

Univerzita Palackého v Olomouci
Filosofická fakulta
Katedra filosofie

Čas 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 Ješko

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

2009

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

Vladimír Ješko

V Mostě dne 16.3. 2009

Obsah

I. Úvod.....	str. 4-6
II. Bergsonovo pojetí času.....	str. 6-18
II. a) Čas není prostor.....	str. 6-8
II. b) Čas jako čisté trvání.....	str. 8-12
II. c) Čas a individuum – problém paměti.....	str. 12-17
II. d) Intuice – metoda, kterou lze uchopit skutečný čas.....	str. 17-18
III. Bergsonovo pojetí subjektu.....	str. 19-22
IV. Bergson a literatura.....	str. 22- 27
V. Sartrovo pojetí času.....	str. 28-41
V. a) Popis a podstata tří časových rovin.....	str. 28-36
V. b) Jaký je ontologický statut času a jak člověk existuje v čase?.....	str. 36-39
V. c) Skloubení času světa a času člověka.....	str. 40-41
VI. Sartrova teorie subjektu.....	str. 41-48
VII. Jean Paul Sartre a David Hume – podivuhodná shoda o povaze lidského subjektu?.....	str. 48-60
VII. a) Sartrův empirismus.....	str. 48-49
VII. b) Humova teorie lidského subjektu.....	str. 49-57
VII. c) Problémy Humovy koncepce.....	str. 57-60
VIII. Závěr: Sartre, Bergson a moderní poznatky o čase.....	str. 60-66
Resumé.....	str. 67-68
Bibliografie.....	str. 69-71

I. Úvod

Na úvod své práce se musím zeptat – co mě vedlo k výběru takového tématu? Snad jistá fascinace tokem života, subjektem plujícím v čase. Člověk si někdy pokládá otázku, zda to, co prožil, je skutečné, nebo jde jen o prchavý mlžný opar, zda to co si pamatuje, je reálný odlesk toho, co se skutečně stalo, či pokřivený odraz, ovlivněný soudobými postoji vzpomínajícího, který si minulost interpretuje dle libosti. Co je pro náš subjekt určující – minulost, přítomnost či budoucnost? A existuje vůbec subjekt plynoucí v čase? Existuje jeden subjekt, nebo se jedná o neustálé vznikání a zanikání momentálního stavu našeho vědomí? Právě tyto otázky si kladli Jean Paul Sartre a Henri Bergson.

Otázka času a subjektu má zajisté i svoji relevanci pro současnou dobu, vždyť čas je přímo dynamizujícím prvkem naší západní společnosti, jak o tom píše Paul Johnson v *Nepřátelích společnosti*. Dušan Třeštík ve svém eseji *Dějiny ve věku nejistot* charakterizuje současnou dobu takto: „Doby stárnou ještě rychleji než lidé. Časy našeho mládí se staly dějinami, od základů jinou dobou než ta, kterou žijeme nejenom ve stáří, ale už i ve zralém věku... A mění se to nadále, stále rychleji. Naši dědové se, stejně jako stovky generací před nimi, rodili do stejné doby ve které i zemřeli. My ale zemřeme v nějaké jiné nebývalé době, která se nebude podobat ani té v níž jsme přišli na svět, ani té, ve které se nyní nacházíme... Inovace a pokrok nepřinášejí jenom dočasnou změnu, ale vytvářejí dlouhodobou dějinnost, čím rychleji, tím „minulejší“... Naše civilizace se nečekaně ocitla v rychlém pruhu své nikde, u žádného jasnějšího cíle nekončící dálnice.“¹

Poslední věta souhlasí s tím, co napsal Peter Borscheid ve své knize *Virus času*, (s příznačným podtitulkem *kulturní dějiny zrychlování*), totiž že „nákladně zbudovaný systém rychlosti a zrychlování (myslí se tím proměny naší doby a naše životní tempo, pozn.) už v mnoha ohledech ztratil své racionální jádro a nezadržitelně míří k absurditě“². S touto absurditou rychlosti a proměnlivosti se každý může setkat například v oblasti výpočetní techniky, v informačních technologiích.

V průběhu života mění člověk svůj fyzický vzhled, své názory a přesvědčení, bydliště a životní aktivity. Stejným způsobem se mění lidé kolem něj, s nimiž se

¹ Dušan Třeštík, *Dějiny ve věku nejistot*, www.sendme.cz/trestik/main.htm

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

jeho vztahy vyvíjejí a proměňují. Vystává tedy nepříjemná otázka, zda se vlastně ještě 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 věda, zabývající se něčím, co již není.

Jsem si vědom toho, že ne pro všechny filosofy je problematika subjektu plynoucího v čase zajímavým tématem. Willard van Orman Quine odmítá takovéto zkoumání: „Jsem toutéž osobou, kterou jsem byl v mládí? Či kterou jsem byl v děloze své matky? Budu toutéž osobou po transplantaci mozku? Je nad slunce jasnější, že tohle otázky o pojmu totožnosti nejsou. Jsou to otázky o pojmu osoba či o slovu osoba, které se, tak jako většina slov, stává 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 plujícího v čase vychází z osobních pocitů z žitého (mohu snad říci přímo přirozeného) světa, který logika a jiné formální popisy světa nejsou schopny postihnout. Jde o subjektivní prožitek, uchopitelný spíše intuicí a metafyzickou spekulací. Václav Černý píše, že čas je pro existenciální filosofii „principem individuace, znamená zrození konkrétního jsoucna, znamená drama lidské jednotliviny...čas existenciální není vůbec prázdným, dělitelným a homogenním časem matematickým, je to čas konkrétní a žitý...není vnímán zvnějšku, ale prožíván zevnitř“⁴.

V podobném duchu píše i Jan Sokol, když uvádí, že „právě jedinečnost a neopakovatelnost přítomné chvíle, kdy jediné můžeme jednat, poznávat, pozorovat, myslet a vůbec žít, je samým základem lidské zkušenosti času...“⁵ a že „fyzikální model času jako číselné (skalární) veličiny, který si zpravidla odnášíme ze školy, vidí totiž čas jako cosi nám vnějšího, čemu našinec jako pozorovatel sám nepodléhá“⁶. „Východiskem k pochopení fenoménu času musí být existenciální lidská zkušenost, zkušenost času 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 vědě*, str. 65

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

⁵ Jan Sokol, *Čas a rytmus*, str. 9-10

⁶ *tamtéž*

⁷ Jan Sokol, *Čas a rytmus*, str. 17

k odpovědi na Quinovu námitku o nepotřebnosti a nedostatečném logickém základu takového zkoumání.

Nyní mohu přistoupit k popisu fenoménu času a subjektu a začnu Henri Bergsonem, který svoji koncepci vybudoval historicky dříve než Jean Paul Sartre. Čas je ústředním problémem filosofie Henri Bergsona, věnoval mu tudíž ve svých spisech velké množství prostoru. Též popis Bergsonovy filosofie času, který uskutečnili jiní autoři, je často velmi obsáhlý. Pokusím se tedy při tvorbě první kapitoly a jejích podkapitol neutopit v hlubině těchto textů 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 čáru, lineární čáru, tj. přímku či úsečku, která vede odněkud někam 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 – „vliv prostorové obraznosti působí, že chápeme čas jako daný najednou, jako přímku, kde budoucnost existuje vedle minulosti, současně s ní... přítomnost je pojata jako cestující Kolumbus a budoucnost jako pevnina, která existuje dříve, než on k ní dorazí“⁸. Ale okamžik není to samé co bod a pravý čas není nekonečně dělitelný. Body na přímce jsou stejnorodé, ne však časové 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 zprostorněným. Je to čas promítnutý do prostoru. Je to onen čas, který je nám známý ze školy z hodin fyziky pod značkou **t**. Tento čas se však netýká skutečného, tj. psychologického, vnitřního času člověka, stanoví pouze „vztahy mezi současnostmi... vždy obdržíme jen současný vztah mezi jistým okamžikem a jistou veličinou, intervaly mezi jednotlivými okamžiky, ono reální plynutí času matematice uniká“⁹. Tento matematicko-fyzikální čas pracuje pouze s krajními body intervalu,

⁸ Milič Čapek, *Henri Bergson*, str. 48

⁹ Milič Čapek, *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 časem, kde stavy vědomí následují po sobě natolik odlišené, že je možné je počítat. Věci vnějšího světa, které zaujímají své místo v prostoru, jsou si navzájem vnější. Ale fakta vědomí se navzájem pronikají. „Dráha, přítomná jako celek a v sobě homogenní, je současností, 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 „fantomem prostoru“¹². „Termíny popisující čas jsou vypůjčené z jazyka prostoru. Když vyvoláváme čas, odpovídá nám prostor.“¹³ Čas, který je homogenní a tedy zprostorovělý, je čtvrtým rozměrem prostoru. Pomocí něho můžeme klást vedle sebe to, co je dáno v posloupnosti.¹⁴

Naše běžná zkušenost 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-numericou multiplicitu (mnohonásobnost) – ta se vyznačuje třemi vlastnostmi – „kontinuitou, heterogenitou a jednoduchostí“¹⁵. Čistou heterogenitou - čisté trvání - si Bergson představuje jako sled kvalitativních změn, které „splývají, pronikají se, jsou bez přesných obrysů, bez jakékoli tendence k exteriorisaci jedněch ve vztahu k druhým, bez jakékoli příbuznosti s číslem“¹⁶.

Skutečný čas je neměřitelný. Když sledujeme pohyb ručičky na ciferníku, tak neměříme trvání, pouze počítáme současnosti. Mimo vědomí konkrétní osoby existuje vždy jen jedna poloha ručičky na ciferníku, ale uvnitř vědomí dochází k plynulému

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

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

¹² Henri Bergson, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, 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 vědomí*, str. 63

pronikání faktů.¹⁷ Bergson dává další dobrý příklad rozdílu mezi skutečným trváním a fyzikálním časem. Představme si, že by se rychlost všech vesmírných pohybů zdvojnásobila. Jelikož by se tak stalo se všemi pohyby, poměry rychlostí by zůstaly zachovány. Různé astronomické a fyzikální rovnice a výpočty by mohly zůstat tak, jak jsou, neboť onen symbol *t*, který je v nich obsažen, neoznačuje trvání, ale „vztah mezi dvěma trváními, jistý počet jednotek času, nebo konečně jistý počet současností“¹⁸. Zmenšily by se intervaly, které je oddělují, ale ty nevstupují do výpočtů. 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 změřit, ale jednoduše by zaznamenalo „pokles v obyčejném obohacení bytí, změnu v pokroku, který toto bytí si navyklo realizovati mezi východem a západem slunce“¹⁹. Nyní již se podíváme na charakteristiku trvání jako takového, na reálný psychologický čas uvnitř našich vědomí.

II. b) Čas jako čisté 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 veličina, neboť minulost už není, budoucnost ještě 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 uskládněné v jakési krabici, z níž přítomnost milostivě vytahuje, co se jí zlíbí. 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 vědomí*, str. 65

¹⁸ Henri Bergson, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, str. 107

¹⁹ *tamtéž*

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

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

Pokud by naše pozornost k životu 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, jež by bylo zároveň v kontinuálním pohybu“²². Minulost se uchovává v přítomnosti a tím se manifestuje nedělitelnost změny. A změna, to je skutečnost, je nedělitelná a „v nedělitelné změně minulost tvoří jednotu s přítomností“²³. Minulost a přítomnost tedy nejsou dva po sobě následující momenty. Jedná se o dva koexistující elementy. Element, kterým je přítomnost, neustále pomíjí, naopak minulost nepřestává být a právě jejím prostřednictvím pomíjí přítomnost. A dle Deleuze existuje pro Bergsona cosi jako minulost obecně, která se nepojí k nějaké konkrétní přítomnosti, ale je ontologickým živlem, který podmiňuje jednotlivé minulosti a uplývání každé konkrétní přítomnosti.²⁴

Kontinuita uplývání je sledem stavů, „z nichž každý ohlašuje 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 přede mnou rozlišené stavy“.²⁵ V průběhu jejich prožívání 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. Nejdříve přirovnává 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 však také zároveň navíjením na způsob navíjení niti do klubka. A to proto, že „minulost nás následuje, neustále se zvětšuje o přítomnost, již sbírá po cestě“²⁶.

Navíjení a odvíjení však nakonec Bergson odvrhne jako nesprávný příklad, protože navozuje představu přímek a povrchů, které mají části a ty jsou k sobě navzájem homogenní. A to by byl opět prostor. Poté přichází s představou spektra s tisíci odstíny a s téměř nepostřehnutelným odstupňováním. Trvání by se pak ubíralo napříč spektrem a každá změna by „ohlašovala změnu následující a zahrnovala změny předcházející“²⁷. Ale i tyto odstíny jsou si navzájem vnější, což je záležitostí prostoru. I tato představa je zavržena a po několika dalších pokusech Bergson konstatuje, že každé přirovnání bude nedostačující. A přesto Bergson na jiném místě podává vyhovující přirovnání k trvání. K trvání přirovnává melodii. „Poslouchejte melodii se zavřenýma očima, aniž byste mysleli na cokoli jiného, aniž byste kladli vedle sebe na pomyslný papír či klávesnici noty... Přenesete-li melodii nebo její část opět do čirého trvání, shledáte, že je nerozdělená, nedělitelná. Naše vnitřní trvání, od prvního do posledního okamžiku našeho vědomého života, je něco jako tato melodie. Můžeme od něj odvrátit pozornost, a tím i od jeho nedělitelnosti, ale když se je pokusíme přetnout, je to, jako kdybychom čepelí prořali plamen.“²⁸

Bergson zdůrazňuje, že skutečný čas je časem vnímaným a žitým. Nelze myslet na skutečný čas, aniž bychom si ho představili jako vnímaný a žitý – „trvání implikuje vědomí“²⁹. Trvání tvoří naši vnitřní realitu, ale aby bylo pravou skutečností, musí být vlastní i vnějšímu, tj. hmotnému světu. Pomocí pojmu simultaneity se dle Pavla Kouby Bergson pokouší zahrnout do trvání universum jako takové.³⁰

Bergson se ptá, jak se dostat od vnitřního času k času věcí. Pokouší se odpovědět tak, že každému okamžiku našeho vnitřního prožívání odpovídá okamžik našeho těla a také veškeré okolní hmoty. Tato hmota je mu simultánní. A nezůstávejme jen u bezprostředního okolí svého těla, simultánní trvání musíme rozšířit na celý hmotný svět. Svět se pak jeví z hlediska trvání jako celek. Tak se zrodí představa Trvání, které je neosobním vědomím, které pojí jednotlivá vědomí mezi sebou a zároveň je

²⁶ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 178

²⁷ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 179

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

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

³⁰ Pavel Kouba, *Pohyb mezi časem a prostorem. Bergsonův zápas s vlastním objevem*, str. 103

pojí se zbytkem přírody. Bergson si však vzápětí položí otázku, zda je tato hypotéza pravdivá. Spoluúčast našeho hmotného těla i jeho okolí na procesu vnímání je věcí zkušenosti. Avšak neznáme povahu této spoluúčasti a vedle sebe mohou koexistovat různě rytmizovaná trvání.³¹ Tuto myšlenku shledává u Bergsona také Deleuze, když říká, že Bergson mluví o pluralitě rytmů trvání a uznává, že naše trvání, trvání psychologické, je jen jeden případ mezi velkým množstvím jiných, zkrátka že trvání je značný počet.³²

Přesto, kdyby se Bergson musel přiklonit k nějaké hypotéze ohledně jednotnosti či nejednotnosti času světa, přiklonil by se k hypotéze jediného a univerzálního hmotného času. A tento postoj odůvodňuje následovně. Všechna lidská vědomí jsou stejné povahy, mají stejný způsob vnímání a prožívají stejné trvání. Můžeme si tak představit velké množství těchto vědomí, které jsou roztroušeny po celém vesmíru. A když mají tato vědomí stejný rytmus trvání, tak i jejich vnější zkušenost má vzájemný průnik. Jejich vnější zkušenost se odehrává v jednom trvání, a proto můžeme do jednoho trvání zahrnout veškeré události hmotného světa. Zůstane tak pouze „neosobní čas, ve kterém se odehrává vše“³³.

Tuto zdánlivou ambivalenci můžeme uvést na pravou míru vysvětlením Bergsonova termínu simultaneita proudů. Naše pozornost má schopnost se rozdělit a přitom se nerozštěpit. „Když sedíme na břehu řeky, plynutí vody, klouzavý pohyb lodi či let ptáka, nepřetržitý šum hlubin našeho života jsou pro nás třemi různými věcmi nebo jednou jedinou, dle libosti. Můžeme do sebe pojmout celek a mít co do činění s jediným vjemem, v němž splývají tři proudy. Anebo můžeme ponechat dva první proudy jako vnější, a rozdělit tak svou pozornost mezi uvnitř a venku.“³⁴ Naše pozornost může být jednotou i mnohostí zároveň. Simultánní jsou vnější proudy, které zabírají stejné trvání a všechny jsou zároveň obsaženy v našem vnitřním trvání. Toto trvání je naše i jejich, když s nimi splývá v jednom vjemu. Ale mohlo by být jen naše, kdybychom vnější proudy nevnímali a byli obráceni jen dovnitř sebe.

Simultaneita proudů je tedy důležitá. Díky ní vnímáme naše vnitřní trvání, náš pohyb a vnější pohyb věcí 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

zprostorovělý čas nebyly ekvivalentní a pro nás by neexistoval čas jako takový.

„Bylo by jen trvání každého z nás“.³⁵

Tudíž nakonec existuje jen jediný čas, který obsahuje mnoho rytmů a proudů, které si navzájem odpovídají navzdory diferencím ve své povaze. Čili naše 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 věcí vnějšího světa? Dle Miliče Čapka je u Bergsona fyzikální trvání jiného druhu, liší se „menším napětím, menším stupněm zhuštění, anebo, což je totéž, větším stupněm dělitelnosti...psychologická přítomnost znamená daleko mocnější zhuštění minulosti, daleko intenzivnější koncentraci posloupných fází než trvání hmoty“³⁷.

Přesuňme se nyní do lidského nitra, do individuálního trvání. A naše trvání je především pamětí. „Samým základem naší vědomé existence jest paměť, tj. prodlužování minulosti do přítomnosti, krátce činné a nezvratitelné trvání.“³⁸

II. c) Čas a individuum – problém paměti

Život člověka, tj. jeho posun z minulosti do budoucnosti, je pro Bergsona vývojem tvořivým. Duševní dění je tvořivé svojí podstatou a oním novým tvořivým prvkem je nová vzpomínka na předchozí okamžik, o niž 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 ony veličiny – minulost, přítomnost a budoucnost. Paměť si nesmíme představovat jako jakousi zásuvku či rejstřík, ve kterých třídíme vzpomínky. Minulost se uchovává automaticky, sama od sebe, a hromadí se neustále. Mechanismus mozku většinu minulosti zatlačuje do nevědomé oblasti (tím se nemyslí nic ve smyslu Freudova nevědomí) a do vědomí pouští to, co se hodí, co je užitečné pro přítomnou situaci. „Nanejvýše několika luxusním vzpomínkám

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

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

³⁷ Milič Čapek, *Henri Bergson*, str. 78, 79

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

³⁹ Milič Čapek, *Henri Bergson*, str. 28, 29

podají se přivřenými dveřmi proklouznouti jako kontraband. Tito poslové nevědoma upozorní nás na to, co za sebou nevědomky vlečeme.“⁴⁰

Naši minulost si můžeme představit jako obrovskou sněhovou kouli, kterou valíme po zasněžené pláni a která se v každém okamžiku nabaluje novou vrstvou, která má pokaždé novou kvalitu. My o této kouli aktuálně nevíme, ale ona je v nás vždy přítomna. Velmi kontroverzní je ona Bergsonova teze, že naše minulost se neuchovává v paměti, ale sama v sobě. „Vzpomínky se nemohou uchovávat jinde než v trvání. Vzpomínka se tedy uchovává v sobě.“⁴¹ Deleuze vysvětluje, že náš odpor a naše nepochopení této představy jsou způsobeny tím, že se domníváme, že minulost již není, že neexistuje, že přestala být. Je to však přítomnost, která není a která je pouze aktivitou a užitečností. Minulost je ve své většině neužitečná a neaktivní, ale pro Bergsona je to ona, která má pravé bytí. „Právě minulost, neužitečná a neaktivní, nepohnutá, v plném slova smyslu jest.“⁴² To je čistě filosofická úvaha, která se nachází uprostřed spíše psychologického zkoumání.

Jak tedy dle Bergsona funguje naše vnímání? „Ve skutečnosti neexistuje vnímání, jež by nebylo prostoupeno vzpomínkami. S bezprostředními a přítomnými danostmi našich smyslů se mísí tisíce detailů z naší minulé zkušenosti. Tyto vzpomínky většinou mění podobu našich reálných vjemů, z nichž pak zaznamenáváme jen několik poukazů, pouhých znaků sloužících k vybavení si minulých obrazů.“⁴³ Je to prý daň za nenáročnost a rychlost vnímání. A tento způsob vnímání je samozřejmě i zdrojem iluzí. Takže je to vlastně minulost, která ovlivňuje a deformuje přítomnost. V kapitole, kde budeme srovnávat Bergsona se Sartrem, uvidíme, že teorie raného Sartra je skoro přesně opačná.

Minulé obrazy se tedy neustále mísí s vnímanou přítomností. Jsou to ty obrazy, které jsou aktuálně užitečné. Přítomná zkušenost je pohlcena onou koulí a stává se z ní minulost, která se dále bude mísit s přítomností dle toho, nakolik jí bude užitečná. Představme si onu ohromnou kouli naší minulosti, která vysílá mnoho svých útržků k přítomnému vnímání. Toto vnímání je velmi malou částičkou našeho já oproti té ohromné kouli. Není tedy divu, že pro Bergsona znamená aktuální vnímání velmi málo ve srovnání s onou masou minulosti (u Sartra to bude naopak). Čili to, co k aktuálnímu vjemu přidává naše paměť, je pro Bergsona důležitější než

⁴⁰ Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*, str. 16

⁴¹ Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 61

⁴² Gilles Deleuze, *Bergsonismus*, str. 62

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

onen vjem sám! A proto „subjektivnost našeho vnímání spočívá především v příspěvku naší paměti“⁴⁴.

Na procesu našeho vnímání participují tři entity – aktuální vnímání, vzpomínka-obraz a čistá vzpomínka. Tyto entity se nevyskytují izolovaně, nýbrž aktuální vnímání je „zcela prosyceno vzpomínkami-obrazy, které je interpretují a doplňují...Vzpomínka-obraz v sobě zase obsahuje něco z čisté vzpomínky, již začíná zhmotňovat, i z vnímání do něhož se snaží vtělit“⁴⁵. To, co je nazýváno čistou vzpomínkou, je právě ona ontologická skutečnost, ona minulost, která má pravé bytí, ale aktuálně nepůsobí. Čistá vzpomínka nemá psychologickou existenci (ale má existenci ontologickou, má bytí), je neaktivní a nevědomá.

Proces vnímání tedy postupuje následovně. Moje přítomnost je postoj, který zaujímám ke své bezprostřední budoucnosti. Z mojí neaktivní minulosti (z oné neustále se nabalující koule) vplouvá to, co může být užitečné, do přítomného vnímání a stává se obrazem (vzpomínkou-obrazem). Jakmile se ona část minulosti stala obrazem, opustila onu nevědomou masu, tj. přestala být čistou vzpomínkou, a smísila se s mojí aktuální přítomností. Jelikož je naše přítomné vnímání obaleno spoustou vzpomínek-obrazů, můžeme říci, že naše aktuální vnímání je zároveň pamětí. Pro Bergsona je ona část minulosti mísící se s přítomností natolik důležitá, že dokonce prohlašuje, že „vnímáme prakticky jen minulost, přičemž čistá přítomnost je neuchopitelným postupem minulosti hlodající budoucnost“⁴⁶.

Josef Fulka napsal o Bergsonově vnímání, že má „bytotně kruhový charakter a probíhá jako neustálé vzájemné odkazování mezi pasivně přijatou excitací a aktivním promítáním vzpomínky na tu samou excitaci v souvislém kontextu excitací jiných - tím se vytváří kontinuita vjemu. Nelze zde již rozlišit, co je vnímání a co je vzpomínka“⁴⁷.

Bergson rozeznává dva typy paměti. Ta první je spíše návykem než pamětí. Sídlí v organismu a zajišťuje přiměřenou reakci na aktuální podněty, přehrává přítom naši minulou zkušenost, ale jedná se o nižší typ reakce. Neparticipují tu vzpomínky-obrazy. Druhý typ paměti je paměť v pravém slova smyslu. To je ona paměť, která vlastně splývá s vnímáním. Bergson ke znázornění své teorie vnímání použil kužel „zabodnutý do plochy“.

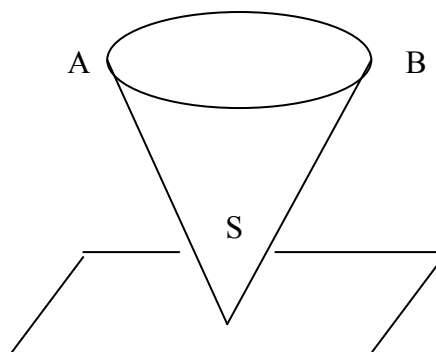
⁴⁴ Henri Bergson, *Hmota a paměť*, str. 50

⁴⁵ Henri Bergson, *Hmota a paměť*, str. 100

⁴⁶ Henri Bergson, *Hmota a paměť*, str. 112

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

Kužel SAB je soubor všech mých vzpomínek, je to ona koule zmíněná výše, ve které se uchovávají čisté vzpomínky, které se dle své aktuální užitečnosti mohou stát vzpomínkami-obrazy. Plocha kosočtverce je mojí aktuální představou universa,



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

Jak již bylo jednou řečeno, při představě toho ohromného kužele, či 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 přítomnost“⁴⁹.

Bergsonova teorie vnímání a paměti je originální a obsahuje v sobě (alespoň pro mě) vnitřní krásu. Podle mého názoru, či spíše, podle mého cítění, je však mylná. Pokusím se nastínit své námitky. Řekl bych, že je to spíše budoucnost, která určuje minulost, neboť minulost je interpretována až budoucím pohledem. Prožijeme událost, tuto událost si zapamatujeme, a to jednak pro sebe, jednak pro převyprávění druhým. Abychom si něco zapamatovali, je třeba uvést prvky prožité události do vzájemných logických vazeb a celou událost vystavět jako příběh. Kdyby tuto operaci náš mozek neprovedl, událost by se z paměti vytratila, či se stala značně mlhavou. S postupujícím časem jsou to pak ony logické vazby a jasná výstavba příběhu, které drží událost v naší paměti. Na základě tohoto zpracování pak v průběhu času vyprávíme událost druhým lidem. Toto zpracování události, ač je nezbytné, je ale zcela určitě typem manipulace s fakty (přičemž nemluvíme o manipulaci záměrné či o nevědomém vytěsnění špatných vzpomínek). A člověk sám v průběhu času zcela podlehne této manipulaci, neboť jestliže si brzy po prožití události pamatoval i mnoho faktů, které se nevešly do logické výstavby příběhu, v průběhu času 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, ač v základních faktech identické, se liší. Příběhy jsou stejné a přesto jiné, neboť druhá osoba, která s námi událost prožila, upřednostnila při logické výstavbě příběhu jiné detaily, které náš mechanismus odpovědný za výstavbu příběhu vytěsnil. 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 člověk aktuálně prožívá, budou v budoucnosti nevyhnutelně deformovány, aby mohly být úspěšně zařazeny do kartotéky příběhů. A dokonce i při prožívání dané události je již náš zážitek deformován naší neznalostí, neboť nikdy neznáme všechny souvislosti toho, co prožíváme. Zcela objektivně by prožívanou událost mohl posoudit pouze Bůh. Čili nejenom že si člověk v průběhu času vzpomínku sám upravuje, ale i když ji prožívá, tak mu nutně „unikají souvislosti“, neboť není vševědoucí. Tyto souvislosti se však můžeme zpětně dozvědět v průběhu času. Budoucnost (tj. přítomné poměřování minulého, z hlediska minulosti však budoucnost) určuje minulost a je tak nejdůležitější složkou našeho osobního času. Až budoucnost osvětlí smysl minulosti, ne naopak.

Bergsonova teorie o užitečných vzpomínkách, které si vytahujeme při nějaké činnosti, není pravdivá, neboť 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 by šlo redukovat na jednoduchý postřeh, který o lidech platí – lidé vidí to, co chtějí vidět). Minulost není na prvním místě, neboť hodnota toho, co se událo, je většinou přehlušena tím, co se aktuálně děje, přičemž až budoucnost dá obojímu dohromady svůj smysl.

Bergson také ignoruje vzpomínání, které nemá účel. Myslím tím vzpomínání, kdy si člověk vybavuje události, které se udály již 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 „hrabeme“ ve své paměti jako ve vaku, přičemž některé vzpomínky vylovíme a některé 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 že nám onen velký kužel poskytuje pouze ty užitečné, které se stanou vzpomínkami-obrazy. Člověk může upřít zrak do svého nitra a „přehrabovat“ se jen tak ve vzpomínkách.

II. d) Intuice – metoda, kterou lze uchopit skutečný čas

„Existuje přinejmenším jedna skutečnost, kterou všichni uchopujeme zevnitř, intuicí, a nikoli jednoduchou analýzou. Je jí naše vlastní osoba ve svém plynutí napříč časem. Je to naše já, které trvá.“⁵⁰ V běžném životě spočívá hlavní funkce lidského ducha v orientaci ve vnějším světě. Představuje si stavy a věci. To znamená, že se odvrací od svého vnitřního trvání a nahrazuje kontinuum diskontinuem, pohyblivost stálostí a stále se měnící tendenci pevnými body. Toto nahrazování je nezbytné pro zdravý rozum, pro řeč, pro praktický život a i pro pozitivní vědu. Náš duch se „zabydluje v hotových pojmech a snaží se zachytit do nich jako do sítě něco ze skutečnosti, jež plyne“⁵¹. Dělá to z praktických důvodů, ale uniká mu tím podstata skutečnosti.

Naše vlastní trvání si tedy můžeme představit přímo a to díky metodě, kterou Bergson nazývá intuicí. Naše trvání nikdy nemůže být obsaženo v pojmovém znázornění. Pokus o uchopení trvání běžným způsobem přirovnává Bergson ke snaze člověka sdělit druhému dojem, který v něm vyvolal Homérův verš v originále. Je možné poskytnout druhému člověku překlad tohoto verše, je možné tento překlad okomentovat a dále a dále verš vysvětlovat a stále se snažit vysvětlit pomocí pojmů náš vnitřní dojem. Nikdy se nám to ale nepodaří. Pro nás je náš vnitřní dojem jednoduchou věcí, ale pokud se pokusíme popsat ho zvnějšku pomocí slov a pojmů, stane se pro nás „zlatou mincí, kterou nikdy nesplatíme drobnými“⁵².

Podle Bergsona existují dvě základní metody poznání – analýza a intuice. Analýza, kterou používáme ve vědě i v běžném životě, převádí předmět na již známé prvky, které má společné s jinými předměty. Když něco analyzují, tak danou věc vyjadřují pomocí vztahu k tomu, čím sama není. Analýza je rozvinutím v symbolech, je to použití styčných bodů mezi zkoumaným předmětem a předměty, které již známe. Analýza je dle Bergsona odsouzena k tomu, aby zkoumaný předmět

⁵⁰ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 177

⁵¹ Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 206

⁵² Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 175

stále pouze obcházela. Naopak intuice je jistou sympatií, díky níž se přenášíme 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 živá. Proto je nemožné ji uchopit strnulou analýzou.

Intuice však neznamená pasivní zírání do vlastního nitra, nejde o prosté odevzdání se naší instinktivní a citové vnitřní skutečnosti. Znamená naopak myšlenkové úsilí, ve kterém musíme překonat sklony naší obraznosti, která byla utvářena vnějším světem 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 věcí. Toto poznání je poznáním absolutna.⁵⁵ Podle Jakuba Čapka souhlasí Bergson s Kantem v tom, že prostor je formou názoru naší smyslovosti. Věci, 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, žádné prostředí a jeho poznáním se nám otevře 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 užitečné, ale neodpovídají skutečnému toku reality. Druhý typ poznání sice nebude mít praktický užitek, nestaneme se pomocí něho většími pány přírody, ale „obsáhlo by definitivním objetím samu skutečnost“⁵⁷.

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

⁵⁴ Milič Čapek, *Henri Bergson*, str. 12

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

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

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

III. Bergsonovo pojetí subjektu

To, co bylo řečeno o trvání, můžeme říci i o našem subjektu, neboť on toto trvání reprezentuje. Pojednejme však o něm přeci jenom samostatně. Je ale třeba mít na paměti, že čas-trvání má stejné charakteristiky jako uplývající já.

Lidský subjekt se bez ustání mění. Ne však způsobem, že by přecházel ze stavu do stavu, přičemž jednotlivé stavy by tvořily jeden celek. Ani každý jednotlivý psychický stav však netrvá jako celek, ale neustále podléhá změně. I jednoduchý zrakový vjem těže nehybné věci se neustále proměňuje. „Můj duševní stav dme se ustavičně při postupu na dráze času o trvání, jež nabírá. Dělá, abychom tak řekli, sám s sebou sněhovou kouli.“⁵⁸ Lze to vyjádřit i takto: „Jak stárneme, na naši přítomnou percepci se nalepuje postupně stále delší ohon vzpomínek, které neexistují na žádném místě, jen samy v sobě a mohou se kdykoli aktualizovat.“⁵⁹

Pro člověka je pohodlnější všimnout si změny duševního stavu, až když se stane výraznou, pravdou však je, že náš psychický stav se mění neustále, jedná se o kontinuitu a není vlastně velký rozdíl mezi přechodem ze stavu do stavu a setrváním v těže stavu. My si však dle Bergsona raději představujeme, že se psychické stavy pokládají jeden vedle druhého a každý z nich je homogenní, dokud neskončí. Výraznější změny v psychickém stavu, kterých si naše vědomí všimne, přirovnává Bergson k úderům tympánu v symfonii (symfonie plyne neustále, údery jsou však slyšet více než jiné neustálé a jemné přechody). Až tedy tyto hrubší změny, tyto údery tympánu, jsou tím, co chybně vnímáme jako změnu, přičemž ale „každý z nich jest pouze nejlépe osvětlený bod vlnivého pásu objímajícího vše, co cítíme, myslíme a chceme, vše, čím vůbec v daném okamžiku jsme“⁶⁰.

Jednotlivé stavy, které člověk dle Bergsonova dalšího přirovnání řadí vedle sebe jako perly na náhrdelníku, potřebují být spojeny nějakou nití. To je však zcela umělá konstrukce. Vzniká tak „beztvaré, lhostejné a neměnné Já“⁶¹. Jenomže toto Já nemůže být nití, která je pořád stejná. Takové Já by netrvalo. Je to Já, které spojuje diskontinuitní stavy, avšak takové v našem psychickém dění ve skutečnosti neexistují, existuje pouze neustálá kontinuita vzájemně se pronikajících a neustále se měnících stavů.

⁵⁸ Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*, str. 12

⁵⁹ Josef Fulka, *Bergson a problém paměti*, str. 29

⁶⁰ Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*, str. 14

⁶¹ *tamtéž*

Bergson rozlišuje dva subjekty, které jsou však dvěma aspekty subjektu téhož. Rozlišuje povrchní Já, které se dotýká vnějšího světa a které má praktický význam pro naši sociální existenci, a naše 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 směřujeme ke zpevnění svým dojmů, k jejich vyjádření řečí. Z toho pochází, že směšujeme 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 či vůni, který se dané osobě líbil, když byla v dětském věku, ale v dospělosti již nikoli. Vjem má však stále stejné jméno, ač je pro danou osobu již úplně jinou skutečností. Slova a pojmy uměle znehybňují tekoucí realitu naší psychiky. „Slovo s obrysy velmi přesnými, slovo brutální, které nahromaduje to, co je stálého, společného a tudíž neosobního v dojmech lidstva, rozdrucuje, nebo aspoň zakrývá jemné a prchavé dojmy našeho individuálního vědomí.“⁶³ Náš vnitřní život je, jak již bylo výše řečeno o trvání jako takovém, jako melodie, která plyne od začátku do konce, nelze z ní nic izolovat, nelze do ní udělat řez.

Já, které je oficiální, já povrchní, je diskontinuitní. Ono pravé, hluboké Já neexistuje jako hotová skutečnost, ale stále se tvoří. To ovšem neznamená, že naše Já nemá svoji určující podstatu (to je velmi důležitý prvek, kterým se Bergsonovo pojetí subjektu bude lišit od toho Sartrova, ač onen fakt, že Já se neustále tvoří, je oběma myslitelům společný). Touto určující podstatou je ona ohromná koule naší minulosti – „synthesa naší minulosti, tj. právě to, co bývá nazýváno osobnost, která je u něho (u Bergsona) ovšem chápána ve své časové, dynamické dimenzi, ve své ustavičné nehotovosti“⁶⁴. Já je onen náklad minulosti, který se stále zvětšuje a který fatálně ovlivňuje naše přítomné vnímání. Jak již 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 kuželem plným čistých vzpomínek, který se uchovává v sobě, je stále s námi, neustále se zvětšuje a neustále vysílá vzpomínky-obrazy, aby určovali náš přítomný vjem. Vlastně jde o špatné vyjádření, že onen kužel, ona koule je stále s námi, ona není s námi, ona je námi. To

⁶² Henri Bergson, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, str. 75

⁶³ Henri Bergson, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, str. 76

⁶⁴ Milič Čapek, *Henri Bergson*, str. 119-120

vede k zajímavému výsledku – totiž že naše Já je tím, o čem nevíme, ale stále nás to ovlivňuje, neboť pro naše bezprostřední vnímání jsou čisté vzpomínky zapovězené, musejí se, jak víme, nejdříve stát vzpomínkou-obrazem a pak ovlivňovat aktuální akci.

„Čím jiným jsme opravdu a čím jest náš charakter, ne-li zhuštěnými dějinami, které jsme žili od svého narození, ba ježto s sebou přináším dispoice zděděné, před svým narozením? Myslíme ovšem pouze s malou částí své minulosti. Než právě se svou minulostí zcela úplnou – počítaje v to i náš dědičný rys duševní – toužíme, chceme a jednáme.“⁶⁵ Naše Já nemůže projít dvakrát tímž stavem, jelikož díky neustálému nabalování minulosti, která je tvořivým vývojem naší osobnosti (proto se také jedno z důležitých Bergsonových děl jmenuje *Vývoj tvořivý*, toto sousloví označuje ono neustálé narůstání naší minulosti o nové zážitky, které je pro Bergsona tvořivým aktem), to již podruhé není táž osoba, neboť se již nachází v jiném okamžiku svých dějin. A proto také v různých okamžicích našeho trvání můžeme na stejný podnět reagovat odlišně a přece rozumně, protože je již jinak nastaveno naše nitro. Důvody našeho jednání nebudou tytéž, protože to nejsou „důvody ani téže osoby, ani téhož okamžiku“⁶⁶. A člověk dle Bergsona přímo sám sebe tvoří, tím že zažívá nové věci, avšak tvoří sám sebe tím lépe, čím více své jednání promýšlí. A jak je to tedy se stupněm determinace našeho jednání?

V našem jednání jsou přítomné dva prvky. Prvek determinující, což jsou vzpomínky-obrazy, které se mísí s přítomným vjemem a prvek nepředvídatelný, který se nachází v přítomném okamžiku. Je mezi nimi samozřejmě velký nepoměr, který vyznívá v neprospěch přítomného okamžiku, ale dle Bergsona není dobré jeho přínos podceňovat. A Milič Čapek to vysvětluje takto: „Náš charakter, který nás často tak omezuje, je našimi zhuštěnými dějinami...se vytvořil postupným sčítáním stejně drobných kapek tvořivosti, jakou je i náš přítomný okamžik. Proto, říkáme-li, že jsme vázáni a do jisté míry předurčováni svou minulostí, je správnější říci, že jsme vázáni svou minulou svobodou a svými někdejšími rozhodnutími, jejichž postupným sčítáním utvořila se a tvoří se ještě naše osobní individualita.“⁶⁷

Naše vědomí dle Bergsona není odleskem našich nervových procesů, neboť to by pak bylo pouze zdánlivě tvořivé, nikoli reálně. To však neznamená, že člověk vždy

⁶⁵ Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*, str. 16-17

⁶⁶ Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*, str. 19

⁶⁷ Milič Čapek, *Henri Bergson*, str. 41-42

jedná svobodně. Zcela svobodný čin je dokonce velmi vzácný. Tvořivý přínos přítomného okamžiku ještě není přímo svobodou. V plně svobodném činu se musí zrcadlit co možná nejvíce z celého našeho charakteru, tedy z celých našich zhuštěných dějin, z celého našeho kužele. 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 svůj. Pro Sartra však člověk nikdy nemůže být svůj, neboť lidské vědomí neustále vzniká a zaniká, spojováno vzpomínkami, které si určujeme. Člověk není koulí plnou vzpomínek. Svobodní jsme tím, že 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 věci než člověkem, 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 těchto činů je v lidském jednání většina. „Žijeme spíše pro vnější svět, než pro nás. Spíše mluvíme, než myslíme, spíše se s námi jedná, než jednáme sami. Jednati svobodně znamená zmocnit se znovu sebe sama, umístiti se opět v čistém 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 utvářeli myšlení, cítění, jednoduše atmosféru doby modernismu (toto období můžeme zhruba vymezit lety 1890 až 1930). Tito myslitelé proměnili vnímání času a prostoru – „totalizující, objektivně měřitelný a standardizovaný čas veřejný nahradili soukromým časem pluralitním a relativizovaným a newtonovskou představu atomizovaného času nahradili časem fluidním, nepřetržitě plynoucím a věčně proměnlivým“⁶⁹.

⁶⁸ Milič Čapek, *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 změny, dal modernistické estetice stěžejní 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 činu, je Proustův román plný vnitřních obrazů a popisů. „Proniknutí do vnitřní hloubky umožňuje náhodně vyvolaná vzpomínka, vytvářející široký obraz plynoucí minulosti, která se stává přítomnou, trvající...čas má elasticnost 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 (přičemž dodává, že mezi Proustem a Bergsonem existují vedle podobností i jasné rozdíly). Gilles Deleuze pak tvrdí, že Proust se od Bergsona výrazně liší s tou výjimkou, že oba připouštějí minulost, která existuje jako jakési bytí o sobě. U Prousta je však minulost, onen náklad, kužel, koule, minulost existující jako pravé bytí, zakoušena díky podobnosti dvou různých okamžiků, což u Bergsona není možné, neboť vzpomínky v kuželu jsou čisté vzpomínky a ty se nemohou dostat v této formě do vědomí. Čistou minulost, existující samu v sobě, nelze prožívat. Do vědomí sestupují čisté vzpomínky pouze až a pokud se stanou vzpomínkami-obrazy, které se smísí s přítomností na základě své užitečnosti, jak víme z předchozích kapitol.

V učebnicích literatury 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 různá 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 vědomí...⁷² Jiná učebnice uvádí, že Proustův román byl vykládán jako „umělecká konkretizace Bergsonova proudu vědomí“⁷³.

Josef Fulka demonstruje na příkladech z Hledání ztraceného času Bergsonovu teorii uchování vzpomínek a neustále se zvětšujícího nákladu minulosti. Proustův *ztracený čas* je onen neustále se zvětšující kužel naší minulosti, tedy našeho Já. „Jak Vypravěč v průběhu celého Proustova románového cyklu stárne, celá jeho osobnost a individualita, která je konstituována právě jeho minulostí, na sebe přibírá stále nové a nové vrstvy či povlaky minulých zážitků, které jsou s to se za určitých okolností aktualizovat – v závěru celého díla Vypravěč konečně zjišťuje, že tato minulost je to, co v pravém slova smyslu existuje, že minulost má právě takové – ne-li důležitější – ontologický statut jako přítomnost a že individuální povaha subjektu není tvořena ničím jiným než těmito vrstvami minulých obrazů... (teď bude citovat Prousta z konce šestého dílu Hledání ztraceného času, pozn.)... Zakoušel jsem pocit únavy a hrůzy, když jsem si takto uvědomoval, že celý ten dlouhý čas byl mnou nejen bez přerušování žit, myšlen a vytvářen jako moje vlastní sekrece, že je to můj život, že *jsem to právě já sám*, ale že ho také pořád ještě musím v kterékoli chvíli uchovávat jako něco se mnou spjatého, že spočívám na jeho závratném vrcholku a nemohu se pohnout, aniž bych zároveň přemístil i jej.“⁷⁴

Podívejme se na některé další příklady koincidence Bergsona a Prousta, které jsem našel v Hledání ztraceného času. Skutečnost, že člověk je svojí minulostí a nikoli přítomností (která se vzápětí připojuje k minulosti jako další kapka padající do nádoby s vodou) a že minulost zásadně modifikuje lidské vnímání přítomného okamžiku, skutečnost, že pojem našeho Já se konstituuje z minulosti, lze vidět na Proustově popisu probouzení: „Spící člověk udržuje v kruhu kolem sebe pořadí hodin, posloupnost let a světů. Při probuzení se v nich pudově orientuje a vyčte z nich, který bod na zemi zaujímá i jaká doba uplynula, než se vzbudil. Ale tyto řady se mohou smísit a rozpadnout... Stačilo však, aby byl spánek i v mé posteli hluboký a úplně uvolnil mou mysl – opustila pak rovinu místa, kde jsem usnul, takže když jsem uprostřed noci procitl, nevěděl jsem v prvním okamžiku, ani kdo jsem, poněvadž mi nebylo známo, kde jsem. Měl jsem pouze pocit bytí v jeho prvotní jednoduchosti, jak se asi zachvívá v nitru živočicha. Byl jsem nuznější než jeskynní

⁷² Bohuš Balajka a kol., *Přehledné dějiny literatury II.*, str. 24

⁷³ Vladimír Macura a kol., *Slovník světových literárních děl 2*, str. 155

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

člověk. Ale tu mi přicházela vzpomínka – ještě ne na místo, kde jsem byl, nýbrž na některé z těch, která jsem kdysi obýval a kde bych byl mohl být – přicházela mi jako pomoc shůry, aby mě vyprostila z nicoty, z níž bych se sám nedostal. Přelétal jsem ve vteřině nad staletími lidské civilizace a nejasně zahlédnuté podoby petrolejových lamp, pak přeškrnutých límců poněnáhu obnovovaly původní rysy mého já.⁷⁵

Vzpomínku, která probouzejícímu přicházela, aby ho vyprostila z jeho zmatenosti, bych interpretoval jako vzpomínku-obraz, která je na základě užitečnosti sesílána z kužele do aktuálního vědomí, aby interpretovala přítomný okamžik. Bez ní by člověk nevěděl, ani kde je, ani kdo je, byl by zcela ztracen a dezorientován v neustále se rodící přítomnosti.

Proustovo potvrzení minulosti jako reálně existující entity, ba jediné reálně existující, můžeme nalézt zde: „Avšak musím myslet na stranu k Méséglise a na stranu ke Guermantes především jako na hluboká ložiska své duševní půdy, jako na odolné vrstvy, o něž se dosud opírám. Je to proto, že když jsem po těch místech běhal, věřil jsem ve věci a bytosti, je to proto, že věci a bytosti, s nimiž mě ta místa seznámila, jsou jediné, které беру ještě vážně a které mi ještě dávají radost. Ať už tím, že se ve mně vyčerpala jakási tvůrčí víra, nebo tím, že se skutečnost formuje jen v paměti...“⁷⁶ Tvrzení, že se skutečnost formuje jen v paměti, je hluboce bergsonovské. Ztotožnit pojetí času u Prousta a Bergsona bychom však mohli pouze tehdy, pokud bychom jen některé 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: „Snažit se ji přivolat je marná námaha, všechno usilování našeho rozumu je zbytečné. Je skryta mimo jeho moc a dosah v nějakém hmotném předmětu (v emoci, kterou v nás tento hmotný předmět vyvolá), o němž nemáme tušení. Záleží na náhodě, jestli se s tím předmětem, ještě než zemřeme, setkáme či ne.“⁷⁷ Konkrétní aplikace tohoto principu uvádí Proust o několik stran dále: „A jakmile jsem zas poznal chuť sousta madlenky, namočené do lípového odvaru, který mi teta dávala, hned se starý šedý dům do ulice, v němž byl její pokoj, připojil jako divadelní dekorace k oddělenému domku obrácenému do zahrady, který za ním postavili pro mé rodiče, a s domem město od rána do večera a za každého počasí, náměstí, kam mě před snídaní posílali, ulice, kde jsem obstarával

⁷⁵ Marcel Proust, *Hledání ztraceného času I. Svět Swannových*, str. 18, 19

⁷⁶ Marcel Proust, *Hledání ztraceného času I. Svět Swannových*, str. 176

⁷⁷ Marcel Proust, *Hledání ztraceného času I. Svět Swannových*, str. 53

pochůzky...to vše nabylo pevných tvarů a vynořilo se, město i zahrady, z mého šálku čaje.⁷⁸ Do nepřístupné oblasti čistých vzpomínek se tu dostáváme skrze vjem hmotného předmětu a pak se před námi rozvine široké pole vzpomínek. Proustův vypravěč se zcela bezúčelně ztrácí ve vzpomínkách, v čistých vzpomínkách, které jsou však dle Bergsona aktuálnímu vnímání zapovězeny.

Proust také přijímá myšlenku času jako čtvrtého rozměru prostoru, což Bergson zásadně odmítá – „...to všechno mi měnilo kostel v něco docela odlišného od ostatního města, v budovu zaujímající, dá-li se to říci, prostor o čtyřech rozměrech – čtvrtý byl rozměr času – vedoucí skrze staletí svou loď, která od travé ke travé, od kaple ke kapli přemáhala a přeplovala, zdálo se, ne snad několik metrů, nýbrž celá historická období...“⁷⁹ Pojetí času jako čtvrtého rozměru prostoru se objevuje také na samém konci prvního dílu: „Skutečnost, již jsem kdysi znal, už neexistovala... Místa, která jsme znávali, nenáležejí jen světu prostoru, kam je pro usnadnění umístíme. Byla jen úzkým výsekem mezi souvislými dojmy, vytvářejícími náš tehdejší život. Vzpomínka na určitý obraz je pouhý stesk po určité chvíli. A domy, cesty, aleje jsou, žel, prchavé jako léta.“⁸⁰

Některé 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 některých úryvků výše uvedených - že minulost tedy není hrot mířící do budoucnosti tím, že zcela formuje přítomnost, naopak, budoucnost ovlivňuje obraz minulosti: „Tato druhá rána zasazená Swannovi byla ještě krutější než první. Nikdy netušil, že by to bylo něco tak nedávného, skrytého jeho očím, které to nedovedly odhalit ne v minulosti, již neznal, ale za večerů, na něž se tak dobře pamatoval, kdy s Odettou žil, za večerů, které, domníval se, tak dokonale znal a které teď v retrospektivě nabývaly něčeho úskočného a hrozného. Uprostřed nich se náhle rozevřela ta zející 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, že teprve budoucnost dává smysl minulosti. To by však vyvracelo nejenom tezi o stejném pojetí času u Bergsona a u Prousta (která již byla vyvrácena jinými výše uvedenými úryvky), ale dokonce i Deleuzovu tezi, že oba, ač 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 některé pasáže u samotného Prousta, neboť jestliže byl Swann nucen pod tíhou nově se objevených skutečností zcela změnit pohled na svoji několikaletou minulost, pak i Proustův Vypravěč, který se často ztrácí ve vzpomínkách a považuje je za něco jedině skutečného, může jednoho dne objevit, že realita bylo jiná. Pak by ovšem jeho vzpomínky byly jen interpretací, kterou je možno změnit, a nemohly by být skutečným bytím o sobě, které jedině existuje. I Vypravěči by se přeci mohlo stát to, co se stalo Swannovi: „A cítil, jak mezi jeho nejsladší vzpomínky, mezi nejprostší slova, která mu kdysi Odette řekla a kterým věřil jako slovům Písma, mezi každodenní záležitosti, o nichž mu vyprávěla, mezi nejobvyklejší místa, dům její švadleny, avenue Bouloňského lesíka, dostihy, cítil, jak tam vniká přítomnost lží, možná a podzemní přítomnost lží, které mu znechucují všechno, co mu ještě bylo drahé, rozsévají všude trochu té temné hrůzy, již pocítil, když slyšel přiznání o Zlatém domě, a vyvracejí kámen za kamenem celou jeho minulost jako ta nečistá zvířata při zkáze Ninive.“⁸²

Z toho vyplývá, že Hledání ztraceného času nemůžeme pojímat jako uměleckou konkretizaci Bergsonovy filosofie času, a i když některé pasáže mohou sloužit jako literární obraz Bergsonových tezí o času a subjektu, je takovéto srovnání možné činit pouze s vědomím, že uvnitř Proustova díla existují také pasáže, které toto srovnání zcela vylučují. 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, neboť 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 „pouze“ 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 už není, budoucnost ještě není a přítomnost vůbec neexistuje, neboť nám protéká mezi prsty. Takto by se dal shrnout Sartrův úvod ke zkoumání problematiky času v *Bytí a nicotě*.⁸³

Po zdůraznění důležitosti pojmání času jako celku však Sartre paradoxně začíná analyzovat ony tři dimenze času každou zvlášť. Tento popis je však dle Sartra nutně vnímat jako provizorní. Sartre míní, že pro člověka je obtížné odmítnout reálnou existenci minulosti či jí nepřiznat alespoň cosi jako čestnou existenci – událost se odsune do ústraní, pozbude účinnosti, ale zachová si bytí. Takové pojetí minulosti shledává Sartre u Bergsona: „Bergsonovská filosofie převzala tuto myšlenku – událost, která přešla do minulosti, nepřestane být, zůstane na svém místě, ve svém čase až na věky, pouze přestane působit. Vrátili jsme takto minulost bytí, a to plným právem, ba tvrdíme, že trvání je mnohost vzájemných průniků a že se minulost nepřetržitě proplétá s přítomností. Nevysvětlili jsme však toto proplétání a vzájemné pronikání. Nevyložili jsme, že minulost se může oživit, prostupovat nás, a tedy pro nás existovat. Kdyby minulost byla v nevědomí, jak míní Bergson, a kdyby nevědomí nevyvíjelo aktivitu, jak by se mohlo začleňovat do děje našeho přítomného vědomí? Mělo by vlastní sílu? Je však tato síla v přítomnosti, poněvadž působí na přítomnost? Jak vyzařuje z minulosti jako takové?“⁸⁴

Minulost se však u Bergsona, jak jsme mohli poznat výše, neuchovává v jakémisi nevědomí, už vůbec ne ve Freudově slova smyslu. Onen bergsonovský kužel naší minulosti se uchovává sám v sobě. Sartrova kritika je však oprávněná. Bergsonovo vysvětlení je nepostačující a nejasné, vlastně vůbec žádným vysvětlením není. Nepřestáváme se ptát, kde tedy onen kužel je a kdo určuje, která čistá vzpomínka bude shledána užitečnou pro přítomný vjem a stane se vzpomínkou-obrazem, která vpluje do vjemu a zmodifikuje naše vnímání přítomnosti. Kdo ty čisté vzpomínky vybírá, když my (tj. naše aktuální vědomí) to nejsme? A přitom kužel plný čistých

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

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

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

Sartre říká, že „přestaneme-li rozlišovat mezi minulostí a přítomností, pak už je zcela vedlejší, zda minulost existuje... Přiznáme-li totiž přítomnosti výsadu ‚přítomnosti ve světě‘, zaujímáme perspektivu nitrosvětského bytí, abychom pronikli k problému minulosti. Potom vidíme, že existujeme napřed současně s touto židli nebo s tímto stolem a ponecháváme světu, aby časovosti dával význam. Postavíme-li se však doprostřed světa, ztrácíme jakoukoli možnost odlišit to, co již 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 už není (ale někdy bylo). Sartre vyčítá Bergsonovi, že oddělil minulost od přítomnosti a zkoumal ji samostatně (a dokonce jí přiřkl jediné pravé bytí). „Minulost není nic, není ani přítomností, ale přísluší 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 původně minulostí této přítomnosti.“⁸⁶

Pro Sartra tedy minulost není samostatná entita (natož, aby byla jediná doopravdy existující). Druhý aspekt Sartrova výše uvedeného tvrzení tvoří klasický existencialistický důraz na konkrétno – „moje minulost je především má“⁸⁷ a je minulostí této přítomnosti. V kapitole o Bergsonově pojetí času jsem zmínil Deleuzův názor, podle něhož existuje pro Bergsona cosi jako minulost obecně, která se nepojí k nějaké konkrétní přítomnosti, ale je ontologickým živlem, 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 „má včerejší minulost transcendencí za mojí dnešní přítomnost“⁸⁸. Jinak by totiž dle Sartra nešlo minulost s přítomností vůbec propojit. Tuto tezi je třeba chápat následovně - u člověka, který je dnes čtyřicátník a který byl v mládí studentem například Polytechniky, vyrůstá tato minulost z přítomnosti. Dvacetiletý člověk, který studuje Polytechniku, je tedy do minulosti projektovaným atributem čtyřicátníka, 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

nějakou jinou činnost, kterou mu lze přisoudit, a zároveň byl jako dvacetiletý studentem Polytechniky. Dnešního čtyřicátníka můžeme chápat jako jakési jádro. „Studentem byl čtyřicátník. Po pravdě řečeno, byl jím i třicátník. Co by však byl třicátník bez čtyřicátníka, který byl třicátníkem?“⁸⁹

Pokud však někdo i se svými atributy zemřel, kým je tato minulost transcendována? No přeci těmi, kdo tuto osobu znali, neboť zemřelý je součástí jejich minulosti, která tryská z jejich aktuální přítomnosti. Bytí člověka, které je za jeho života jak *bytím pro sebe*, tak *bytím pro druhého*, se po jeho smrti redukuje na pouhé bytí pro druhého. Lidský život, který je u Sartra neustálé směřování do nejisté budoucnosti a neustále se sám vytváří, končí toto formování své vlastní esence skrze vlastní existenci v okamžiku své smrti. Lépe řečeno, člověk nikdy sám sebe nedotvoří, po jeho smrti si ho pouze ve svém vědomí uzavřou druzí tak, jako by byl *bytím v sobě*, což však dělali již za jeho života. Po smrti tohoto člověka jsou však jedinými garanty jeho životního projektu, který už však tím pádem žádným projektem (který se stále nově tvoří, tj. projektuje do budoucnosti) není. Celý člověk se po smrti stane kořistí těch druhých (Sartrovo pojetí vztahu *bytí pro sebe* a *bytí pro druhého* jsem analyzoval v 6. kapitole své bakalářské práce, kde jsem také upozornil, že problematika tohoto vztahu je též dobře demonstrována v divadelní hře *S vyloučením veřejnosti*). A co se stane s těmi, jejichž minulost se nestane něčí kořistí? „Zesnulí, kteří nemohli být zachráněni a dopraveni na palubu konkrétní minulosti některého žijícího pozůstalého, nejsou minulostmi, nýbrž oni sami i se svými minulostmi byli znicováni.“⁹⁰

Sartre kritizuje Bergsona za fakt, že chápal vztah minulosti a přítomnosti obráceně. Minulost u Bergsona absolutně prostupuje přítomnost, a proto aktivita prostupování vychází z minulosti, zatímco u Sartra jde o vzájemné pouto, které je však tak, že minulost je transcendována či tryská z přítomnosti, která je jádrem, k němuž se minulosti vztahují.

Sartre říká, že podle Bergsonova konceptu minulosti, která absolutně prostupuje přítomnost, by *bytí v sobě* (tj. bytí na způsob věcí, které nemají vědomí a jsou plně tím, čím jsou – mají pevně danou esenci před existencí) nemohlo mít minulost. „Minulost může prostupovat přítomností, ale nemůže jí být, protože přítomnost je svou minulostí. Zkoumáme-li proto vztahy minulosti k přítomnosti na základě

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, jež je vždy součástí konkrétní přítomnosti, je vztah nezvratného pouta, ne však prostupování.

Přítomné bytí je u Sartra základem své vlastní minulosti. V Nevolnosti můžeme nalézt explicitní popření Bergsonovy teorie čistých vzpomínek, o kterých Bergson tvrdil, že se v nich nemůžeme přehrabovat jako ve vaku. Sartre píše: „...mohu se po libosti 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 Bytí a nicotou určitý posun. O tomto posunu mluví Sartre v jedenáctém sešitě svých Sešitů z podivné války: „V Nevolnosti prohlašuji, že minulost není. Ještě dříve jsem 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 vybavil minulost jistým druhem existence, totiž, existence v minulosti.“⁹³

Sartrova nejranější pozice – minulost neexistuje a já si s ní v přítomnosti dělám to, co chci, byla vystřídána pozicí z Bytí a nicoty, kde je minulosti přiznána existence na způsob *bytí v sobě*: „„Minulost, jíž jsem byl, je čím je, je bytí v sobě, jako věci ve světě.“⁹⁴ Minulost je *bytí v sobě*, které kdysi bylo *bytím pro sebe*. V Nevolnosti tedy není minulosti přisuzována žádná existence, a tudíž není pevně daná a já s ní buď libovolně disponuji - „Buduji vzpomínky z přítomnosti. Jsem vržen zpátky do přítomnosti, jsem v ní zanechán. Marně se pokouším dosáhnout minulosti – nedokážu si uniknout“⁹⁵, stejně tak - „Beru všechno, co se mi kdy přihodilo, a nově to pořádám.“⁹⁶, nebo se mi rozplývá mezi prsty - „Mé vzpomínky jsou jako zlatáky z ďáblový tobolky, když ji člověk otevře, jsou v ní pouze zvadlé 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, že přítomnost je základem minulosti. Řekneme-li o někom, že provedl jistý čin, či zažil nějaký stav, odkazuje toto tvrzení k aktuálnímu člověku, 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 přítomnost garantem minulosti, a proto je jejím základem, což je přesně opačné ontologické hodnocení než u Bergsona.

Přítomnost však minulosti nedává její bytí (to je onen posun od Nevolnosti): „Jsem tím, jehož prostřednictvím moje minulost přichází na svět. Jinak to lze vyjádřit tak, že minulost je na světě jedině mou 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 mým přítomným náhledem a též pozměněnou mými myšlenkovými pochody v průběhu času (tak, aby získala formu příběhu a také na základě nově zjištěných informací) a mojí neznalostí všech souvislostí v průběhu prožívání.

Sartre i v *Bytí a nicotě* přiznává, že máme neustále možnost změnit význam své minulosti. Ale kdyby minulost byla *bytím v sobě*, tj. pevně danou věcí s hutnou 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 přijde kontradiktorní. Kdyby minulost byla *bytím v sobě*, nemohla by se v průběhu času 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 – v jaké rovině se pohybujeme

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

v prvním případě, když ne v rovině paměti a když si uvědomíme, že Sartre neuznává žádné uchovávání minulosti v sobě? Když existuje tematizovaná (a tedy modifikovaná) minulost a netematizovaná minulost jako *bytí v sobě*, která je mimo rovinu paměti, musíme se ptát – kde sídlí ona netematizovaná minulost, která je tak objektivní, že může být *bytím v sobě*? Narážíme tu na podobný problém jako u Bergsona, který nedokázal vysvětlit, kde vlastně existuje kužel čistých 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 mě v očích druhých charakterizují (např. že jsem studentem či zaměstnancem té či oné instituce) než vzpomínky na jednotlivé prožitky, což je představa minulosti, kterou bych upřednostnil já. Tyto atributy samozřejmě objektivní být mohou, neboť se shodně a nezměněně vyskytují v celé sérii osobních příběhů, ne ovšem 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*, jím jsem jako ten, kdo se překonal.“⁹⁹ V tom spočívá ono pouto, které spojuje minulost vycházející z orientovaného centra, s tímto centrem – s přítomností. A v tom tkví také ontologický primát přítomnosti nad minulostí.

A co je to přítomnost? Bergson ji uchopil skrze pojem pozornost k životu, 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 životu. Čili 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 těmi neexistuje současnost. *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 účinkem nějakého nahodilého setkání. Každé setkání

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

naopak předpokládá onu přítomnost, jež je ontologickou strukturou bytí pro sebe. Tento stůl musí být u této židle ve světě, prostoupeném přítomností lidské reality.¹⁰⁰

Jak taková slova chápat? Současnost dvou *bytí v sobě*, tj. dvou věcí, je možná pouze z hlediska *bytí pro sebe*, tj. lidského vědomí. Sartre tím zřejmě myslí onu skutečnost, o které se zmiňoval na jiném místě *Bytí a nicoty*, že je to člověk, *bytí pro sebe*, kdo vnáší do světa smysl, kdo dává význam věcem a událostem. Zemětřesení je vlastně pouze přeskupení nevědomé hmoty, ale pro člověka je to katastrofa, pokud se přihodí v obydlené oblasti. Stejně tak dvě židle postavené vedle sebe o sobě nevědí, jen člověk o nich ví, že jsou vedle sebe, jim je to jedno.

Přítomnost *bytí pro sebe* u *bytí v sobě* však nesmíme brát v geografickém smyslu – „bytí pro sebe je přítomností u všeho bytí v sobě“¹⁰¹. Být zde (na nějakém konkrétním místě) neznamená totiž to samé jako být přítomen. Přítomnost vstupuje do světa skrze *bytí pro sebe* stejně tak jako smysl a hodnota. *Bytí pro sebe* je přítomno u *bytí v sobě* tím, že není tímto bytím, tím, že mu uniká (*Bytí pro sebe* není bytí, ale spíše nicotou, bytí si pouze vypůjčuje, neboť se skrze něj musí realizovat ve světě, ale bytím není, neustále uniká pevnému bytí. Tuto skutečnost jsem rozebíral ve čtvrté kapitole bakalářské práce). „Bytí pro sebe je přítomno u bytí formou úniku. Přítomnost je ustavičně unikání před bytím.“¹⁰² Přítomnost proto nelze uchopit, neboť není bytím (tj. *bytím v sobě*, tím je minulost).

Také budoucnost přichází na svět skrze člověka, *bytí v sobě* nemůže být budoucí, to jen člověk ví, že kupříkladu srpek měsíce bude úplňkem¹⁰³. Sartre popisuje budoucnost pomocí situace na tenisovém kurtu: „Postoj, který hbitě zaujmu na kurtě, dostane svůj smysl teprve úderem mé rakety, kterou pošlu míč přes síť. Neřídím se přítom jasnou představou budoucího úderu, ani pevnou vůlí tento úder provést. Představy a volní projevy jsou idoly, jež si vymysleli psychologové. Teprve budoucí úder raketou, aniž je tematizován, se jakoby zpětně obráží v postojích, jež na kurtě zaujímám, aby je osvětlil, spojil a modifikoval. Zprvu jsem v jediném okamžiku tam na kurtu, vracím míč, chybím sám sobě. Postoje, jež postupně zaujímám na kurtě, jsou jen prostředkem, abych se přiblížil k budoucímu okamžiku, kdy se vrhnu po

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

¹⁰¹ *tamtéž*

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

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

míči a vrátím ho přes síť. Všechny dřívější postoje dostanou svůj plný smysl až budoucím úderem.“¹⁰⁴

Fakt, že budoucnost dává smysl minulosti, demonstroval Sartre v Odkladu (druhý díl Cesty k svobodě) na mnohem vážnější situaci než je tenisová hra. Pět dní před uzavřením Mnichovské dohody vyhlásila Francie mobilizaci a francouzský lid očekával, že bude válka. Hlavní hrdina Matouš, který zjistil, že patří ke skupině mobilizovaných, uvažuje u kavárenského stolku o tom, jaké světlo vrhá válka na předešlá léta: „Měl jsem mírumilovnou budoucnost... miloval, nenáviděl, trpěl a budoucnost byla tu, kolem něho, nad jeho hlavou, všude, jako oceán, a každý jeho hněv, každé jeho neštěstí, každé jeho zasmání se živily touto neviditelnou a přítomnou budoucností. Úsměv, pouhý úsměv, a byla to hypotéka na mír zítřejšího dne, příštího roku, století. Jinak bych se nikdy nebyl odvážil usmívat. Léta a léta budoucího míru se předem nakladla na věci a dala jim uzrát, zezlátnout... Teď je budoucnost tu, u mých nohou, mrtvá. Byla to lživá budoucnost, přetvářka. Hleděl na těch dvacet let, která prožíval... a viděl je nyní, jaká byla – konečný počet dní, vtěsnaných mezi dvě vysoké zdi bez naděje, zkatologizované období, bez počátku a bez konce, které bude figurovat v dějepisných příručkách pod jménem Mezidobí dvou válek. Dvacet let: 1918-1938. Včera se to zdálo současně kratší a delší, rozhodně by ho nebylo napadlo počítat, poněvadž to nebylo skončené. Teď je to skončené. Byla to lživá budoucnost. Všechno, co se žilo po dvacet let, žilo se lživě... ty krásné dny měly tajnou a černou budoucnost, klamaly nás, dnešní válka, nová Velká Válka nám je skrytě ukrádala. Byli jsme paroháči, aniž jsme o tom věděli.“¹⁰⁵ Lidé, kteří žili v meziválečném období, nevěděli, že žijí v meziválečném období, oni viděli pouze do dále se táhnoucí budoucnost, o které nevěděli, čím bude přetnuta. Tento úryvek je podobný tomu z Hledání ztraceného času (samozřejmě potud, pokud nám jde o demonstraci faktu, že budoucnost dává nový smysl minulosti), kde Swann zjišťuje pravdu o Odettě, zjišťuje, že byl celá léta klamán a jeho nejkrásnější vzpomínky tím nabývají úplně jiný charakter.

Budoucnost je pro Sartra charakteristickým rysem *bytí pro sebe*, neboť právě to neustále uniká, když je přítomné. A uniká do budoucnosti. *Bytí pro sebe* je budoucností, odmyslíme-li si od něho realizaci v bytí v sobě, tj. je budoucností vším, čím je vně bytí. *Bytí pro sebe* nemá svůj základ, ale neustále se tvoří a realizuje

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

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

skrze *bytí v sobě*, kterým není. *Bytí pro sebe* nikdy není tím, čím je, neboť se vždy přesahuje. Ono se však touží stát existencí na způsob *bytí v sobě*, ale takového bytí v sobě, které není zcela kontingentní (což věci dle Sartra jsou), ale které je samo svým základem, svojí příčinou, což není možné. Tato ambice se nikdy neuskuteční. „Jsem svou budoucností v neustálé perspektivě možnosti, že jí nebudu. Odtud ona úzkost, o níž jsme již mluvili a která pochází z toho, že nejsem dost tím budoucnem, jímž mám být a které propůjčuje svůj smysl mé přítomnosti: je to proto, že jsem bytím, jehož smysl je vždycky problematický.“¹⁰⁶

Budoucnost je smyslem *bytí pro sebe*. Smyslem je tedy neustálá projekce do budoucnosti. To je logické, když si uvědomíme, že *bytí pro sebe* má ve svém fundamentu svobodu a je od bytí odděleno nicotou, kterou je. Smysl lidského bytí tedy tomuto bytí, které není bytím, neustále uniká do budoucnosti. Proto je budoucnost sama smyslem. U Bergsona se o budoucnosti jako takové vlastně vůbec nemluví, budoucnost je u něho dobrá pouze k tomu, aby do ní minulost mířila svým hrotem. U Sartra má tedy naopak velmi vysokou ontologickou hodnotu, neboť je povýšena na samotný smysl lidského bytí. Charakter budoucnosti u Sartra hezky vystihl Lévy: „To budoucnost vytváří přítomnost, nikoli naopak. Budoucnost zatěžkává minulost, nikoli že by přítomnost jako u Bergsona mířila svým těžkým hrotem na budoucnost. Zdaleka tomu není tak, jak se obecně věří, že minulost plodí budoucnost, naopak budoucnost rozhoduje o minulosti a především rozhoduje, zda je minulost živá či mrtvá. Na rozdíl od toho, co tvrdí takzvaný zdravý rozum a většina předcházejících filosofí, že se hotovím být tím, kým budu v závislosti na tom, čím jsem byl, jsem naopak teď a tady závislý na tom, co budu, a budoucnost tedy uděluje přítomnosti a minulosti sílu, smysl a chuť.“¹⁰⁷

V. b) *Jaký je ontologický statut času a jak člověk existuje v čase?*

Henri Bergson se svým pojetím času jako kontinuity uplývání, jako prostupování přítomnosti minulostí, má dle Sartra pravdu oproti Descartovi, neboť čas se neskládá z okamžiků, ale oproti Bergsonovi má zase v Sartrových očích pravdu Kant s tvrzením, že neexistuje ona časová syntéza, která je nutná pro bergsonovské melodické uplývání. „Bergsonovská minulost, jež je přichycena k přítomnosti, a

¹⁰⁶ Jean Paul Sartre, *Bytí a nicota*, str. 175-176

¹⁰⁷ Bernard Henri Lévy, *Sartrovo století*, str. 216

dokonce jí proniká, není nic jiného než řečnický obraz. Svědčí o tom ostatně i potíže, na něž Bergson naráží ve své teorii paměti. Je-li minulost neaktivní, musí být stále pozadu, a nikdy nepronikne přítomností, jako vzpomínka, ledaže by přítomné bytí chtělo existovat ek-staticky i v minulosti. U Bergsona jde zajisté o jedno a totéž bytí, které trvá. Tím spíš vyvstává nutnost ontologického vysvětlení, neboť nakonec nevíme, zda je to bytí, jež trvá, či zda trvání je bytí. Pokud trvání jest bytí, pak bychom chtěli vědět, jaká je ontologická struktura trvání. Trvá-li naopak bytí, pak se nám musí ukázat, co v bytí mu umožňuje trvat?¹⁰⁸

Mohlo by se zdát, že Sartre, který se s Kantem ostře rozchází v pojetí jevů (jev je sám podstatou, neexistuje žádná *věc o sobě* a podobné věci píše Sartre na samém začátku *Bytí a nicoty*), má dosti podobné pojetí času, co se týče jeho ontologického statutu. Pro Kanta není čas něčím, co by existovalo samo o sobě a pro sebe ve vnějším světě. Je to náš apriorní názor, apriorní názorová forma, ve které jsme jedinečně schopni vnímat (vnější i vnitřní) realitu. „Čas není něco, co by existovalo samo pro sebe, nebo co by příslušelo věcem jako objektivní určení.“¹⁰⁹ Následující Sartrova slova podávají podobné pojetí času: „...časovost není nějakou kontingentní kvalitou (*věci o sobě*, tj. neživé věci vnějšího světa, jsou pro Sartra kontingentní, pozn.) přicházející zvnějšku k bytí pro sebe, nýbrž že její dynamika je bytostnou strukturou bytí pro sebe jakožto bytí“.¹¹⁰ Dle Sartra o časovosti nelze říci, že je, jedinečně *bytí pro sebe* může být časové. Pojmy *napřed* a *potom* jsou pro Sartra pouze pojmy našeho vnímání, stejně jako u Kanta je naše vnímání času součástí naší kognitivní výbavy nutné k vnímání. Ale nenechme se mýlit. Sartre jasně říká, že „čas není té samé přirozenosti jako *bytí v sobě*, tudíž není ani prostředím ani rámcem, ale ani apriorní formou vnímání“¹¹¹. Pro Kanta je čas jedinečným způsobem, jak člověk vnímá, pro Sartra, více metafyzicky, je to jedinečný způsob, jak člověk jest. To vysvětlím vzápětí.

Nelze ani zcela souhlasit s Fredricem Jamesonem, který o Sartrově pojetí času tvrdí následující: „Čas není ve světě, je to způsob, jakým my žijeme ve světě. Jsme temporální v samé struktuře našeho bytí a čas je jednou z negací, které přinášíme do čistého jednoduchého bytí světa tím, že se vlníme v jeho středu. My jsme čas, my

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

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Kritika čistého 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 čas. To Sartre jasně říká v následující větě: „Nejsem v čase, ale nejsem ani svým vlastním časem.“¹¹³ Čas není něco, co by k nám přicházelo ze světa, ale ani se nedá říci, že my bychom byli čas, tak jak jsme *bytím pro sebe*. Čas se nám objevuje díky minulosti a budoucnosti a nám není dáno žít v jeho plynulém toku.¹¹⁴

Sartrovi čas splývá s Nicotou. Do té míry, do které jsme časem, jsme zároveň nicotou: „...není žádný rozdíl mezi znicováním a temporalizací...znicování a temporalizace jsou dány jedním a tím samým pohybem. Čas je skutečností znicování.¹¹⁵ *Bytí pro sebe* je tak, že uniká bytí, kterým je a právě „tento let, únik nicoty před bytím v sobě vytváří temporalitu“¹¹⁶. Takto se tedy dle Sartra konstituuje čas. Když si uvědomíme, že *bytí pro sebe* je nicotou a čas je také nicotou, logicky nám z toho vyplyne, že *bytí pro sebe* je čas. 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, kterým bytí v sobě znovu nabývá samo sebe z bytí pro sebe, či, jestli chcete, je to existence bytí pro sebe uvnitř bytí v sobě.“¹¹⁷ Neboli způsob, jakým se *bytí pro sebe* realizuje skrze *bytí v sobě* (a my víme, že se takto musí realizovat, aby mohlo ve světě fungovat, neboť samo je nicotou), je čas. Čas tedy nejsme my sami, ale je to náš způsob existence, náš způsob realizace ve světě. To je vysvětleno také v *Bytí a nicotě*: „Nelze říci, že časovost je, ale bytí pro sebe se temporalizuje tím, že existuje.“¹¹⁸ Stejně tak na jiném místě: „Universální čas 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, jakým člověk je v časovosti, je pro Sartra dějinnost. Oproti tomu psychologické trvání je Sartrem chápáno jako následnost uspořádaných časových forem, a tudíž jako opak dějinnosti. 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 vytvářejí 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 činí a při níž vnímáme změnu pouze tehdy, když je už velmi zřetelná. Je to jako bychom v symfonii vnímali pouze úder tympánu, jak již víme z kapitoly o Bergsonově pojetí subjektu.

Dle Sartra se naše psychické stavy „objevují na spojitě osnově naší časovosti jako vzorky a motivy na tapisérii a plynou jeden za druhým jako věci světa v universálním čase, tj. střídají se, aniž mezi sebou udržují jiné vztahy než čistě vnější relace následnosti“¹²⁰. Psychické stavy jsou pro Sartra autonomní složky. Jsou *bytím v sobě*. Těmi se zabývá psychologie a díky nim se utvářejí vztahy mezi lidmi. Zdá se, že Sartre pojímá psychické stavy jako cosi vnějšího, co ani není uvnitř člověka. Je pro něj „nemyslitelné, aby bytí pro sebe, jež se svým vynořováním historizuje, bylo samo těmito vlastnostmi, stavy a akty... Chápeme-li bytí pro sebe v jeho dějinnosti, pak se psychické trvání ztrácí a stavy, vlastnosti i akty mizí a uvolňují místo bytí pro sebe jako takovému, jež není ničím jiným než jedinečnou individualitou, jejíž proces historizace je nedělitelný. Tento proces plyne, přivoláván z nitra budoucnosti, zatížen minulostí, jíž byl, historizuje svou ipseitu a víme, že primárně čili nereflektovaně je vědomím o světě, a ne o sobě.“¹²¹

Sartre tedy rozlišuje dva typy časovosti – tu první nazývá původní, v té je naše *bytí pro sebe*, a ta druhá je ona psychická časovost, jež je neslučitelná se způsobem *bytí pro sebe*. Tu Sartre považuje především za intersubjektivní realitu, která je předmětem vědy. Onu Sartrovu dějinnost zřejmě můžeme chápat jako spjatost minulosti s přítomností, ke které se váže a tvoří část bytí člověka, která je vždy přesahována budoucností, která teprve osvětluje její smysl.

Z výše uvedeného rozdělení časovosti vyplývá, že Bergson dle Sartra proniká pouze k psychičnu, když mluví o vědomí, 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 světa a času člověka

V souladu s tvrzením, že je to člověk, který vnáší do světa čas, nám Sartre říká, že neživé věci vnějšího světa netrvají, ony jsou a na nich uplývá čas. Věci se nám odhalují v časovosti, ale samy jsou vůči ní transcendentní. *Bytí pro sebe* je soupřítomné s bytím světa, 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 věcí ve světě je sice shodná, soupřítomná s lidskou, ale existuje jen pro člověka (těm věcem to je jedno, ony si žádnou svoji minulost neuvědomují, jednoduše řečeno).

Skutečnost, že čas plyne, je pro Sartra pouhým přeludem, který vzniká tím, že se *bytí pro sebe* přesahuje a jeho odraz sebe sama pak vytváří tuto iluzi. Čas jako takový se totiž rozpadá do nekonečné řady konkrétních okamžiků, které již nemají povahu času a jsou pouze nečasovým konkrétním teď. 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 „podkladem našeho očekávání vůči nám samým“¹²². Lévy demonstruje, s literárním umem sobě vlastním, Sartrův rozchod s Bergsonem ohledně povahy času: „Okamžik. Důležitý je pouze Okamžik. Jen on má svoji váhu, jen on má cenu trvalé díry bytí, okamžitě zaplňované a stále znovu se vytvářející, kterou nazývá přítomností. Jen okamžik je důležitý, jen jeho zajímá to neustálé vytrhování z minulosti... Okamžik jako závrat'. Okamžik jako vír uprostřed hojnosti věcí. 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 člověka a trvání světa. Přiklonil se k myšlence univerzálního času, který má mnoho proudů a rytmů. Lidský subjekt, která trvá, by pak byl zároveň představitelem tohoto času i jedním z proudů. Přičemž proud času světa Bergson označuje za méně zhuštěný a více dělitelný než proud času člověka, z čehož nám vyplývá, že Bergson nepřisuzuje člověku roli toho, kdo vkládá čas do světa, ačkoliv to pak koliduje s tvrzením, že člověk 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, *Sartrůvo století*, str. 216

trvání. Z praktického hlediska vnímání Bergson skloubil problém času člověka a času světa pomocí pojmu simultaneity (mohu vnímat své nitro, hukot řeky a let ptáka jako oddělené skutečnosti, anebo jako jeden různorodý 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 důležitějším činitelem je *bytí pro sebe*, které je nicotou, neboť neustále není tím, čím je a je tím, čím není, jelikož se neustále přesahuje a míří mimo sebe - vstríc nejisté budoucnosti, a které by snad, pokud bychom tuto entitu chtěli pojmenovat postaru (z čehož by Sartre určitě nebyl nadšen), mohlo být nazváno neustále sebe sama vytvářející lidskou duší.

VI. Sartrova teorie subjektu

V Sartrově povídce *Mládí vůdce* 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 přeci pouhé jméno, které o jeho vnitřku nic nevyovídá. Ví, že je považován za dobrého žáka, ale bohužel zároveň ví i to, že jde o přetvářku, učení ho příliš nezajímá, pouze s ním nemá problémy. Do mysli se mu čím dál více vkrádá velmi znepokojující otázka: „Co vlastně jsem já?“¹²⁴ Lucien usilovně přemýšlí a dochází k názoru, že neexistuje: „Zavíral oči a nechával se unášet – existence je iluze, vím přece, že neexistuju, tak stačí, když si zacpu uši, když nebudu na nic myslet a rozplynu se vniveč. 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 neurčité cosi. Zůstanou naše názory a hodnoty, které vyznáváme. Ty se však v průběhu času mění a ostatně nejsou nikdy tolik pevné, jak bychom si přáli. Člověk nejednou zjistí, že pozice, na kterou se v náročné 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 už minulostí, jsou plně v moci interpretace (ať už

¹²⁴ Jean Paul Sartre, *Mládí vůdce*, str. 149

¹²⁵ Jean Paul Sartre, *Mládí vůdce*, str. 150

naší či *těch druhých*, kteří nás posuzují), anebo, u Sartra z doby Bytí a nicoty, jsou *bytím v sobě*, které již je uzavřené a nepůsobí.

Není tedy divu, že bylo pro mladého Luciena obtížné odpovědět na otázku, kdo je. Neboť se jedná o otázku z nejtěžších. Je to otázka, která se line dějinami filosofie od antiky po současnost, otázka po povaze lidského subjektu. Sartrovo literární zpracování, ve kterém vkládá svoji teorii do úst Lucienovi, je kouzelné: „Natáhl se na postel a začal zívat. Připadal si jako vrtošivý a prchavý mrak, stále stejný a stále jiný, kterému se neustále kraje rozplývají do vzduchu.“¹²⁶ S nemenším literárním umem popisuje Sartrův subjekt Lévy: „...mé vědomí může být protkáno myšlením, proděravělými záblesky myšlenek a reflexí, ale stále se mi nedostává oné niternosti, pevnosti, identity a trvalosti, atributů bytí... (subjekt, pozn.) je křehký, nejistý a v každém okamžiku ohrožovaný tím, že už nebude – přívalem, přílivem, zátopou emocí, snů, cárů myšlenek.“¹²⁷ Sartrovi subjektu chybí trvalost, stálost, pevnost. Vlastně ani nemůžeme, jak zdůrazňuje Lévy, mluvit o jednom subjektu, neboť jde o nekonečně mnoho subjektů, které se neustále rodí a zase zanikají. Vědomí, které zpětně vytváří subjekt, „je právě v tomto okamžiku, kdy obráží právě tuto věc,“¹²⁸ za chvíli již je to jiné vědomí, vztahující se k něčemu jinému.

Je zřejmé, že k plnému pochopení takového stanoviska se musíme podrobněji podívat na Sartrovi teorii vědomí a z ní vycházející konstrukci ega, které není v nás jako pozorovatel vnějšího světa a které neexistuje jako jedna a tatáž věc napříč časem. Sartrovi teorii vědomí jsem již popisoval ve své bakalářské práci. Sartre vychází z Husserla, když říká, že každé vědomí je vědomím něčeho, je intencionální, vždy se vztahuje k jinému předmětu, že nemá obsah. Každé vědomí je thetické, tj. kladoucí. Tím se myslí, že vědomí klade svět, vědomí samo sebe transcenduje, aby se mohlo setkat s předměty, které na rozdíl od vědomí existují v prostoru a mají svůj obsah, tj. věci na rozdíl od vědomí existují jako takové, samy o sobě a v sobě. Vědomí je nejdříve bezprostředně vztaheno ke světu. Toto vědomí je nereflexivní, tj. nereflektuje sebe sama, vztahuje se pouze a bezprostředně k objektu. Až zpětně je možné toto vědomí reflektovat pomocí reflexivního vědomí, které pak hodnotí samu kognitivní aktivitu nereflexivního vědomí a zaujímá k ní stanovisko. Avšak pokud by bylo nereflexivní vědomí vyrušeno a tážáno, co dělá, bylo by okamžitě schopno

¹²⁶ Jean Paul Sartre, *Mládí vůdce*, str. 184

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

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

odpovědět: „Počítám-li cigarety v tomto pouzdře, mám dojem, že odhaluji objektivní vlastnost této skupiny cigaret: je jich dvanáct... Nemusím přitom mít žádné thetické vědomí jejich počítání... Nepoznávám sebe jako počítajícího... Přesto však v okamžiku, kdy zjišťuji, že cigaret je dvanáct, mám nethetické vědomí o své sčítací aktivitě. Kdyby se mne někdo zeptal – Co tu děláte?, ihned bych odpověděl – Počítám.“¹²⁹

To je dle Sartra možné proto, že naše nereflexivní, bezprostřední vědomí je samo základem pro pozdější vědomou reflexi, samo ji umožňuje: „Existuje předreflexivní cogito, jež je podmínkou cogita karteziánského.“¹³⁰ Naše bezprostřední vědomí je tedy neustále doprovázeno jakýmsi neuvědomělým, předreflexivním vědomím aktivity onoho bezprostředního vědomí, což umožňuje pozdější vědomou reflexi. Takovéto předreflexivní vědomí nijak neruší bezprostřední poznávací akt, neoslazuje jeho sílu a jen umožňuje pozdější reflexi, která se bude zaměřovat nikoli na zkoumaný předmět, ale na zkoumání onoho bezprostředního vědomí, které ho zkoumalo. Ruší se tu Descartův primát vědomí, které existuje před světem a až poté ho zkoumá. Vědomí nejdříve zkoumá svět a až na základě toho zjišťuje, že ono samo existuje.

Sartre popisuje běžnou představu našeho konání, která se od té jeho liší: „Příliš podléháme sklonu domnívat se, že jednání je stálým přechodem od nereflektovaného k reflektovanému, od světa k nám samým. Nejprve uchopím problém (nereflektovanost – vědomí světa) 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 světa, abych provedl jednání (nereflektované), přičemž se budu zaměřovat pouze na předmět jednání. Načež všechny nové obtíže, všechny částečné neúspěchy, které volají po upevnění adaptace, nás opět zavedou na reflexivní úroveň. A máme před sebou stálé přecházení, jež má být konstitutivním rysem jednání.“¹³¹ Avšak naše chování a jednání, naše působení na vnější svět, je nereflektované. Neuvědomujeme si při něm sami sebe: „Akt působení na universum se nejčastěji odehrává bez toho, že by subjekt opustil nereflektovanou úroveň... k tomu, abychom jednali, není třeba být si vědom sebe jakožto jednajícího... nereflektovaný způsob chování není nevědomý, 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 vědom, a theticky si je vědom sebe sama tehdy, když se transcenduje a uchopuje ve světě jako jistou kvalitu věcí.¹³² To už je potom úroveň reflexivního vědomí, ale nikoli bezprostředního konání, ve kterém žijeme svůj život.

A kde se tedy nachází naše Já, naše ego? Dle tradičního a převažujícího názoru se ego samozřejmě nachází ve vědomí. Ego je většinou chápáno jako určité centrum našeho duševního života. Je to něco, co je přítomno v každém našem činu a prožitku, co garantuje, že se v určité situaci zachováme tak a ne jinak. Je to soubor našich charakteristik, který zaručuje, že jsme to my, kdo koná, který na každém našem konání zanechává svoji pečeť. Ale jak by s něčím takovým mohl souhlasit Sartre, dle kterého nejdříve nereflektovaně konáme a až na základě toho si nejen uvědomujeme, ale rovnou tvoříme sami sebe? Sartre jednoznačně říká: „Ego není ani formálně, ani materiálně ve vědomí, je vně, ve světě. Stejně jako ego druhého je to jsoouco ve světě.“¹³³

A proč není ego ve vědomí? Musíme si uvědomit, že lidské vědomí je pro Sartra jasná a průzračná entita, která sama nemá žádný obsah a jen odráží to, k čemu se vztahuje. Naopak „Já – ať jakkoli formální, jakkoli abstraktní – je se svou personalitou jakoby centrem neprůhlednosti,¹³⁴ tudíž kdyby bylo ve vědomí, „odtrhávalo by vědomí od něj samého, rozdělovalo by je, vsouvalo by se do každého vědomí jako neprůhledná deska. Transcendentální „já“ je smrt vědomí.“¹³⁵ Pojmeme *transcendentální já* myslí Sartre onen klasicky chápaný subjekt, který je uvnitř vědomí a existuje předtím, než se vztahuje ke světu, než ho poznává a koná v něm své činy. Za vědomím zkrátka neexistuje žádný subjekt, „vše, co k vědomí přidáte, poslouží pouze k jeho deformování a zakalení“¹³⁶. Sartre využívá Aristotelovu dvojici potence-akt (možnost-uskutečnění), aby vysvětlil, že vědomí je vždy čistým aktem, nikoliv pouze možností. Naopak ego je virtualitou. „Ego představuje soubor našich virtualit, skrytostí a mohutností, tvořících náš charakter a naše zvyky. Být rozzlobený, pracovitý, žárlivý, ctižádostivý apod. je kvalita.“¹³⁷ A kvalita je potenci. Je to možnost, že za určitých podnětů u člověka vypukne ten či onen stav. Jsem-li popudlivý (potence), může mě určitá událost snadno vyprovokovat k hněvu, k zuřivému činu (akt). Vědomí je vždy aktem. Nejdříve jsem ve světě, 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, *Sebevědomí a sebepoznání*, str. 119

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

k němu svým vědomím, zanechávám v něm stopu svými činy a až poté své činy a stavy reflektuji a tím si mohu sestavit představu svého „já“, které má určité charakteristiky. Ale tyto charakteristiky, které jsou potencemi a virtualitami (výtvoří mé reflexe), jsou určeny až zpětně na základě mých aktů. A jelikož člověk žije svůj život neustále a zažívá stále nové situace, nabývá nové zkušenosti a na základě toho se vyvíjí jeho chování, je lidské „já“ neustále proměňováno. Sartre neuznává pevně dané charakteristiky člověka, neuznává pevně danou lidskou přirozenost:

„...neexistuje žádná lidská přirozenost...neexistuje zbabělá povaha, existují nervózní povahy, existuje slabá nebo silná krev, jak se lidově říká, ale člověk slabé krve není už jen proto zbabělý. Zbabělost vytváří teprve akt vzdání se nebo ustupování, povaha sama není aktem...zbabělec se činí zbabělcem a hrdina se činí hrdinou, zbabělec má vždy možnost, aby přestal být zbabělcem, a hrdina, aby přestal být hrdinou.“¹³⁸ A to je umožněno právě onou skutečností, že nejprve je akt a až poté jsou na základě něho reflexí objevovány naše potence. A tyto potence, naše charakteristiky, mohou být kdykoliv změněny našimi příštími činy, příštími akty. Z toho vyplývá, že náš subjekt, naše Já, naše ego, se neustále rodí (neboli může být reflexivním vědomím neustále nově odvozováno) pod vlivem našich činů.

Je třeba ještě objasnit, jak Sartre chápe svoje tvrzení, že ego je jsoucnem ve světě. Co to znamená, že se naše „já“ nachází ve světě? Již víme, že lidské Já se objevuje až prostřednictvím reflexe, nikoliv dříve: „...„já“ na rovině nereflektovaného vědomí neexistuje. Když běžím za tramvají, když se dívám na hodinky, když jsem pohroužen do prohlížení obrazu, není tu žádné „já“. Je zde pouze vědomí tramvaje, jež má být dostižena atd., a non-thetické vědomí vědomí (toto bude Sartre v Bytí a nicotě nazývat předreflexivním cogitem, pozn.).“¹³⁹ Lidské vědomí je apersonální a spontánní, čili, řečeno Sartrovými slovy, vědomí je apersonální spontaneitou. Vědomí netryská z nějakého Já, nýbrž k němu směřuje. „Ego není vlastníkem vědomí, nýbrž je jeho předmětem.“¹⁴⁰ Já je tedy **předmětem** vědomí a to takovým předmětem, který se jeví až vědomí reflexivnímu. Sartre jde dokonce tak daleko, že tvrdí, že „moje „já“ není pro vědomí více jisté než „já“ druhých. Má jen více intimity“¹⁴¹. Sartre si uvědomoval, že proti takovému pojetí je možno namítnout, že vědomí, které nemá ego (tedy na nereflexivní úrovni), které je apersonální, nemůže

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 vědomí konkrétního člověka, že nemůže mít osobní povahu. Podle Sartra ale tato námitka není pravdivá, i apersonální nereflexivní vědomí „navzdory všemu odkazuje k sobě,“¹⁴² a to proto, že právě „vědomí ve své základní ipseitě umožňuje, aby se za určitých podmínek ego objevilo jako fenomén vůči této ipseitě transcendentní“¹⁴³.

Když je naše Já předmětem pro naše vědomí, tak to znamená, že se k němu naše vědomí vztahuje stejně jako k předmětům vnějšího světa. Reflexivní vědomí našeho Já není vlastně nic jiného než nereflexivní vědomí předmětu, kterým je naše Já. Když zpětně hodnotíme naše činy, které jsme vykonali prostřednictvím nereflexivního vědomí, jedná se o další nereflexivní vědomí, které poznává, které se vztahuje k dalšímu předmětu, tentokrát je to však naše Já a nikoliv nějaký hmotný předmět vnějšího světa. Principiálně je to ale tatáž kognitivní aktivita – poznávám matematický vzorec, který je napsaný přede mnou na papíře, poznávám Já druhého, poznávám sebe sama. Vše jsou to předměty pro naše nereflexivní vědomí. Proti takovému pojetí může vyvstat námitka, že je kruhové. Neboť reflexe našeho Já pojímaná jako nereflexivní vztáženost k předmětu by opět mohla být podrobena reflexi atd. Takto to však v praxi nefunguje a Sartre se s námitkou, že tato hypotéza představuje kruh, vyrovnává jednoduše – řekne, že je bytostným rysem našeho vědomí existovat v kruhu.

Nyní již chápeme, jak to Sartre myslel, když říkal, že ego je jsoucnem ve světě. Naše Já existuje na jedné rovině se světem, existence našeho Já má „stejně bytostné rysy jako svět...svět nestvořil jáství, jáství nestvořilo svět, obojí je předmětem pro absolutní apersonální vědomí, díky němuž je obojí navzájem spojeno“¹⁴⁴. A co z toho vyplývá pro zařazení našeho subjektu do některému z dvou typů bytí, *bytí pro sebe* a *bytí v sobě*? Ego, které je vědomím poznáváno stejně jako předmět vnějšího světa a které je neprůhledností, radikálně se lišící od průzračné existence vědomí, nemůže být *bytím pro sebe*, nýbrž musí patřit do sféry *bytí v sobě*. „Jako sjednocující pól prožitků je ego bytím v sobě, a nikoli bytím pro sebe...ego se jeví vědomí jako transcendentní bytí v sobě, jako existující v lidském světě, nikoli jako prvek vědomí.“¹⁴⁵ Přestože však naše 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, *Sebevědomí a sebepoznání*, 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 mělo mluvit pouze v množném čísle. „Na každého člověka připadá neomezené množství vědomí a subjektivit, z nichž pohodlí života občas vytvoří subjekt.“¹⁴⁶ Anthony Manser nepovažuje sartróvské Já za něco reálného (což, jak již víme, odpovídá Sartróvě pojetí ega jako virtuality, jako sjednocujícímu souboru potenci), považuje ho dokonce za pouhou gramatickou nutnost: „Já není jméno ničeho reálného či transcendentního, je to spíše gramatická nutnost. Jednota, která je námi pociťována pod představou Já, závisí na povaze světa a spjatosti mého těla s tímto světem... Kdyby člověk nebyl bytím, které se pohybuje ve světě a koná v něm své činy, nebylo by tu ani nic takového jako sebe-vědomí. Kdyby bylo možné vymazat vnější svět, naše Já by zmizelo také.“¹⁴⁷

Pokud budeme porovnávat sartróvský a bergsonovský subjekt, povšimneme si, že se shodují v Bergsonově myšlence tvořivého vývoje. Každý nový prožitek nás nově utváří a lidský život je neustálý proces stále nového tvoření sebe sama. Zde však podobnost končí. Vzpomeňme si, že u Bergsona je naše Já oním kuzelem čistých vzpomínek, onou sněhovou koulí neustále se valící po zasněžené pláni a nabalující nové vzpomínky. My jsme tím kuzelem či koulí, přestože si to nejsme schopni v našem aktuálním vnímání uvědomovat a není nám umožněno libovolně si vybavovat čisté vzpomínky. Bergsonův subjekt je pevně dán, pouze je neustále pozměňován přibývajícímí vzpomínkami. Bergsonův subjekt existuje před naším aktuálním vnímáním a nejen to, on naše vnímání fatálně ovlivňuje (jak již víme, vzpomínky-obrazy, seslané z kuželu čistých vzpomínek na základě užitečnosti pro aktuální situaci, neustále obalují aktuální vjem a tím ho zásadně pozměňují). Tato teorie je přímo protikladná k teorii Sartróvě, ve které nejdříve máme nereflexivní vědomí a až zpětně pomocí reflexe tvoříme subjekt. A i onen proces tvořivého vývoje je vlastně u obou myslitelů zcela jiný, neboť u Bergsona se jen neustále pozměňuje stále pevně existující kužel našeho Já, zatímco u Sartra je s každou novou reflexí vytvářeno nové Já. U Bergsona naše Já existuje tak, že se uchovává samo v sobě, u Sartra naše Já existuje jako předmět ve světě. U Bergsona naše Já modifikuje každý aktuální vjem tím, že ho obaluje vzpomínkami-obrazy, dle Sartra naopak nové činy našeho vědomí nově vytvářejí naše Já. Sartre a Bergson se tedy shodnou pouze na skutečnosti, že se člověk neustále mění, oba však v tomto procesu akcentují zcela opačné entity. Pro Bergsona je určujícím prvkem aktuálna naše

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

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

pevně existující (ač neustále se pozměňující) Já v podobě kužele čistých vzpomínek, u Sartra je to naše čisté, průzračné vědomí, neustále se vztahující k jsoucnum patřícím do sféry *bytí v sobě*. Pokud bychom na Bergsona nahlíželi Sartrovými očima, tak bychom došli k závěru, že dle Bergsona je hnacím motorem vývoje člověka entita patřící do sféry *bytí v sobě* (kužel čistých vzpomínek) a ta fatálně ovlivňuje aktuální vnímání, tj. *bytí pro sebe*. To potom působí jako Sartrova teorie obrácená naruby.

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

VII. a) Sartrův empirismus

Proč ze všech myslitelů vybírám zrovna Davida Huma, abych porovnal jeho teorii subjektu s tou Sartrovou? Jednoduše proto, že jsou si tyto teorie na první pohled podivuhodně podobné a stojí za to prozkoumat jejich příbuznost podrobněji. Nejdříve se však podívejme na obecnější shodu mezi Sartrem a Humem, která spočívá v empirismu, který oba myslitelé vyznávají.

Sartre, ač Francouz, se přihlásil k empirismu již ze začátku *Bytí a nicoty*, kde tvrdí, že „už není žádný vnějšek existujícího, chápeme-li jej jako slupku zahalující pohledům pravou povahu předmětu. Neexistuje ani tato pravá povaha, pokud by měla být skrytou realitou věcí, kterou lze tušit nebo předpokládat, ale již není možno uchopit, protože je vnitřním aspektem zkoumaného předmětu.“¹⁴⁸ Sartre nás umísťuje do světa jevů, které lze dokonale zkoumat tak, jak jsou, neboť „jev neskrývá podstatu, nýbrž ji odhaluje – je sám podstatou“¹⁴⁹. Jak říká John D. Wild, Sartre „je primárně zaujat konkrétními daty zkušenosti, tak, jak se nám aktuálně jeví“¹⁵⁰. Wild nazývá celý existencialismus novým empirismem a vysvětluje, že existencialisté přijali radikální empirismus od Kierkegaarda, že se nezabývají umělými, vykonstruovanými problémy či teoretickými konstrukcemi, ale konkrétními daty okamžité zkušenosti. „Tento nový empirismus se radikálně rozešel s karteziánským subjektivismem.“¹⁵¹ U Sartra (ale i u dalších existencialistů) „bytí-

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-světě přináležejí k mojí existenci. Žádný svět, žádná subjektivní existence.“¹⁵²

V podstatě to samé konstatoval Anthony Manser v souvislosti se Sartrovou teorií subjektu (kdyby bylo možné vymazat vnější svět, naše Já by zmizelo také), což je uvedeno v předchozí kapitole. „Vnitřní *data* nemají žádná speciální epistemologická privilegia...mysl je považována za pasivní nádobu subjektivních vjemů, které jsou v daném okamžiku známy jednoduše proto, že jsou obsaženy.“¹⁵³ Skutečnost, že Sartrova teorie vědomí a subjektu je silně empirická a antikarteziánská, jasně vyplývá již z předchozí kapitoly, nyní mi jde pouze o zdůraznění Sartrova empirismu jako takového, neboť empirismus je poutem, jež Sartra na nejjobecnější rovině váže s Davidem Humem, který je považován za jednoho z nejvýznamnějších představitelů tohoto epistemologického směru.

VII. b) Humova teorie lidského subjektu

Humova teorie lidského Já se objevuje v šestém oddílu čtvrté části první knihy *A Treatise of Human Nature* (Pojednání o lidské přirozenosti). Tento oddíl nese název O osobní identitě (Of Personal Identity). Jelikož *Treatise* ve své době nezbudil očekávaný ohlas, napsal Hume dílo *Zkoumání lidského rozumu* (*Enquiry Concerning Human Understanding*), které můžeme považovat za jakýsi „revidovaný *Treatise*“. V tomto díle se již Humovo kontroverzní pojetí lidského subjektu neobjevuje, přesto považuji za regulérní pojímat Humovo pojetí lidského subjektu, obsažené v *Treatise*, jako platný Humův názor, se kterým je možné dále pracovat a který můžeme porovnávat s názory jinými. To vyplývá i z tvrzení Zdeňka Novotného, že „*Enquiry* je kompromisem mezi Humovou filosofií a jeho touhou po popularitě. Není tím řečeno, že *Treatise* je prost nedostatku...naopak, po stránce komunikativní je *Enquiry* nesporně přístupnější a také uváděné příklady jsou výstižnější. Nicméně je to *Treatise*, který musí být považován za Humovo nejvýznamnější dílo, vysoko převyšující *Enquiry*, a to nejen kvantitativně, ale především kvalitativně.“¹⁵⁴

Hume dělí veškeré vjemy (percepce) našeho vědomí na *imprese*, které jsou původní, a *ideje*, které jsou z nich odvozené. *Imprese* se dělí na *imprese ze smyslů* a

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

¹⁵³ *tamtéž*

¹⁵⁴ Zdeněk Novotný, *David Hume a jeho teorie vědění*, str. 184-185

impresie 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 naše vášně, touhy, emoce) jsou odvozeny z idejí, ale nejedná se o kopie jako v případě jednoduché ideje, která je odvozena ze smyslové impresie, nýbrž jde o původní faktum. Jednoduché ideje jsou spojovány ve složené na základě principů sdružení, kterými jsou podobnost, styčnost v čase a místě a příčina a účinek. Tyto principy hrají důležitou roli v Humově teorii subjektu a jsou jako principy sdružování idejí zachovány i ve Zkoumání o lidském rozumu: „Mně jeví se býti toliko tři zásady družení mezi ideemi, totiž Podobnost, Soumeznost v čase neb místě, a Příčina a Účin.“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 nasnadě předpokládat, že idea substance se zakládá na reflexivních impresích. Avšak při introspekci zakoušíme pouze afekty, pocity atd., které jistě nemají charakter substancí... Humův verdikt se vztahuje k pojmu substance jakožto nepozorovatelnému substrátu vlastností a souvislosti vlastností nějaké věci obecně, a týká se tudíž také předpokladu myslící substance, k níž se máme vztahovat osobním zájmemem „já“.“¹⁵⁶

Na počátku své teorie subjektu přichází Hume s tvrzením, že existují filosofové, kteří si myslí, že jsme si v každém momentě důvěrně vědomi entity, kterou můžeme nazvat jako Já. Tito myslitelé jsou přesvědčeni o existenci této entity a jejím trvání v čase. Hume se však táže: „Z jaké impresie by taková idea mohla být odvozena?“¹⁵⁷ Tato otázka musí být dle Huma zodpovězena, pokud chceme, aby naše idea Já byla jasná a srozumitelná. V rámci Humovy teorie poznání musí vždy konkrétní impresie dát vzniknout ideji. Imprese, která by dala vzniknout ideji Já, by musela působit stále stejně v průběhu celého lidského života. Avšak žádná impresie není stálá a neměnná. „Bolest a potěšení, smutek a radost, vášně 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 či jiných impresí, a proto nemůže být žádná taková idea.¹⁵⁸

Hume si nedokáže představit nic takového jako je souhrnná idea Já, neboť každá percepce je samostatná a rozlišitelná a člověk nepoznává nic víc než jednotlivé percepce – jednotlivé druhy impresí a idejí. Vzpomeňme 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 jasně danou a trvalou napříč časem. Je samozřejmě možné vykreslit charakteristiku druhého člověka, avšak v tomto případě půjde vždy pouze o naše vidění dané osoby, které je nutně omezené nedostatečnými 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, neboť tato definice bude vždy přesažena námi samými.

Vraťme se však zpátky k *Treatisu*. Humova slavná teze ohledně lidského subjektu zní, že lidé „nejsou nic než svazek či souhrn různých percpací, které následují jedna po druhé s nepředstavitelnou rychlostí a jsou v neustálém toku a pohybu“¹⁵⁹. Hume zdůrazňuje, že neexistuje žádná jednotná síla duše, která trvá, je nezměnitelná a stále stejná. Naši mysl připodobňuje k divadlu, kde se na jevišti postupně střídají jednotlivé percepce – „procházejí, znovu procházejí, lehce plynou pryč a mísí se v nekonečné rozmanitosti pozic a situací“¹⁶⁰. Vzpomeňme si na Lévyho, který říkal, že Sartrovu subjektu chybí stálost, pevnost a trvalost, že je „křehký, nejistý a v každém okamžiku ohrožovaný tím, že už nebude – přívalem, přílivem, zátopou emocí, snů, cárů myšlenek“, což jsem citoval na počátku šesté kapitoly. Není to tatáž 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 *tamtéž*

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

Hume se táže, kde se v nás bere ten velký sklon připisovat identitu po sobě následujícím perpcím. Abychom mohli odpovědět, musíme nejdříve objasnit, proč přisuzujeme identitu napříč časem také rostlinám a zvířatům a obecně objektům fyzického světa, neboť dle Huma existuje velká analogie mezi vnímáním jejich trvající identity a sklonem přisuzovat identitu našemu Já. Lidé vnímají různé objekty jako stále jedny a tytéž, ačkoliv procházejí v průběhu času změnami: „Máme ideu objektu, který přetrvává stálý a neměnný v průběhu proměn 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 předmětů, 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 chyby našeho 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 naší mysli, který spočívá v zaměňování identity s pouhou následností a podobností.

Abychom ospravedlnili tento náš sklon, vymýšlíme si nesrozumitelné konstrukce, které zastírají proměnlivost a nestálost věcí. „Tak předstíráme kontinuální existenci perpcí našich smyslů, abychom se vyhnuli jejich přerušení a představujeme si duši, Já, substanci, jen abychom zamaskovali proměnlivost.“¹⁶³ Ale i když 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 naší mysli toto dít. Jedná se o již výše zmíněné principy asociace, kterými jsou podobnost, blízkost v čase a místě a příčinná vazba. Tyto principy sdružení usnadňují v naší mysli přechod od jedné perpcce k druhé, od jednoho objektu k druhému a vytvářejí v naší

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 předmět. „Přechod myšlení od objektu před změnou k objektu po změně je tak hladký a jednoduchý, že jej pouze vzácně vnímáme a máme sklon si představovat, že se nejedná o nic jiného než o kontinuální trvání toho samého předmětu.“¹⁶⁴

Hume považuje za pozoruhodnou okolnost, že i když dojde ke změně velké části objektu, což vede ke zničení představy identity, musíme přesto zjistit rozsah této změny ve vztahu k celku objektu. „Přidání či zmenšení hory nebude dostatečné v případě planety, ačkoliv u některých těles postačí ke zničení představy o identitě pouhých několik coulů.“¹⁶⁵ Avšak když změna probíhá postupně a bez povšimnutí, nemusí ke ztrátě představy o identitě vůbec dojít, neboť pro naši mysl je přechod tak hladký, že si ho neuvědomuje a nevnímá přerušení. Ze zdánlivě trvajících percepce je připsána trvajícím existencím danému objektu. To platí například v případě rostlin a zvířat. „V průběhu několika málo let dochází u rostlin a živočichů k naprosté změně a my jim přesto přisuzujeme identitu, ačkoliv 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 povšimnout na Humově příkladu trvajících identity kostela, který byl původně vystavěn z cihel, zchátral a pak byl přestavěn pomocí kamene a to ještě ve shodě se současnou architekturou. Ačkoliv ani forma, ani materiál již nejsou stejné, dle Huma jde o stále tentýž kostel, neboť má stejný vztah k obyvatelům farnosti. I když si kostel již není podobný (stejně jako si po letech není podobný výše zmíněný dub či dítě, které se stalo mužem), můžeme použít sdružovací princip blízkosti v místě (kostel stojí na stále stejném) a příčinnou vazbu (kostel zchátral, a tudíž byl opraven - stále jeden a tentýž). Pokud použijí vlastní příklad, stejná situace nastane s opravovaným Karlovým mostem – ač se značná část kvádrů, ze kterých byl postaven, obměněna za nové, bude to stále a bez pochyby Karlův most. Další Humův příklad se týká přerušovaného zvuku. Zvuk je stále stejný, pouze je přerušovaný, a proto ho považujeme za jeden a tentýž na základě (tentokrát těch dalších dvou) asociačních 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 zůstává způsob argumentace stejný, jedná-li se o rostlinu či dům, nebo o lidskou mysl. „Identita, kterou připisujeme mysli člověka, je pouze fiktivní a je stejného druhu jako identita připisovaná rostlinám a zvířatům“¹⁶⁷. Avšak pokud by tato argumentace pro někoho nebyla přesvědčivá, pokusí se Hume vysvětlit fiktivnost naší identity ještě jiným způsobem. Uvědomme si, že jednotlivé percepce, které vcházejí do naší mysli, si uchovávají svoji samostatnou existenci a jsou „rozdílné a rozeznatelné a oddělitelné od každé další percepce, ať už současné či následné“¹⁶⁸. Lidská mysl není schopna tyto percepce skloubit v jednu entitu. Přesto lidé předpokládají, že série percepčí představují jednotnou identitu. „Identita není nic, co by reálně přináleželo rozdílným percepčím a co by je sjednocovalo. Jde o pouhou kvalitu, kterou jim přisuzujeme díky jednotě jejich idejí v naší imaginaci, když je zpětně reflektujeme. A jediné kvality, které mohou dát v naší představivosti ideám jednotu, jsou ony tři relace zmíněné výše (myslí tím principy asociace, pozn.). Ony jsou jednotícím principem ve světě myšlenek a bez nich by každý objekt byl v mysli oddělitelný, byl za takový považován a neměl by žádné spojení s jiným objektem.“¹⁶⁹

Pro srovnání se Sartrem je důležitá především věta, že identita je pouhou kvalitou, která je v naší imaginaci přisuzována svazkům percepčí až zpětně, při reflexi. Vždyť toto je přesně Sartre! Vědomí, které se vztahuje ke světu je apersonální spontaneitou, je čisté, průzračné, nemůže mít žádné Já, neboť to by tuto průzračnost zkalilo, vsunulo by se do vědomí jako neprůhledná deska, jak již je zmíněno výše. Já vzniká až zpětně, když si vědomí uvědomuje svoji nereflexivní aktivitu a vztahuje se ke svým minulým percepčím (řečeno Humovými slovy) stejně jako k předmětům vnějšího světa, tato akce má pouze více intimity. Proto ona konstrukce Já není pro Sartra ve vědomí, nýbrž venku ve světě, neboť z percepčí, jejichž příčinou je svět, je až zpětně konstruována. Stejně tak dle Huma konstruujeme ze svazků percepčí naše Já pomocí zákonů asociace, tudíž až při reflexi, tedy ex post. Já není v mysli předtím, než se naše vědomí začne vztahovat ke světu a začne odrážet to, k čemu se vztahuje, není v mysli předtím, než naše percepce začnou proudit do naší mysli.

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

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

¹⁶⁹ *tamtéž*

Anthony Manser si všiml této zajímavé shody mezi Sartrem a Humem. Ohledně teorie subjektu říká, že „Sartrovo stanovisko, jako tak často v této fázi jeho vývoje, je velmi podobné tomu Humovu. Mnoho podobností mezi těmito dvěma filosofy zatím nebylo dostatečně rozpoznáno.“¹⁷⁰ Manser považuje za velice podobné následující pasáže z *Treatisu a Transcendence ega*: „Co se mne týče, když se pokusím co nejlíže dostat k tomu, co je nazýváno moje Já, vždy klopýtnu o nějaké konkrétní percepci, o horko či chlad, světlo nebo stín, lásku či nenávisť, bolest či potěšení. Nikdy neuchopím své Já bez některé percepci a nikdy nejsem schopen zkoumat jinou věc než percepci.“¹⁷¹ *Transcendence ega*: „Když běžím za tramvají, když se dívám na hodinky, když jsem pohroužen do prohlížení obrazu, není tu žádné „já“. Je zde pouze vědomí tramvaje, jež má být dostižena atd. . . Jsem pohroužen do světa předmětů a tyto předměty konstituují jednotu mých vědomí, prezentují se spolu s hodnotami, přitažlivými či odpuzujícími kvalitami, avšak *já* sám jsem zmizel. . . To ale není nic nahodilého, není to důsledek nějaké okamžité nepozornosti, nýbrž vyplývá to ze samé struktury vědomí.“¹⁷²

Vraťme se ještě zpátky k *Treatisu* a ukažme si, jak fungují principy asociace v případě lidského subjektu. Při konstituci jednotného subjektu, na rozdíl od jiného typu objektů, působí pouze podobnost a příčinná vazba, blízkost v čase a místě nemá v tomto případě velký význam. U podobnosti hraje značnou roli paměť, která udržuje velké množství našich minulých percepcí. Tím velmi přispívá k vytvoření vztahu mezi po sobě následujícími a navzájem si podobnými percepcemi. Paměť Hume chápe jako schopnost vyvolávat si představy minulých percepcí. Podobající se percepci paměť řadí za sebou jako články řetězu a tím vzniká představa jednoho subjektu, který kontinuálně plyne. „Paměť nejen objevuje identitu, ale také přispívá k jejímu vytvoření tím, že vytváří vztah podobnosti mezi percepcemi.“¹⁷³

Pokud jde o příčinnou vazbu, je naše mysl systémem rozdílných percepcí či, můžeme říci, odlišných existencí, které jsou spolu spojeny vztahem příčiny a účinku. „Naše impresie dávají vzniknout jim odpovídajícím ideám a tyto ideje následně produkují další impresie. Jedna myšlenka stíhá druhou a následně je vytlačena třetí. V tomto ohledu nemohu naši duši porovnat s něčím přesněji než s republikou či společenstvím, ve kterých jsou členové 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

podřízenosti a dávají vzniknout dalším členům, kteří fungují v té samé republice při neustálé změně jejích částí. A republika obměňuje nejen své členy, ale také své zákony a ústavu, stejně tak jako člověk mění svůj charakter a povahu, tak jako mění své impresy a ideje, aniž by změnil identitu. Jakoukoli změnou projde, jeho části jsou stále spojeny příčinnou vazbou.¹⁷⁴

Kdybychom neměli žádnou paměť, tvrdí Hume, nemohli bychom mít představu příčinnosti a stavět řetězce příčin a účinků, ze kterých povstává naše Já. Ovšem když už jsme jednou získali tuto představu příčinnosti ohledně našich percepcí, můžeme natáhnout řetězec příčinnosti a identity i tam, kam již naše paměť není schopna jít. Můžeme chápat různá období našeho života – tj. umět je začlenit do našeho vývoje, ačkoliv si již nemůžeme přesně pamatovat jednotlivé prožitky jeden po druhém. „Kdo mi může říci, co prožíval prvního ledna 1715, jedenáctého března 1719 či třetího srpna 1733 (můžeme si ekvivalentně dosadit data poněkud pozdější, pozn.)? Nebo bude prohlašovat, že jelikož zcela zapomněl na své prožitky z těchto konkrétních dní, tak jeho současné Já již není tou samou osobou jakou tehdy, a tím pádem zvrátí představu o osobní identitě?“¹⁷⁵ Z toho Hume usuzuje, že paměť přeci jen více objevuje, než vytváří naši osobní identitu a to tím, že nám ukazuje příčinnost mezi percepce. Z toho plyne, že pro Huma je příčinná vazba nejdůležitější mezi principy asociace pro účely konstituce lidského subjektu.

Hume uzavírá své zamyšlení nad lidským subjektem slovy, že celý problém s naším Já je spíše gramatickou záležitostí (vzpomeňme si, že Manser považuje sartrovské Já za pouhou gramatickou nutnost). Identita závisí na vztazích mezi idejemi, tyto vztahy produkují identitu díky tomu, že umožňují jednoduchý přechod od jedné percepce k druhé. Ale kdyby se ona lehkost přechodu poněkud ztížila, už bychom se nedokázali tolik orientovat v čase a nemohli bychom si vytvářet představu identity. „Všechny diskuse ohledně identity spojených objektů jsou pouze verbální, dokud vztah mezi částmi nedá vzniknout nějaké iluzi či imaginárnímu principu jednoty tak, jak jsme to ukázali.“¹⁷⁶

Zdá se, že Hume především odpovídá na otázku, proč jsou naše klasické představy o subjektu zcestné. Sartre se naopak mnohem hlouběji věnuje vysvětlení, 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

zůstává u principů asociace a definice Já jako svazku percepcí. Sartre naopak široce rozvíjí teorii vědomí a z ní plynoucí povahu lidského subjektu, neboť 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: „...při přísnějším přezkoumání oddílu o osobní totožnosti zjišťuji, že se nacházím v takovém bludišti, že...ani nevím, jak korigovat své předchozí názory, ani jak je uvést v soulad“¹⁷⁷ Stejně tak zde: „...všechny mé naděje se obrací v marnost, když se pokouším vysvětlit principy, které dávají jednotu našim po sobě následujícím percepcím v našem myšlení či vědomí. Nemohu objevit žádnou teorii, která by mě v tomto případě uspokojila.“¹⁷⁸

Wolfgang Röd o Humově koncepci prohlašuje, že „jeho pokus převést identitu já v čase na identifikaci subjektem nebyl ale přesvědčivý. Stačí, když si uvědomíme, že vztahy podobnosti či kauzality předpokládají vždy jednotu vědomí, abychom nahlédli, že Humův pokus o vysvětlení je zatížen *petitio principii*“¹⁷⁹. 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 již nutně předpokládat a znamenat jednotu vědomí? Může 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 naší mysli pracovat (vytvářet 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. Čili

¹⁷⁷ Zdeněk Novotný, *David Hume a jeho teorie vědění*, 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, „my“ jsme jen další předmět).

Obhajobu Huma proti nařčení z *petitio principii* je možno nalézt též u Nathana Bretta, který říká, že „principy asociace jsou tím, co formuje jistý systém z proměnlivých a přerušovaných sérií percepcí. Tyto principy nepředpokládají nějakého „sjednocovatele“, stejně jako kauzální vazby v přírodě nepředpokládají nějakého „regulátora“, který by držel věci 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 Huma zásadní nekompatibilitu ve skutečnosti, že Hume považuje náš sklon vytvářet jednotné a trvalé Já za tu samou sílu, která dává jednotu objektům vnějšího světa. A tato síla tudíž působí na stejné řetězce percepcí. „Pro Huma jsou řetězce, které konstituují objekty a ty, které konstituují osobu, stejnými řetězci percepcí... tendence, které působí při vytváření identity osob a objektů, pracují s těmi samými řadami percepcí“¹⁸¹

Hume přistupuje k objektům vnějšího světa stejně jako k našemu Já. To je shodné se Sartrovým pojetím, dle něhož je naše Já *bytím v sobě* a existuje jako předmět ve světě, mimo naše vědomí. Rothovi není jasné, jak to funguje, pokud tendence, která působí jednotu naší mysli je tou samou tendencí, která připisuje identitu objektům, a táže se, jak je potom možné, že určité části skutečnosti jsou skloubeny v jednotu a jiné nikoliv? „Řetězec percepcí, který vytváří představu židle, nemůže být sklouben s řetězcem, o kterém se předpokládá, že vytvoří představu jiné židle, nebo třeba auta. To je proto, že považujeme židli 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 percepcí židle a percepcí auta a mnoha dalších věcí. Zdá se, že víra v osobní identitu stojí proti naší 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, nikoli... můžeme vidět, jak tyto tendence, které se účastní jak u objektů, tak u osoby, jsou vzájemně nekompatibilní“¹⁸³

Roth říká, že když budu mít aktuální percepce stolu a židle jakožto nezávislých objektů, tak moje aktuální víra v osobní identitu musí být založena na skloubení percepce, které nezahrnují aktuální percepce stolu a židle. Říká, že je možné, že mám ideu či paměť o své identitě a ta je po určitý čas upřednostněna před mojí aktuální zkušeností. Takto bychom prý mohli mít víru v osobní identitu a víru v samostatné odlišné objekty v jednom čase. Avšak to dle Rotha není uspokojivé řešení, protože to znamená, že moje osobní identita nemůže zahrnovat percepce nezávislých objektů.

Tento problém se však lehce vyřeší, pokud si přizveme na pomoc Sartrovu teorii intencionálního vědomí. Toto vědomí odráží aktuálně vždy jen jednu skutečnost, na kterou se zaměřuje. Takže pokud jsem nyní zcela zaujat stolem a židlí (lepší by sice bylo uvést třeba čtení textu či počítání, ale držme se Rothova příkladu), tak si neuvědomuji své Já. Již bylo několikrát řečeno (a právě onu pasáž z *Transcendence ega*, kde Sartre říká, že když běžím za tramvají, když se dívám na hodinky, když jsem pohroužen do prohlížení obrazu, není tu žádné „já“, je zde pouze vědomí tramvaje, jež má být dostižena atd., porovnával Manser s jednou pasáží z *Treatisu*), že člověk, jehož vědomí je na něco aktuálně zaměřeno (a není to zrovna jeho Já), si své Já na oné nereflexivní rovině neuvědomuje. A pokud jsem ponořen do svých vnitřních stavů a reflektuji je, tak zase aktuálně nevnímám židli a stůl. Naše vědomí přeci existuje v sérii bezprostředního vztahování a nemůže obsahovat dvě odlišné skutečnosti. Pokud aktuálně zcela vnímám jedno, nemohu stejně tak vnímat druhé. Tudíž zde nemůže vzniknout žádná nekompatibilita, o které mluví Roth. Naše Já je předmětem ve světě (jen má, řečeno Sartrovými slovy, poněkud více intimity), tudíž se naše vědomí nemůže aktuálně soustředit na židli a stůl, stejně jako nemůže zároveň soustředěně zkoumat zajímavý obraz i vedle stojící sochu, nebo se soustředit na svůj tah na šachovnici a zároveň počítat matematickou úlohu atd. Rothova námitka se mi tedy nejeví jako relevantní.

S námitkou přichází také již výše citovaný Nathan Brett. Brett rekapituluje Humovu úvahu, že vazby mezi percepcemi, které jsou odlišnými samostatnými existencemi, nikdy nemohou vytvořit opravdové spojení, neboť když jsou dvě věci

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 nemůže vzniknout jedna věc ze dvou. Proto nebudou principy asociace nikdy dostačující pro utvoření jednotné entity jako je mysl či Já. A Brettova námitka pak spočívá ve skutečnosti, že „vysvětlení principů, pomocí nichž jsou naše po sobě následující percepce sjednocovány je vysvětlením způsobu, jakým jsou formovány ve 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 „kromě série percepčí tu není žádná další věc, která by byla jejich uvědomělým manipulátorem. Mysl v tomto smyslu opravdu není nic než následnost percepčí. Popis mysli zůstává v tomto případě věrný Humově analogii, neboť je pravdou, že pokud sledujeme republiku či 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 mysl je reálně něco více než jen souhrnem percepčí. Brett si proto myslí, že Hume při svém popisu našeho subjektu poněkud přeháněl, protože byl veden velikou touhou zbavit se konstrukce substance. To se však již 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, neboť 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 čase

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 vnějšímu, času objektivnímu. Toto porovnání nijak neubere na důstojnosti výše pojednávaným teoriím, které navzdory zůstanou přínosem do pokladnice dějin 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 jako čisté trvání. Bergson sám uznává, že se vnitřní trvání musí odrážet také v hmotném světě, aby bylo reálnou entitou, avšak při postulování představy všeobjímajícího jediného trvání dochází k paradoxům. Bylo by jednoduché říci, že každému okamžiku našeho vnitřního prožívání odpovídá okamžik našeho těla a také veškeré okolní hmoty, a tak se trvání rozšíří na celé universum. Avšak Bergson sám uznává, že neznáme povahu této vazby a v realitě vedle sebe existuje mnoho rytmů, tedy mnoho typů trvání. To si Bergson uvědomuje a koncepci všeobjímajícího jednotného Trvání zavrhuje. Díky svému pojmu simultaneity se k ní ale znovu vrací a znovu ji uchopuje. Vzpomeňme si na Bergsonův příklad z článku O povaze času, který nám vysvětluje, že jsme schopni vnímat simultánně proudění řeky, let ptáka i šum našeho vnitřního života a to buď jako jeden proud, či každé toto trvání zvlášť či můžeme let ptáka a proudění řeky 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 rytmů, které se ve jsoucnu vyskytují. Pod jednotný čas tedy spadá velké množství proudů a rytmů a náš vnitřní čas je ekvivalentní času vnějšímu.

Tato koncepce se však ve světle moderních poznatků nejeví jako zcela pravdivá. Obzvláště se to týká teze, že náš vnitřní čas je ekvivalentní času vnějšímu, 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 vnějšímu. „Tok času mimo nás v objektivním, měřitelném světě nelze vychýlit z jeho neúprosného běhu, naprosto něco jiného je ale tok času v hlavě jednotlivce...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, zprostorovělý čas vědy nebyly ekvivalentní, nemohl by existovat jednotný čas a bylo by jen trvání každého z nás. Tato ekvivalence však ve skutečnosti neexistuje: „Jsme domovem mnoha nevnímátných hodin, z nichž

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

některé 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 žádné z nich nepoužívají čas takovým způsobem jako věda.¹⁸⁷

Na následujících řádcích si ukážeme, že lidský mozek si utváří realitu, včetně vnímání času, zcela podle svého a o nějaké ekvivalenci s vnějším prostředím nemůže být řeč. Robert Pollack nás informuje o pokusech Benjamina Libeta na pacientovi s obnaženým mozkiem. Tento mozek měl odstraněnou týlní část lebky a na tu část mozkové kůry, která přijímá signály z kůže na ruce, byla pacientovi připevněna skleněná elektroda. Pacient byl štípan do paže, nebo mu byl naopak do paže vysílán elektrický proud z elektrody. Zjistila se zajímavá věc – ačkoliv nerv potřebuje k vyslání signálu do mozku asi setinu sekundy, trvalo pacientovi půl sekundy, než na podnět zareagoval. Pokud byl elektrický proud vysílán dobu kratší než půl sekundy, pacient ho nezaznamenal. To vedlo k překvapivému zjištění, že „pro onoho pacienta, a tudíž pro každého z nás, spočívá vědomá přítomnost zhruba půl vteřiny v minulosti. Půl vteřiny, onen okamžik mezi štípnutím a jeho „au“, kterou pacient nezaznamenal, i půl vteřiny působení elektrického proudu na jeho mozek, již pacient také nepostřehl, jsou ztraceny v čase.“¹⁸⁸

U toho však pokusy neskončily. Pacient byl štípnut do ruky a během následující půl vteřiny mu byl vyslán do mozku elektrický proud. Pacient si štípnutí 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. „Lidský 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 pořadí vzruchů z předloktí a mozku obráceno tak, aby ke štípnutí došlo půl vteřiny po začátku elektrické stimulace mozku. Protože mozek posunul okamžik stimulace zpět tak, aby se vnímání zdálo být okamžité, pacient oznámil nejdříve štípnutí, 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, neboť nevyžaduje vědomé zpracování. Důvod, proč naše vědomí

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 půl vteřiny opožděné, je způsobeno tím, že náš mozek si potřebuje v klidu seřadit vjemy a pak vytvořit v našem vnímání iluzi, kterou uzná za vhodnou (okamžitost vjemu při štípnutí, či potlačení vjemu štípnutí a upřednostnění vjemu elektrického proudu, nebo seřazení obou vjemů za sebou dle uvážení našeho mozku, nikoli dle reality). „Nikdo z nás nevnímá prodlevu, která trvá polovinu vteřiny mezi štípnutím do předloktí a okamžikem, kdy si jej uvědomíme... Ale každému lidskému mozku trvá půl vteřiny, než vjem zapracuje do vědomí. To nám říká, že jsme řízeni vnitřními hodinami vědomí, které jsou půl vteřiny napřed. Přináší nám to pocit simultánnosti, ačkoliv vše, o čem si myslíme, že zakoušíme právě teď, se vlastně stalo přibližně před půl vteřinou.“¹⁹⁰

Z těchto zjištění vyplývá, že se Bergsonův pojem simultaneity, díky kterému dle Bergsona existuje jen jeden čas, který má mnoho proudů, dá dělit na vnitřní a vnější, přičemž tyto časy jsou navzájem ekvivalentní a my je můžeme skloubit ve svém vědomí a být představiteli Času stejně jako jen jedním z jeho proudů, je pouhou iluzí, kterou vytváří náš mozek pro pohodlnější pocit vnímání. Ekvivalence, simultaneita mezi vnitřním a vnějším časem, ve skutečnosti neexistuje, čas vědomí plyne tak, jak uváží náš mozek, a toto plynutí není zcela ekvivalentní času objektivnímu, vnějšímu. Bergsonova teorie jediného univerzálního času („Existuje jen jediný čas, i když je zde nekonečný počet aktuálních proudů, které se nutně podílejí na stejném virtuálním celku.“¹⁹¹) a člověka jako představitele plynutí času se tedy ukázala jako mylná.

Pokud se však zaměříme na jiný aspekt Bergsonovy teorie času a to na vztah přítomnosti a minulosti v našem aktuálním vnímání, zjistíme, že zde Bergsonovy úvahy zcela odpovídají moderním poznatkům. Jak již víme, Bergson tvrdí, že „ve skutečnosti neexistuje vnímání, jež by nebylo prostoupeno vzpomínkami. S bezprostředními a přítomnými danostmi našich smyslů se mísí tisíce detailů z naší minulé zkušenosti. Tyto vzpomínky většinou mění podobu našich reálných vjemů.“¹⁹² Vzpomínky-obrazy, sesílané z kužele čistých vzpomínek na základě užitečnosti pro aktuální vjem, se mísí s tímto vjemem a tím ho i deformují. To, co pak ve skutečnosti aktuálně vnímáme, není čistá přítomnost, ale směs přítomnosti a minulosti, ve které minulost hraje prim.

¹⁹⁰ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědu*, str. 46

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

¹⁹² Henri Bergson, *Hmota a paměť*, 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 uloženými vzpomínkami na předchozí zážitky, a to včetně vzpomínek na předchozí emoční stavy.“¹⁹³ Celým naším mozkiem proběhne 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 vědomí. Tato vlna však vychází ze dvou různých shluků nervových buněk v thalamu, který se nachází hlubokou uvnitř mozkové kůry. Jedná se tedy o vlny dvě, přičemž „výstup prvního (myslí se tím onen shluk nervových buněk, pozn.) umožňuje 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 proběhne mozkiem osmdesátkrát za vteřinu. Z toho pak vyplývá, že člověk není schopen (tj. ani podvědomě) zaregistrovat nic, co se stane v intervalu kratším než jedna osmdesátina sekundy. Tyto vjemy nám zůstávají navždy uzavřeny.

Na následujících řádcích je vědecky 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 vědomí také osobní minulost. První thalamický rytmus potřebuje k synchronizaci s vnějším signálem a k odeslání informace do příslušné oblasti mozkové kůry pouhý zlomek tohoto ztraceného času. Zbylý čas je nutný k druhé synchronizaci a k provázání, neboť tehdy se vzruch a první thalamický elektrický přeběh 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 současnými pocity.“¹⁹⁵ Bergsonův postřeh, že každý vjem je obalován vzpomínkami-obrazy, čímž je zcela pozměňován jeho význam, je Pollackem explicitně vyjádřen zde: „Minulost prostupuje současné

¹⁹³ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědu*, str. 46

¹⁹⁴ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědu*, str. 51

¹⁹⁵ Robert Pollack, *Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědu*, str. 54

utváření reality a potlačuje objektivitu.¹⁹⁶ Bergsonův ontologický závěr, že je to právě minulost, která určuje přítomnost, a že vlastně minulost je z oněch tří časových rovin tou jedinou opravdu jsoucí, se ve světle moderních vědeckých poznatků (obzvláště když vnímáme, a tudíž přímo žijeme v minulosti, byť vzdálené pouze polovinu vteřiny) jeví jako oprávněný.

Ze Sartrovy teorie času, rozebrané v páté kapitole, vyplývá, že nemůže být poměřována s čistě vědeckými poznatky, neboť je to teorie především metafyzická a také silně antropocentrická. Avšak je metafyzickou a antropocentrickou v pozitivním slova smyslu, neboť se soustředí 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 spíše, než jak to s naším 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 pravé filosofické stanovisko.

Ontologický primát budoucnosti nad minulostí prosazovaný Sartrem, má i svůj pozitivní politický rozměr. Sartrova teorie času (která je odvozena ze vztahů *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, neboť v jejím rámci může člověk 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) žije člověk v iluzi, kterou vytváří jeho mozek při své konstrukci vnější reality. Vjemy jsou řazeny a dokonce utvářeny dle schopností a uvážení našeho mozku, sám čas je vnímán jinak, než jak plyne v objektivní realitě. To vše se děje kvůli zajištění 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 možná šlo dokázat, že svobodná vůle vlastně neexistuje. Z hlediska lidského prožívání a chodu lidské společnosti by však takové uvědomění znamenalo katastrofu. Neboť když si člověk začne příliš připouštět, že běh svého života nemá ve svých rukou a že je determinován a ovládán čímsi jiným, než je jeho svobodná

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

vůle, 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 tázání po smyslu lidského života, po smyslu existence lidstva, jak žít šťastný život či co je a není štěstí, svoboda aj.), ze kterého pramení motivace lidí zabývat se filosofií. Pokud se někteří filosofové (například analytičtí) těmto otázkám vysmívají, nebo je ignorují, protože je považují za nevědecké, „metafyzické“ apod., zavrhují tím vlastní jádro filosofie, která je svébytným způsobem reflexe člověka a světa, a je nutno říci, že si tím pod sebou řežou svoji vlastní větev. Filosofický popis času a subjektu, který v něm plyne, je tedy svobodnou reflexí těchto fenoménů, která není odtažitá od konkrétního lidského prožívání a která naopak vychází z žitého, přirozeného světa.

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 – 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, cant' stand comparation 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: Hmota a paměť. Praha 2003
- Bergson, Henri: Myšlení a pohyb. Praha 2003
- Bergson, Henri: Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí. Praha 1994
- Bergson, Henri: Vývoj tvořivý. Praha 1919
- Bergson, Henri: O povaze času. In.: Filosofický časopis, Ročník 50, 2002, číslo 2, str. 261-276
- Borscheid, Peter: Virus času: 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
- Čapek, Milič: Henri Bergson. Praha 1939
- Čapek, Jakub: Henri Bergson na cestě ke skutečnému času. In.: Filosofický časopis, Ročník 50, 2002, číslo 2, str. 229-247
- Černý, Václav: První sešit o existencialismu. In.: Černý, Václav: První a druhý sešit o existencialismu. Praha 1992
- Deleuze, Gilles: Bergsonismus. Praha 2006
- Fulka, Josef: Bergson a problém paměti. In.: Čapek, 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 časem a prostorem. Bergsonův zápas s vlastním objevem. In.: Čapek, 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 vědění. Olomouc 1999
- Pollack, Robert: Chybějící okamžik. Jak nevědomí utváří moderní vědu. Praha 2003
- Proust, Marcel: Hledání ztraceného času I. Svět Swannových. Praha 1979
- Quine, Willard van Orman: Od stimulu k vědě. 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 ega. 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: Zeď, Nevolnost. Praha 2001
- Sartre, Jean Paul: Mládí vůdce. In.: Sartre, Jean Paul: Zeď, Nevolnost. Praha 2001
- Sokol, Jan: Čas a rytmus. Praha 2004
- Třeštík, Dušan: Dějiny ve věku nejistot. 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