze to vyjád it i takto: ŐJak stárneme, na na-i p ítomnou percepci se nalepuje postupn stále del-í ohon vzpomínek, které neexistují na řládném míst , jen samy v sob a mohou se kdykoli aktualizovat.õ⁵⁹

Pro lov ka je pohodln j-í v-imnout si zm ny du-evního stavu, ařl kdyřl se stane výraznou, pravdou v-ak je, fle ná-psychický stav se m ní neustále, jedná se o kontinuitu a není vlastn velký rozdíl mezi p echodem ze stavu do stavu a setrváním v téfle stavu. My si v-ak dle Bergsona rad ji p edstavujeme, fle se psychické stavy pokládají jeden vedle druhého a kařdý z nich je homogenní, dokud neskon í. Výrazn j-í zm ny v psychickém stavu, kterých si na-e v domí v-imne, p irovnnává Bergson k úder m tympánu v symfonii (symfonie plyne neustále, údery jsou v-ak sly-et více neřl jiné neustálé a jemné p echody). Ařl tedy tyto hrub-í zm ny, tyto údery tympánu, jsou tím, co chybn vnímáme jako zm nu, p i emfl ale Őkařdý z nich jeřt pouze neřlépe osv tlený bod vlnivého pásu objímajícířho v-e, co cítíme, myslíme a chceme, v-e, ím v bec v daném okamřfiku jsmeõ⁶⁰.

Jednotlivé stavy, které lov k dle Bergsonova dal-řho p irovnání adí vedle sebe jako perly na nářrdelníku, pot ebuřl být spojeny n jakou nití. To je v-ak zcela um lá konstrukce. Vzniká tak Őbeřtvaré, lhostejné a nem nné Jáõ⁶¹. Jenomfle toto Já nem fle být nití, která je po řád stejná. Takové Já by netrvalo. Je to Já, které spojuje diskontinuitní stavy, av-ak takové v na-em psychickém d ní ve skute nosti neexistují, existuje pouze neustálá kontinuita vzájemn se pronikajícířch a neustále se m nících stav .

⁵⁸ Henri Bergson, *Vývoj tvo ívř*, str. 12

⁵⁹ Josef Fulka, *Bergson a problém pam ti*, str. 29

⁶⁰ Henri Bergson, *Vývoj tvo ívř*, str. 14

⁶¹ *tamtěřl*

Bergson rozlišuje dva subjekty, které jsou v-ak dva aspekty subjektu téhož. Rozlišuje povrchní Já, které se dotýká vnějšího světa a které má praktický význam pro naši sociální existenci, a vnitřní Já, které je trváním a jehož je to povrchní Já pouhým stínem, který se promítá do homogenního prostoru. Dojmy, které neustále plynou a nelze je pevně uchopit, nemají význam pro praktický, vnější život. Je třeba je nějak zpevnit. Instinktivně smůžeme ke zpevnění svým dojmy, k jejich vyjádření. Z toho pochází, řekněme sám cit, který je v ustavičném dění, s jeho vnějším stálým objektem a zvláště se slovem, které vyjadřuje tento objekt.⁶² Bergson mluví třeba o vjemu chuti i vni, který se dané osobě líbil, když byla v dětském věku, ale v dospělosti jíf nikoli. Vjem má v-ak stále stejné jméno, a je pro danou osobu jíf úplně jinou skutečností. Slova a pojmy uměle znehybují tekoucí realitu naší psychiky. Slovo s obrysy velmi přesnými, slovo brutální, které nahromadí uje to, co je stálého, společného a tudíž neosobního v dojmech lidstva, rozdrucuje, nebo aspoň zakrývá jemné a prchavé dojmy našeho individuálního vnitřního.⁶³ Návnitřní život je, jak jíf bylo výše řečeno o trvání jako takovém, jako melodie, která plyne od začátku do konce, nelze z ní nic izolovat, nelze do ní udělat

Já, které je oficiální, já povrchní, je diskontinuitní. Ono pravé, hluboké Já neexistuje jako hotová skutečnost, ale stále se tvoří. To ovšem neznamená, řekněme Já nemá svoji určující podstatu (to je velmi důležitý prvek, kterým se Bergsonovo pojetí subjektu bude lišit od toho Sartrova, a jeden fakt, řekněme Já se neustále tvoří, je oběma myslitelům společný). Touto určující podstatou je ona ohromná koule naší minulosti o šsynthesa naší minulosti, tj. právě to, co bývá nazýváno osobnost, která je u nás (u Bergsona) ovšem chápána ve své časové, dynamické dimenzi, ve své ustavičné nehotovosti⁶⁴. Já je onen náklad minulosti, který se stále ztvárňuje a který fatálně ovlivňuje naše přítomné vnímání. Jak jíf bylo řečeno výše, minulost je u Bergsona to, co skutečně existuje, co má opravdové bytí a stejně tak Já není bezprostředním vnímáním, ale právě onou koulí, oním kuflem plným různých vzpomínek, který se uchovává v sobě, je stále s námi, neustále se ztvárňuje a neustále vysílá vzpomínky-obrazy, aby určovali náš přítomný vjem. Vlastně jde o v-ak patné vyjádření, řekněme onen kufel, ona koule je stále s námi, ona není s námi, ona je námi. To

⁶² Henri Bergson, *as a svoboda. O bezprostředních datech v domě*, str. 75

⁶³ Henri Bergson, *as a svoboda. O bezprostředních datech v domě*, str. 76

⁶⁴ Miličapek, *Henri Bergson*, str. 119-120

vede k zajímavému výsledku ó totiž fle na-e Já je tím, o em nevíme, ale stále nás to ovliv uje, nebo pro na-e bezprost ední vnímání jsou ísté vzpomínky zapov zené, musejí se, jak víme, nejd íve stát vzpomínkou-obrazem a pak ovliv ovat aktuální akci.

š ím jiným jsme opravdu a ím jest ná-charakter, ne-li zhu-t nými d jinami, které jsme flili od svého narození, ba jefto s sebou p iná-ím dispoice zd d né, p ed svým narozením? Myslíme ov-em pouze s malou ástí své minulosti. Neftl práv se svou minulostí zcela úplnou ó po ítaje v to i ná-d di ný rys du-evní ó touffíme, chceme a jednáme.õ⁶⁵ Na-e Já nem fle projít dvakrát týmfl stavem, jelikoft díky neustálému nabalování minulosti, která je tvo ivým vývojem na-í osobnosti (proto se také jedno z d leffitých Bergsonových d l jmenuje Vývoj tvo ivý, toto sousloví ozna uje ono neustálé nar stání na-í minulosti o nové záflitky, které je pro Bergsona tvo ivým aktem), to jiftl podruhé není táfl osoba, nebo se jiftl nachází v jiném okamfliku svých d jin. A proto také v r zných okamflících na-eho trvání m fleme na stejný podn t reagovat odli-n a p ece rozumn , protofle je jiftl jinak nastaveno na-e nitro. D vody na-eho jednání nebudou tytéfl, protofle to nejsou šd vody ani téfle osoby, ani téhoftl okamflikuõ⁶⁶. A lov k dle Bergsona p ímo sám sebe tvo í, tím fle zaffívá nové v ci, av-ak tvo í sám sebe tím lépe, ím více své jednání promý-lí. A jak je to tedy se stupn m determinace na-eho jednání?

V na-em jednání jsou p ítomné dva prvky. Prvek determinující, coftl jsou vzpomínky-obrazy, které se mísí s p ítomným vjemem a prvek nep edvídatelný, který se nachází v p ítomném okamfliku. Je mezi nimi samoz ejm velký nepom r, který vyznívá v neprosp ch p ítomného okamfliku, ale dle Bergsona není dobré jeho p ínos podce ovat. A Mili ápek to vysv tluje takto: šNá-charakter, který nás asto tak omezuje, je na-ími zhu-t nými d jinamií se vytvo il postupným s ítáním stejn drobných kapek tvo ivosti, jakou je i ná-p ítomný okamflík. Proto, íkáme-li, fle jsme vázání a do jisté míry p edur ování svou minulostí, je správn j-í íci, fle jsme vázání svou minulou svobodou a svými n kdej-ími rozhodnutími, jejichftl postupným s ítáním utvo íla se a tvo í se je-t na-e osobní individualita.õ⁶⁷

Na-e v domí dle Bergsona není odleskem na-ích nervových proces , nebo to by pak bylo pouze zdánliv tvo ivé, nikoli reáln . To v-ak neznamená, fle lov k vftl dy

⁶⁵ Henri Bergson, *Vývoj tvo ivý*, str. 16-17

⁶⁶ Henri Bergson, *Vývoj tvo ivý*, str. 19

⁶⁷ Mili ápek, *Henri Bergson*, str. 41-42

jedná svobodně. Zcela svobodný čin je dokonce velmi vzácný. Tvořivý přínos přítomného okamžiku je tím méně svobodou. V plně svobodném činu se musí zrcadlit co možná nejvíce z celého našeho charakteru, tedy z celých našich zhubnutých dějin, z celého našeho kuflele. Naše činy a myšlenky jsou do té míry svobodné, nakolik odpovídají celé naší navrstvené osobnosti. To bude opět významné pro komparaci se Sartrem, který neuznává žádnou navrstvenou osobnost a tudíž jí nemusí být omezován. Zbabělec kdykoli může přestat být zbabělcem a hrdina hrdinou, člověk může udělat něco, co mu vůbec neodpovídá a právě to je svobodné a autentické. Být svobodný znamená pro Bergsona být skutečně svobodný. Pro Sartra však člověk nikdy nemůže být svobodný, nebo lidské v domě neustále vzniká a zaniká, spojováno vzpomínkami, které si určíme. Člověk není koulí plnou vzpomínek. Svobodní jsme tím, čím jsme. My jsme svobodou a jsme svobodní i když nechceme a nepřipouštíme si to. Můžeme si hrát na to, že jednáme pouze dle pravidel a rozkazů, že jsme spíše v cizí roli, ale i to je naše volba. Vždy je na nás, co se sebou uděláme, jakkoli jsme determinováni.

Příklady nesvobodného jednání jsou pro Bergsona například jednání vyvolané hypnotickou sugescí či prudkou a nahodilou emocí, dědičnou vadou, vnucenými idejemi výchovy. A to všechno je v lidském jednání vrozené. Štíjíme spíše pro vnější svět, než pro nás. Spíše mluvíme, než myslíme, spíše se s námi jedná, než jednáme sami. Jednání svobodné znamená zmocnit se znovu sebe sama, umístiti se opět v určitém trvání.⁶⁸

IV. Bergson a literatura

Martin Hilský řadí Henri Bergsona po bok Jamese Joyce, Marcela Prousta, Pabla Picassa, Alberta Einsteina, Thomase Eliota, Igora Stravinského a dalších osobností, které utvářejí myšlení, citění, jednoduše atmosféru doby modernismu (toto období můžeme zhruba vymezit lety 1890 až 1930). Tito myslitelé proměnili vnímání času a prostoru oštalizující, objektivně měřitelný a standardizovaný čas ve svůj nahradili soukromým časem pluralitním a relativizovaným a newtonovskou představu atomizovaného času nahradili časem fluidním, nepřetržitě plynoucím a v něm proměnlivým.⁶⁹

⁶⁸ Miličapek, *Henri Bergson*, str. 109-110

⁶⁹ Martin Hilský, *Modernisté*, str. 19

Henri Bergson zasáhl do myšlení modernismu zcela mimořádným způsobem. S výjimkou Friedricha Nietzscheho nezasáhl do myšlení literátů a umělců první avantgardy nikdo tolik jako Bergson. Mnohé umělecké experimenty se vyvíjely v přímé návaznosti na Bergsonovu filosofii. Bergsonem byla inspirována například Virginia Woolfová a její literární experimenty s časem, románová estetika D. H. Lawrence, estetické principy Ezra Pounda a dalších. Bergson se stal filosofem zejména, dal modernistické estetice stejné metafory a významně utvářel její jazyk.⁷⁰

Velmi zajímavý je pohled na souvislost mezi časem Henriho Bergsona a pojetím času v hlavním díle Marcela Prousta *Hledání ztraceného času*. Obecně je toto Proustovo hlavní dílo považováno za první úsilí o překonání tradičního románu. Oproti dramatické zápletce, která stojí na číně, je Proust v románu plný vnitřních obrazů a popisů. „Proniknutí do vnitřní hloubky umožnil u něj náhodně vyvolaná vzpomínka, vytvářející široký obraz plynoucí minulosti, která se stává přítomnou, trvajícím čas má elasticitu a relativnost, plyne v nepravidelné křivce a neplatí na něj vnější matematické nebo kalendářní míry, je skutečné trvání.“⁷¹

Dle Antonína Zatloukala sice Proustovo hlavní dílo souvisí s Bergsonovým pojetím času, ale souvisí s ním nezávisle. Josef Fulka naopak tvrdí, že se Marcel Proust Bergsonem v mnohém inspiroval a na *Hledání ztraceného času* lze demonstrovat některé principy Bergsonovy filosofie času (přímě dodává, že mezi Proustem a Bergsonem existují vedle podobností i jasné rozdíly). Gilles Deleuze pak tvrdí, že Proust se od Bergsona výrazně liší s touto výjimkou, že oba připouštějí minulost, která existuje jako jakási bytí o sobě. U Prousta je však minulost, onen náklad, kufel, koule, minulost existující jako pravé bytí, zakouřena díky podobnosti dvou různých okamžiků, což u Bergsona není možné, nebo vzpomínky v kufelu jsou stejné vzpomínky a ty se nemohou dostat v této formě do domu. Stejnou minulost, existující samu v sobě, nelze proflívat. Do domu sestupují stejné vzpomínky pouze ať a pokud se stanou vzpomínkami-obrazy, které se smísí s přítomností na základě své užitelnosti, jak víme z předchozích kapitol.

V odborných literaturách se mluví o shodě Bergsonovy filosofie času s Proustovým pojetím. Proustova asociativní metoda dle jedné z nich spojuje nejen různé časové roviny, ale prolíná i různé témata a je uměleckým vyjádřením Bergsonovy myšlenky

⁷⁰ Martin Hilský, *Modernisté*, str. 19, 20, 22

⁷¹ Antonín Zatloukal, *Studie o francouzském románu*, str. 317, 318

o intuitivním proudu v domí ⁷² Jiná u ebnice uvádí, že Proust v román byl vykládán jako šum lecká konkretizace Bergsonova proudu v domí ⁷³.

Josef Fulka demonstruje na příkladech z Hledání ztraceného času Bergsonovu teorii uchovávání vzpomínek a neustále se zv t-ujícího nákladu minulosti. Proust v *ztracený čas* je onen neustále se zv t-ující kufel na-í minulosti, tedy na-eho Já. ŠJak Vyprav v pr b hu celého Proustova románového cyklu stárne, celá jeho osobnost a individualita, která je konstituována práv jeho minulostí, na sebe p ibírá stále nové a nové vrstvy i povlaky minulých záflitk , které jsou s to se za ur itých okolností aktualizovat ó v záv ru celého díla Vyprav kone n zji- uje, že tato minulost je to, co v pravém slova smyslu existuje, že minulost má práv takové ó ne-li d leflit j-í ó ontologický statut jako p ítomnost a že individuální povaha subjektu není tvo ena ni ím jiným neft mto vrstvami minulých obraz í (te bude citovat Prousta z konce -estého dílu Hledání ztraceného času, pozn.)í Zakou-el jsem pocit únavy a hr zy, když jsem si takto uv domoval, že celý ten dlouhý čas byl mnou nejen bez p eru-ení flit, my-len a vytvá en jako moje vlastní sekrece, že je to m j flivot, **že jsem to práv já sám**, ale že ho také po ád je-t musím v kterékoli chvíli uchovávat jako n co se mnou spjatého, že spo ívám na jeho závratném vrcholku a nemohu se pohnout, aniž bych zároveň p emístil i jej. ⁷⁴

Podívejme se na n které dal-í příklady koincidence Bergsona a Prousta, které jsem na-el v Hledání ztraceného času. Skute nost, že lov k je svojí minulostí a nikoli p ítomností (která se vzáp tí p ípojuje k minulosti jako dal-í kapka padající do nádoby s vodou) a že minulost zásadn modifikuje lidské vnímání p ítomného okamfliku, skute nost, že pojem na-eho Já se konstituuje z minulosti, lze vid t na Proustov popisu probouzení: šSpící lov k udržuje v kruhu kolem sebe po adí hodin, posloupnost let a sv t . P í probuzení se v nich pudov orientuje a vy te z nich, který bod na zemi zaujímá i jaká doba uplynula, neft se vzbudil. Ale tyto ady se mohou smísit a rozpadnoutí Sta ilo v-ak, aby byl spánek i v mé posteli hluboký a úpln uvolnil mou mysl ó opustila pak rovinu místa, kde jsem usnul, takfle když jsem uprost ed noci procitl, nev d l jsem v prvním okamfliku, ani kdo jsem, pon vadfl mi nebylo známo, kde jsem. M l jsem pouze pocit bytí v jeho prvotní jednoduchosti, jak se asi zachvívá v nitru flivo icha. Byl jsem nuzn j-í neft jeskynní

⁷² Bohu-Balajka a kol., *P ehledné d jiny literatury II.*, str. 24

⁷³ Vladimír Macura a kol., *Slovník sv tových literárních d l 2*, str. 155

⁷⁴ Josef Fulka, *Bergson a problém pam ti*, str. 29-30

lov k. Ale tu mi p icházela vzpomínka ó je-t ne na místo, kde jsem byl, nýbrž na n které z t ch, která jsem kdysi obýval a kde bych byl mohl být ó p icházela mi jako pomoc sh ry, aby m vyprostila z nicoty, z nífl bych se sám nedostal. P elétal jsem ve vte in nad staletími lidské civilizace a nejasn zhlédnuté podoby petrolejových lamp, pak p ehrnutých límc p onenáhlu obnovovaly p vodní rysy mého já.⁷⁵ Vzpomínku, která probouzejícímu p icházela, aby ho vyprostila z jeho zmatenosti, bych interpretoval jako vzpomínku-obraz, která je na základ uffite nosti sesílána z kuflele do aktuálního v domí, aby interpretovala p ítomný okamflik. Bez ní by lov k nev d l, ani kde je, ani kdo je, byl by zcela ztracen a dezorientován v neustále se rodící p ítomnosti.

Proustovo potvrzení minulosti jako reáln existující entity, ba jediné reáln existující, m fleme nalézt zde: šAv-ak musím myslet na stranu k Méségliše a na stranu ke Guermantes p edev-ím jako na hluboká loffiska své du-evní p dy, jako na odolné vrstvy, o n fl se dosud opírám. Je to proto, fle kdyfl jsem po t ch místech b hal, v il jsem ve v ci a bytosti, je to proto, fle v ci a bytosti, s nimifl m ta místa seznámila, jsou jediné, které беру je-t váfln a které mi je-t dávají radost. A ufl tím, fle se ve mn vy erpala jakási tv r í víra, nebo tím, fle se skute nost formuje jen v pam tíí ⁷⁶ Tvrzení, fle se skute nost formuje jen v pam ti, je hluboce bergsonovské. Ztotoflnit pojetí asu u Prousta a Bergsona bychom v-ak mohli pouze tehdy, pokud bychom jen n které úryvky vyzdvihli a jiné naopak zcela ignorovali.

Následující úryvek nám dokládá to, co o vztahu Proust-Bergson tvrdil Deleuze. Proust tu o minulosti tvrdí toto: šSnafnit se ji p ivolat je marná námaha, v-echo usilování na-eho rozumu je zbyte né. Je skryta mimo jeho moc a dosah v n jakém hmotném p edm tu (v emoci, kterou v nás tento hmotný p edm t vyvolá), o n mfl nemáme tu-ení. Záleflí na náhod , jestli se s tím p edm tem, je-t nefl zem eme, setkáme i ne.⁷⁷ Konkrétní aplikace tohoto principu uvádí Proust o n kolik stran dále: šA jakmile jsem zas poznal chu sousta madlenky, namo ené do lípového odvaru, který mi teta dávala, hned se starý -edý d m do ulice, v n mfl byl její pokoj, p ipojil jako divadelní dekorace k odd lenému domku obrácenému do zahrady, který za ním postavili pro mé rodi e, a s domem m sto od rána do ve era a za každého po así, nám stí, kam m p ed snídání posílali, ulice, kde jsem obstarával

⁷⁵ Marcel Proust, *Hledání ztraceného asu I. Sv t Swannových*, str. 18, 19

⁷⁶ Marcel Proust, *Hledání ztraceného asu I. Sv t Swannových*, str. 176

⁷⁷ Marcel Proust, *Hledání ztraceného asu I. Sv t Swannových*, str. 53

pochybností to vše nabylo pevných tvarů a vynořilo se, msto i zahrady, z mého
základu. ⁷⁸ Do neprostupné oblasti stejných vzpomínek se tu dostáváme skrze vjem
hmotného prostředí tu a pak se před námi rozvine široké pole vzpomínek. Proust
vypraví se zcela bezúctelně ztrácí ve vzpomínkách, v stejných vzpomínkách, které
jsou však dle Bergsona aktuálnímu vnímání zapovězeny.

Proust také přijímá myšlenku času jako tvrdého rozměru prostoru, což Bergson
zásadně odmítá. ⁷⁹ To všechno mi připomínalo kostel v něco docela odlišného od
ostatního města, v budovu zaujímající, dále se to říci, prostor o čtyřech rozměrech
tvrdý byl rozměru času o vedoucí skrze staletí svou lůžku, která od travě ke travě, od
kaple ke kapli přemáhala a přelouvala, zdálo se, ne snad několik metrů, nýbrž celá
historická období. ⁷⁹ Pojetí času jako tvrdého rozměru prostoru se objevuje také
na samém konci prvního dílu: „Skutečnost, jíž jsem kdysi znal, už neexistovala
Místa, která jsme znávali, nenáležejí jen svému prostoru, kam je pro usnadnění
umístíme. Byla jen úzkým výsekem mezi souvislými dojmy, vytvářejícími ná-
tehdějí život. Vzpomínka na určitý obraz je pouhý stesk po určité chvíli. A domy,
cesty, ale jsou, flá, prchavé jako léta.“ ⁸⁰

Na které pasáže také jako by byly v rozporu s oním tvrzením o pevně dané a
jedině existující minulosti. Paradoxně z nich vyplývá opak toho, co vyplývalo
z těch kterých úryvků vše uvedených - flá minulost tedy není hrotem mířící do
budoucnosti tím, flá zcela formuje přítomnost, naopak, budoucnost ovlivňuje obraz
minulosti: „Tato druhá rána zasazená Swannovi byla ještě krutější než první. Nikdy
netušil, flá by to bylo něco tak nedávného, skrytého jeho oči, které to nedovedly
odhalit ne v minulosti, jíž neznal, ale za večer, na něm flá se tak dobře pamatoval, kdy
s Odettou flá, za večer, které, domníval se, tak dokonale znal a které te
v retrospektivě nabývaly něho úsko něho a hrozného. Uprostřed nich se náhle
rozešla ta zřející díra, ta chvíle na ostrově v Lesíku.“ ⁸¹

Celý ten úsek, kde Swann odhaluje Odettin skutečný život, a tím i pravdu o jejich
společné minulosti, působí jako antibergsonovská demonstrace faktu, flá teprve
budoucnost dává smysl minulosti. To by však vyvracelo nejenom tezi o stejném
pojetí času u Bergsona a u Prousta (která jíž byla vyvrácena jinými vše uvedenými
úryvky), ale dokonce i Deleuzovu tezi, flá oba, a se značně liší, uznávají minulost

⁷⁸ Marcel Proust, *Hledání ztraceného času I. Svět Swannových*, str. 56

⁷⁹ Marcel Proust, *Hledání ztraceného času I. Svět Swannových*, str. 68

⁸⁰ Marcel Proust, *Hledání ztraceného času I. Svět Swannových*, str. 389

⁸¹ Marcel Proust, *Hledání ztraceného času I. Svět Swannových*, str. 334

jako pevně dané bytí o sobě, které ovlivňuje přítomnost, a tím by tento úsek vlastně popíral i to, které pasáffe u samotného Prousta, nebo jestliže byl Swann nucen pod tíhou nově se objevených skutečností zcela změnit pohled na svoji několikiletou minulost, pak i Proust v *Vypravění*, který se často ztrácí ve vzpomínkách a považuje je za nic jiného než skutečného, může jednoho dne objevit, že realita byla jiná. Pak by ovšem jeho vzpomínky byly jen interpretací, kterou je možno změnit, a nemohly by být skutečným bytím o sobě, které jediné existuje. I *Vypravění* by se přeci mohlo stát to, co se stalo Swannovi: šel cítil, jak mezi jeho nejsladší vzpomínky, mezi nejprostší slova, která mu kdysi Odette řekla a kterým věřil jako slovům Písmu, mezi každodenní záležitosti, o nichž mu vyprávěla, mezi nejobvyklejší místa, dle jejího vedení, avenue Boulognského lesíka, dostihy, cítil, jak tam vnika přítomnost lidí, možná a podzemní přítomnost lidí, které mu znechucují všechno, co mu je teď bylo drahé, rozsévají všude trochu té temné hrůzy, jíž pocítil, když slyšel o zničení Zlatého domu, a vyvracejí kámen za kamenem celou jeho minulost jako ta neústí zvěsta před zkázkou Ninive.⁸²

Z toho vyplývá, že hledání ztraceného času nemůžeme pojímat jako uměleckou konkretizaci Bergsonovy filosofie času, a i když to, které pasáffe mohou sloužit jako literární obraz Bergsonových tezí o času a subjektu, je takovéto srovnání možné i jen pouze s vědomím, že uvnitř Proustova díla existují také pasáffe, které toto srovnání zcela vyloučí. Hledání ztraceného času, jakkoli jde o dílo plné hlubokých myšlenek, které jsou relevantní z hlediska psychologie i filosofie, není dílem filosofickým, které by podávalo ucelenou filosofickou koncepci. Nejde o vyjádření Proustovy filosofie času, nebo Proust nebyl filosof. Pokud uvnitř *Hledání ztraceného času* nacházíme protichůdná tvrzení o povaze času a zdá se nám, že v jednom místě, jako by Proustovi sám Bergson vedl ruku a jinde zcela naopak, je toto zdání způsobeno naším pochybeným přístupem, který spočívá v hledání uceleného filosofického systému tam, kde je šouze krásné literární dílo.

⁸² Marcel Proust, *Hledání ztraceného času I. Svět Swannových*, str. 339

V. Sartrovo pojetí času

V. a) Popis a podstata tří časových rovin

čas musíme nahlížet jako celek, minulost, přítomnost a budoucnost jsou jen druhotné struktury. Pokud bychom je považovali za samostatné skutečnosti, dojdeme ke známému paradoxu, že minulost uflí, není, budoucnost je-t není a přítomnost vůbec neexistuje, nebo nám protéká mezi prsty. Takto by se dal shrnout Sartrov úvod ke zkoumání problematiky času v *Bytí a nicot*.⁸³

Po zdraznění důležitosti pojmání času jako celku však Sartre paradoxně začíná analyzovat tyto tři dimenze času každou zvlášť. Tento popis je však dle Sartra nutné vnímat jako provizorní. Sartre míní, že pro člověka je obtížné odmítnout reálnou existenci minulosti i jí nepříznivě alespoň něco jako estnou existenci o událost se odsune do ústraní, pozbuďte účinnosti, ale zachová si bytí. Takové pojetí minulosti shledává Sartre u Bergsona: „Bergsonovská filosofie převzala tuto myšlenku o událost, která přelétla do minulosti, neprestane být, zůstane na svém místě, ve svém případě na věky, pouze přestane přebývat. Vrátili jsme takto minulost bytí, a to plným právem, ba tvrdíme, že trvání je mnohost vzájemných přítomností a že se minulost nepřetržitě proplétá s přítomností. Nevysvětlili jsme však toto proplétání a vzájemné pronikání. Nevylofili jsme, že minulost se může offit, prostupovat nás, a tedy pro nás existovat. Kdyby minulost byla v nedomé, jak míní Bergson, a kdyby nedomé nevyvíjelo aktivitu, jak by se mohlo začleňovat do děje našeho přítomného v domí? Měla by vlastní sílu? Je však tato síla v přítomnosti, nebo vadí přebývat na přítomnost? Jak vyza uje z minulosti jako takové?“⁸⁴

Minulost se však u Bergsona, jak jsme mohli poznat výše, neuchovává v jakémsi nedomé, uflí vůbec ne ve Freudov slova smyslu. Onen bergsonovský kufel naší minulosti se uchovává sám v sobě. Sartrova kritika je však oprávněná. Bergsonovo vysvětlení je nepostačující a nejasné, vlastně vůbec žádným vysvětlením není. Nepěstáváme se ptát, kde tedy onen kufel je a kdo určuje, která istá vzpomínka bude shledána užitečnou pro přítomný vjem a stane se vzpomínkou-obrazem, která vpluje do vjemu a zmodifikuje naše vnímání přítomnosti. Kdo tyto isté vzpomínky vybírá, když my (tj. naše aktuální v domí) to nejsme? A přítomný kufel plný istých

⁸³ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 152

⁸⁴ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 154

vzpomínek, do kterého nemáme, jsme my v pravém slova smyslu. To je nejasné. Vraťme se však k Sartrovi.

Sartre říká, že se staneme-li rozlišovat mezi minulostí a přítomností, pak ufl je zcela vedlejší, zda minulost existuje. Přiznáme-li totiž přítomnosti výsadu, přítomnosti ve svém; zaujímáme perspektivu nitrosvetského bytí, abychom pronikli k problému minulosti. Potom vidíme, že existujeme napřed souasn s touto řídí nebo s tímto stolem a ponecháváme svetu, aby časovosti dával význam. Postavíme-li se však dopředu od světa, ztrácíme jakoukoli možnost odlišit to, co jfl není, od toho, co není.⁸⁵ Bytí pro Sartra zkrátka jest a jako takové nemá nic společného s tím, co není (a nikdy nebylo), ani s tím, co ufl není (ale někdy bylo). Sartre vyřítá Bergsonovi, že oddělil minulost od přítomnosti a zkoumal ji samostatně (a dokonce jí přikl jediné pravé bytí). ŠMinulost není nic, není ani přítomností, ale přislouží k samému jejímu zdroji jako propojení s určitou přítomností a s určitou budoucností. Moje minulost se nikdy neobjevuje odděleně ve svém, minulostním rázu; a bylo by absurdní si jen pomyslet, že by takto mohla existovat. Moje minulost je převodní minulostí této přítomnosti.⁸⁶

Pro Sartra tedy minulost není samostatná entita (natolik, aby byla jediná doopravdy existující). Druhý aspekt Sartrova výše uvedeného tvrzení tvoří klasický existencialistický důraz na konkrétnost. Šmoje minulost je především má⁸⁷ a je minulostí této přítomnosti. V kapitole o Bergsonově pojetí času jsem zmínil Deleuzův názor, podle něhož existuje pro Bergsona cosi jako minulost obecná, která se nepojí k žádné konkrétní přítomnosti, ale je ontologickým řivlem, který podmiňuje jednotlivé minulosti a uplývání každé konkrétní přítomnosti. Pro Sartra naopak neexistuje univerzální minulost, která by se poté rozdrobila na minulosti konkrétní. Konkrétní minulosti jsou prvotní. Minulost totiž vyrůstá z aktuální přítomnosti konkrétního člověka, a tak je dle Sartra šmá v erejší minulost transcendencí za mojí dnešní přítomnost⁸⁸. Jinak by totiž dle Sartra nešlo minulost s přítomností vůbec propojit. Tuto tezi je třeba chápat následovně - u člověka, který je dnes typickým a který byl v mládí studentem například Polytechniky, vyrůstá tato minulost z přítomnosti. Dvacetiletý člověk, který studuje Polytechniku, je tedy do minulosti projektovaným atributem typického, který aktuálně jest, vykonává

⁸⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 155

⁸⁶ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 155-156

⁸⁷ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 155

⁸⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 156

n jakou jinou innost, kterou mu lze p isoudit, a zároveň byl jako dvacetiletý studentem Polytechniky. Dne-ního ty icátníka m fleme chápat jako jakési jádro. ŠStudentem byl ty icátník. Po pravd e eno, byl jím i t icátník. Co by v-ak byl t icátník bez ty icátníka, který byl t icátníkem?⁸⁹

Pokud v-ak n kdo i se svými atributy zem el, kým je tato minulost transcendována? No p eci t mi, kdo tuto osobu znali, nebo zem elý je sou ástí jejich minulosti, která tryská z jejich aktuální p ítomnosti. Bytí lov ka, které je za jeho fivota jak *bytím pro sebe*, tak *bytím pro druhého*, se po jeho smrti redukuje na pouhé bytí pro druhého. Lidský fivot, který je u Sartra neustálé sm ování do nejisté budoucnosti a neustále se sám vytvá í, kon í toto formování své vlastní esence skrze vlastní existenci v okamfiku své smrti. Lépe e eno, lov k nikdy sám sebe nedotvo í, po jeho smrti si ho pouze ve svém v domí uzav ou druzí tak, jako by byl *bytím v sob*, cofl v-ak d lali jifi za jeho fivota. Po smrti tohoto lov ka jsou v-ak jedinými garanty jeho fivotního projektu, který ufl v-ak tím pádem fládým projektem (který se stále nov tvo í, tj . projektuje do budoucnosti) není. Celý lov k se po smrti stane ko istí t ch druhých (Sartrovo pojetí vztahu *bytí pro sebe* a *bytí pro druhého* jsem analyzoval v 6. kapitole své bakalá ské práce, kde jsem také upozornil, fe problematika tohoto vztahu je téfl dob e demonstrována v divadelní h e S vylou ením ve ejnosti). A co se stane s t mi, jejichfl minulost se nestane n í ko istí? ŠZesnulí, kte í nemohli být zachrán ni a dopraveni na palubu konkrétní minulosti n kterého flijícího poz stalého, nejsou minulostmi, nýbrfl oni sami i se svými minulostmi byli znicováni.⁹⁰

Sartre kritizuje Bergsona za fakt, fe chápal vztah minulosti a p ítomnosti obrácen . Minulost u Bergsona absolutn prostupuje p ítomnost, a proto aktivita prostupování vychází z minulosti, zatímco u Sartra jde o vzájemné pouto, které je v-ak tak, fe minulost je transcendována i tryská z p ítomnosti, která je jádrem, k n mufl se minulosti vztahují.

Sartre íká, fe podle Bergsonova konceptu minulosti, která absolutn prostupuje p ítomnost, by *bytí v sob* (tj. bytí na zp sob v cí, které nemají v domí a jsou pln tím, ím jsou ó mají pevn danou esenci p ed existencí) nemohlo mít minulost. ŠMinulost m fe prostupovat p ítomností, ale nem fe jí být, protofe p ítomnost je svou minulostí. Zkoumáme-li proto vztahy minulosti k p ítomnosti na základ

⁸⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 157

⁹⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 158

minulosti, nedokážeme nikdy mezi oběma zjistit vnitřní relace. Bytí v sobě, jehož přítomnost je tím, čím je, by tedy nemohlo „mít“ minulost.⁹¹ Mezi minulostí, jejíž je vlivy součástí konkrétní přítomnosti, je vztah nezvratného pouta, ne však postupování.

Přítomné bytí je u Sartra základem své vlastní minulosti. V *Nevolnosti* můžeme nalézt explicitní popření Bergsonovy teorie určitých vzpomínek, o kterých Bergson tvrdil, že se v nich nemůžeme pohybovat jako ve vaku. Sartre píše: „Šílení mohou se podobat hrabat v minulosti, ale vylovím jen úlomky obrazů a nevím dobře, co představují, ani zda to jsou vzpomínky či fikce.“⁹² Musíme si však uvědomit, že Sartrovo pojetí minulosti zaznamenalo mezi *Nevolností* a *Bytím a nicotou* určitý posun. O tomto posunu mluví Sartre v jedenáctém sešlité svých *Sešlité* z podivné války: „V *Nevolnosti* prohlásím, že minulost není. Je třeba, abych se pokoušel redukovat paměť na pouhou fikci. Ve svých přednáškách jsem zveličoval podíl rekonstrukce ve vzpomínce, protože tato rekonstrukce probíhá v přítomnosti. Toto nepochopení zcela odpovídalo mému nedostatku solidarity se sebou samým, který mne vedl k sebejistému posuzování mé mrtvé minulosti z hlediska mé přítomnosti. Problémy s teorií paměti spolu s vlivem Husserla mě přiměly, abych vybral minulost jistým druhem existence, totiž existence v minulosti.“⁹³

Sartrova nejranější pozice o minulosti neexistuje a já si s ní v přítomnosti dělám to, co chci, byla vystředána pozicí z *Bytí a nicoty*, kde je minulosti přítomná existence na způsob *bytí v sobě*: „Minulost, jíž jsem byl, je tím, je bytí v sobě, jako v cí ve svém.“⁹⁴ Minulost je *bytí v sobě*, které kdysi bylo *bytím pro sebe*. V *Nevolnosti* tedy není minulosti přítomná žádná existence, a tudíž není pevně daná a já s ní buď libovolně disponuji – buduji vzpomínky z přítomnosti. Jsem vrhnut zpátky do přítomnosti, jsem v ní zanechán. Marně se pokouším dosáhnout minulosti, o níž nedokážu si uniknout⁹⁵, stejně tak – Beru všechno, co se mi kdy přihodilo, a nově to pořádám.⁹⁶ nebo se mi rozplývá mezi prsty – Mé vzpomínky jsou jako zlaťáky z tabulky tobolek, když ji otevře, jsou v ní pouze zvařelé listy.⁹⁷

⁹¹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 158

⁹² Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 262

⁹³ Jean Paul Sartre, *War Diaries, Notebooks from a Phoney War 1939-40*, str. 209

⁹⁴ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 162

⁹⁵ Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 263

⁹⁶ Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 427

⁹⁷ Jean Paul Sartre, *Nevolnost*, str. 262

Vraťme se však k Sartrově pozici v *Bytí a nicotě*. Sloveso „byl“ je tím, které dle Sartra odkrývá skutečnost, nepřítomnost je základem minulosti. Překněme-li o někoho, nepřítomnost provedl jistě, i když ne v jakýmsi stavu, odkazuje toto tvrzení k aktuálnímu přítomnosti, který je odpovědný za svoji minulost, který ji nese. Kdyby ji nenesl a stejně tak ani nikdo jiný, byla by ztracena. Jednoduše, pro Sartra je nepřítomnost garantem minulosti, a proto je jejím základem, což je přesná ontologická hodnocení nepřítomnosti u Bergsona.

Přítomnost však minulosti nedává její bytí (to je onen posun od Nebytí):
„Jsem tím, jehoffi prostřednictvím moje minulost přichází na svět. Jinak to lze vyjádřit tak, že minulost je na světě jedinou zásluhou, ale já jí nedávám bytí, a tudíž neexistuje jako moje představa. Moje minulost neexistuje proto, že si ji představuji. Moje minulost vstupuje do světa proto, že jsem svou minulostí, a na základě jejího bytí ve světě, jímž jsem, si ji mohu podle určitých psychologických pochodů představovat.“⁹⁸ Když jsem výše kritizoval Bergsona, nastínil jsem svoji vlastní představu o minulosti (která se dosti podobá té nejranější fázi Sartrově) - že pouze já určuji smysl své minulosti, a to vždy z hlediska přítomnosti (ostatní lidé, kteří moji minulost znají, samozřejmě také, ale to je zase jejich představa) a v tomto smyslu vlastní minulost je mojí představou, neboť já si ji nevybavuji tak, jak objektivně byla, ale deformovanou svým přítomným náhledem a tímto poznáním mými myšlenkovými pochody v přítomnosti (tak, aby získala formu přítomnosti a také na základě nových informací) a mojí neznalostí všech souvislostí v přítomnosti prožívání.

Sartre i v *Bytí a nicotě* připouští, že máme neustále možnost změnit význam své minulosti. Ale kdyby minulost byla *bytím v sobě*, tj. pevně danou v cíle samotnou existencí, nikdy by se nikomu nemohlo přihodit to, co se stalo Swannovi s Odettou a ani by nebylo možné změnit její význam. Sartrovo tvrzení mi tedy připadá kontradiktorní. Kdyby minulost byla *bytím v sobě*, nemohla by se v přítomnosti deformovat a modifikovat, což, jak jsem již uvedl, zcela jistě dělá. Tento rozpor však lze vyřešit tím, že si uvědomíme, že Sartre rozeznává dva stavy - být svojí minulostí (která je *bytím v sobě*) ve smyslu mít s ní pouto vztahující se k přítomnosti a tematizovat svoji minulost, tj. rozpomínat se na své minulé city a myšlenky, pohybovat se v rovině paměti. Zde je ovšem problém o v jaké rovině se pohybujeme

⁹⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 161

v prvním případě, kdyli ne v rovině paměti a kdyli si uvědomíme, že Sartre neuznává žádnou uchování minulosti v sobě? Kdyli existuje tematizovaná (a tedy modifikovaná) minulost a netematizovaná minulost jako *bytí v sobě*, která je mimo rovinu paměti, musíme se ptát o kde sídlí ona netematizovaná minulost, která je tak objektivní, že můžeme být *bytím v sobě*? Narážíme tu na podobný problém jako u Bergsona, který nedokázal vysvětlit, kde vlastně existuje kufel stejných vzpomínek (pokud samozřejmě nepovažujeme za dostatečné vysvětlení, že existuje sám v sobě).

Sartrova teze, že minulost existuje na způsob *bytí v sobě*, se tedy zřejmě vztahuje spíše na atributy, které můžeme v různých druhých charakterizují (např. že jsem studentem a zaměstnancem této instituce) než vzpomínky na jednotlivé profity, což je představa minulosti, kterou bych upřednostnil já. Tyto atributy samozřejmě objektivní být mohou, nebo se shodně a neznámě vyskytují v celé sérii osobních příběhů, neovšem jako jádro zážitku, ale spíše jako pozadí, v rámci kterého se vzpomínka děje. Já proto nepovažuji za minulost v pravém slova smyslu např. to, že jsem byl studentem gymnázia, ale spíše konkrétní zážitky, které jsem během studia prožil. Role studenta funguje jenom jako formální pozadí. Toto pozadí pak samozřejmě může být bráno jako minulost existující jako *bytí v sobě*.

Sartre přichází ještě s další definicí minulosti: „Minulost je ontologická struktura, jež mne nutí, abych byl, čím jsem za sebou. Minulost je *bytím v sobě*, čím jsem jako ten, kdo se překonal.“⁹⁹ V tom spoívá ono pouto, které spojuje minulost vycházející z orientovaného centra, s tímto centrem s přítomností. A v tom tkívá také ontologický primát přítomnosti nad minulostí.

A co je to přítomnost? Bergson ji uchopil skrze pojem pozornost k přítomtu, což je interval trvání, který jsme schopni svým vědomím obejmout tak, že mu přiřítáme aktuální význam. Tento interval je určen u každého rozdílně podle toho, na jak velkém časovém intervalu je naše vědomí schopné udržet onu pozornost k přítomtu.

Jižli Bergson do přítomnosti zahrnuje i bezprostřední minulost a budoucnost. Jinak by byla přítomnost pouhým bezrozměrným bodem. Sartre pojímá přítomnost jinak. Přítomnost pro něho znamená především být přítomen u. Ale přítomná nemohou být dvě *bytí v sobě*, mezi nimi neexistuje souhlasnost. *Bytí v sobě* není přítomné, ono prostě jest. Přítomnost může být proto jen přítomností bytí pro sebe u *bytí v sobě*. Tato přítomnost však není únikem nějakého nahodilého setkání. Každé setkání

⁹⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 163, 164

naopak p edpokládá onu p ítomnost, jeřl je ontologickou strukturou bytí pro sebe. Tento st l musí být u této řidle ve sv t , prostoupeném p ítomností lidské reality.¹⁰⁰

Jak taková slova chápat? Sou asnost dvou *bytí v sob* , tj. dvou v cí, je možná pouze z hlediska *bytí pro sebe*, tj. lidského v domí. Sartre tím z ejm myslí onu skute nost, o které se zmi oval na jiném míst Bytí a nicoty, ře je to lov k, *bytí pro sebe*, kdo vná-í do sv ta smysl, kdo dává význam v cem a událostem. Zem t esení je vlastn pouze p eskupení nev domé hmoty, ale pro lov ka je to katastrofa, pokud se p íhodí v obydlené oblasti. Stejn tak dv řidle postavené vedle sebe o sob nev dí, jen lov k o nich ví, ře jsou vedle sebe, jim je to jedno.

P ítomnost *bytí pro sebe* u *bytí v sob* v-ak nesmíme brát v geografickém smyslu ó řbytí pro sebe je p ítomností u v-eho bytí v sob ¹⁰¹. Být zde (na n jakém konkrétním míst) neznamená totifl to samé jako být p ítomen. P ítomnost vstupuje do sv ta skrze *bytí pro sebe* stejn tak jako smysl a hodnota. *Bytí pro sebe* je p ítomno u *bytí v sob* tím, ře není tímto bytím, tím, ře mu uniká (*Bytí pro sebe* není bytí, ale spí-e nicotou, bytí si pouze vyp j uje, nebo se skrze n j musí realizovat ve sv t , ale bytím není, neustále uniká pevnému bytí. Tuto skute nost jsem rozebíral ve tvrté kapitole bakalá ské práce). řBytí pro sebe je p ítomno u bytí formou úniku. P ítomnost je ustavi né unikání p ed bytím.¹⁰² P ítomnost proto nelze uchopit, nebo není bytím (tj. *bytím v sob* , tím je minulost).

Také budoucnost p íchází na sv t skrze lov ka, *bytí v sob* nem ře být budoucí, to jen lov k ví, ře kup íkladu srpek m síce bude úpl kem¹⁰³. Sartre popisuje budoucnost pomocí situace na tenisovém kurtu: řPostoj, který hbit zaujmu na kurt , dostane sv j smysl teprve úderem mé rakety, kterou po-lu mí p es sí . Ne ídím se p ítom jasnou p edstavou budoucího úderu, ani pevnou v lí tento úder provést. P edstavy a volní projevy jsou idoly, jeřl si vymysleli psychologové. Teprve budoucí úder raketou, anifl je tematizován, se jakoby zp tn obráří v postojích, jeřl na kurt zaujímám, aby je osv tlil, spojil a modifikoval. Zprvu jsem v jediném okamřiku tam na kurtu, vracím mí , chybím sám sob . Postoje, jeřl postupn zaujímám na kurt , jsou jen prost edkem, abych se p íblířil k budoucímu okamřiku, kdy se vrhnu po

¹⁰⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 167

¹⁰¹ *tamtéřl*

¹⁰² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 169

¹⁰³ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 170

mí i a vrátím ho p es sí . V–echny d ív j–í postoje dostanou sv j plný smysl afl budoucím úderem.õ¹⁰⁴

Fakt, že budoucnost dává smysl minulosti, demonstroval Sartre v Odkladu (druhý díl Cesty k svobodě) na mnohem váfln j–í situaci nevl je tenisová hra. P t dní p ed uzav ením Mnichovské dohody vyhlásila Francie mobilizaci a francouzský lid o ekával, že bude válka. Hlavní hrdina Matou–, který zjistil, že pat í ke skupin mobilizovaných, uvafluje u kavárenského stolku o tom, jaké sv tlo vrhá válka na p ede–lá léta: šM l jsem mírumilovnou budoucností miloval, nenávid l, trp l a budoucnost byla tu, kolem n ho, nad jeho hlavou, v–ude, jako oceán, a kaflký jeho hn v, kaflké jeho ne–t stí, kaflké jeho zasmání se flivily touto neviditelnou a p ítomnou budoucností. Úsm v, pouhý úsm v, a byla to hypotéka na mír zít ej–ho dne, p í–tího roku, století. Jinak bych se nikdy nebyl odvállil usmívát. Léta a léta budoucího míru se p edem nakladla na v ci a dala jim uzrát, zezlátnoutí Te je budoucnost tu, u mých nohou, mrtvá. Byla to lflivá budoucnost, p etvá ka. Hled l na t ch dvacet let, která proflivalí a vid l je nyní, jaká byla ó kone ný po et dní, vt snaných mezi dv vysoké zdi bez nad je, zkatalogisované období, bez po átku a bez konce, které bude figurovat v d jepisných p íru kách pod jménem Mezidobí dvou válek. Dvacet let: 1918-1938. V era se to zdálo sou asn krat–í a del–í, rozhodn by ho nebylo napadlo po ítat, pon vadfl to nebylo skon ené. Te je to skon ené. Byla to lflivá budoucnost. V–echo, co se flilo po dvacet let, flilo se lfliv í ty krásné dny m ly tajnou a ernou budoucnost, klamaly nás, dne–ní válka, nová Velká Válka nám je skryt ukrádala. Byli jsme parohá i, anifl jsme o tom v d li.õ¹⁰⁵ Lidé, kte í flili v mezivále ném období, nev d li, že flijí v mezivále ném období, oni vid li pouze do dále se táhnoucí budoucnost, o které nev d li, ím bude p etnuta. Tento úryvek je podobný tomu z Hledání ztraceného asu (samoz ejm potud, pokud nám jde o demonstraci faktu, že budoucnost dává nový smysl minulosti), kde Swann zji– uje pravdu o Odett , zji– uje, že byl celá léta klamán a jeho nejkrásn j–í vzpomínky tím nabývají úpln jiný charakter.

Budoucnost je pro Sartra charakteristickým rysem *bytí pro sebe*, nebo práv to neustále uniká, kdyfl je p ítomné. A uniká do budoucnosti. *Bytí pro sebe* je budoucností, odmyslíme-li si od n ho realizaci v bytí v sob , tj. je budoucností v–ím, ím je vn bytí. *Bytí pro sebe* nemá sv j základ, ale neustále se tvo í a realizuje

¹⁰⁴ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 171

¹⁰⁵ Jean Paul Sartre, *Cesty k svobodě, díl druhý ó Odklad*, str. 68

skrže *bytí v sob*, kterým není. *Bytí pro sebe* nikdy není tím, čím je, nebo se vřdy p esahuje. Ono se v–ak toufř stát existencí na zp *sob bytí v sob*, ale takového bytí v *sob*, které není zcela kontingentní (cofř v ři dle Sartra jsou), ale které je samo svým základem, svojí p řinou, cofř není mofně. Tato ambice se nikdy neuskute řní. řJsem svou budoucností v neustále perspektiv ř mofnosti, ře ří nebudu. Odtud ona řzkost, o říř jsme říř mluvili a která pochází z toho, ře nejsem dost řím budoucnem, řířř mám být a které prop řuje sv ř smysl mé p řítomnosti: je to proto, ře jsem řytím, řehoř smysl je vřdycky problematický.ř¹⁰⁶

Budoucnost je smyslem *bytí pro sebe*. Smyslem je tedy neustálá projekce do budoucnosti. To je logické, kdyř si uv řdomíme, ře *bytí pro sebe* má ve svém fundamentu svobodu a je od řytí odd řleno řicotou, kterou je. Smysl lidského řytí tedy tomuto řytí, které není řytím, neustále uniká do budoucnosti. Proto je budoucnost sama smyslem. U Bergsona se o budoucnosti jako takové vlastn ř v řbec nemluví, budoucnost je u řn řdobrá pouze k tomu, aby do ří minulost ří řla řvým hrotem. U Sartra má tedy naopak velmi vysokou ontologickou hodnotu, nebo ře ře pový–ena na samotný smysl lidského řytí. Charakter budoucnosti u Sartra řezky vystíř Lévy: řTo budoucnost vytvá ří řítomnost, řikoli naopak. Budoucnost řat řřkává minulost, řikoli ře ře řítomnost jako u Bergsona ří řla řvým řřkým hrotem na budoucnost. Zdaleka tomu není tak, řak se řeben řv ří, ře minulost plodí budoucnost, naopak budoucnost rozhoduje o minulosti a p ředev–řm rozhoduje, zda je minulost řřivá ři mřtvá. Na rozdíl od toho, co řvrđí řakzvaný řdravý řozum a v řt–ina p ředcházejících filosofíř, ře se řotovím řyt řím, řým budu v řávislosti na tom, řím řsem byl, řsem naopak ře řa řady řávislý na tom, co budu, a budoucnost tedy ud řluje p řítomnosti a minulosti řířu, řmysl a řhu ř.ř¹⁰⁷

V. b) *Jaký je ontologický statut řasu a řak řlov ř existuje v řase?*

Henri Bergson se řvým pojetím řasu jako kontinuity upřvávání, řako prostupování p řítomnosti minulostí, má dle Sartra pravdu oproti Descartovi, nebo řas se řeskládá z okamřřik ř, ale oproti Bergsonovi má zase v řartrových o řích pravdu Kant s řvrzením, ře neexistuje ona řasová řyntéza, která je nutná pro bergsonovské melodické upřvávání. řBergsonovská minulost, řeř je p řichycena k p řítomnosti, a

¹⁰⁶ Jean Paul Sartre, *Bytí a řicota*, řtr. 175-176

¹⁰⁷ Bernard Henri Lévy, *Sartrovo řtoletí*, řtr. 216

dokonce jí proniká, není nic jiného než e nický obraz. Sv d í o tom ostatn í potífle, na n fl Bergson naráfí ve své teorii pam ti. Je-li minulost neaktivní, musí být stále pozadu, a nikdy nepronikne p ítomností, jako vzpomínka, ledafl e by p ítomné bytí cht lo existovat ek-staticky i v minulosti. U Bergsona jde zajisté o jedno a totéfl bytí, které trvá. Tím spí– vyvstává nutnost ontologického vysv tlení, nebo nakonec nevíme, zda je to bytí, jefl trvá, í zda trvání je bytí. Pokud trvání jest bytí, pak bychom cht li v d t, jaká je ontologická struktura trvání. Trvá-li naopak bytí, pak se nám musí ukázat, co v bytí mu umofl uje trvat?¹⁰⁸

Mohlo by se zdát, fl e Sartre, který se s Kantem ost e rozchází v pojetí jev (jev je sám podstatou, neexistuje fládná v c o sob a podobné v ci pí–e Sartre na samém za átku Bytí a nicoty), má dosti podobné pojetí asu, co se tý e jeho ontologického statutu. Pro Kanta není as n ím, co by existovalo samo o sob a pro sebe ve vn j–ím sv t . Je to ná–apriorní názor, apriorní názorová forma, ve které jsme jedin schopni vnímat (vn j–í i vnit ní) realitu. š as není n co, co by existovalo samo pro sebe, nebo co by p íslu–elo v cem jako objektivní ur ení.¹⁰⁹ Následující Sartrova slova podávají podobné pojetí asu: ší asovost není n jakou kontingentní kvalitou (v ci o sob , tj. neflivé v ci vn j–ího sv ta, jsou pro Sartra kontingentní, pozn.) p ícházející zvn j–ku k bytí pro sebe, nýbrfl e její dynamika je bytostnou strukturou bytí pro sebe jako flto bytí.¹¹⁰ Dle Sartra o asovosti nelze íci, fl e je, jedin *bytí pro sebe* m fl e být asové. Pojmy *nap ed a potom* jsou pro Sartra pouze pojmy na–eho vnímání, stejn jako u Kanta je na–e vnímání asu sou ástí na–í kognitivní výbavy nutné k vnímání. Ale nenechme se mýlit. Sartre jasn íká, fl e š as není té samé p írozenosti jako *bytí v sob* , tudífl e není ani prost edím ani rámcem, ale ani apriorní formou vnímání¹¹¹. Pro Kanta je as jedine ným zp sobem, jak lov k vnímá, pro Sartra, více metafyzicky, je to jedine ný zp sob, jak lov k jest. To vysv tím vzáp tí.

Nelze ani zcela souhlasit s Fredricem Jamesonem, který o Sartrov pojetí asu tvrdí následující: š as není ve sv t , je to zp sob, jakým my flijeme ve sv t . Jsme temporální v samé struktu e na–eho bytí a as je jednou z negací, které p íná–íme do istého jednoduchého bytí sv ta tím, fl e se vlníme v jeho st edu. My jsme as, my

¹⁰⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 183

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Kritika ístého rozumu*, str. 64

¹¹⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 195

¹¹¹ Jean Paul Sartre, *War Diaries, Notebooks from a Phoney War 1939-40*, str. 209

jsme jeho privilegované místo existence.¹¹² My nejsme to samé co *as*. To Sartre jasně říká v následující větě: „Nejsem *as*, ale nejsem ani svým vlastním *asem*.“¹¹³ *as* není nic, co by k nám přicházelo ze světa, ale ani se nedá říci, že my bychom byli *as*, tak jak jsme *bytím pro sebe*. *as* se nám objevuje díky minulosti a budoucnosti a nám není dáno flít v jeho plynulém toku.¹¹⁴

Sartrovi *as* splývá s Nicotou. Do té míry, do které jsme *asem*, jsme zároveň nicotou: šílený rozdíl mezi znicováním a temporalizací znicování a temporalizace jsou dány jedním a tím samým pohybem. *as* je skutečností znicování.¹¹⁵ *Bytí pro sebe* je tak, že uniká bytí, kterým je a právě šteno let, únik nicoty před bytím v sobě vytváří temporalitu¹¹⁶. Takto se tedy dle Sartra konstituuje *as*. Kdyby si uvědomíme, že *bytí pro sebe* je nicotou a *as* je také nicotou, logicky nám z toho vyplyne, že *bytí pro sebe* je *as*. Nemůžeme se proto divit oné úvaze Fredrica Jamesona, ve které tyto dvě entity spojil. Jaké je řešení tohoto problému nám však sděluje sám Sartre: „Vpád bytí pro sebe do bytí v sobě způsobuje, že se objevuje temporalita se svými třemi časovými dimenzemi, tj. přítomností, minulostí a budoucností. Temporalita není shodná s bytím v sobě ani s bytím pro sebe. Temporalita je způsob sob, kterým bytí v sobě znovu nabývá samo sebe z bytí pro sebe, a, jestli chcete, je to existence bytí pro sebe uvnitř bytí v sobě.“¹¹⁷ Neboli způsob sob, jakým se *bytí pro sebe* realizuje skrze *bytí v sobě* (a my víme, že se takto musí realizovat, aby mohlo ve světě fungovat, nebo samo je nicotou), je *as*. *as* tedy nejsme my sami, ale je to náš způsob existence, náš způsob realizace ve světě. To je vysvětleno také v *Bytí a nicota*: „Nelze říci, že časovost je, ale bytí pro sebe se temporalizuje tím, že existuje.“¹¹⁸ Stejně tak na jiném místě: „Univerzální *as* přichází na svět prostřednictvím bytí pro sebe. Bytí v sobě nedisponuje časovostí, protože je bytím v sobě a protože časovost je jedinečným způsobem bytí tohoto bytí, které je neustále pro sebe v distanci od sebe.“¹¹⁹

A způsob sob, jakým člověk je v časovosti, je pro Sartra důležitost. Oproti tomu psychologické trvání je Sartrem chápáno jako následnost uspořádaných časových forem, a tudíž jako opak důležitosti. Jednotlivé psychické stavy se objevují jeden po

¹¹² Fredric Jameson, *The Rhythm of Time*, str. 108

¹¹³ Jean Paul Sartre, *War Diaries, Notebooks from a Phoney War 1939-40*, str. 209

¹¹⁴ *tamtéž*

¹¹⁵ Jean Paul Sartre, *War Diaries, Notebooks from a Phoney War 1939-40*, str. 210

¹¹⁶ Jean Paul Sartre, *War Diaries, Notebooks from a Phoney War 1939-40*, str. 212

¹¹⁷ Jean Paul Sartre, *War Diaries, Notebooks from a Phoney War 1939-40*, str. 213

¹¹⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 184

¹¹⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 256

druhém a vytváří její mezi sebou obecné vztahy *napřed* a *potom*. To je zcela odlišné pojetí oproti Bergsonovi, který považoval psychické stavy za neustále uplývající a neuznával totožnost v rámci jednoho stavu. Pojetí, které prezentuje Sartre, by Bergson označil za klasickou chybu, kterou lidé normálně a přirozeně vnímáme zmyslu pouze tehdy, když je ufi velmi zřetelná. Je to jako bychom v symfonii vnímali pouze úder tympánu, jak jífl víme z kapitoly o Bergsonovím pojetí subjektu.

Dle Sartra se naše psychické stavy šobjevují na spojitě osnované časovosti jako vzorky a motivy na tapisérii a plynou jeden za druhým jako vci svata v universálním řádu, tj. stídnají se, aniž mezi sebou udržují jiné vztahy než listovní řady relace následnosti¹²⁰. Psychické stavy jsou pro Sartra autonomní sloflky. Jsou *bytím v sobě*. Tím se zabývá psychologie a díky nim se utváří její vztahy mezi lidmi. Zdá se, že Sartre pojímá psychické stavy jako cosi vnějšího, co ani není uvnitř člověka. Je pro něj šnemyslitelné, aby bytí pro sebe, jeff se svým vynořením historizuje, bylo samo tímto vlastnostmi, stavy a akty. Chápeme-li bytí pro sebe v jeho důlnosti, pak se psychické trvání ztrácí a stavy, vlastnosti i akty mizí a uvolní místo bytí pro sebe jako takovému, jeff není ničím jiným než jedinečnou individualitou, jejíž proces historizace je nedělitelný. Tento proces plyne, pívóláván z nitra budoucnosti, zatímco minulostí, jífl byl, historizuje svou ipseitu a víme, že primárně a nereflektovaně je v domě o světě, a ne o sobě.¹²¹

Sartre tedy rozlišuje dva typy časovosti: tu první nazývá pívodní, v té je naše *bytí pro sebe*, a ta druhá je ona psychická časovost, jeff je neslučitelná se zpívobem *bytí pro sebe*. Tu Sartre považuje především za intersubjektivní realitu, která je především v dy. Onu Sartrovu důlnost zřejmě máme chápat jako spjatost minulosti s přítomností, ke které se váže a tvoří část bytí člověka, která je vřdy pívahována budoucností, která teprve osvětluje její smysl.

Z výše uvedeného rozdělení časovosti vyplývá, že Bergson dle Sartra proniká pouze k psychice, když mluví o v domě, které trvá a je mnohostí vzájemného prostupování. Neproniká však k tomu, co Sartre nazývá *bytím pro sebe*.

¹²⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 207

¹²¹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 207, 208

V. c) Skloubení času svatého a časů lidských

V souladu s tvrzením, že je to lidský čas, který vnáší do svatého času, nám Sartre říká, že nefixované v cívním řádu svatého času netrvalí, ony jsou a na nich uplývá čas. V cívním řádu se nám odhalují v časovosti, ale samy jsou v ní transcendentní. *Bytí pro sebe* je součástí řádu s bytím svatého, avšak pouze *bytí pro sebe* se stává svojí vlastní minulostí (redukuje se na *bytí v sobě*) a zároveň od ní uniká do budoucnosti. Minulost ostatních v cívním řádu je sice shodná, součástí řádu s lidskou, ale existuje jen pro lidský čas (tím v čem to je jedno, ony si fládnou svoji minulost neuvědomují, jednoduše jeeno).

Skutečnost, že čas plyne, je pro Sartra pouhým přeludem, který vzniká tím, že se *bytí pro sebe* přeskakuje a jeho odraz sebe sama pak vytváří tuto iluzi. Čas jako takový se totiž rozpadá do nekonečné řady konkrétních okamžiků, které jimi nemají povahu času a jsou pouze nečasovým konkrétním tělem. Naše uchopení času je totiž především praktické, čas je pro nás časovým úsekem, který je trajektorií realizace našeho projektu ve světě, tj. jako by čas byl jen prostorová dráha. Tato dráha je pro nás špodkladem našeho očekávání v budoucnu samým¹²². Lévy demonstruje, s literárním umem sobě vlastním, Sartre v rozchodu s Bergsonem ohledně povahy času: „Okamžik. Dlouhý je pouze Okamžik. Jen on má svoji váhu, jen on má cenu trvalé díry bytí, okamžik zaplavený a stále znovu se vytvářející, kterou nazývá přítomností. Jen okamžik je dlouhý, jen jeho zajímá to neustálé vytrhování z minulostí. Okamžik jako závrať. Okamžik jako vír uprostřed hojnosti v cívním řádu. Čas vydaný napospas svým okamžikům, to je čas, který nemá trvání.“¹²³ Dle Bergsona čas trvá a tudíž se neskládá z okamžiků, to by byl právě vpád prostoru do skutečného času.

Bergson měl problémy s vysvětlením vztahu trvání lidského času a trvání svatého času. Přiklonil se k myšlence univerzálního času, který má mnoho proudů a rytmů. Lidský subjekt, který trvá, by pak byl zároveň představitelem tohoto času i jedním z proudů. Přítomný proud času svatého Bergson označuje za méně zhuštěný a více detailnější než proud lidského času, z čehož nám vyplývá, že Bergson nepřisuzuje lidskému času roli toho, kdo vkládá čas do svatého času, a koliv to pak koliduje s tvrzením, že lidský čas je představitelem časového trvání jako takového, že lidský subjekt sám je časové

¹²² Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 269

¹²³ Bernard Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 216

trvání. Z praktického hlediska vnímání Bergson skloubil problém času a lokality a času sva pomocí pojmu simultaneity (mohu vnímat své nitro, hukot křehky a let ptáka jako oddělené skutečnosti, anebo jako jeden roznorodý proud).

Pokud co nejobecněji shrneme rozdíl mezi Sartrovou a Bergsonovou koncepcí času, můžeme říci, že Sartrovo pojetí je oproti Bergsonovi mnohem více metafyzické a opírá se především o protiklad a vzájemnou koexistenci *bytí pro sebe* a *bytí v sobě*, přičemž důležitým prvkem je *bytí pro sebe*, které je nicotou, nebo neustále není tím, čím je a je tím, čím není, jelikož se neustále přesahuje a míří mimo sebe - vstřed nejisté budoucnosti, a které by snad, pokud bychom tuto entitu chtěli pojmenovat postaru (zřejmě by Sartre určitě nebyl nadšen), mohlo být nazváno neustále sebe sama vytvářející lidskou duší.

VI. Sartrova teorie subjektu

V Sartrově povídce *Mládí v dce* je popsán prvotní údiv Luciena Fleuriera, který zjišťuje, že nedokáže uspokojivě odpovědět na otázku, kým doopravdy je. Ví, že se jmenuje Lucien Fleurier, ale to je pouze pouhé jméno, které o jeho vnitřku nic nevyovídá. Ví, že je považován za dobrého kláka, ale bohužel zároveň ví i to, že jde o přetvářku, uení ho přelíže nezajímá, pouze s ním nemá problémy. Do myšlí se mu čím dál více vkrádá velmi znepokojující otázka: šCo vlastně jsem já?¹²⁴ Lucien usilovně přemýšlí a dochází k názoru, že neexistuje: šZavíral o i a nechával se unášet ó existence je iluze, vím přece, že neexistuju, tak stačí, když si začpu uí, když nebudu na nic myslet a rozplynu se v nívě. Ale iluze bytí je vytrvalá.¹²⁵

Když si odmyslíme své pracovní a sociální role, které musíme plnit, protože se ve světě musíme realizovat a protože se to od nás očekává, zůstane neurčitě cosi. Zstanou naše názory a hodnoty, které vyznáváme. Ty se však v průběhu času mění a ostatní nejsou nikdy tolik pevné, jak bychom si přáli. Lověk nejednou zjistí, že pozice, na kterou se v národní diskusi dostal a kterou s horlivostí obhajuje, je téměř protikladná ke stanovisku, které zaujímal v jiné diskusi, ba, které zaujímal na počátku diskuse této. Zůstane nám naše minulost, naše činy, které jsme vykonali a které mluví za nás. Ty jsou však ufl minulostí, jsou plně v moci interpretace (a ufl

¹²⁴ Jean Paul Sartre, *Mládí v dce*, str. 149

¹²⁵ Jean Paul Sartre, *Mládí v dce*, str. 150

na-í i t ch druhých, kte í nás posuzují), anebo, u Sartra z doby Bytí a nicoty, jsou bytím v sob , které jífl je uzav ené a nep sobí.

Není tedy divu, že bylo pro mladého Luciena obtížné odpov d t na otázku, kdo je. Nebo se jedná o otázku z nejt flích. Je to otázka, která se line d jiny filosofie od antiky po sou asnost, otázka po povaze lidského subjektu. Sartrovo literární zpracování, ve kterém vkládá svoji teorii do úst Lucienovi, je kouzelné: šNatáhl se na postel a začal zívat. P ipadal si jako vrto-ivý a prchavý mrak, stále stejný a stále jiný, kterému se neustále kraje rozplývají do vzduchu.¹²⁶ S neme-ím literárním umem popisuje Sartre v subjekt Lévy: ší mé v domí m že být protkáno my-lením, prod rav lými záblesky my-lenek a reflexí, ale stále se mi nedostává oné niternosti, pevnosti, identity a trvalosti, atribut bytí (subjekt, pozn.) je k ehký, nejistý a v každém okamžiku ohrožený tím, že ufl nebude ó p ívalem, p ílivem, zátopou emocí, sn , cár my-lenek.¹²⁷ Sartrovo subjektu chybí trvalost, stálost, pevnost. Vlastn ani nem feme, jak zd raz uje Lévy, mluvit o jednom subjektu, nebo jde o nekone n mnoho subjekt , které se neustále rodí a zase zanikají. V domí, které zp tn vytvá í subjekt, šje práv v tomto okamžiku, kdy obráfl práv tuto v c,¹²⁸ za chvíli jífl je to jiné v domí, vztahující se k němu jinému.

Je z ejmé, že k plnému pochopení takového stanoviska se musíme podrobn jí podívat na Sartrovo teorii v domí a z ní vycházející konstrukci ega, které není v nás jako pozorovatel vn j-ího sv ta a které neexistuje jako jedna a tatáfl v c nap í asem. Sartrovo teorii v domí jsem jífl popisoval ve své bakalá ské práci. Sartre vychází z Husserla, kdyfl íká, že každé v domí je v domím n eho, je intencionální, vfdy se vztahuje k jinému p edm tu, že nemá obsah. Každé v domí je thetické, tj. kladoucí. Tím se myslí, že v domí klade sv t, v domí samo sebe transcenduje, aby se mohlo setkat s p edm ty, které na rozdíl od v domí existují v prostoru a mají sv j obsah, tj. v ci na rozdíl od v domí existují jako takové, samy o sob a v sob . V domí je nejd íve bezprost edn vztafeno ke sv tu. Toto v domí je nereflexivní, tj. nereflektuje sebe sama, vztahuje se pouze a bezprost edn k objektu. Afl zp tn je mofné toto v domí reflektovat pomocí reflexivního v domí, které pak hodnotí samu kognitivní aktivitu nereflexivního v domí a zaujímá k ní stanovisko. Av-ak pokud by bylo nereflexivní v domí vyru-eno a tázáno, co d lá, bylo by okamžit schopno

¹²⁶ Jean Paul Sartre, *Mládí v dce*, str. 184

¹²⁷ Bernard Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 176

¹²⁸ Bernard Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 174

odpověď: šPořítám-li cigarety v tomto pouzdře, mám dojem, že odhaluji objektivní vlastnost této skupiny cigaret: je jich dvanáctí. Nemusím přitom mít žádné estetické vdomí jejich pořítání. Nepoznávám sebe jako pořítajícího. Přesto však v okamžiku, kdy zjistím, že cigaret je dvanáct, mám estetické vdomí o své sítací aktivitě. Kdyby se mně někdo zeptal: „Co tu děláte?“, ihned bych odpověděl: „Pořítám.“¹²⁹

To je dle Sartre možné proto, že naše nereflexivní, bezprostřední vdomí je samo základem pro pozdější vdomou reflexi, samo jí umožňuje: „Existuje přerexivní cogito, je-li je podmínkou cogita karteziánského.“¹³⁰ Naše bezprostřední vdomí je tedy neustále doprovázeno jakýmsi neuvdomělým, přerexivním vdomím aktivity onoho bezprostředního vdomí, což umožňuje pozdější vdomou reflexi. Takovéto přerexivní vdomí nijak neruší bezprostřední poznávací akt, neoslabuje jeho sílu a jen umožňuje pozdější reflexi, která se bude zaměřovat nikoli na zkoumaný předmět, ale na zkoumání onoho bezprostředního vdomí, které ho zkoumalo. Ruší se tu Descartesův primát vdomí, které existuje předs tím a až poté ho zkoumá. Vdomí nejdirectíve zkoumá své tělo a až na základě toho zjistím, že ono samo existuje.

Sartre popisuje běžnou představu našeho konání, která se od té jeho liší: „Přelípodléháme sklonu domnívat se, že jednání je stálým přechodem od nereflektovaného k reflektovanému, od svého těla k nám samým. Nejprve uchopím problém (nereflektovanost svého těla) a poté uchopím sebe sama jako toho, kdo má vyřešit problém (reflexe). Na základě této reflexe pojmu jednání jako něco, co má být vykonáno skrze mne (reflexe), a poté opět sestoupím do svého těla, abych provedl jednání (nereflektované), přičemž se budu zaměřovat pouze na předmět jednání. Naše všechny nové obtíže, všechny úspěchy, které volají po upevnění adaptace, nás opět zavedou na reflexivní úroveň. A máme předs sebou stále přecházení, je-li má být konstitutivním rysem jednání.“¹³¹ Avšak naše chování a jednání, naše předsobení na své tělo, je nereflektované. Neuvdomujeme si předs sami sebe: „Akt předsobení na universum se nejdirectíve odehrává bez toho, že by subjekt opustil nereflektovanou úroveň k tomu, abychom jednali, není třeba být si vdomě sebe jako předsjednajícího nereflektovaný předsob chování není nevdomý, je

¹²⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 19

¹³⁰ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 19-20

¹³¹ Jean Paul Sartre, *Nástin teorie emocí*, str. 80

si sebe sama non-theticky v dom, a theticky si je v dom sebe sama tehdy, kdyfl se transcenduje a uchopuje ve sv t jako jistou kvalitu v cí.õ¹³² To ufl je potom úrove reflexivního v domí, ale nikoli bezprost edního konání, ve kterém flijeme sv j flivot.

A kde se tedy nachází na-e Já, na-e ego? Dle tradi ního a p evaflujícího názoru se ego samoz ejm nachází ve v domí. Ego je v t-inou chápáno jako ur ité centrum na-eho du-evního flivota. Je to n co, co je p ítomno v kaflném na-em ínu a profitku, co garantuje, fl se v ur ité situaci zachováme tak a ne jinak. Je to soubor na-ích charakteristik, který zaru uje, fl jsme to my, kdo koná, který na kaflném na-em konání zanechává svoji pe e . Ale jak by s n ím takovým mohl souhlasit Sartre, dle kterého nejd íve nereflektovan konáme a afl na základ toho si nejen uv domujeme, ale rovnou tvo íme sami sebe? Sartre jednozna n íká: šEgo není ani formáln , ani materiáln ve v domí, je vn , ve sv t . Stejn jako ego druhého je to jsoucno ve sv t .õ¹³³

A pro není ego ve v domí? Musíme si uv domit, fl lidské v domí je pro Sartra jasná a pr zra ná entita, která sama nemá fládný obsah a jen odráflí to, k emu se vztahuje. Naopak šJá ó a jakkoli formální, jakkoli abstraktní ó je se svou personalitou jakoby centrem nepr hlednosti,õ¹³⁴ tudífl kdyby bylo ve v domí, šodtrhávalo by v domí od n j samého, rozd lovalo by je, vsouvalo by se do kaflného v domí jako nepr hledná deska. Transcendentální šjáõ je smrt v domí.õ¹³⁵ Pojmem *transcendentální já* myslí Sartre onen klasicky chápaný subjekt, který je uvnit v domí a existuje p edtím, nefl se vztahuje ke sv tu, nefl ho poznává a koná v n m své iny. Za v domím zkrátka neexistuje fládný subjekt, šv-e, co k v domí p ídáte, poslouflí pouze k jeho deformování a zakaleníõ¹³⁶. Sartre vyufívá Aristotelovu dvojici potence-akt (moflnost-uskute n ní), aby vysv tlil, fl ve v domí je vfldy ístým aktem, nikoliv pouze moflností. Naopak ego je virtualitou. šEgo p edstavuje soubor na-ích virtualit, skrytostí a mohutností, tvo ících ná-character a na-e zvyky. Být rozzlobený, pracovitý, flárlivý, ctifládstivý apod. je kvalita.õ¹³⁷ A kvalita je potenci. Je to moflnost, fl za ur itých podn t u lov ka vypukne ten í onen stav. Jsem-li popudlivý (potence), m fl m ur itá událost snadno vyprovokovat k hn vu, k zu ívému ínu (akt). V domí je vfldy aktem. Nejd íve jsem ve sv t , vztahuji se

¹³² Jean Paul Sartre, *Nástin teorie emocí*, str. 80, 82

¹³³ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 7

¹³⁴ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 16

¹³⁵ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 15

¹³⁶ Jean Paul Sartre, *Sebev domí a sebezpoznání*, str. 119

¹³⁷ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 211

k n mu svým v domím, zanechávám v n m stopu svými iny a afl poté své iny a stavy reflektuji a tím si mohu sestavit p edstavu svého šjáõ, které má ur ité charakteristiky. Ale tyto charakteristiky, které jsou potencemi a virtualitami (výtvoř mé reflexe), jsou ur eny afl zp tn na základ mých akt . A jelikoř lov k řije sv j řivot neustále a zařívá stále nové situace, nabývá nové zku-enosti a na základ toho se vyvíjí jeho chování, je lidské šjáõ neustále prom ováno. Sartre neuznává pevn dané charakteristiky lov ka, neuznává pevn danou lidskou p irozenost:

ří neexistuje řládná lidská p irozeností neexistuje zbab lá povaha, existují nervózní povahy, existuje slabá nebo silná krev, jak se lidov íká, ale lov k slabé krve není uř jen proto zbab lý. Zbab lost vytvá í teprve akt vzdání se nebo ustupování, povaha sama není aktemí zbab lec se íní zbab lcem a hrdina se íní hrdinou, zbab lec má vřdy mořnost, aby p estal být zbab lcem, a hrdina, aby p estal být hrdinou.¹³⁸ A to je umořn no práv onou skute ností, ře nejprve je akt a afl poté jsou na základ n ho reflexí objevovány na-e potence. A tyto potence, na-e charakteristiky, mohou být kdykoliv zm n ny na-imi p í-tími iny, p í-tími akty. Z toho vyplývá, ře ná-subjekt, na-e Já, na-e ego, se neustále rodí (neboli m ře být reflexivním v domím neustále nov odvozováno) pod vlivem na-ích in .

Je t eba je-t objasnit, jak Sartre chápe svoje tvrzení, ře ego je jsoucnem ve sv t . Co to znamená, ře se na-e šjáõ nachází ve sv t ? Jíř víme, ře lidské Já se objevuje afl prost ednictvím reflexe, nikoliv d íve: ří šjáõ na rovin nereflektovaného v domí neexistuje. Kdyř b řím za tramvají, kdyř se dívám na hodinky, kdyř jsem pohrouřen do prohlíření obrazu, není tu řládné šjáõ. Je zde pouze v domí tramvaje, jeř má být dostřlena atd., a non-thetické v domí v domí (toto bude Sartre v Bytí a nicot nazývat p edreflexivním cogitem, pozn.).¹³⁹ Lidské v domí je apersonální a spontánní, řili, e eno Sartrovými slovy, v domí je apersonální spontaneitou. V domí netřyská z n jakého Já, nýbřř k n mu sm uje. řEgo není vlastníkem v domí, nýbřř je jeho p edm tem.¹⁴⁰ Já je tedy **p edm tem** v domí a to takovým p edm tem, který se jeví afl v domí reflexivnímu. Sartre jde dokonce tak daleko, ře tvrdí, ře řmoje šjáõ není pro v domí více jisté neř šjáõ druhých. Má jen více intimacy¹⁴¹. Sartre si uv domoval, ře proti takovému pojetí je mořno namítnout, ře v domí, které nemá ego (tedy na nereflexivní úrovni), které je apersonální, nem ře

¹³⁸ Jean Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, str. 33, 37, 38

¹³⁹ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 20

¹⁴⁰ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 48

¹⁴¹ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 51

být ani považováno za konkrétní v domí konkrétního člověka, ale nemělo mít osobní povahu. Podle Sartre ale tato námitka není pravdivá, i a-personální nereflexivní v domí šnavzdory v-emu odkazuje k sobě,¹⁴² a to proto, ale právě šv domí ve své základní ipseitě umohl uje, aby se za určitých podmínek ego objevilo jako fenomén v této ipseitě transcendentní¹⁴³.

Když je na-e Já p edm tem pro na-e v domí, tak to znamená, ale se k n mu na-e v domí vztahuje stejně jako k p edm t m vn j-ího sv ta. Reflexivní v domí na-eho Já není vlastně nic jiného než nereflexivní v domí p edm tu, kterým je na-e Já.

Když zpětně hodnotíme na-e iny, které jsme vykonali prostřednictvím nereflexivního v domí, jedná se o další nereflexivní v domí, které poznává, které se vztahuje k dalšímu p edm tu, tentokrát je to však na-e Já a nikoliv nějaký hmotný p edm t m vn j-ího sv ta. Principiálně je to ale tatáž kognitivní aktivita o poznávám matematický vzorec, který je napsaný p ede mnou na papíře, poznávám Já druhého, poznávám sebe sama. V-e jsou to p edm ty pro na-e nereflexivní v domí. Proti takovému pojetí může vyvstat námitka, ale je kruhové. Nebo reflexe na-eho Já pojímaná jako nereflexivní vztávenost k p edm tu by opět mohla být podrobena reflexi atd. Takto to však v praxi nefunguje a Sartre se s námitkou, ale tato hypotéza představuje kruh, vyrovnává jednoduše otkne, ale je bytostným rysem na-eho v domí existovat v kruhu.

Nyní již chápeme, jak to Sartre myslel, když říkal, ale ego je jsoucnem ve sv t . Na-e Já existuje na jedné rovině se sv tem, existence na-eho Já má stejné bytostné rysy jako sv tí sv t nestvo il jáství, jáství nestvo ilo sv t, obojí je p edm tem pro absolutní a-personální v domí, díky němuž je obojí navzájem spojeno¹⁴⁴. A co z toho vyplývá pro zařazení na-eho subjektu do n kterému z dvou typů bytí, *bytí pro sebe* a *bytí v sobě*? Ego, které je v domím poznáváno stejně jako p edm t m vn j-ího sv ta a které je nepřehlédnutelné, radikálně se lišící od přezračené existence v domí, nemělo být *bytím pro sebe*, nýbrž musí patřit do sféry *bytí v sobě*. Jako sjednocující pólu protikladu je ego bytím v sobě, a nikoli bytím pro sebe i ego se jeví v domí jako transcendentní bytí v sobě, jako existující v lidském sv t , nikoli jako prvek v domí.¹⁴⁵ Přestože však na-e Já patří do sféry *bytí v sobě*, liší se od jiných objektů, patřících do této ontologické kategorie, extrémní krátkostí svého trvání. Dle Lévyho

¹⁴² Jean Paul Sartre, *Sebev domí a sebezpoznaní*, str. 118

¹⁴³ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 150

¹⁴⁴ Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 52

¹⁴⁵ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 149

by se o sartróvském subjektu m lo mluvit pouze v mnohném ísle. šNa kařdého lov ka p ípadá neomezené mnohství v domí a subjektivit, z nichř pohodlí řivota ob as vytvo í subjekt.ř¹⁴⁶ Anthony Manser nepovařuje sartróvské Já za n co reálného (cořl, jak řifl víme, odpovídá Sartróv řpojetí ega jako virtuality, jako sjednocujícím souboru potencí), povařuje ho dokonce za pouhou gramatickou nutnost: řJá není jméno ni eho reálného í transcendentního, je to spí-e gramatická nutnost. Jednota, která je námi poci ována pod p edstavou Já, závisí na povaze sv ta a spjatosti mého t la s tímto sv temí . Kdyby řlov k nebyl řbytím, které se pohybuje ve sv t a koná v n m své iny, nebylo by tu ani nic takového jako sebe-v domí. Kdyby bylo mofné vymazat vn j-í sv t, na-e Já by zmizelo také.ř¹⁴⁷

Pokud budeme porovnávat sartróvský a bergsonovský subjekt, pov-ínneme si, řle se shodují v Bergsonov řmy-řence tvo ívého vývoje. Kařdý nový prořitek nás nov utvá í a lidský řřivot je neustálý proces stále nového tvo ení sebe sama. Zde v-ak podobnost kon í. Vzpome me si, řle u Bergsona je na-e Já oním kuflelem ístých vzpomínek, onou sn hovou koulí neustále se valící po zasn řené pláni a nabalující nové vzpomínky. My jsme tím kuflelem í koulí, p estofe si to nejsme schopni v na-em aktuálním vnímání uv domovat a není nám umofn no libovoln si vybavovat ísté vzpomínky. Bergson v subjekt je pevn řdán, pouze je neustále pozm řován p íbývajícími vzpomínkami. Bergson v subjekt existuje p ed na-ím aktuálním vnímáním a nejen to, on na-e vnímání řfatáln řovliv uje (řak řifl víme, vzpomínky-obrazy, řeslané z kuflelu ístých vzpomínek na základ řflite nosti pro aktuální situaci, neustále obalují aktuální řvem a tím ho řzásadn řpozm řují). Tato teorie je p ímo protikladná k teorii Sartróv , ve které nejř íve máme nereflexivní v domí a řfl řp řtn řpomocí reflexe tvo íme subjekt. A í onen proces tvo ívého vývoje je vlastn u obou myslitel řzcela řjiný, nebo u Bergsona se řjen neustále pozm řuje stále pevn řexistující řkufel na-eho Já, zatímco u Sartra je s kařdou novou reflexí řvytvá eno nové Já. U Bergsona na-e Já existuje tak, řle se uchovává samo v sob , u Sartra na-e Já existuje jako p edm t ve sv t . U Bergsona na-e Já modifikuje kařdý aktuální řvem tím, řle ho obaluje řvzpomínkami-obrazy, dle Sartra naopak nové řiny na-eho v domí nov řvytvá ejí na-e Já. Sartre a Bergson se tedy shodnou pouze na skute nosti, řle se řlov k neustále m ní, oba v-ak v tomto procesu akcentují řzcela opa né entity. Pro Bergsona je řur řujícím řprvkem aktuálna na-e

¹⁴⁶ Bernard Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 174

¹⁴⁷ Anthony Manser, *Sartre, A Philosophic Study*, str. 6-7

pevn existující (a neustále se pozm ějící) Já v podob kuflele istých vzpom ěnek, u Sartra je to na-e ísté, pr zra né v dom ě, neustále se vztahující k jsoucn m pat ícím do sféry *bytí v sob ě*. Pokud bychom na Bergsona nahl ěli Sartrov ěma o ima, tak bychom do-li k záv ru, śe dle Bergsona je hnacím motorem vývoje lov ka entita pat íc í do sféry *bytí v sob ě* (kuflele istých vzpom ěnek) a ta fatáln ovliv uje aktuáln ě vn ěmání, tj. *bytí pro sebe*. To potom p sobí jako Sartrova teorie obrácená naruby.

VII. Jean Paul Sartre a David Hume ó podivuhodná shoda o povaze lidského subjektu?

VII. a) Sartr v empirismus

Pro ze v-ech myslitel ě vybírám zrovna Davida Huma, abych porovnal jeho teorii subjektu s tou Sartrovou? Jednodu-e proto, śe jsou si tyto teorie na první pohled podivuhodn ě podobné a stojí za to prozkoumat jejich p ěbuznost podrobn ě ji. Nejd íve se v-ak pod ěvejme na obecn ě-jí shodu mezi Sartrem a Humem, která spo ívá v empirismu, který oba myslitelé vyznávají.

Sartre, a Francouz, se p ěhlásil k empirismu j ěl ze za átku *Bytí a nicoty*, kde tvrdí, śe śufl není śládn ě vn ě-ek existujícího, chápeme-li jej jako slupku zahalující pohled ěm pravou povahu p ědm tu. Neexistuje ani tato pravá povaha, pokud by m ěla být skrytou realitou v cí, kterou lze tu-ít nebo p ědpokládat, ale j ěl není mośno uchopit, protośe je vn ět n ěm aspektem zkoumaného p ědm tu.¹⁴⁸ Sartre nás umis uje do sv ěta jev ě, které lze dokonale zkoumat tak, jak jsou, nebo śjev neskrývá podstatu, n ěbrś ji odhaluje ó je sám podstatou¹⁴⁹. Jak íká John D. Wild, Sartre śje primárn ě zaujat konkrétními daty zku- ěnosti, tak, jak se nám aktuáln ějev í¹⁵⁰. Wild nazývá celý existencialismus nov ěm empirismem a vysv ětuje, śe existencialisté p ějali radikáln ě empirismus od Kierkegaarda, śe se nezabývají um ělymi, vykonstruovan ěmi problémy ěi teoretick ěmi konstrukcemi, ale konkrétními daty okamśit ě zku- ěnosti. śTento nov ě empirismus se radikáln ě roze-el s karteziánsk ěm subjektivismem.¹⁵¹ U Sartra (ale i u dal- ěch existencialist ě) śbytí-

¹⁴⁸ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 11

¹⁴⁹ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 12

¹⁵⁰ John D. Wild, *Existentialism as a Philosophy*, str. 142

¹⁵¹ John D. Wild, *The New Empiricism*, str. 138

ve-sv t p inálefí k mojí existenci. fládný sv t, fládná subjektivní existence.¹⁵²
 V podstat to samé konstatoval Anthony Manser v souvislosti se Sartrovou teorií subjektu (kdyby bylo možné vymazat vn j-í sv t, na-e Já by zmizelo také), což je uvedeno v p edchozí kapitole. šVnit ní *data* nemají fládná speciální epistemologická privilegiaí mysl je považována za pasivní nádobu subjektivních vjem , které jsou v daném okamflíku známy jednodu-e proto, fle jsou obsafleny.¹⁵³ Skute nost, fle Sartrova teorie v domí a subjektu je siln empirická a antikarteziánská, jasn vyplývá jifl z p edchozí kapitoly, nyní mi jde pouze o zd razn ní Sartrova empirismu jako takového, nebo empirismus je poutem, jefl Sartra na nejobecn j-í rovin váfle s Davidem Humem, který je považován za jednoho z nejvýznamn j-ích p edstavitel tohoto epistemologického sm ru.

VII. b) Humova teorie lidského subjektu

Humova teorie lidského Já se objevuje v -estém oddílu tvrté ásti první knihy *A Treatise of Human Nature* (Pojednání o lidské p irozenosti). Tento oddíl nese název *O osobní identit (Of Personal Identity)*. Jelikofl *Treatise* ve své době nezbudil o ekávaný ohlas, napsal Hume dílo *Zkoumání lidského rozumu* (*Enquiry Concerning Human Understanding*), které m fleme považovat za jakýsi šrevidovaný *Treatise*. V tomto díle se jifl Humovo kontroverzní pojetí lidského subjektu neobjevuje, p esto považují za regulérní pojímat Humovo pojetí lidského subjektu, obsaflené v *Treatise*, jako platný Hum v názor, se kterým je možné dále pracovat a který m fleme porovnávat s názory jinými. To vyplývá i z tvrzení Zde ka Novotného, fle šEnquiry je kompromisem mezi Humovou filosofií a jeho touhou po popularit . Není tím e eno, fle *Treatise* je prost nedostatk í naopak, po stránce komunikativní je *Enquiry* nesporn p ístupn j-í a také uvád né p íklady jsou výstifn j-í. Nicmén je to *Treatise*, který musí být považován za Humovo nejvýznamn j-í dílo, vysoko p evy-ující *Enquiry*, a to nejen kvantitativn , ale p edev-ím kvalitativn .¹⁵⁴

Hume d lí ve-keré vjemy (percepce) na-eho v domí na impresy, které jsou p vodní, a ideje, které jsou z nich odvozené. Imprese se d lí na impresy ze smysl a

¹⁵² John D. Wild, *The New Empiricism*, str. 138

¹⁵³ *tamtéfl*

¹⁵⁴ Zden k Novotný, *David Hume a jeho teorie v d ní*, str. 184-185

imprese z reflexe. Ideje existují jednoduché a složené. Jednoduché ideje jsou odvozeny ze smyslových impresí a z nich jsou dále odvozeny ideje složené. Imprese z reflexe (což jsou například ná-e vá-n , touhy, emoce) jsou odvozeny z idejí, ale nejedná se o kopie jako v případě jednoduché ideje, která je odvozena ze smyslové imprese, nýbrž jde o převodní faktum. Jednoduché ideje jsou spojovány ve složené na základě princip sdružení, kterými jsou podobnost, srovnání v čase a místě a přímá a úměrná. Tyto principy hrají důležitou roli v Humeově teorii subjektu a jsou jako principy sdružování idejí zachovány i ve Zkoumání o lidském rozumu: „Mněví se býti toliko tímto zásady sdružení mezi ideemi, totiž Podobnost, Srovnání v čase neb místě , a Přímá a Úměrná.“¹⁵⁵

Humova teorie subjektu bezprostředně souvisí s jeho kritikou tradičního pojetí substance. Wolfgang Röd tuto kritiku shrnuje následovně: „Jelikož prostřednictvím vnímání získáváme dojmy barev, tónů, chuťových kvalit atd., ale nikoli něčeho takového jako substance, je násnadně předpokládat, že idea substance se zakládá na reflexivních impresích. Avšak při introspekci zakoušíme pouze afekty, pocity atd., které jistě nemají charakter substancí. Hume v verdikt se vztahuje k pojmu substance jako k nepozorovatelnému substrátu vlastností a souvislosti vlastností, jaké v čase obecně, a týká se tudíž také předpokladu myslící substance, k níž se máme vztahovat osobním zájmemem.“¹⁵⁶

Na počátku své teorie subjektu vychází Hume s tvrzením, že existují filosofové, kteří si myslí, že jsme si v každém momentě vědomi entity, kterou můžeme nazvat jako Já. Tito myslitelé jsou přesvědčeni o existenci této entity a jejím trvání v čase. Hume se však ptá: „Z jaké imprese by taková idea mohla být odvozena?“¹⁵⁷ Tato otázka musí být dle Humea zodpovězena, pokud chceme, aby ná-e idea Já byla jasná a srozumitelná. V rámci Humeovy teorie poznání musí vždy konkrétní imprese dát vzniknout ideji. Imprese, která by dala vzniknout ideji Já, by musela působit stále stejně v průběhu celého lidského života. Avšak žádná imprese není stálá a neměnná. Šťastí a potěšení, smutek a radost, ná-e a smyslové vjemy následují jedny

¹⁵⁵ David Hume, *Zkoumání o rozumu lidském*, str. 187

¹⁵⁶ Wolfgang Röd, *Novověká filosofie II.*, str. 409, 410

¹⁵⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 164

po druhých a nikdy neexistují všechny v ten samý čas. Idea Já tudíž nemůže být odvozena z žádné z těchto jiných impresí, a proto nemůže být žádná taková idea.¹⁵⁸

Hume si nedokáže představit nic takového jako je souhrnná idea Já, nebo každá percepce je samostatná a rozličitelná a člověk nepoznává nic víc než jednotlivé percepce o jednotlivé druhy impresí a idejí. Vzpomejme si na Luciena Fleuriera, který nebyl schopen odpovědět na otázku, kým opravdu je. A nebyl toho schopen právě proto, že si nedokázal vybavit žádnou jasnou a trvalou ideu, která by v sobě obsahovala vše to, co je v něm doopravdy podstatné. A pokud se nad tím zcela upřímně zamyslíme, tak nikdo z nás není schopen přijít s definicí své vlastní osoby, definicí jasnou a trvalou například. Je samozřejmě možné vykreslit charakteristiku druhého člověka, avšak v tomto případě půjde vždy pouze o naěvidní dané osoby, které je nutně omezené nedostatky a neúplnými informacemi. Kdybychom sepsali charakteristiku sebe sama, definici svého Já, zjistili bychom, že je neúplná a není konstantní v průběhu času. Jakýkoli pokus o definici naší osoby je dopředu odsouzen k nezdaru, nebo tato definice bude vždy přesařena námi samými.

Vraťme se však zpátky k Treatisu. Humova slavná teze ohledně lidského subjektu zní, že lidé šnejsou nic než svazek různých perpcí, které následují jedna po druhé s nepředstavitelnou rychlostí a jsou v neustálém toku a pohybu¹⁵⁹. Hume zdůrazňuje, že neexistuje žádná jednotná síla duše, která trvá, je nezmenitelná a stále stejná. Naši mysl připodobuje k divadlu, kde se na jevišti postupně střídají jednotlivé percepce o šprocházejí, znovu procházejí, lehce plynou pryč a mísí se v nekonečné rozmanitosti pozic a situací¹⁶⁰. Vzpomejme si na Lévyho, který říkal, že Sartrovu subjektu chybí stálost, pevnost a trvalost, že je škehký, nejistý a v každém okamžiku ohrožený tím, že uř nebude o pívalem, přívilem, zátopou emocí, sně, cārmylenekō, což jsem citoval na počátku této kapitoly. Není to tatoř charakteristika, pokud lidský subjekt nazveme svazkem impresí a idejí, které defilují v našem aktuálním vědomí a následují jedny druhé v rychle proudícím toku? Není onen svazek impresí a idejí, které se stále mění oním

¹⁵⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 164

¹⁵⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 165

¹⁶⁰ *tamtěř*

prchavým mrakem, který je stále stejný a stále jiný, jak popisuje svůj subjekt Lucien Fleurier v *Mládí v dce*?

Hume se táže, kde se v nás bere ten velký sklon popisovat identitu po sobě následujícím percepcím. Abychom mohli odpovědět, musíme nejdříve objasnit, proč popisujeme identitu například u rostlinám a zvířatů a u obecně objektů fyzického světa, nebo dle Huma existuje velká analogie mezi vnímáním jejich trvající identity a sklonem popisovat identitu našemu Já. Lidé vnímají různé objekty jako stále jedny a tytéž, a koliv procházejí v průběhu času změny: máme ideu objektu, který přetrvává stálý a neměnný v průběhu proměnlivého času, a tuto ideu zveme identitou.¹⁶¹ Stejně tak si umíme představit různé objekty, které po sobě následují v jakési řadě a které jsou spjaty úzkým vztahem, což v nás vytváří představu rozmanitosti. Vzájemný vztah různých podmínek, které po sobě následují, však usnadňuje přechod mysli z jednoho objektu k druhému a činí tento přechod tak hladkým, jako by byl pozorován pouze jeden trvající objekt.¹⁶² Právě tato podobnost je dle Huma příčinou chybného úsudku, která spočívá v tom, že postulujeme identitu tam, kde jsou pouze vzájemně související objekty spjaté mezi sebou skutečností, že následují po sobě. Toto je dle Huma neblahý sklon našeho mysli, který spočívá v zaměňování identity s pouhou následností a podobností.

Abychom ospravedlnili tento náš sklon, vymyslíme si nesrozumitelné konstrukce, které zastírají proměnlivost a nestálost věcí. Tak předstíráme kontinuální existenci percepčních smyslů, abychom se vyhnuli jejich přerušení a představujeme si duši, Já, substanci, jen abychom zamaskovali proměnlivost.¹⁶³ Ale i kdyby si nevytváříme takovéto představy, náš sklon zaměňovat identitu s vazbou, blízkostí, následností je tak veliký, že si dle Huma stejně vymyslíme cosi neznámého či mystického, co bude spojovat příbuzné entity v jednu, jen abychom tento sklon uspokojili a mohli vidět neměnnost a jednotu tam, kde je proměnlivost a rozmanitost.

Hume postuluje skutečné zákonitosti, díky kterým se může v našem mysli toto dít. Jedná se o již výše zmíněné principy asociace, kterými jsou podobnost, blízkost v čase a místě a příčná vazba. Tyto principy sdružení usnadňují v našem mysli přechod od jedné percepce k druhé, od jednoho objektu k druhému a vytvářejí v našem

¹⁶¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 165

¹⁶² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 166

¹⁶³ *tamtéž*

mysli pouto, které tyto entity váže v jeden pojem. Špatně odmyšlení od objektu po změnou k objektu po změně je tak hladký a jednoduchý, že jej pouze vzácně vnímáme a máme sklonsi představovat, že se nejedná o nic jiného než o kontinuální trvání toho samého pojmu.¹⁶⁴

Hume považuje za pozoruhodnou okolnost, že i když dojde ke změně velké části objektu, což vede ke změně představy identity, musíme přesto zjistit rozsah této změny ve vztahu k celku objektu. Špatně idání i změně hory nebude dostatečné v případě planety, a koliv u nich kterých toles postačí ke změně představy o identitě pouhých několik coud.¹⁶⁵ Avšak když změna probíhá postupně a bez povímnutí, nemusí ke ztrátě představy o identitě vůbec dojít, nebo proto naše mysl je špatně tak hladký, že si ho neuvědomuje a nevnímá přerušení. Ze zdánlivě trvajících percepce je předepsána trvajících existence danému objektu. To platí například v případě rostlin a zvířat. Špatně v průběhu několika málo let dochází u rostlin a živočichů k naprosté změně a my jim přesto přisuzujeme identitu, a koliv jejich tvar a velikost jsou zcela změněny. Dub, který vyrostl z malé rostliny ve velký strom, je stále tím samým dubem, přestože na něm nezůstává nic stejného. Dítě se stane mužem, někdy tlustým, jindy hubeným, aniž by to způsobilo změnu v jeho identitě.¹⁶⁶

Jak fungují principy asociace, si můžeme povímnout na Humeov příkladu trvajících identity kostela, který byl převodně vystavěn z cihel, zchátral a pak byl přestavěn pomocí kamene a to je třeba shodně se současnou architekturou. A koliv ani forma, ani materiál již nejsou stejné, dle Huma jde o stále tentýž kostel, nebo má stejný vztah k obyvatelům farnosti. I když si kostel již není podobný (stejně jako si po letech není podobný výše zmíněný dub i dítě, které se stalo mužem), můžeme použít sdruřovací princip blízkosti v místě (kostel stojí na stále stejném) a příinnou vazbu (kostel zchátral, a tudíž byl opraven - stále jeden a tentýž). Pokud použijí vlastní příklad, stejná situace nastane s opravovaným Karlovým mostem, o něm se značně část kvádrů, ze kterých byl postaven, obmění za nové, bude to stále a bez pochyby Karlův most. Další Humeův příklad se týká přerušovaného zvuku. Zvuk je stále stejný, pouze je přerušovaný, a proto ho považujeme za jeden a tentýž na základě (tentokrát těchto dalších dvou) asociativních principů podobnosti a blízkosti v čase.

¹⁶⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 167

¹⁶⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 167

¹⁶⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 168

Dle Huma z stává zp sob argumentace stejný, jedná-li se o rostlinu i d m, nebo o lidskou mysl. ŠIdentita, kterou p ipisujeme myslí lov ka, je pouze fiktivní a je stejného druhu jako identita p ipisovaná rostlinám a zví at mō¹⁶⁷. Av-ak pokud by tato argumentace pro n koho nebyla p esv d ivá, pokusí se Hume vysv tlit fiktivnost na-í identity je-t jiným zp sobem. Uv domme si, fle jednotlivé percepce, které vcházejí do na-í myslí, si uchovávají svoji samostatnou existenci a jsou šrozdílné a rozeznatelné a odd litelné od kařké dal-í percepce, a ufl sou asné i následnéō¹⁶⁸. Lidská mysl není schopna tyto percepce skloubit v jednu entitu. P esto lidé p edpokládají, fle série percepčí p edstavují jednotnou identitu. ŠIdentita není nic, co by reáln p ináleffelo rozdílným percepčím a co by je sjednocovalo. Jde o pouhou kvalitu, kterou jim p isuzujeme díky jednot jejich idejí v na-í imaginaci, kdyfl je zp tn reflektujeme. A jediné kvality, které mohou dát v na-í p edstavivosti ideám jednotu, jsou ony t i relace zmín né vý-e (myslí tím principy asociace, pozn.). Ony jsou jednotčím principem ve sv t my-lenek a bez nich by kařdý objekt byl v myslí odd litelný, byl za takový povaflován a nem l by fládné spojení s jiným objektem.ō¹⁶⁹

Pro srovnání se Sartrem je d leffitá p edev-ím v ta, fle identita je pouhou kvalitou, která je v na-í imaginaci p isuzována svazk m percepčí afl zp tn , p i reflexi. Vřdy toto je p esn Sartre! V domí, které se vztahuje ke sv tu je apersonální spontaneitou, je ísté, pr zra né, nem fle mít fládné Já, nebo to by tuto pr zra nost zkalilo, vsunulo by se do v domí jako nepr hledná deska, jak jifl je zmín no vý-e. Já vzniká afl zp tn , kdyfl si v domí uv domuje svoji nereflexivní aktivitu a vztahuje se ke svým minulým percepčím (e eno Humovými slovy) stejn jako k p edm t m vn j-řho sv ta, tato akce má pouze více intimacy. Proto ona konstrukce Já není pro Sartra ve v domí, nýbrfl venku ve sv t , nebo z percepčí, jejichfl p í inou je sv t, je afl zp tn konstruována. Stejn tak dle Huma konstruujeme ze svazk percepčí na-e Já pomocí zákon asociace, tudífl afl p i reflexi, tedy ex post. Já není v myslí p edtím, nefl se na-e v domí za ne vztahovat ke sv tu a za ne odráfl et to, k emu se vztahuje, není v myslí p edtím, nefl na-e percepce za nou proudit do na-í myslí.

¹⁶⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 169

¹⁶⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 169

¹⁶⁹ *tamtéfl*

Anthony Manser si v–iml této zajímavé shody mezi Sartrem a Humem. Ohledn teorie subjektu íká, že Sartrovo stanovisko, jako tak ásto v této fázi jeho vývoje, je velmi podobné tomu Humovu. Mnoho podobností mezi t ěmito dv ěma filosofy zatím nebylo dostate n rozpoznáno.¹⁷⁰ Manser považuje za velice podobné následující pasáže z *Treatisu a Transcendence ega*: šCo se mne tý e, kdyfl se pokusím co nejbliže dostat k tomu, co je nazýváno moje Já, vřdy klopýtnu o n jaké konkrétní percepce, o horko í chlad, sv tlo nebo stín, lásku í nenávist, bolest í pot –ení. Nikdy neuchopím své Já bez n které percepce a nikdy nejsem schopen zkoumat jinou v c neř percepce.¹⁷¹ *Transcendence ega*: šKdyfl b řím za tramvají, kdyfl se dívám na hodinky, kdyfl jsem pohroufen do prohlíření obrazu, není tu řádné řjář. Je zde pouze v domí tramvaje, jeř má být dostiřena atdř Jsem pohroufen do sv ta p edm t ěa tyto p edm ty konstituují jednotu mých v domí, prezentují se spolu s hodnotami, p itařlivými í odpuzujícími kvalitami, av–ak řá sám jsem zmizelř To ale není nic nahodilého, není to d řledek n jaké okamřité nepozornosti, nřbrřl vyplývá to ze samé struktury v domí.¹⁷²

Vra me se je–t ě zpátky k *Treatisu* a ukářme si, jak fungují principy asociace v p řpad lidského subjektu. P ěi konstituci jednotného subjektu, na rozdřl od jiného typu objekt ě, p sobř pouze podobnost ěa p ěí inná vazba, blízkost v ase a míst nemá v tomto p řpad ě velký význam. U podobnosti hraje zna ěnou roli pam ě, která udrřuje velké množství na–ich minulých percepceř. Třm velmi p ěispívá k vytvo ěení vztahu mezi po sob ě následujícími a navzájem si podobnými percepcemi. Pam ě Hume chápe jako schopnost vyvolávat si p ědstavy minulých percepceř. Podobající se percepce pam ě adř za sebou jako řánky et zu a třm vzniká p ědstava jednoho subjektu, který kontinuáln ě plyne. šPam ě nejen objevuje identitu, ale také p ěispívá k jejřmu vytvo ěení třm, že vytvá ěř vztah podobnosti mezi percepcemi.¹⁷³

Pokud jde o p ěí innou vazbu, je na–e mysl systēmem rozdílných percepceř ěi, m řeme řici, odli–ných existencí, které jsou spolu spojeny vztahem p ěí iny a ú ěinku. šNa–e impresse dávají vzniknout jim odpovídajícími ideám a tyto ideje následn ě produkují dal–ř impresse. Jedna my–lenka střhá druhou a následn ě je vytla ěena t ětř. V tomto ohledu nemohu na–i du–i porovnat s n řím p ěesn ěji neř s republikou ěi spole ěenstvřm, ve kterých jsou řlenové spojeni vzájemným poutem vlády a

¹⁷⁰ Anthony Manser, *Sartre, A Philosophic Study*, str. 6

¹⁷¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 165

¹⁷² Jean Paul Sartre, *Transcendence ega*, str. 20

¹⁷³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 170

pod ízenosti a dávají vzniknout dalším len m, kte í fungují v té samé republice p í neustálé zm n jejich ástí. A republika obm uje nejen své leny, ale také své zákony a ústavu, stejn tak jako lov k m ní sv j charakter a povahu, tak jako m ní své imprese a ideje, anifl by zm nil identitu. Jakoukoli zm nou projde, jeho ásti jsou stále spojeny p í innou vazbou.¹⁷⁴

Kdybychom nem li fládnou pam , tvrdí Hume, nemohli bychom mít p edstavu p í innosti a stav t et zce p í in a ú ink , ze kterých povstává na-e Já. Ov-em kdyfl ufl jsme jednou získali tuto p edstavu p í innosti ohledn na-ích percepčí, m fleme natáhnout et zec p í innosti a identity i tam, kam jifl na-e pam není schopna jít. M fleme chápat r zná období na-eho flivota ó tj. um t je za lenit do na-eho vývoje, a koliv si jifl nem fleme p esn pamatovat jednotlivé profitky jeden po druhém. šKdo mi m fle íci, co profíval prvního ledna 1715, jedenáctého b ezna 1719 i t etího srpna 1733 (m fleme si ekvivalentn dosadit data pon kud pozd j-í, pozn.)? Nebo bude prohlá-ovat, fle jelikofl zcela zapomn l na své profitky z t chto konkrétních dní, tak jeho sou asné Já jifl není tou samou osobou jakou tehdy, a tím pádem zvrátí p edstavu o osobní identit ?¹⁷⁵ Z toho Hume usuzuje, fle pam p eci jen více objevuje, nefl vytvá í na-í osobní identitu a to tím, fle nám ukazuje p í innost mezi percepce. Z toho plyne, fle pro Huma je p í inná vazba nejd leflit j-í mezi principy asociace pro ú ely konstituce lidského subjektu.

Hume uzavírá své zamy-lení nad lidským subjektem slovy, fle celý problém s na-ím Já je spí-e gramatickou záleflitostí (vzpome me si, fle Manser považuje sartrovské Já za pouhou gramatickou nutnost). Identita závisí na vztazích mezi idejemi, tyto vztahy produkují identitu díky tomu, fle umofl ují jednoduchý p echod od jedné percepce k druhé. Ale kdyby se ona lehkost p echodu pon kud ztíflila, ufl bychom se nedokázali tolik orientovat v ase a nemohli bychom si vytvá et p edstavu identity. šV-echny diskuse ohledn identity spojených objekt jsou pouze verbální, dokud vztah mezi ástmi nedá vzniknout n jaké iluzi i imaginárnímu principu jednoty tak, jak jsme to ukázali.¹⁷⁶

Zdá se, fle Hume p edev-ím odpovídá na otázku, pro jsou na-e klasické p edstavy o subjektu zcestné. Sartre se naopak mnohem hloub ji v nuje vysv tlení, jak tento mechanismus dle jeho názoru opravdu funguje. Hume v tomto ohledu

¹⁷⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 170

¹⁷⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 171

¹⁷⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 171

z stává u princip asociace a definice Já jako svazku percepcí. Sartre naopak –i-roce rozvíjí teorii v domí a z ní plynoucí povahu lidského subjektu, nebo z tohoto pojetí plynou další Sartrova závažná filosofická stanoviska týkající se lidské svobody a realizace člověka ve světě. U Huma je naopak pojetí subjektu produktem jeho teorie poznání. Proto také mohl Hume tuto, na svoji dobu velmi radikální a provokující, kapitolu později ze *Zkoumání lidského rozumu*, které, jak již víme, mělo být jakousi revizí *Treatisu*, vypustit.

VII. c) *Problémy Humovy koncepce*

Pokud bude chtít někdo striktně odsoudit Humovu teorii lidského subjektu, bude mu nápomocen sám Hume, který v Appendixu (dodatku) k *Treatisu* vznáší pochyby o své vlastní koncepci: šířím předpoklady zkoumání oddílu o osobní totožnosti zjištění, že se nacházím v takovém bludění, ani nevím, jak korigovat své předchozí názory, ani jak je uvést v soulad¹⁷⁷. Stejně tak zde: šířím všechny mé naděje se obrací v marnost, když se pokouším vysvětlit principy, které dávají jednotu našim sobě následujícím percepcím v našem myšlení v domí. Nemohu objevit žádnou teorii, která by mě v tomto případě uspokojila.¹⁷⁸

Wolfgang Röd o Humovské koncepci prohlašuje, že jeho pokus převést identitu já v sebe na identifikaci subjektem nebyl ale přesvědčivý. Stačí, když si uvědomíme, že vztahy podobnosti a kauzality předpokládají vždy jednotu v domí, abychom nahlédli, že Humův pokus o vysvětlení je zatížen petitio principii¹⁷⁹. Tento odsudek je však poněkud ukvapený. Je pravdou, že Humova koncepce není detailně promyšlená, své teorii subjektu ostatně věnoval jen osmistránkovou kapitolu. Proč by však principy asociace musely být nutně předpokládat a znamenat jednotu v domí? Mělo jít pouze o určité kognitivní funkce. Na teorii, že člověk se vždy nejdříve nachází v nějaké situaci, v té na něj působí okolní svět, díky kterému se dostávají obsahy do vědomí a až s těmito obsahy je pak možno uvnitř našeho mysli pracovat (vytváret subjekt ad.), není nic zcestného. Je známo, že malé dítě nejdříve nemá žádnou představu Já. Ta se u něj objevuje až kolem třetího roku života. Ili

¹⁷⁷ Zdeněk Novotný, *David Hume a jeho teorie vědomí*, str. 166

¹⁷⁸ Abraham Sesshu Roth, *What Was Hume's Problem with Personal Identity?*, str. 101

¹⁷⁹ Wolfgang Röd, *Novověká filosofie II*, str. 411

nejdříve se my vztahujeme ke světu a poté až sami k sobě (a dle Sartra se, jak víme, vztahujeme sami k sobě úplně stejně jako ke světu, šmyš jsme jen další podmínkou).

Obhajobu Humea proti nároku z *petitio principii* je možno nalézt též u Nathana Bretta, který říká, že principy asociace jsou tím, co formuje jistý systém z proměnlivých a periodických sérií percepce. Tyto principy nepředpokládají nějakého sjednocovatele, stejně jako kauzální vazby v přírodě nepředpokládají nějakého regulátora, který by držel v čí v jejich správných vazbách.¹⁸⁰ To je podobné mému tvrzení, že principy asociace jsou jen kognitivními funkcemi, které nepředpokládají předem danou jednotu.

Abraham Sesshu Roth shledává u Humea zásadní nekompatibilitu ve skutečnosti, že Hume považuje násklon vytvářet jednotné a trvalé Já za tu samou sílu, která dává jednotu objektům vnějším světa. A tato síla tudíž působí na stejné et zce percepce. Pro Humea jsou et zce, které konstituují objekty a ty, které konstituují osobu, stejnými et zci percepce tendence, které působí při vytváření identity osob a objektů, pracují s těmi samými adami percepce.¹⁸¹

Hume přistupuje k objektům vnějším světa stejně jako k náěmu Já. To je shodné se Sartrovým pojetím, dle něhož je náě Já *bytím v sobě* a existuje jako podmínka ve světě, mimo náě v domě. Rothovi není jasné, jak to funguje, pokud tendence, která působí jednotu náě mysli je tou samou tendencí, která popisuje identitu objektů, a táže se, jak je potom možné, že určité části skutečnosti jsou skloubeny v jednotu a jiné nikoliv? Šet zec percepce, který vytváří představu fidle, nemůže být sklouben s et zcem, o kterém se předpokládá, že vytvoří představu jiné fidle, nebo třeba auta. To je proto, že považujeme fidli a auto za dvě odlišné věci. Na druhou stranu, jestliže toto jsou všechny mé percepce, potom nás tendence pro vytvoření personální identity tlačí ke skloubení percepce fidle a percepce auta a mnoha dalších věcí. Zdá se, že víra v osobní identitu stojí proti náě víře v pluralitu objektů, které si ponechávají svojí identitu po celý čas.¹⁸² Stejně tak na jiném místě: Jestliže skloubím všechny mé percepce, nutné pro víru v osobní identitu, tak nemohu ve stejný čas skloubit některé své percepce, ale jiné, nutné pro víru v odlišné a na sobě

¹⁸⁰ Nathan Brett, *Substance and Mental Identity in Hume's Treatise*, str. 121

¹⁸¹ Abraham Sesshu Roth, *What Was Hume's Problem with Personal Identity?*, str. 101, 102

¹⁸² Abraham Sesshu Roth, *What Was Hume's Problem with Personal Identity?*, str. 103

nezávislé objekty, nikolií m fleme vid t, jak tyto tendence, které se ú astní jak u objekt , tak u osoby, jsou vzájemn nekompatibilní¹⁸³

Roth íká, fe kdyfl budu mít aktuální percepcce stolu a fidle jakofito nezávislých objekt , tak moje aktuální víra v osobní identitu musí být založena na skloubení percepcí, které nezahrnují aktuální percepcce stolu a fidle. íká, fe je mofné, fe mám ideu i pam o své identit a ta je po ur itý as up ednostn na p ed mojí aktuální zku-eností. Takto bychom prý mohli mít víru v osobní identitu a víru v samostatné odli-né objekty v jednom ase. Av-ak to dle Rotha není uspokojivé e-ení, protofe to znamená, fe moje osobní identita nem fe zahrnovat percepcce nezávislých objekt .

Tento problém se v-ak lehce vy e-í, pokud si p izveme na pomoc Sartrovu teorii intencionálního v domí. Toto v domí odráflí aktuáln vfdy jen jednu skute nost, na kterou se zam ũje. Takfe pokud jsem nyní zcela zaujat stolem a fidlí (lep-í by sice bylo uvést t eba tení textu i po ítání, ale drflme se Rothova p íkladu), tak si neuv domuji své Já. Jifl bylo n kolikrát e eno (a práv onu pasáfl z Transcendence ega, kde Sartre íká, fe kdyfl b flím za tramvají, kdyfl se dívám na hodinky, kdyfl jsem pohroužen do prohlížení obrazu, není tu fládné šjáõ, je zde pouze v domí tramvaje, jefl má být dostiflena atd., porovnával Manser s jednou pasáflí z Treatisu), fe lov k, jehofl v domí je na n co aktuáln zam eno (a není to zrovna jeho Já), si své Já na oné nereflexivní rovin neuv domuje. A pokud jsem pono en do svých vnit ních stav a reflektuji je, tak zase aktuáln nevnímám fidli a st l. Na-e v domí p eci existuje v sérii bezprost edního vztahování a nem fe obsahovat dv odli-né skute nosti. Pokud aktuáln zcela vnímám jedno, nemohu stejn tak vnímat druhé. Tudífl zde nem fe vzniknout fládná nekompatibilita, o které mluví Roth. Na-e Já je p edm tem ve sv t (jen má, e eno Sartrovými slovy, pon kud více intimacy), tudífl se na-e v domí nem fe aktuáln soust edit na fidli a st l, stejn jako nem fe zároveň soust ed n zkoumat zajímavý obraz i vedle stojící sochu, nebo se soust edit na sv j tah na -achovnici a zároveň po ítat matematickou úlohu atd. Rothova námitka se mi tedy nejeví jako relevantní.

S námitkou p íchází také jifl vý-e citovaný Nathan Brett. Brett rekapituluje Humovu úvahu, fe vazby mezi percepcemi, které jsou odli-nými samostatnými existencemi, nikdy nemohou vytvo it opravdové spojení, nebo kdyfl jsou dv v ci

¹⁸³ Abraham Sesshu Roth, *What Was Hume's Problem with Personal Identity?*, str. 105

spojeny např. kauzální vazbou, nijak to neznamená, že přestávají být samostatnými entitami. Na základě takovéto vazby nemohou vzniknout jedna z dvou. Proto nebudou principy asociace nikdy dostatečné pro vytvoření jednotné entity jako je mysl i Já. A Brettova námitka pak spočívá ve skutečnosti, že vysvětlení principů, pomocí nichž jsou naše po sobě následující percepce sjednocovány je vysvětlením vzájemně propojený celek. To nijak neimplikuje, že percepce musí přestat být odlišnými existencemi. Jinak bychom totiž také tvrdili, že osoba, která se stane členem nějakého společenství, přestává být samostatným individuem.¹⁸⁴ Po této námitce je třeba si položit otázku, z čeho by potom vznikala ona iluze jednoty Já, ke které máme dle Huma takový sklon?

Brett však dává Humovi zapravdu v tom smyslu, že škrom série percepčí tu není žádná další věc, která by byla jejich úvodním manipulátorem. Myšl v tomto smyslu opravdu není nič následnost percepčí. Popis myšli zůstává v tomto případě v rámci Humov analogy, nebo je pravdou, že pokud sledujeme republiku i společenství, uvidíme pouze souhrn lidí.¹⁸⁵ Na druhou stranu ale musíme dle Bretta uznat, že stát je něco více než jen souhrnem lidí, stejně jako myšl je reálně něco více než jen souhrnem percepčí. Brett si proto myšlí, že Hume při svém popisu našeho subjektu poněkud přeháněl, protože byl veden velikou touhou zbavit se konstrukce substance. To se však jich nedotýká koncepce raného Sartra, který svoji teorii subjektu a vědomí nezakládal na principech asociace, a jak již bylo řečeno, rozpracoval ji mnohem hlouběji než Hume, nebo zatímco u Huma je konstrukce subjektu jen důsledkem jeho epistemologie, u Sartra je teorie vědomí a subjektu nutným základem celé jeho filosofie.

VIII. Závěr: Sartre, Bergson a moderní poznatky o nás

Na závěr považuji za vhodné porovnat teorie času, kterými jsme se v této práci zabývali, s moderními poznatky vědy o našem vnitřním čase a jeho vztahu k času vnějším, času objektivnímu. Toto porovnání nijak neubere na důležitosti výše pojednávaným teoriím, které navzdory zůstanou přínosem do pokladnice dalších filosofie, avšak bude zajímavé sledovat, v čem se Bergson a raný Sartre s vědou rozcházejí a kde byli naopak vedeni takřka geniální intuicí.

¹⁸⁴ Nathan Brett, *Substance and Mental Identity in Hume's Treatise*, str. 125

¹⁸⁵ Nathan Brett, *Substance and Mental Identity in Hume's Treatise*, str. 125

Víme, že Bergson nedokázal zcela uspokojivě vysvětlit vazbu mezi vnitřním trváním času v mysli člověka, které je pro Bergsona tím pravým a jediným skutečným časem, a okolní hmotnou realitou. Tento problém je pojednáván v podkapitole s názvem *Čas jakoisté trvání*. Bergson sám uznává, že se vnitřní trvání musí odrážet také v hmotném světě, aby bylo reálnou entitou, avšak při postulování představy veobjímajícího jediného trvání dochází k paradoxu. Bylo by jednoduché říci, že každému okamžiku našeho vnitřního proudění odpovídá okamžik našeho těla a také veškeré okolní hmoty, a tak se trvání rozléhá na celé universum. Avšak Bergson sám uznává, že neznáme povahu této vazby a v realitě vedle sebe existuje mnoho rytmy, tedy mnoho typů trvání. To si Bergson uvědomuje a koncepci veobjímajícího jednotného Trvání zavrhuje. Díky svému pojmu simultaneity se k ní ale znovu vrací a znovu ji uchopuje. Vzpomeňte si na Bergsonův příklad z článku *O povaze času*, který nám vysvětluje, že jsme schopni vnímat simultánní proudění let ptáka i našeho vnitřního proudění a to buď jako jeden proud, i když toto trvání zvlášť máme let ptáka a proudění vnímat jako vnější a naše vnitřní pochody od toho oddělit jako vnitřní. Tudíž trvání vnějšího světa je obsaženo v našem vnitřním trvání, které představuje čas jako takový a zároveň je jen jedním z mnoha proudů a rytmy, které se ve světě vyskytují. Pod jednotný čas tedy spadá velké množství proudů a rytmy a náš čas je ekvivalentní času vnějším.

Tato koncepce se však ve světle moderních poznatků nejeví jako zcela pravdivá. Obzvláště se to týká teze, že náš čas je ekvivalentní času vnějším, času hmotných věcí, a že toto vnější trvání je simultánní s naším trváním vnitřním. Jednotný celek tvoří náš čas vnitřní, který se také dělí na vícero proudů, typů trvání. Toto naše vnitřní trvání však naprosto neodpovídá času vnějším. Štěstím času mimo nás v objektivním, měřitelném světě nelze vychýlit z jeho neúprosného běhu, naprosto nic jiného je ale tok času v hlavě jednotlivce i naše vnímání vnějšího světa lze zpomalit, zastavit, obrátit nebo urychlit tikáním mnoha našich vnitřních hodin – tyto hodiny nemají žádný vliv na čas objektivní.¹⁸⁶ Bergson tvrdí, že kdyby trvání a objektivní, zprostorovlý čas v dy nebyly ekvivalentní, nemohl by existovat jednotný čas a bylo by jen trvání každého z nás. Tato ekvivalence však ve skutečnosti neexistuje: ŠJme domovem mnoha nevnímátných hodin, z nichž

¹⁸⁶ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevdomí utváří moderní vědu*, str. 16

n které tikají tisíckrát za vteřinu, zatímco jiné tiknou sotva jednou za život. Tyto hodiny se vyznačují dvěma znaky. Fungují v skrytosti, i když se dají odhalit, a řádně z nich nepoužívají čas takovým způsobem jako v dávně.¹⁸⁷

Na následujících stránkách si ukážeme, že lidský mozek si utváří realitu, v etn vnímání času, zcela podle svého a o n jaké ekvivalenci s vnímáním prostoru nemůže být. Robert Pollack nás informuje o pokusech Benjamina Libeta na pacientovi s obnaženým mozkem. Tento mozek měl odstraněnou týlní část lebky a na tuto část mozkové kůry, která přijímá signály z kůže na ruce, byla pacientovi připevněna skleněná elektroda. Pacient byl přitápán do pařez, nebo mu byl naopak do pařez vysílán elektrický proud z elektrody. Zjistila se zajímavá věc: a koliv nerv potěbuje k vyslání signálu do mozku asi setinu sekundy, trvalo pacientovi přibližně sekundy, než na podnět zareagoval. Pokud byl elektrický proud vysílán dobu kratší než přibližně sekundy, pacient ho nezaznamenal. To vedlo k překvapivému zjištění, že špro onoho pacienta, a tudíž pro každého z nás, spočívá v domě přítomnost zhruba přibližně vteřiny v minulosti. Přibližně vteřiny, onen okamžik mezi přitápnutím a jeho šauš, kterou pacient nezaznamenal, i přibližně vteřiny přisobení elektrického proudu na jeho mozek, již pacient také nepostřehl, jsou ztraceny v čase.¹⁸⁸

U toho však pokusy neskončily. Pacient byl přitápnut do ruky a během následující přibližně vteřiny mu byl vyslán do mozku elektrický proud. Pacient si přitápnutí nikdy neuvědomil, naopak nakonec ohlásil vjem elektrického proudu. Jak je to možné? Vysvětlení je takové, že náš mozek zcela po svém manipuluje s naším vnímáním času. Šlidský mozek musí po dobu přenosu vjemu do plného vědomí nějakým způsobem pozastavit čas, aby okamžik vyvolání vjemu splynul s okamžikem jeho uvědomění. Když ale proces zrušila elektrická stimulace, tento odložený čas byl tak jako tak ztracen. Ztrátu času potvrdil pokus, při kterém bylo po adí vzruch z předloktí a mozku obráceno tak, aby ke přitápnutí došlo přibližně vteřiny po začátku elektrické stimulace mozku. Protože mozek posunul okamžik stimulace zpět tak, aby se vnímání zdálo být okamžité, pacient oznámil nejdříve přitápnutí, za nímž následovalo mrazení vyvolané mozkovou stimulací, přestože k němu došlo dříve.¹⁸⁹

Reflexní reakce (ucuknutí, když omylem přiložíme ruku na rozpálenou plotnu) je mnohem rychlejší, nebo nevyfádne v domě zpracování. Důvod, proč na ně v domě

¹⁸⁷ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědu*, str. 22-23

¹⁸⁸ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědu*, str. 45

¹⁸⁹ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědu*, str. 45

je oproti objektivnímu času o p l vte iny opofld né, je zp sobeno tím, že ná–mozek si pot ebuje v klidu se adit vjemy a pak vytvo it v na–em vnímání iluzi, kterou uzná za vhodnou (okamžitost vjemu p i –típnutí, i potla ení vjemu –típnutí a up ednostn ní vjemu elektrického proudu, nebo se azení obou vjem za sebou dle uváfení na–eho mozku, nikoli dle reality). ŠNikdo z nás nevnímá prodlevu, která trvá polovinu vte iny mezi –típnutím do p edloktí a okamžikem, kdy si jej uv domímeí Ale každému lidskému mozku trvá p l vte iny, než vjem zapracuje do v domí. To nám íká, že jsme ízení vnit ními hodinami v domí, které jsou p l vte iny nap ed. P iná–í nám to pocit simultánnosti, a koliv v–e, o em si myslíme, že zakou–íme práv te , se vlastn stalo p iblifn p ed p l vte inou.¹⁹⁰

Z t chto zji–t ní vyplývá, že se Bergson v pojem simultaneity, díky kterému dle Bergsona existuje jen jeden as, který má mnoho proud , dá d lit na vnit ní a vn j–í, p i emfi tyto asy jsou navzájem ekvivalentní a my je m feme skloubit ve svém v domí a být p edstaviteli asu stejn jako jen jedním z jeho proud , je pouhou iluzí, kterou vytvá í ná–mozek pro pohodln j–í pocit vnímání. Ekvivalence, simultaneita mezi vnit ním a vn j–ím asem, ve skute nosti neexistuje, as v domí plyne tak, jak uváfi ná–mozek, a toto plynutí není zcela ekvivalentní asu objektivnímu, vn j–ímu. Bergsonova teorie jediného univerzálního asu (šExistuje jen jediný as, i kdyfi je zde nekone ný po et aktuálních proud , které se nutn podílejí na stejném virtuálním celku.¹⁹¹) a lov ka jako p edstavitele plynutí asu se tedy ukázala jako mylná.

Pokud se v–ak zam íme na jiný aspekt Bergsonovy teorie asu a to na vztah p ítomnosti a minulosti v na–em aktuálním vnímání, zjistíme, že zde Bergsonovy úvahy zcela odpovídají moderním poznatk m. Jak jifi víme, Bergson tvrdí, že šve skute nosti neexistuje vnímání, jefi by nebylo prostoupeno vzpomínkami. S bezprost edními a p ítomnými danostmi na–ích smysl se mísí tisíce detail z na–í minulé zku–enosti. Tyto vzpomínky v t–inou m ní podobu na–ích reálných vjem .¹⁹² Vzpomínky-obrazy, sesílané z kufle ístých vzpomínek na základ uffite nosti pro aktuální vjem, se mísí s tímto vjemem a tím ho i deformují. To, co pak ve skute nosti aktuáln vnímáme, není ístá p ítomnost, ale sm s p ítomnosti a minulosti, ve které minulost hraje prim.

¹⁹⁰ Robert Pollack, *Chyb ící okamžik. Jak nev domí utvá í moderní v du*, str. 46

¹⁹¹ Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 98-99

¹⁹² Henri Bergson, *Hmota a pam ě*, str. 24

Robert Pollack píše následující: „Naše vnímání přítomného okamžiku nutí mozek, aby spojoval přítomnost s minulostí. Během oné ztracené poloviny vteřiny smíchává mozek informace získané kortexem od všech smyslových orgánů s vlastní verzí minulosti, s uložnými vzpomínkami na předchozí zážitky, a to v etn vzpomínek na předchozí emoční stavy.“¹⁹³ Celým naším mozkem probíhne čtyřicetkrát za vteřinu elektrická synchronizační vlna, která zaznamenává všechny typy vjemů, propojuje jednotlivá centra v mozku odpovědná za zpracovávání informací a činnost myslí. Synchronizační vlna zaznamenává všechny změny, které se od předchozí vlny udály, a mozek poté z těchto poznatků sestavuje naše vdomí. Tato vlna však vychází ze dvou různých shluků nervových buněk v thalamu, který se nachází hluboko uvnitř mozkové kůry. Jedná se tedy o vlny dvou, p i emfličvystup prvního (myslí se tím onen shluk nervových buněk, pozn.) umofl uje mozku provázat neustále se proměňující smyslové vstupy, druhý synchronizuje vnitřní mozková pracoviště.¹⁹⁴ První vlna je vyslána v polovině každého z čtyřiceti kmitů za sekundu, což znamená, že probíhne mozkem osmdesátkrát za vteřinu. Z toho pak vyplývá, že člověk není schopen (tj. ani podvdomě) zaregistrovat nic, co se stane v intervalu kratším než jedna osmdesátina sekundy. Tyto vjemy nám zůstávají navždy uzavřeny.

Na následujících stránkách je v detailu popsáno to, co Bergson popsal intuitivně: „Provázání neuronových sítí dvěma thalamickými oscilátory o frekvenci čtyřicet hertzů vnáší do každého vjemu i vzdálenější vzpomínky. V oné ztracené polovině vteřiny vstupuje do vdomí také osobní minulost. První thalamický rytmus potěbuje k synchronizaci s vnějším signálem a k odeslání informace do příslušné oblasti mozkové kůry pouhý zlomek tohoto ztraceného času. Zbýlý čas je nutný k druhé synchronizaci a k provázání, neboť tehdy se vzruch a první thalamický elektrický proud navazují na druhý thalamický rytmus. Každý zaznamenaný vjem se tedy objeví až po této druhé synchronizaci, kdy se smyslový aparát a mozková kůra propojí s minulými vzpomínkami a souasnými pocity.“¹⁹⁵ Bergson v postřeh, že každý vjem je obalován vzpomínkami-obrazy, čímž je zcela pozmínován jeho význam, je Pollackem explicitně vyjádřen zde: „Minulost prostupuje souasně

¹⁹³ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevdomí utváří moderní vdomí*, str. 46

¹⁹⁴ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevdomí utváří moderní vdomí*, str. 51

¹⁹⁵ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevdomí utváří moderní vdomí*, str. 54

utváření reality a potlačuje objektivitu.¹⁹⁶ Bergson v ontologický závěr, že je to právě minulost, která určuje přítomnost, a že vlastní minulost je z onch tí časových rovin tou jedinou opravdu jsoucí, se ve světle moderních vědeckých poznatků (obzvláště když vnímáme, a tudíž přímě flijeme v minulosti, by vzdálené pouze polovinu vteřiny) jeví jako oprávněný.

Ze Sartrovy teorie času, rozebrané v páté kapitole, vyplývá, že nemůže být poměrována s čistě vědeckými poznatky, nebo je to teorie především metafyzická a také silně antropocentrická. Avšak je metafyzickou a antropocentrickou v pozitivním slova smyslu, nebo se soustřeďuje především na smysl času v konkrétním lidském prožívání. Není to teorie objektivně vysvětlující skutečné pochody přírodního jsoucna, nýbrž jde o teorii vysvětlující, jak je to s člověkem vrženým do světa z pohledu tohoto člověka. Sartre nám tedy říká, není jak to snažím vnímáním času doopravdy (z hlediska neurologických pochodů) je, říká, jak čas vnímáme z hlediska konkrétního prožívání a především jaký má pro nás čas a jeho jednotlivé roviny smysl, což je právě filosofické stanovisko.

Ontologický primát budoucnosti nad minulostí prosazovaný Sartrem, má i své pozitivní politický rozměr. Sartrova teorie času (která je odvozena ze vztahu *bytí pro sebe a bytí v sobě* a je tudíž neodlučitelná od jádra jeho filosofie týkajícího se svobody a odpovědnosti) je z čistě filosofického hlediska sympatičtější než Bergsonova, nebo v jejím rámci můžeme člověka lépe jednat jako zcela svobodná a odpovědná bytost.

Dle výše uvedených vědeckých poznatků (i dle Bergsonovy teorie o minulosti, která při vnímání zcela deformuje přítomnost) flije člověk v iluzi, kterou vytváří jeho mozek při své konstrukci vnější reality. Vjemy jsou zážitek a dokonce utváření dle schopností a uvážení našeho mozku, sám čas je vnímán jinak, než jak plyne v objektivní realitě. To vše se dříve kvůli zážitku plynulého a snadného vnímání. Se vztahem minulosti, přítomnosti a budoucnosti je to tudíž podobné jako s fenoménem svobodné vůle. Z čistě vědeckého hlediska, pomocí fyziologického, neurologického zkoumání, by mohlo být dokázáno, že svobodná vůle vlastně neexistuje. Z hlediska lidského prožívání a chodu lidské společnosti by však takové uvědomění znamenalo katastrofu. Nebo když si člověk za nezájímavost, že běh svého flivota nemá ve svých rukou a že je determinován a ovládán někým jiným, než je jeho svobodná

¹⁹⁶ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevdomí utváří moderní vědu*, str. 60

v le, oslabuje to jeho pocit svobody a to vede k zhoubnému oslabení pocitu odpovědnosti. Fungující demokratická společnost je však založena na hodnotách svobody a z ní plynoucí odpovědnosti, nikoli na chování a jednání loutek, které jsou zcela determinovány vlivy, za které nemohou, a tudíž za ně nemohou nést odpovědnost.

Naše budoucnost musí mít vyšší ontologický statut než naše minulost, stejně jako svoboda lidské vůle musí být považována za skutečnou i v případě, že by se prokázalo, že to z čistě vědeckého hlediska není pravda. V opačném případě by totiž nebylo možné vést dobrý život a tvořit demokratickou, a tudíž svobodnou a odpovědnou společnost.

Otázka po způsobu existence našeho Já a po povaze času patří do sféry otázek, které způsobují onen prvotní údiv (stejně jako tazání po smyslu lidského života, po smyslu existence lidstva, jak říci – astný život i co je a není – stí, svoboda aj.), ze kterého pramení motivace lidí zabývat se filosofií. Pokud se některé filosofové (například analytici) tímto otázkám vysmívají, nebo je ignorují, protože je považují za vědecké, šmetafyzické apod., zavrhují tím vlastní jádro filosofie, která je svébytným způsobem reflexivní práce a svatá, a je nutno říci, že si tím pod sebou eflou svoji vlastní větev. Filosofický popis času a subjektu, který v něm plyne, je tedy svobodnou reflexí určitého fenoménu, která není odtažitá od konkrétního lidského prožívání a která naopak vychází z říetého, přirozeného svatá.

Resumé (Summary)

In this work I try to compare conceptions of time and subject of early Sartre (it means Sartre of the thirties and forties) and Henri Bergson. Next I want to point out the correspondence in conception of subject of early Sartre and David Hume (in his book *A Treatise of Human Nature*) and lastly I try to confront conceptions of Sartre and Bergson with modern scientific information about human perception of time.

Henri Bergson came with the idea that the real time is not the time of physics and maths (temps), which is divisible and can be represented by geometric line. The real time is continuous and indivisible duration (*durée*) which is experienced by human consciousness. Human being itself is the embodiment of real time which is unified but has a lot of rhythms and flows. These rhythms and flows can be united and harmonized in human consciousness. From three time levels, is the most important the past, the only one which has being. In our current consciousness there is each perception wrapped, consequently deformed by memories-images which are sent to our current consciousness from the cone of our pure memories on the basis of the current usefulness. Pure memories constitute our past which our current consciousness has no entry to. These pure memories keep themselves in themselves and constitute our personality.

For Sartre, contrary to Bergson, the most important time level is the future, which is the real meaning of *being for itself*. The future determinates the meaning of the past and the present. The past is understood by Sartre in two conceptions ó in the earliest (from *The Nausea*) the past has no individual being and is fully determinated by our present interpretation. In the elder conception (from *Being and Nothingness*) is the past *being in itself* so it exist as things in the physical world, has it's own being, is closed and has no influence. A man moving in the level of memory can thematize this past and consequently vary it but the man can't vary it as *being in itself* because the man doesn't give it its being. The past is always the concrete past referring to concrete present of concrete human being (in Bergson's conception the past exists in general and gives being to concrete past). The present is the guarantor of the past, the past spouts from the present and the meaning of both is given by the future.

The conceptions of Sartre and Bergson are therefore contrary. Sartre's conception is more metaphysical because it is connected with Sartre's conception of *being for itself* and *being in itself*.

Sartre's theory of fragmented subject which doesn't exist as a stable and durable entity flowing across the time corresponds the theory of David Hume. Sartre's conception of subject leans of his theory of consciousness which is important component of the whole Sartre's philosophical system and in that consequence it is much more well thought out than Hume's theory, which is only the result of his epistemological attitude, rising from empiristic theory of impressions and ideas.

Bergson's conception of unified time, represented by human consciousness, can't stand comparison with modern scientific information. But this information corresponds with Bergson's theory of the past which permeates and deforms every current perception. Sartre's conception of time represents pure philosophic attitude, which is oriented mainly on the meaning of time for human living through. This theory can't be compared with modern scientific information due its establishment on Sartre's metaphysical system.

Bibliografie

- Bohuš–Balajka a kol.: Přehledné dějiny literatury II. Praha 1993
- Bergson, Henri: Hmoty a paměť. Praha 2003
- Bergson, Henri: Myšlení a pohyb. Praha 2003
- Bergson, Henri: Šás a svoboda. O bezprostředních datech v domě. Praha 1994
- Bergson, Henri: Vývoj tvořivý. Praha 1919
- Bergson, Henri: O povaze šasu. In.: Filosofický časopis, Ročník 50, 2002, číslo 2, str. 261-276
- Borscheid, Peter: Virus šasu: kulturní dějiny zrychlování. Praha 2007
- Brett, Nathan: Substance and Mental Identity in Hume's Treatise. In.: The Philosophical Quarterly. Vol. 22, No. 87, April 1972, pp. 110-125, www.jstor.org
- Šapek, Milič: Henri Bergson. Praha 1939
- Šapek, Jakub: Henri Bergson na cestě ke skutečnému šasu. In.: Filosofický časopis, Ročník 50, 2002, číslo 2, str. 229-247
- Šerňák, Václav: První sešit o existencialismu. In.: Šerňák, Václav: První a druhý sešit o existencialismu. Praha 1992
- Deleuze, Gilles: Bergsonismus. Praha 2006
- Fulka, Josef: Bergson a problém paměti. In.: Šapek, Jakub (editor): Filosofie Henri Bergsona. Praha 2003
- Hilský, Martin: Modernisté. Praha 1995
- Hume, David: A Treatise of Human Nature: A Critical Edition (edited by David Fate Norton and Mary J. Norton). Oxford 2007
- Hume, David: Zkoumání o rozumu lidském. Praha 1899
- Jameson, Fredric: The Rhythm of Time. In.: Kern, Edith (editor): Sartre, A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N.J. 1962
- Kant, Immanuel: Kritika čistého rozumu. Praha 2001
- Kouba, Pavel: Pohyb mezi šásem a prostorem. Bergson v zápas s vlastním objevem. In.: Šapek, Jakub (editor): Filosofie Henri Bergsona. Praha 2003
- Lévy, Bernard Henri: Sartrovo století. Brno 2003

- Macura, Vladimír a kol.: Slovník světových literárních děl 2. Praha 1988
- Manser, Anthony: Sartre, A Philosophic Study. London 1966
- Novotný, Zdeněk: David Hume a jeho teorie vědomí. Olomouc 1999
- Pollack, Robert: Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědomí. Praha 2003
- Proust, Marcel: Hledání ztraceného času I. Svět Swannových. Praha 1979
- Quine, Willard van Orman: Od stimulu k vědomí. Praha 2002
- Röd, Wolfgang: Novověká filosofie II. Praha 2004
- Roth, Abraham Sesshu: What Was Hume's Problem with Personal Identity? In.: Philosophy and Phenomenological Research. Vol. LXI, No. 1, July 2000, pp. 91-113, www.jstor.org
- Sartre, Jean Paul: Bytí a nicota. Praha 2006
- Sartre, Jean Paul: Existencialismus je humanismus. Praha 2004
- Sartre, Jean Paul: Sebevědomí a sebepoznání. In.: Sartre, Jean Paul: Vědomí a existence. Praha 2006
- Sartre, Jean Paul: Transcendence egota. In.: Sartre, Jean Paul: Vědomí a existence. Praha 2006
- Sartre, Jean Paul: Nástin teorie emocí. In.: Sartre, Jean Paul: Vědomí a existence. Praha 2006
- Sartre, Jean Paul: War Diaries, Notebooks from a Phoney War, November 1939 - March 1940. London 1999
- Sartre, Jean Paul: Cesty k svobodě, Díl II: Odklad. Praha 1947
- Sartre, Jean Paul: Nevolnost. In.: Sartre, Jean Paul: Že, Nevolnost. Praha 2001
- Sartre, Jean Paul: Mládí vědomí. In.: Sartre, Jean Paul: Že, Nevolnost. Praha 2001
- Sokol, Jan: Žas a rytmus. Praha 2004
- Treštk, Dušan: Dvě jiny vědomí ku nejistotě. www.sendme.cz/trestik/main.htm
- Wild, John D.: The New Empiricism. In.: Kern, Edith (editor): Sartre, A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N.J. 1962
- Wild, John D.: Existentialism as a Philosophy. In.: Kern, Edith (editor): Sartre, A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N.J. 1962

Zatloukal, Antonín: Studie o francouzském románu. Olomouc 1995