



Henri Bergson

Henri Bergson

Dva  
zdroje  
morálky  
a náboženství

Vyšehrad

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide  
à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien  
du ministère français des Affaires étrangères et européennes,  
de l'Ambassade de France en République tchèque  
et de l'Institut français de Prague.

Commentary © Tomáš Chudý, 2007

Translation © Josef Hrdlička, 2007

Typography © Clara Istlerová, 2007

ISBN 978-80-7021-834-1

## *Obsah*

### KAPITOLA I

#### **Morální závazek / 9**

[Příroda a společnost / 9 Jedinec ve společnosti / 12 Společnost v jedinci / 15 Spontánní poslušnost / 16 Odpor vůči odporům / 17 Kategorický imperativ / 21 Závazek a život / 24 Uzavřená společnost / 24 Výzva hrdiny / 27 Uzavřená a otevřená duše / 29 Puzení emoce / 31 Emoce a tvoření / 32 Emoce a představa / 36 Osvobození duše / 40 Postup vpřed / 41 Uzavřená a otevřená morálka / 44 Mezi uzavřeným a otevřeným / 46 Úcta k sobě / 49 Spravedlnost / 51 Nátlak a zanícení / 60 O intelektualismu v morálce / 62 Životní vzmach / 70 Výcvik a mystika / 71]

### KAPITOLA II

#### **Statické náboženství / 75**

[O nesmyslnosti u rozumné bytosti / 75 Fabulační funkce / 79 Fabulace a život / 81 Význam „životního vzmachu“ / 82 Společenská úloha fabulace / 85 Fragmentární osoby / 91 Zajištění proti rozvratu / 92 Zajištění proti sklíčení / 94 Obecná témata užitečné fabulace / 96 Šíření nerozumného / 98 Zajištění proti nepředvídatelnosti / 100 Vůle k úspěchu / 102 O náhodě / 104 „Primitivní mentalita“ u civilizovaného člověka / 109 Částečná personifikace události / 110 O magii obecně / 118 Psychologické kořeny magie / 120 Magie a věda / 123 Magie a náboženství / 125 Víra v duchy / 127 Zvíře chápané jako druh / 131 Totemismus / 132 Víra v bohy / 134 Mytologická fantazie / 137 Fabulační funkce a literatura / 141 O existenci bohů / 144 Hlavní funkce statického náboženství. (Oběť a modlitba) / 145]

KAPITOLA III  
**Dynamické náboženství / 151**

[Dvojitý význam slova náboženství / 151 Proč je užíváno jen jedno slovo / 153 Řecký mysticismus / 156 Východní mysticismus / 160 Křesťanský mysticismus / 164 Mysticismus a obrození / 167 Izraelští proroci / 172 O Boží existenci / 175 Filosofický význam mysticismu / 176 Povaha Boha / 180 Tvoření a láska / 183 Problém zla / 185 Posmrtný život. (Zkušenost a pravděpodobnost v metafyzice) / 189]

KAPITOLA IV  
**Závěrečné poznámky:  
mechanika a mystika / 191**

[Uzavřená a otevřená společnost / 191 Trvalost přirozeného / 195 Rysy přirozené společnosti / 198 Přirozená společnost a demokracie / 202 Přirozená společnost a válka / 204 Válka a průmyslový věk / 207 Vývoj tendencí / 209 „Dichotomie“ a „dvojitá bouřlivost“ / 213 Možnost návratu k prostému životu / 215 Mechanika a mystika. (Duch a radost) / 218]

**Myšlenkový svět „Dvou zdrojů“ (Tomáš Chudý) / 229**

Poznámky / 264

## Myšlenkový svět „Dvou zdrojů“

(Tomáš Chudý)

I text může uvést myšlení v jistý druh pohybu, díky němuž se dokáže „rozběhnout“, je-li dostatečně otevřené, aby se vydalo ne již po vyšlapané stezce zvyku, ale aby se povzneslo, roztančilo a tvořivě sledovalo onu živoucí, téměř hudební dynamiku, která přiměla Hanse Urse von Balthasara říci, že „pravda je symfonická“.<sup>1</sup> Tento pohyb si myšlení samo nedalo, ale může do něj vstoupit a těžit z něj nevyčerpatelné množství podnětů. Ovšemže je tu řeč o myšlenkovém proudu, který se kriticky vymezuje vůči filosofii racionality (intelektualismu), a sází na tvořivou intuici, aby dosáhl hlubšího rozměru lidské osobnosti, a v jehož rámci bývá mezi myslitele, jako jsou sv. Augustin či Blaise Pascal, zařazován také Henri Bergson. Hned na úvod ale poznamenejme, že je třeba postupovat střízlivě a vyvarovat se hry se všelijakými současnými „-ismy“, bergsonismem počínaje a modernismem konče. Je to vhodné ze dvou zcela prostých důvodů. Za prvé pokud to učiníme, vyhneme se tím tomu, že mineme pravou povahu stylu díla a rozdrolíme je na jakousi mozaiku (například tvrzením že „bergsonismus je proudem modernismu“) jen proto, abychom je poté vtěsnali do připravené slupky, která onen styl zkresluje. Za druhé má tento přístup oporu u Bergsona samotného, vždyť podle něj každý filosof celý život říkal jen jedno jedině<sup>2</sup> a odíval je do různých hávů podle toho, jaké vyjadřovací prostředky mu skýtal okolní filosofický kontext. Orientujme se tedy ne na nauku, ale na její ústřední myšlenky, a vyvstane před námi ona jednoduchá představa, z níž se všechny ostatní odvíjejí.

Jak potom Henriho Bergsona charakterizovat? Myšlení tohoto francouzského filosofa, výjimečně nadaného řečníka a přímého

učitele či inspirátora takových osobností, jakými byli Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Pierre Teilhard de Chardin či Vladimír Jankélévitch, bývá vcelku výstižně nazýváno filosofií života. Snad bychom chtěli příliš, mělo-li by se v našem prostředí, přivyklém vyjadřovat se prostředky fenomenologie, zabydlet a stát tradicí. Může však jako alternativní stanovisko inspirovat již zavedené filosofické proudy, ba co více, díky svému interdisciplinárnímu přístupu může sloužit jako prubířský kámen k prověření a vytríbení všech jednostranně orientovaných dogmat moderních věd, především humanitních, nemluvě o svěží dynamice, s níž se chápe tradičních témat, aby je rozvinulo do plné šíře.

Dovolme si však přece jen několik literárně historických poznámek. V roce 1932, kdy se *Dva zdroje morálky a náboženství* poprvé objevily v knihkupectvích, byl již Bergson světoznámý a vážený filosof, jehož proslulé dílo *Vývoj tvořivý* (*L'Évolution créatrice*, 1907) dávno stačilo k tomu, aby byl přijat mezi velikány filosofie. Přesto i v autorových 83 letech byla snad málokterá kniha té doby tolik očekávána jako právě *Dva zdroje*. Její vydání bylo navíc odvážným počinem i proto, že tehdy již 13 let, nepočítáme-li útlý svazek věnovaný diskusi s Einsteinovou teorií relativity, Bergson nepublikuje, zato se objevují kritické monografie o jeho dosavadní filosofii, a nepochopení bezprostředně předcházejícího díla *Trvání a simultaneita* (*Durée et simultanéité*, 1922) Bergsona dokonce vedlo k tomu, že se rozhodl upustit od jeho druhého vydání, vyčerpán právě tak reakcemi na kritiku jako dlouhodobou nemocí, jež mu ztěžovala život. Nicméně ani tyto okolnosti mu neubraly na obdivuhodné výřečnosti a svěžím stylu.

Na druhé straně jiné okolnosti jistě významně napomáhaly obrazu, který před námi ve *Dvou zdrojích* vyvstává. Zůstává pravdou, že „žitá filosofie“ se projevila také ve stylu Bergsonova psaní, jež se samo stává vykonáváním takto pojatého filosofování. Nejde při něm o strukturaci abstraktního systému, Bergson spíše chápal filosofickou práci jako zachycování skutečně žitých myšlenek, vybroušených každodenním prožitkem do konečného tvaru. Tyto myšlenky nacházely u Bergsona výjimečně úrodnou půdu a jejich síla se násobí také autorovým literárním talentem: důkazem toho je udělení Nobelovy ceny za literaturu v roce 1928, kterou získal ne jako filosof, nýbrž



jako „francouzský spisovatel“. V této souvislosti se zaměříme právě na letopočet. Jde o období, kdy „spisovatel“ pracuje na knize o morálce, a v děkované řeči, jež byla vinou jeho nemoci tehdy ve Stockholmu pronesena *in absentia*, se již ozývají některá jeho témata: „politickým problémem par excellence je problém vzdělání“, klíčové pro řešení tohoto problému je „napětí mezi dostupnými společenskými nástroji a odpovídajícím duchovním úsilím“.<sup>3</sup> Ať už šlo při přednesení této řeči sebevíce o pouhý formální akt, ve slavnostní atmosféře Bergson nejen problém veřejně pojmenoval, ale také se tím zavázal, že jej tak či onak vyřeší. Zhostil se toho úkolu tak, jak by se od literáta očekávalo: nejsme snad také při četbě *Dvou zdrojů* samotných strhávání vírem obrazů, jež knize propůjčují svěžest a zpřístupňují myšlenky, které by za pomoci pouhých pojmů bylo možné jen těžko vyjádřit?

Již na první pohled také pochopíme, proč byla kniha odměněna celou lavinou reakcí, mezi nimiž nechyběly jak články filosofické, tak stati pocházející z okruhu teologů, sociologů, etnologů či psychologů.<sup>4</sup> Nic nám nebrání číst ji z různých perspektiv, přesto je možné vysledovat, že na pozadí těchto perspektiv se rýsuje společný terén. Řečeno poněkud přepjatě, ambicí knihy je proniknout ke zdroji života jako metafyzického fenoménu (zcela jistě však nejde o jakousi nereflektovanou či skrytou metafyziku), který překračuje viditelný soubor funkcí, jejichž vykonáváním se vyznačuje život ve všedním, řekli bychom přirozeném slova smyslu, a položit jej na podstavu svých úvah jako jakýsi jungovský archetyp mající význam jak pro individuum, tak pro kolektiv, jak pro historické typy, tak pro současnost. *Dva zdroje morálky a náboženství* tedy v jistém smyslu odhalují zdroj jediný, společný, jenž se vztahuje k samotnému životu hrajícímu zde fundamentální roli. Jistě není možné číst takové dílo bez kontextu poznatků jiných společenských věd, to však před nás klade otázku, zda není příliš těžké vyznat se v něm právě pro jeho syntetičnost a množství odkazů na odborné teorie. Přesto se domníváme, že lze k jeho četbě najít společný klíč. Snad nejpřesnější porozumění Bergsonově knize a její originalitě lze očekávat právě u filosofů, i když ve skutečnosti obsahuje morální filosofii, která není výlučně filosofická. Podstatným požadavkem je přitom schopnost vnímat její celkové vyznění, které jí propůjčuje svébytný charakter a dovoluje překračovat hranice jednotlivých disciplín.

Řekli jsme právě, že filosofové mohou nejlépe pochopit toto vyznění, ani oni však vždy nedocení dvojí originalitu – jednak originalitu této knihy v rámci bergsonismu a jednak originalitu bergsonismu v rámci filosofie morálky a náboženství a snad i v rámci židovsko-křesťanské civilizace. Bylo by proto nedostatečné vidět tuto knihu jako poslední ohbí již beztak završené cesty bergsonismu. Vždyť v ní jde nepochybně o novou ukázkou plodnosti autorovy metody, jež nejenže dokáže odhalit styčné plochy filosofie a náboženství, ale dovoluje jim najít intenzivní bod dotyku, a to jak mezi sebou navzájem, tak ve vztahu k absolutnímu měřítku, jehož platnost si může každý ověřit. Nemusíme již zdůrazňovat, že ústřední roli hraje u Bergsona život: odvolává se na něj snad ve všech svých vystoupeních a je svorníkem všech z tohoto pohledu dílčích témat, od známého pojetí času jako „trvání“ až po „tvořivý vývoj“. Přesto můžeme říci, že kniha staví do popředí svého zájmu také lidskou kulturu a mnohé z toho, co je v ní exponováno, je podobné klíči vysoustruhovanému ne k jednomu, ale k mnoha zámkům. Je tedy třeba číst ji zároveň ve spojení s osobou autora, i s ohledem na řečová pravidla, jichž se drží, a vnímat, co implikují.

Jistě bychom mohli *Dva zdroje* srovnávat s díly resumujícími stav evropského filosofického prostoru, jako je Husserlova *Krise evropských věd*, nebo s jinými specializovanými pracemi, například s Durkheimovými *Elementárními formami náboženského života*, Weberovým hlavním dílem *Hospodářství a společnost* či s Freudovým spiskem *Mojžíš a monoteismus*, a možná ještě s jinými jim podobnými. Řekněme rovnou, že je to možné právě díky neobyčejné syntetické práci, v níž Bergson triumfuje. Dokáže totiž překonat dvojí redukci náboženství na pouhý výtvar společnosti ve smyslu jakéhosi kolektivního ideálu (Durkheim),<sup>5</sup> resp. na iluzorní výraz jisté psychické potřeby (Freud), byť obojí je v jeho teorii inkorporováno v podobě kolektivního intelektu,<sup>6</sup> resp. fabulační funkce, a snaží se oslovit je na jeho vlastní půdě náboženské zkušenosti či, jak by řekl teolog, žité víry. Z tohoto pohledu podržuje kniha ráz vědeckého díla z oblasti morální a náboženské filosofie, a přesto lze říci, že je snad na vině jen pozdní ustavení religionistiky jako samostatného oboru se svými metodami zkoumání, jež zdrželo přesnější zařazení díla do dějin této disciplíny. Podobné klasifikace mohou mít jen orientační význam, přesto však

v této souvislosti zmiňme, že Bergsonův současník a přítel William James publikuje v roce 1902 své *Druhy náboženské zkušenosti* (*Varieties of religious experience*), které můžeme označit za významnou inspiraci zvláště třetí kapitoly *Dvou zdrojů*. Oba autoři mají společného víc, než se zdá: kromě toho, že jejich mateřským jazykem byla angličtina, se traduje historka o jejich prvním osobním setkání v Londýně roku 1908, při němž po několika chvílích mlčení bez jakéhokoli úvodu William James nadhodil: „So what about the problem of religion?“<sup>7</sup> a navzdory překvapení svého přítele projevil zájem o rozhovor právě o tématu náboženství. Bez zajímavosti není ani skutečnost, že oba myslitelé byli pozváni k pronesení věhlasných Giffordských přednášek, které se konají na univerzitách ve Skotsku (James 1901–2, Bergson 1914), které jejich autoři později rozpracovali, aby přinesly plody v podobě velkých děl. V případě Jamese se tímto dílem staly právě *Druhy náboženské zkušenosti*, u Bergsona byl vývoj delší: celému cyklu přednášek pod názvem *Problém osobnosti* (*The problem of personality*), z něhož se nám však dochovaly pouze kusé poznámky, položil za základ myšlenku, že nejvlastnějším rysem lidské osoby je dynamické tvoření sebe sama jako výraz toho specificky lidského. Přestože trvalo dlouho, než uzrála koncepce do konečné podoby, můžeme se ptát, zda neměla snad právě tato teze být jedním z ústředních bodů, od nichž se odvíjí dynamická morálka a náboženství *Dvou zdrojů*.

Ale nepředbíhejme. Je jisté, že Bergson žil a psal svou knihu v době, kdy bylo možné poukazovat na některé jiné historicko-filosofické okolnosti, které měly či musely mít vliv na formování jeho myšlenek. Za všechny jmenujme jen ty nejdůležitější, ani historismus na jedné straně, ani novokantovství (reprezentované Léonem Brunschvicgem) na straně druhé nedokázaly přinést odpovědi na hlavní otázku filosofie náboženství, totiž jak souvisí individuální lidská schopnost dosáhnout nejvyšších rovin náboženství se stavbou společnosti, a to trvale a nutně. Vedle toho přinesla některé nové vhledy do studia onoho fenoménu náboženství, jak se ustavilo zejména v moderní době, také práce německého religionisty Rudolfa Otta *Posvátno*.

Dříve než se pustíme do jednotlivostí, je zde proto třeba položit otázku ještě z jiného úhlu. Vypůjčíme si tentokrát terminologii ryze filosofickou. Ontologickou lze obvykle nazvat jen takovou úvahu, která vykazuje alespoň v základní podobě ontologickou diferenci,

odlišení jsoucího od bytí. Najdeme takovou přinejmenším implicitní ontologickou diferencí také ve *Dvou zdrojích*? Není snad v ohnisku zájmu jakási ontická dokumentaristika, reportáž o podobách, jež na sebe berou morální a náboženské instituty, a v posledku poukaz na jejich společnou strukturu danou nejspolehlivějšími konstantami, jaké lze v bergsonovském myšlení vysledovat – totiž jakýmsi triumvirátem „tří in“: instinktu, intelektu a intuice? Neznamená to snad, že pravým klíčem ke čtení *Dvou zdrojů* je psychologie, a to ještě za předpokladu, že uznáme posun, jež prodělaly ony tři původně poznávací mohutnosti směrem k etice (máme zde ovšem na mysli etiku ne jako systém příkazů, nýbrž jako myšlení odhalující určitý styl života)? Jisté je pro Bergsona to, že náboženství „vždy hrálo společenskou roli“.<sup>8</sup> Uvidíme ještě, v jakém smyslu šlo ne o jednu, ale o dvě jeho podoby, statickou a dynamickou. V každém případě nejde o dvě podoby oddělené, ale komplementární, z nichž jedna druhou doplňuje, a právě to nás opravňuje říci, že za nimi lze tušit ještě jinou rovinu, snad rovinu života, jež se nachází ve vztahu difference k oběma zmíněným podobám.

Také morálka obsahuje dvě různé části, z nichž jedna má svůj důvod v původní struktuře lidské společnosti a druhá ve vysvětlujícím principu této struktury. A tak je na první pohled zřejmé, že všechny epizody z dějin náboženství spíše pomáhají říci cosi víc o dění, jímž je život sám, tak jako v aristotelické *Poetice* jsou události skloubeny do jediného děje, jemuž Aristotelés říká *praxis*. Zdržme se však u tohoto přirovnání ještě déle. Jak známo, Aristotelés si v jedné z kapitol k údivu mnoha interpretů vybírá za příklad právě Odysseovu pouť, tedy žánrově epos, přestože chce definovat celistvost děje u dramatu; sledujme, nakolik nám tato analogie pomůže objasnit epopej životního elánu jak ve smyslu biologie, tak ve smyslu spirituality.

Je známá teze, podle níž je *Odyssea* koncipována jako cesta za identitou, jako jakási anabáze, při níž hlavní hrdina prodělává zkoušky, v nichž je jeho identita nejdříve popřena („Já jsem Nikdo“) a nakonec z nich vychází úspěšně poté, co Penelopa svého manžela poznává. Analogicky můžeme uvažovat i o předkládané knize: nejde zde o lidskou identitu, ale o to, že se text stává vyprávěním o různých proměnách jedině intuice, jež rozdmýchává a vyživuje vědomí na způsob dramatu a vyjadřuje se v proměnách životního elánu působícího nejprve v instinktu, poté ve fabulační funkci a nakonec se vrací

ke své původní podobě skrze privilegované osoby, jež právě uprostřed společnosti naplňují poslání života.

Tuto metaforu samozřejmě nemůžeme přecenit. Navíc kdykoli se koherence příběhu opírá o jednotlivosti, hrozí, že toho pojme příliš na to, aby bylo ještě možné o koherenci hovořit. Nicméně když se jí budeme držet, tak úplně zase nepochybíme – výsledná personifikace v hrdinech dobře ukazuje, že elán dosáhnou již posledního nejvyššího stupně při biologickém vývoji teď tvoří tím, že zdokonaluje v rámci posledního druhu „člověk“ jeho jednotlivé představitele tak, že rodí velké osobnosti, jež jsou schopny činit a předávat to, co je v lidstvu nejlepšího. Je přitom zřejmé, že jsou zde postupně činěna rozlišení brilantně rozvíjející klíčovou myšlenku díla: životaschopná podoba morálky a náboženství je podoba dynamická. Je zde také patrný záměr jaksi vystupňovat to, co je od počátku nosné, a popsat je od základního zárodku až k nejvyšší intenzitě.

Je-li tomu tak, pak zároveň sledujeme, jak dílčí úvahy tvoří organickou jednotu, což také odpovídá modelu tak příznačnému pro celý bergsonovský korpus, kde se jednotlivá témata v různých variacích opakují a částečně překrývají. Právě z toho důvodu se budeme v této studii držet v rámci toho, co bych nazval autorovým diskurzem, v každém případě proto, že to – jak se domníváme – vyžaduje zájem na adekvátním vyznění díla. Takto můžeme na jedné straně dostat maximě, kterou stanovil již Hegel, totiž porozumět určité filosofii z jejích nejsilnějších tezí, na druhé straně budeme však také moci zachytit více z bohaté nabídky motivů, jež se zde prolínají.

### **Biologie v širokém smyslu slova**

Dříve než určíme, v jakém smyslu lze ve *Dvou zdrojích* hovořit o biologii, zmiňme se stručně o hlavních motivech. V Bergsonově morální teorii oproti předchozím dílům stojí v popředí dvojice prvků: prvek sociologický a prvek mystický či spirituálně-psychologický, což v daném případě bezpochyby představuje originální provázání pohledů tradiční psychologie a spirituální teologie. Bez nároku na nové objevy v těchto dvou disciplínách je nové právě jejich prolnutí, jímž se dosahuje pozoruhodných náhledů a jímž se zároveň potvrzuje dnešní

religionistický trend, zaměřující se převážně na sociologickou a spirituální komponentu náboženství. Z tohoto hlediska je důležité zejména pochopení toho aspektu, který hraje hlavní roli a udává tón pohybu, využívajícímu tak ladně filosofickou techniku, totiž ústředního významu toho, co Bergson nazývá mystikou, pro dynamické náboženství, morálku i kulturu. Jestliže jsme řekli na počátku, že právě filosofové jsou zvláště disponováni pro pochopení této knihy, pak nicméně jádro úvah tvoří překvapivě teze religionistická.

Ne náhodou však začíná kniha kapitolou o morálním závazku: jde o jakousi předehru, v níž se mihnou všechna důležitá témata knihy, jak tomu také ve správné ouvertuře má být. Na diskusi o náboženství je na tomto místě ještě brzy, jako bychom se nejprve pohybovali na fenomenální rovině, kde vystupují rodiče, učitelé a instituce vydávající relevantní příkazy pro život, jako bychom na uvedení pravého pohybu životního elánu v rámci myšlenkové strategie měli být připraveni teprve až s prohloubením pojetí výchovy o prvek tvořivosti a osobní výzvy na konci zmíněného oddílu.

*Dva zdroje morálky a náboženství*, jak již název napovídá, poté přináší v ústředních, po sobě řazených kapitolách dva různé pohledy, statický a dynamický. Tyto pohledy charakterizují morální a náboženský život, a naopak morálku a náboženství berou vždy v úvahu jako téma jediné či alespoň jako dvě témata analogická. Jinými slovy, jestliže očekáváme pojmové rozlišení mezi morálkou a náboženstvím, pak ve výslovné podobě takové rozlišení nenajdeme, jakkoli je lze z textu implicitně vyčíst. Zato je vždy patrný plynulý přechod od jednoho k druhému, hranice mezi nimi je propustná, morálka a náboženství působí na lidské chování ve společnosti v jednom duchu. Je tomu tak proto, že v centru zájmu stojí vždy konkrétní uzlový bod, jenž morální či náboženské paradigma utváří a rozvrhuje jeho pole možností a otázka tedy není kladena po fenoménu jako takovém, nýbrž po jeho významu, který má pro život. Tento význam na první pohled skýtá několik různých náhledů, jež bude nutné rozlišit. Pokusme se nyní nastínit, v čem tento význam záleží a jaké je ono široké pojetí života, jakýsi druh biologie, jež leží v jeho základu.

Bergson nejprve vysvětluje, že chceme-li porozumět tomu, jak společnost zavazuje jednotlivce, je nutné proniknout za nános společenských „sedimentů“ (zvyk) až na úroveň života, který ovšem není –

jak dále uvidíme – totožný s fungováním organismu ani s typickým všedním trávením života, jež je standardním předmětem sociologických pojednání, nýbrž něčím víc; poté si však klade otázku, jak může jednotlivec posuzovat společnost a v posledku na ni vykonávat svůj vliv: a tehdy proniká ještě hlouběji, až k „principu“ života.<sup>9</sup> Již nyní je zřejmé, že nepostradatelným korektivem veškerých následujících úvah se zdá být skutečnost, že se hledá život, jehož jsou lidské společnosti, ale také lidský druh jako takový, jen projevy. Podobně široce vymezuje stejný pojem také Nietzsche, zde je však třeba velmi jemně rozlišovat. Jde o obecný, a přece ne klasicky metafyzický úběžník, do něhož se jako do krajiny vepisují jednotlivé obrazce, společnosti v nejširším smyslu slova, a jenž platí za jakýsi hypertextový odkaz (přesto však nejde jen o pouhý explikativní princip), jinými slovy, cokoliv může být řečeno o posunech v morálně-náboženské sféře, se v posledku zakládá na původním směru životního pohybu, ubírajícího se svým vlastním, se svými projevy nezaměnitelným směrem. Bergson poté píše: „Dejme tedy slovu biologie velmi obsáhlý význam, jaký by mělo mít, jaký snad jednoho dne získá, a řekněme nakonec, že všechna morálka, ať nátlak či zanícení, je biologické podstaty.“<sup>10</sup> Nátlak a zanícení, to jsou dva póly, vzhledem k nimž lze prožívat morální závazky. Mohlo by se zdát, že tím je činěn pokus redukovat oblast spirituality (a také oblast intelektu) na biologickou stránku věci, jež dokonce přebírá úlohu původního tvořivého pramene, z něhož vyšší projevy života vyvěrají. Ale neříká snad Bergson, že „principem života“ je láska, mající u něj ovšem význam přemíry čistě spirituálního hnutí, jež svým účinkem život pozvedá do řádově jiné kvality? Ano, nemůže o tom být pochyb: spiritualita je podstatným prvkem biologie, tak jak ji Bergson chápe. Vypůjčíme-li si jeden z klíčových pojmů hegelovské dialektiky, lze říci, že to spirituální dokonce *aufhebt*, ruší, uchovává, pozvedá a proměňuje zároveň tělesné projevy života, tedy to, co bývá běžně považováno za předmět biologie v obvyklém smyslu slova.

Co v tomto kontextu znamená tak věhlasný a tolik probíraný *životní elán*? Mohli bychom říci, že je principem života jako metafyzického fenoménu. Život pro Bergsona není výsledkem fyzikálně-chemických reakcí ani náhodným výběrem živočišných a rostlinných druhů, nýbrž tvořivým vývojem neseným zevnitř, a to jednoduše, plynule.

Jako zcela jednoduchá metafora plynulosti elánu Bergsonovi v tomto ohledu poslouží třeba pohyb zdvihající se ruky. Teorie životního elánu má však také svůj přesný smysl, který je nejpracovanější právě ve *Dvou zdrojích* a je zobrazitelný jako vnitřní tlak, přecházející „od jádra k jádru skrze jednotlivce“.<sup>11</sup> Nepůsobí přitom mechanicky, ale postaven před nutností řešit problémy kladené vnějšími podmínkami, uchovává si svoji tajemnou povahu, nicméně při hledání konkrétních způsobů koordinace částí a celku je vždy při díle. Bergson takto vypočítává v pasáži, na kterou odkazujeme, celkem devět představ, které myšlenka životního elánu vyvolává. Zdůrazňuje přitom, že sama o sobě je tato myšlenka naplněna obsahem jen tehdy, když se neustále drží fakt, ale také že elán zároveň shrnuje to, co z životního procesu známe, a zároveň odkazuje i na to, co nevíme. Jistěže dnes již přírodní věda nehraje tu roli univerzálního integrujícího prostředku, kterou snad hrála ještě v době vzniku *Dvou zdrojů* (podle nejnovějších teorií jsou jím dnes spíše média<sup>12</sup>). Ale to, co bylo výsadou vědy, bylo především oproštění se od schopnosti fabulovat. Přece však podle Bergsona nedokázala zachytit to podstatné z životního děje. Tím je právě požadavek pohybu vpřed, zbytek tlaku uchovávaný z předešlých etap vývoje, jinými slovy životní elán, díky němuž lze hovořit o skoku od statického k dynamickému. Tento elán také koresponduje s potřebou šířit se (jež má – pokud jde o společnost – podle Bergsona židovsko-křesťanský původ<sup>13</sup>), a proto nás nepřekvapí, že s ním také souzní osobní morálka některých jedinců.

Na jedné straně tedy Bergson trvá na zásadní skutečnosti, totiž že morální život v jeho právě konkrétní podobě obklopuje dvojí kontext: jednak požadavky společenské existence s tlaky, jež na nás vyvíjí, jednak atmosféra náboženské a mystické zkušenosti s touhou po sjednocení s Bohem a jeho láskou, jejímiž velkými svědky jsou světci a světice. Morálka, kterou lidé skutečně žijí s pravidly chování, jež rozpoznávají ve vědomí a jež v praxi uplatňují nebo odmítají, nemůže existovat bez tohoto dvojího kontextu. Ale na druhé straně z tohoto dvojího kontextu, jednoho o sobě supramorálního a druhého o sobě inframorálního, jako by činil Bergson dvě poloviny, které dohromady skládají morálku samotnou, morálku v širokém smyslu slova biologickou, či spíše ony dvě morálky, zavřenou a otevřenou, jejichž prolínáním v průběhu dějinného vývoje vzniká morálka v obvyklém smyslu slova.



## Tvořit kulturu?

Posuňme se nyní na poněkud jiný terén. *Dva zdroje* jsou nejen knihou o společnosti, ale i knihou o kultuře. Také kulturu je tu třeba chápat v širokém smyslu slova: je pozoruhodné, že by dnes některé intelektuálně tak odlišné skupiny lidí asi souhlasily se stejnou myšlenkou: jistá část náboženských misionářů, spisovatelů, ale třeba i kapitalistických průmyslníků, či dokonce biologů-neodarwinistů by se shodla na tom, že většina z toho, co je na člověku výjimečné oproti jiným živým tvorům, se dá shrnout do jednoho slova – do slova „kultura“. Co však přesně slovo kultura znamená? Odpovědí může být upozornění na paralelu, která navazuje na předchozí kapitolu: jestliže životní elán znamená něco jiného než přirozený výběr druhů, pak také teorie kultury založená na tomto elánu pracuje jinak než dnes populární teorie memů, poslední mutace výběru druhů vztažená na kulturu, a to především proto, že mechanismus replikace a výběru jednotek kulturního přenosu,<sup>14</sup> jimiž memy jsou, pracuje toliko s memy jako s již hotovými kulturními kvanty (pro příklad mohou jimi být třeba Beethovenova symfonie či Pythagorova věta), způsob jejich šíření je přitom sdělením z jednoho mozku do druhého (v jiném pojetí se memy šíří sdělením od jedné osoby k druhé), nevysvětluje však obměnu a vznik nových memů (jinak než míšením již existujících memů) ani celkovou replikační funkci memů (jinak než analogií s geny v chromozómech). Deterministický přístup vypůjčený z biologie ukládá teorii memů tedy určitá omezení, nicméně jeho zásluha spočívá v tom, že do centra úvah o kultuře postavil mechanismus osobní imitace, a dokonce poodhalil její tvořivý potenciál. Společným východiskem pro Bergsona i tuto teorii je teze, že došel-li život po cestě vývoje až k druhu člověk, pak by zde jeho dynamika ukončila své působení, kdyby se nenaskytla příležitost působit i dále, totiž působit rozvoj kultury. V dalším se však oba přístupy liší. Ponechme stranou specializované druhy výzkumů prokazující schopnost imitace i u ptáků či ostatních savců a dejme slovo Bergsonovi, abychom porozuměli, do jaké míry jde při tvorbě kultury o dynamický proces, u něhož je základem jednoduchý pohyb života a univerzálně chápáná tvořivá emoce.

V základě stojí přesvědčení, že existuje cosi jako lidstvo, jež lze charakterizovat jednou společnou vlastností, a tou je vztah k životu v onom širokém smyslu, jež jsme před chvílí uvedli. Je zde pak zřejmě snaha uchopit tento vztah skrze soubor postřehů, v němž se prolínají filosofické distinkce, psychologické popisy, historické úvahy a jejich politické implikace. To je na jedné straně pěknou ukázkou jednoho z oblíbených Bergsonových paradigmat, podle něhož se v živém celku jednotlivé prvky vzájemně pronikají a k původní intuici tohoto celku lze dospět jen na základě jejich souhry. V tomto smyslu se také tato autorova poslední velká kniha jeví jako vrchol metody, již můžeme nalézt například již v *Eseji o bezprostředních datech vědomí*.<sup>15</sup> Zmíněné aspekty se ale zároveň sbíhají na půdě, kterou bychom mohli nazvat půdou kultury proto, že je jim všem společná, vždyť jde o půdu aktivního a sdíleného utváření prostoru pro život ve smyslu *colere*, pěstování, během něhož jsou vtiskovány či se nechávají vyvstat specifické rysy (němčina pro to má krásné slovo *prägen*), jež zrcadlí vztah k životu. Ale nešlo by v pravém smyslu slova o knihu o kultuře, kdyby autor chtěl mluvit jen o teoretických konceptech bez nároku na to, vztáhnout své vývody k současné situaci a dát impuls k její proměně. Přesvědčíme se o tom, když si všimneme, že Bergson již od své první velké práce s neúnavnou vytrvalostí mluvil o podstatném zaměření vědomí do budoucnosti; tato kniha je však jedinou, v níž se odvažuje nastítnit vizi budoucnosti, rýsuující se před lidstvem, reprezentovaném západní civilizací.

V souvislosti s konkrétní podobou kultury je dobré poukázat na to, co stojí za ní, totiž na kulturotvorné úsilí určitých jedinců. Pracuje-li se přitom s mystickou zkušeností jako s jakousi pracovní hypotézou, nesmí nás to strhnout k tomu, že bychom o ní uvažovali odtržené od standardních myšlenkových kontextů. Mystická zkušenost byla vždy odkázána na teologii zjevení. Čerpala z ní nejen myšlenkovou výbavu, ale také ony nádherné metafory, které můžeme číst u Jana od Kříže nebo třeba u Juliany z Norwiche. Rozhodně by však mystika bez teologie nebyla schopna dosáhnout vlivu, který získala, přestože se týká omezeného počtu osob. Výpověď poezie sv. Jana od Kříže byla umocněna pedagogikou vepsanou do teologických výkladů stejně tak, jako život sv. Františka zrcadlil praktickou zásadu života podle evangelia *sine glosa*. Díky tomu obsahovala zkušenost, o níž je řeč,

vždy praktický výchovný prvek, který byl také kulturotvorný. Proto také mohla aspirovat na ono ústřední postavení v dějinách morálky a náboženství, které jí Bergson připisuje. Jakkoli by se to mohlo zdát zvláštní, pozorujeme, že se dotýká nejen otázek výchovy, ale také otázek kultury života včetně všech institucí, jež ji vyjadřují. Má to platit nejen pro období 16. a 17. století, zlatého věku mystiky, nýbrž také pro období moderní industriální společnosti, v době napsání *Dvou zdrojů* již plně rozvinuté. Explicitně vyvstane toto srovnání, připomeneme-li, že v Bergsonově knize je sice silou obnovující společnost láska, ale taková, která je čímsi víc než náklonností k rodině, vlasti či přátelům. Bergson se tedy snaží říci, že zde běží o jakýsi jiný druh výchovy, založený ne již na pravidlech typu „sluší se ctít svou rodinu“, ale na osvobození od časného, křesťanským jazykem řečeno na osvobození od světa pro Boha. Právě to je snad smyslem tvrzení, že „plným mysticismem je mysticismus velkých křesťanských mystiků“.<sup>16</sup> Právě to dovoluje překonat lákavou představu šíření kulturních kvant (memů) a pracovat s jinou dynamikou, charakterizovanou spíše šířením impulsů, pramenících z jisté zkušenosti. Ještě ukážeme jaké.

Vraťme se ale k hlavní myšlence. Jak již bylo řečeno, je na první pohled zřejmé, že téma života má ústřední místo i ve *Dvou zdrojích morálky a náboženství*, přestože jeho mnohotvárnost umožňuje rozmanité exkurzy do oblastí kulturní antropologie stejně tak jako do spirituální teologie. Přestože se Bergson do povědomí kulturních antropologů nijak výrazně nezapsal, má jistě k teorii kultury co říci. Platí to o přesném popisu jejího vývoje založeném na potřebách a funkcích, ale také a především o tvrzení, že mezi dvěma základními tvary společnosti, otevřeným a zavřeným, existuje rozdíl v kvalitě. Co vnímáme jako hlavní, je bezpochyby široce formulovaná teze, že morálka i náboženství slouží životu a pracují k jeho zachování, hlouběji je však znatelná touha osvobodit jedno i druhé od statického prvku a „rozhýbat“ je, aby bylo možné spatřit jejich pravou dynamiku. Překvapující je, že diskurzy známé z historie, jež mají dokládat tezi o pronikání spirituálního prvku do kultury a jež by vydaly na samostatná pojednání, přičemž mnoho takových pojednání bylo také napsáno, ať už jde o římské právo nebo o španělskou mystiku, si podržují svébytnost, zároveň jsou zde ale čteny naráz optikou života a právě toto čtení vrhá na jejich přínos lidstvu nové světlo.

Zaměřme se nyní na ono klíčové rozlišení otevřeného a zavřeného; můžeme je znázornit za pomoci schématu:

otevřená	}	společnost, duše, morálka
zavřená		

Vezmeme-li v úvahu to, co říká Bergson v první kapitole *Eseje*, vidíme, že má-li jít o rozdíl v kvalitě, vyžaduje přechod mezi zavřeným a otevřeným, aby tentokrát vstoupila do hry myšlenka transcendence v pravém smyslu slova: reformátor překračuje dosavadní tendenci, ale zároveň provokuje návrat k jiné tradici, přitáhne k prostému životu. Lidstvo by samo o sobě z původní tendence (jemu imanentními prostředky) nevybředlo: taková je logika vývoje, jenž je zde popisován. A právě taková logika ruší představu humanismu o pokroku života, jenž je svěřen lidstvu jako úkol, na nějž stačí samo. Aniz bychom do detailu rozváděli, nakolik tato myšlenka připomíná obrodný mechanismus popisovaný americkým historikem Toynbeem, můžeme prohlásit, že životaschopná – a to znamená vždy otevřená – společnost je možná jen tam, kde je přítomna transcendence.

Můžeme přitom považovat za přínosné, že se v této souvislosti znovu hledá a rehabilituje evropská i východní morální a náboženská tradice, a snad ještě přínosnější je, že takto znovuoživená tradice poskytuje východisko pro srovnání se současnou situací. Text nejenže ukazuje dva zdroje, ale současně také naznačuje dva způsoby, jak předčít postoj, který je typickým produktem moderny a zakládá se na neomezené důvěře v člověka. Jde nejen o Comtův pozitivismus, ale obecněji o jakýkoli druh humanismu. Jistě, člověk dokázal vynalézt mnoho prostředků, jak zdokonalit své okolí a konečně i morálně zdokonalit sebe sama. Dokonce můžeme spolu s Bergsonem říci, že ono neutuchající úsilí prokletující lidstvu cestu vpřed pomocí technických vynálezů se zakládá právě na pohybu života. Upozorníme však na jeden podstatný rozdíl: všechny kulturní výtoky jsou zde sice pro člověka a jistě jsou i plodem jeho úsilí, avšak podléhají ještě jakémusi externímu korektivu, bez něhož nakládání s nimi může být slepé a bránit naopak v dalším rozvoji. Podle Bergsona stojí a padají s jistou závažnou skutečností, totiž s tím, nakolik se v tomto pokroku

poznává prapůvodní elán. Je velmi pravděpodobné, že se lidské úsilí ponecháno samo sobě často klame a vytváří zdání vývoje, samo znečitlivělé pro životní impuls; tímto zdáním je rostoucí luxus, schopný opanovat společnost na tak dlouho, než se sám vyčerpá (zákon dvojí bouřlivosti/frenesie). A v tomto bodě sledujeme působivý lék, jež Bergson předkládá: tak jako se obnovovala dříve, musí se i nyní společnost nevyhnutelně otevřít (připomeňme, že mezi otevřeným a zavřeným je rozdíl v kvalitě, ne ve stupni), jen tak opět najde ztracenou cestu. Zbývá objasnit, jakou roli přitom hrají výjimečné osobnosti. Jde o lidi obdařené vnímavostí ke zdroji elánu, jinými slovy v křesťanském smyslu inspirované. Není pochyb o tom (a směřuje k tomu celý předcházející výklad), že právě to, co Bergson nazývá mysticismem, uschopňuje člověka vnímat tendenci (vůli) přesahující jakoukoli lidskou tendenci (vůli) a zároveň milovat lidstvo tak, že se pro ně angažuje v té které historické situaci.

Neznamená to však, že by tím měla být oslabena ona podpora demokracie, již lze vyčíst v závěrečné kapitole. Jedná se naopak o její obhajobu. Kupodivu totiž nenastupuje obvykle přijímané tvrzení, že jde o onen „nejméně špatný systém vlády“, z demokratické společenské existence spíše vysvítá cosi původně tvořivého, ponechává svým účastníkům plnou „spontaneitu, která může dospět až ke svobodnému jednání“.<sup>17</sup>

Přesto je dnes zřejmé, že se zavedené způsoby uvažování o morálce a náboženství ocitají v čím dál tím svízelnější situaci. Velký podíl na tom má již zmiňovaný druhý propagátor života, Nietzsche. I jemu Bergson dává za pravdu, že morální závazky mohou žít v jeho původní dynamice dusit, zároveň jej však překonává, a to v dvojitěm ohledu.

1) Náboženská mystika má oproti tomu, jak se o ní vyjadřuje Nietzsche, pozitivní hodnotu. Dynamika života transcenduje dosažené viditelné podoby a pokračuje v utváření civilizované společnosti právě díky tomu, že ji strhnou do pohybu otevřené duše, a to nikoli navzdory morálce či mimo ni, nýbrž právě jejím plným a pozitivním prožitím. Bergson neustále zdůrazňuje, že otevřená morálka není „morálkou sentimentu“. Je však morálkou tvořící v konkrétní situaci vždy něco nového, a je taková proto, že staví na plnosti života, která skrze některé osobnosti strhává do pohybu duše ostatních.

2) Otevřená morálka není morálkou sentimentu, jak se domníval Nietzsche, ale výzvou osobností silných ostatním. Láska zde ztrácí svou banální tvář, se kterou vede Nietzsche spor, naopak stává se životní silou, jež se dere na povrch z hloubi kolektivního vědomí a má své pozitivní vyjádření nikoli ve vůli k moci, nýbrž v tvořivé emoci; vnitřní spontaneita výjimečných osobností je předurčuje k tomu, aby podněcovaly v lidech „neodolatelnou přitažlivost“, jež je vtahuje na způsob Beethovenových symfonií do centra supra-morality, v jistém smyslu se již nejedná o morálku v pravém slova smyslu (a tedy ani zde není Nietzscheho polemika na místě), spíše o elán, který je příčinou toho, že tito lidé ani nemohou jednat jinak. Rozdíl spočívá v tom, že tvořivý podnět vnáší do společnosti skrze lásku k lidstvu; jejich příklad prohlubuje pojetí života, a proto vyzývá k tvoření osobnosti, k němuž vyzýval také Nietzsche.

### Osobnost

Čtenáři, který poprvé otevře knihu o morálce a náboženství, postupně dochází, že v ní jde o angažované výpovědi, které pocházejí od osoby pokorného i odvážného filosofa a které jako by dlouho zrály v nejhlubších záhybech jeho vědomí, než byly vysloveny. Jsou vpleteny do života svého autora významněji než jen jako postřehy akademicky upravované do patřičné formy vědeckého pojednání. To ostatně můžeme říci do jisté míry i o ostatních Bergsonových textech, vždy v nich prosvítá určitá výzva, zde však nacházíme v jistém smyslu její nejzazší vyjádření. Ještě než řekneme, v čem spočívá, pokusíme se zachytit naladění, jímž se projevuje: odhalení zdroje životního elánu provází vždy radost, a jež vlastně směřuje k podstatě samotné tvořivé emoce, hrající v oblasti morálky podobnou úlohu jako například u Kanta pocit povinnosti; radost jako tvořivá emoce tedy sama o sobě skýtá jen jakési vodítko u tak komplexního tématu, jakým morálka a náboženství nepochybně je.

Přestože autor o uvádění svých biografických údajů do souvislosti se svými texty nestál, je kniha důkladně vpletena do Bergsonova života, a musíme ji proto jako takovou číst. To platí i o celém stylu jeho myšlení (máme-li se vyhnout slovu nauka, jež pro Bergsona výslovně

znamenal toliko derivovanou podobu filosofie). Lze vysledovat jakési „styčné body“, jež knihu charakterizují: bod dotyku s osobností autora a s dobou, v níž píše, je zde ostřejší a citelnější než kdykoli jindy,<sup>18</sup> můžeme jej přiřadit k bodu dotyku mezi filosofií a náboženstvím.<sup>19</sup>

Základní polaritu každého pojednání o morálce musíme hledat na ose jedinec-společnost. Již jsme viděli, že přechod od zavřeně k otevřené společnosti je přechodem k jiné kvalitě; jak je tomu nyní v případě jednotlivce? Upozorněme na začátku, že jednotlivec a osoba se nechápu jako synonymní výrazy, je mezi nimi rozdíl podobný rozdílu mezi zavřeným a otevřeným, ba onen je na tomto vlastně založen. Dříve než objasníme, proč tomu tak je, poznamenejme, že výchova, jíž jedinec prochází, je chápána nejprve ve smyslu ryze morálním, později však – když na scénu vstupuje náboženství – také ve smyslu širším, kulturním, jak jsme ukázali výše. To, co zpočátku skrze vychovatele vyvíjí tlak na jedince a co se zprvu jeví jako cosi ohromného či neurčitěho, je pojmenováno v souladu se základním sociologickým axiomem jako společnost. Mýlili bychom se však, kdybychom tento axiom považovali za výchozí bod, protože celá pravda je taková, že právě individuální osobnosti, či spíše některé z nich mohou naopak svou vitalitou významně společnost formovat; vzájemné utváření obou pólů je tak přitom charakterizováno způsobem téměř hermeneutickým, oba se podmiňují a vykládají navzájem. Tato překvapivá, zato však zásadní strategie, nám také umožňuje nahlédnout do toho, co se děje uvnitř osobnosti samotné. Také zde se ocitáme mezi dvěma póly a velmi záleží na tom, který zvolíme za pevný, chceme-li hovořit o rozdílu mezi otevřeným a zavřeným. Existuje-li nějaká metafora, jež tuto osobní polaritu dobře vyjadřuje, pak je jí ono neustálé kroužení okolo určitého pojetí hloubky. V úvodní kapitole je rozvíjeno takto: člověk opravdu může podléhat svým choutkám, a dokonce můžeme říci, že jinak než vylíčením sklonu k individuálnímu požitkářství nelze ani představit fakt morálního závazku, jenž vzniká právě proto, aby mu bránil. Individualita je zmítána zcela „průhlednými“ tužbami a morální závazek ji posléze včleňuje do organismu společnosti, jehož fungování se přirovnává k životu samému. Zde přichází ke slovu skutečnost, že i takto charakterizovaný jednotlivec je schopen cosi produkovat, ovšem jen v mechanickém slova smyslu. Protiklad požitku a radosti je tu hlavním rozlišujícím rysem mezi

dvěma mody tvoření, jedním založeným na fabrikaci (např. průmyslová výroba usilující jen o úspěch a prosperitu) a druhým autentickým, v němž triumfuje život (například radost z vytvoření uměleckého díla či z vědeckého objevu) a jehož je v zásadě schopen každý (alespoň na rovině rozvoje vlastní osobnosti). Ještě se k tomuto tématu vrátíme. Podstatné je však to, že první způsob tvoření je neosobní, druhý naopak osobu předpokládá, a budeme-li postupovat dále, uvidíme, že právě osoba je místem, kde se zprostředkuje dvojí zkušenost, jež propojuje hloubku s povrchem:

„Jestliže vědomí zaměřené do hloubky odhaluje člověku osobnost tím původnější, čím hlouběji sestoupí, nesouměřitelnou s jinými a navíc nevyslovitelnou, pak svým povrchem souvisíme s ostatními osobami, navzájem podobnými a spojenými disciplínou, která mezi nimi a námi vytváří vzájemnou závislost.“<sup>20</sup>

Mohli bychom říci, že nejdůležitějším úkolem je hlubinně vnímat osobní život, a to v kontextu jak osobně-individuálním, tak kulturně-společenském. Předkládá se dvojí možnost čerpat potenciál mravnosti: ponoříme-li se do hloubky naší nejvlastnější osoby, můžeme nalézt to nejautentičtější mravní a také náboženské.<sup>21</sup> Tím však dynamika morálky nekončí a ani nemůže, má-li platit, že právě ona je tím nejcenějším, co lidstvo posouvá vpřed: ne už bezzubým výcvikem, ale osobním příkladem výjimečných jedinců. Díky ní se rodí mravní kultura, kterou bychom mohli nazvat kulturou dynamickou, vycházející z činného uplatňování tvůrčí síly jednoho člověka mezi druhými. Užijeme-li opět jedné ze slavných Bergsonových metafor, na vrcholech (což neznamená na povrchu) hor přitom nalézáme totéž co v hloubkách, podobně jako se láva přelévá ven, aby přetvořila a mnohdy zúrodnila své okolí.<sup>22</sup>

Podstatnější však je, že uvedená pasáž o hloubce a povrchu osobnosti jednotlivce je jen předehrou k hlavnímu tvrzení, na něž si ještě budeme muset počkat, totiž že hloubka osobnosti reformátorů naopak skrývá impuls, jenž může pohánět společnost vpřed, a že každý člověk může ve svém nitru zaslechnout ozvěnu jejich slov.<sup>23</sup>

Ostatně pokud jde o morální nauku, bývá takový obsah vcelku běžný a novým jej v našem případě nečiní ani tak odkaz na katolické mystiky (vždyť podobně vidí jejich kulturotvornou roli např. Unamuno i jiní) jako spíše kontext tvořivé dynamické morálky, zdůraz-



ňující, že závazek osobnost nepotlačuje, nýbrž je prožíván jako přitažlivá síla tvořivé lásky, naplňující princip života. Jinými slovy „vůle spíše spontánně vykonává (*exercise*) tento závazek, než že by mu podléhala (*undergo*)“.<sup>24</sup> Vyhne se tak dilematu vštěpování závazků (Bergson hovoří o výcviku, *dressage*) a svobody, protože toto dilema platí v případě *Dvou zdrojů* jen potud, pokud se živé nachází v ohrožení svých vlastních instinktů a je nuceno za pomoci intelektu zajistit své přežití ve společnosti, v níž hrozí uplatněním těchto instinktů to, že jeden začne zápasit proti druhému.

Přesto není náhodou, že Bergson hledal mravní velikány, o kterých mluví již v přednášce *Vědomí a život*,<sup>25</sup> v okruhu katolických světců, četl totiž jejich texty již dlouho před tím, než začala jeho kniha o morálce získávat konkrétní obrysy. Od počátku své myšlenkové dráhy, kdy samotný proud vědomí vybízí k úsilí o vyšší zkušenost ve smyslu dokonalějšího překrytí s dynamismem života a jeho simulakrem je zaměřen na budoucnost, hledá Bergson dějinnou podobu této zkušenosti, a proto se snaží napříč staletími rozeznat ty reformátory, jejichž vynalézavost zjevuje, podle jeho vlastních slov, metafyzickou pravdu. Co jiného znamená v tomto osobním případě morálka aspirace než zcela jednoduše pohled vědomí upřený na onen „pramen“, z něhož je možné čerpat tvořivou inspiraci, samozřejmě nikoli jen k oproštění od hmotných zájmů,<sup>26</sup> nýbrž k sympatizování s těmi silnými, kteří nepřestávají tvořit nové a otevírat skořápku zavřené společnosti?

### Skrytá teologie?

Máme tedy před sebou dvě charakteristiky toho, čím se vyznačuje dynamická morálka: jde jednak o situaci, kdy se otevírá obrodné výzvě výjimečné osobnosti, která představuje to nejlepší z lidstva, a jednak o situaci, kdy tvořivá emoce uvádí mé vědomí do pohybu. Jen málo interpretů se věnovalo tomu, jak vystihnout tyto dva pohledy na totéž jediným slovem. Snad to ani není možné, jakkoli jsme k obou došli podobným způsobem, jakýmsi negativním vymezením, byť z různých směrů: popřením nejvyšší hodnoty systému závazků-zvyků, daného svazujícími morálními pravidly, resp. překonáním odpovídající vnitřní disciplíny, kterou podporuje výkon intelektu. Tato otázka

má dvojí možné řešení. Jedno spočívá v tom, že dovedeme to, co je v textu řečeno, až tam, kam nevyhnutelně sahají jeho implikace, čímž provedeme legitimní interpretaci, která jen o málo překračuje původní rámec. Druhé pak spočívá – stručně řečeno – v tom, že se vrátíme k principu hluboké vnitřní zkušenosti, z níž text *Dvou zdrojů* bezprostředně čerpá. Nejde zde o „špatné problémy“, kterým se Bergson tolik bránil, protože je ve skutečnosti nelze vyřešit; tento postup naopak postihuje jádro Bergsonovy výpovědi, a tomu odpovídá také to, že jedno řešení podporuje druhé. Nastíníme stručně obě. Jednak si lze pomoci výrazy běžnými v teologii a říci, že žiji-li podle dynamické morálky, pak to neznamená nic jiného, než že se zcela oddávám vanutí Ducha svatého, jenž se skrze osobní zprostředkování, totiž skrze to, co říkají či konají světci, opírá do mých plachet a mohu říci, že pokud je napodobuji, žiji pod habituálním vlivem darů tohoto Ducha, a přestože již nejsem nucen žít podle morálních pravidel (sv. Pavel by řekl, že nejsem již pod zákonem<sup>27</sup>), ubírám se po správné cestě vpřed.<sup>28</sup> Druhé řešení spočívá v tom, že duše se neustále pohybuje a jejím úkolem je v tomto pohybu neustat a na způsob vytrvalého běžce nově utvářet celou osobnost naslouchajíc tomu inspirujícímu, totiž lásce. Toto druhé řešení lze postřehnout, jen pokud se vědomí nechá vést „emocí, analogickou tvořivé emoci básníka, avšak vyšší a hlouběji transformující, v níž duše ustupuje přitahována samotným principem života“.<sup>29</sup> Prohloubíme-li tento postup, přivede nás to k Teilhardovu výrazu „více než žít“<sup>30</sup> a k výslovnému přítakání transcendenci.

Možná je tedy v tomto směru blíže diskurzu *Dvou zdrojů* myšlení Teilharda de Chardin než dnes převládající interpretace Gilles Deleuze. Je nesporné, že spojení životního elánu a intuice mystiků probouzelo stejný údiv jak v Bergsonovi, tak v Teilhardovi. Známa esej *Božské prostředí*<sup>31</sup> dokonce postupuje cestou modlitby přes jednotlivé fáze života a rozvíjí přitom myšlenky *Dvou zdrojů*. Téměř nechtěně však používá vyhraněně náboženský jazyk také Bergson, když chce popsat zkušenost mystiků, jak si všiml Worms.<sup>32</sup> Není divu, vždyť vrcholná část ústřední kapitoly o dynamickém náboženství je naplněna (skrytě) teologickým obsahem, např. když autor mluví o nesmrtnosti duše. Vidíme, jak neodmyslitelné je pro porozumění této knize intuitivní pojetí teologie.

V návaznosti na centrální myšlenku dynamické morálky lze podotknout, že bylo již mnoho napsáno o tom, nakolik je Bůh v původním židovském myšlení chápán nikoli staticky jako bytí, nýbrž jako ten, který bude tam a v takové situaci, kde bude (třeba).<sup>33</sup> Taková je však i dynamická morálka mystiků: morální zásady tryskající z duše velkých osobností nemají o nic menší obsah, než jaký vymezují preskriptivně dané závazky, spíše jsou tyto osobnosti natolik spontánní v jejich dodržování, že není třeba vnějšího tlaku (*pression*), neboť spíše prožívají své závazky jako přímé kvality situací, v nichž se ocitají (*aspiration*). Jsou schopny lehce vetkávat ctnosti do času a při pohledu zvenku zosobňují sice morální dynamiku ve společnosti, ale jejich svobodným a tvořivým gestem je oproštění od ní a vůbec vkládání veškerých světských prvků do tvořivého vztahu s Bohem. Vlastně jsou jen tlumočníky je samé transcendující Boží vůle, pro sebe nenárokují nic, přestože tuto vůli již lze přechýlit z toho, co konají a čeho se zdržují (zcela po právu je asketika součástí teologie jakožto praktické uchopení náboženského života). V tomto čtení spočívá jejich hlavní vliv na lidskou společnost: obrazně vyjádřeno, lemem všeho, co mystikové konají, je inspirace pro druhé. V základě však svým jednáním ukazují ke Kristu, k němuž důvěrně zaměřují svůj životní elán a zpětně jej formují vždy tak, jak konal on. Vidíme, že je tím vlastně vyjádřen známý pojem rovnováhy mezi životem teoretickým a životem aktivním, jež vystihuje dominikánská devíza *contemplare et contemplata aliis tradere* (rozmýšlet a rozjímané předat druhým).

Ať tak či onak, prozatím si dovolíme vyhnout se důsledkům, které se projeví v Bergsonově osobním životě; přijmeme jen tolik, že aspiruje-li filosof na to, aby zakotvil bezprostředně v katolicismu, jak jsme toho svědky v případě Bergsonovy závěti, či konkrétněji ve spirituální tradici, jež bývá označována za mystickou, uznává tím přinejmenším, že je nutné přesáhnout imanentní vysvětlení fenoménu života a vnořit se do živlu, který shora filosofii života vyživuje a vystupuje jako její zdroj (morálka je zde jen konkrétním případem, jde ale v zásadě o otázku metafyzickou). I tentokrát jsme vedeni k určitému pojetí transcendence, jež však nenabádá k lhostejnosti k životu, nýbrž operuje v jeho středu.

Je zřejmé, že bychom učinili příliš velký skok, kdybychom hned přešli do roviny, v níž panuje již vyzrálé náboženské vědomí,

v podstatě vycházející ze zjevení. Budeme-li ještě chvíli naslouchat tomu, co dává této transcendenci smysl, objevíme nejprve, že nejde o suchou transcenci filosofie reflexe ani o transcenci dialektiky, jež má být zrušena a překonána ve vědění, nýbrž o transcenci dynamickou, která kráčí takřka ruku v ruce s elánem, skrze nějž se projevuje život, ve stejném smyslu, v němž Bůh Izraele říká „budu ten, který budu“.

Bergsona v každém případě inspirovalo pascalovské rozlišení mezi Bohem filosofů a Bohem víry, a to velmi pronikavě, stačí jen připomenout základní rozlišení aristotelského Boha jako nehybného hybatele a živého Boha dynamického náboženství, jehož úloha se shoduje s Bohem víry, jakkoli Bergson hovoří spíše o lásce. Jean Nabert k této otázce poznamenává, že Bergsonovo náboženství nehledá za symbolikou víry jen filosofické vědomí Boha, ale naopak naplnění něčeho již dříve intuitivně známého díky osobním vzorům mystiků, jež umožňují vědomí vstoupit do opravdového vztahu s Bohem. Nic na tom nemění ani skutečnost, že předmětem živého zájmu je nakonec filosofická intuice, můžeme říci, že povýšená a očištěná poté, co odhalila, že od učení o životním elánu vede cesta dál, a že je nejvíce obtěžkána myšlenkou<sup>34</sup> tehdy, když se připojí a přilne k proudu tvořivého úsilí, pramenícího u velkých náboženských reformátorů. Přivlastnění jejich zkušenosti je sice vedeno a podporováno předchozí intuicí, ale ta se zřídka sebe samé, nalik je to možné, aby nechala promluvit mystiky. V tomto smyslu lze říci, že „přemýšlíme-li o křesťanství nejen nad teologickými spisy, nýbrž nad životními příběhy světců, obrací se naše chápání víry od statického k dynamickému, od metafyzického k narativnímu, od ideologie k životu“.<sup>35</sup>

Velcí náboženští reformátoři se vlastně jen řídí slovy evangelia: „jděte a učte všechny národy“. Jejich reforma je v původním smyslu slova znovu-zformování, bergsonovsky řečeno znovunastolení ztraceného směru pohybu. Kristus evangelí je přitom jejich motivací – a jak jsme řekli, tvořivá emoce není ani tak pocitem jako spíše tím, co vyvolává pohyb; je pro ně jakýmsi úplným vzorem, jemuž se snaží přiblížovat po konkrétních částech tím, že jej napodobují; Bergson v tomto směru netvrdí nic jiného. Ztělesňují výzvu pro své okolí, jejímž sdělením – kdybychom provedli jakousi sémantickou analýzu – je to, co je zřejmé již z jejich života: Bůh je miluje a nedává jim vidět

nějaká zvláštní pravidla, nýbrž spíše sílu intuitivně a spontánně prožívat pravidla již existující, daná v evangeliu. Proto je základ v jednoduchém učení, obsaženém v tom, co říkal Kristus. Vše je naprosto logické, řídí se ovšem intuitivní logikou, jež není systematizovanou logikou donucovacích společenských závazků (což neznamená, že se s nimi v určitých ohledech nepřekrývá), nýbrž logikou života v dynamickém smyslu slova, což vždy znamená: žitou praxí, neboť to je právě jeden z ústředních bodů evangelijního sdělení. Mohli bychom s nadsázkou říci, že sdělení mystiků spočívá v tom, že žádné sdělení není, vyjma to, že nejsilněji – Bergson by řekl nejdynamičtěji – se pohybujeme, a tedy žijeme, pokud věříme, doufáme a milujeme; všechny ostatní rady a zásady směřují k této jediné. Tato dvojnásobnost ponechává prostor otevřený pro pojetí milosti, pro nadpřirozeno, tak jak mu rozumí křesťanství, a dokonce se tímto směrem vydává, protože v poslední instanci se otevřené morálce podařilo proniknout do světa a rozhybat jej právě díky evangeliu křesťanských mystiků, jež takovou parúsií nadpřirozeného zvěstovalo, a díky vytrvalému úsilí těchto mystiků napříč staletími.

Co nás utvrzuje v tom, že v křesťanství dosáhla mystika své pravé a plné podoby, je skutečnost, že jakkoli křesťanští mystikové užívají různých, nezřídka básnických prostředků, přesto se ve svých sděleních shodují a překrývají, jako by měli účast na jediném druhu absolutna, který se na rozdíl od jiných představ o něm vyznačuje tvořivou spontaneitou a který působí, že kontemplace u nich jednání ve světě neumlčuje, nýbrž podněcuje. Tito lidé sdělují plody své intuice ostatním; aby to však mohli udělat, nejenže se jejich úsilí nijak nepřičí teologickým dogmatům, ale nemůže bez nich ani promlouvat, stávají se pro ně adekvátním komunikačním prostředkem pro „přelití“ intuitivně přijatého tvořivého podnětu do světa, v němž jsou uloženy v přetrvávající formě. Bergson se však nepouští do obsahových rozborů a chce zkoumat „formu bez látky“.<sup>36</sup>

Čteme-li, že podstatou křesťanství jakožto „nového náboženství mělo být šíření mysticismu“,<sup>37</sup> nelze si nevzpomenout na slova jednoho z největších katolických teologů 20. století, Karla Rahnera, adresovaná tentokrát modernímu světu: křesťan budoucnosti bude buď mystikem, nebo nebude křesťanem vůbec. Také pokoncilní katolická církev se dnes se stále rostoucím důrazem chápe jako katolická

ne po vzoru uzavřeného elitního klubu, nýbrž jako obdařená úkolem katolicity v původním smyslu slova *katholos*, tj. jako vystoupení z partikularity a ochotě k univerzální otevřenosti. Neviděl snad Bergson životaschopnou podobu náboženské společnosti jako společnosti otevřené a nerezonuje toto jeho pojetí pozoruhodně s významem, v němž se katolicita projevuje jako otevřenost?

Jiným důvodem, proč se mystika nakonec takovým způsobem ve světě prosadila, je skutečnost, že jakkoli je v čisté podobě „vzácným výtahem“ a nejčastěji ji potkáváme „zředěnou“, tj. předanou prostřednictvím chybných pokračovatelů a pozměněnou mnoha interpretacemi, je jisté, že i pak si uchovává svůj inspirující vliv a „předává látce, s níž se mísí, svou barvu a vůni“.<sup>38</sup> Ba musíme ji dokonce ponechat s touto látkou, jako od ní prakticky neoddělitelnou, pokud ji chceme uchopit v jejím působení. Můžeme se však zamyslet hlouběji a pokusit se uchopit, jakou konkrétní podobu tato barva a vůně má.

Jedná se jistě o spirituální základ lidského bytí ve světě (Heidegger) a nenajdeme lepší rámec objímající obvykle úvahu o spiritualitě než tři tzv. teologální ctnosti: víru, lásku a naději. Bergson však nepostupuje obvyklým způsobem. Nakořik jsou tři teologické ctnosti interpretací toho, co říká Bergson? Pokusme se poněkud rozvést některá z jeho tvrzení a hned uvidíme udivující soulad. První je teze, že každé vědomí je zaměřeno k budoucímu a upnuto k němu se snaží udržet v pohybu. Tak by mohla znít bergsonovská definice naděje a můžeme jen na okraj podotknout, že se zde Bergson blíží důležitému pojmenování Boha jako toho, „který je vždy před námi“ (Rahner), tak inspirujícímu pro moderní katolickou teologii. Dále, plného života dosahuje jen duše, která je otevřená a spontánně prožívá své závazky – vždyť taková by mohla být definice víry (co jiného znamená být otevřený než mít důvěru k tomu, čemu se otvírám, a tedy věřit?). Konečně láska je ústředním motivem v tvořivém vztahu Boha k lidem, a Bergson ji proto jmenuje přímo, protože se mu zdálo, že nejlépe vyjadřuje to, co mystikové shodně ve vztahu k lidem žijí.

## Mystika a filosofie

Řekli jsme, že *Dva zdroje* jsou v základě knihou o kultuře, a nyní bychom mohli dodat, že v tomto smyslu se také filosofické úsilí včleňuje do stejných kulturotvorných souvislostí jako třeba působení sv. Františka z Assisi či sv. Terezie z Ávily. Jistě se nyní filosofie a mystika pohybují na stejném terénu, nikdy tomu ale není tak, že by spolu soutěžily o přízeň lidstva a o to, kdo dokáže včas rozpoznat tu pravou tendenci, jež má v budoucnosti ovládnout jeho život. Spíše pozorujeme mezi oběma souznění a vzájemnou inspiraci, mystikové „přinášejí nevyslovenou odpověď na otázky, které filosofa musejí zaměstnávat“.<sup>39</sup> Tato podřízenost intuice křesťanské zkušenosti, ke které se filosofie zavazuje a již dává najevo, tato pokora filosofie je u Bergsona zvláště silná. A je třeba říci, že přijetím pohybu tvořivé emoce, původně vycházejícího od náboženských reformátorů, „filosofie plní funkci, která ji neumenšuje, přinejmenším pokud se tím filosofie zaměřuje na intuici, která je zcela duchovní“.<sup>40</sup>

Ve snaze porozumět myšlenkovému bohatství *Dvou zdrojů* však můžeme jít ještě dále. Když Bergson označuje náboženské reformátory za inspirátory filosofické reflexe, nabízí tím půdu pro originální interpretaci, jakou u nás předložil Tomáš Halík. Využijeme-li kategorií jungovské analytické psychologie, lze charakterizovat vztah racionalistické filosofie, opírající se o reflexi, a mystiky jako vztah *anima* a *animy*, mužského a ženského pólu. Mystika – podobně jako jungovská anima – nabízí právě dar intuitivního vhledu, vytěšňovat ji znamená riskovat rigiditu, ztrátu imaginace, kreativity, dotyku posvátného. Celé dějiny evropského myšlení by mohly být popsány se zřetelem k mystice jako spodnímu proudu, z něhož se napájí myšlení některých výrazných filosofů.<sup>41</sup> Představuje tedy ženský, výsostně citlivý pól, obměkčující tvrdost metafyzických koncepcí a přenášející filosofa na živnou půdu, z níž se myšlenky rodí. Čtème jen Bergsonova slova o mystické intuici, podle nichž je z ní pramenící tvořivá emoce podobna studnici, z níž čerpá filosofovo myšlení. To v ní nalézá osvěžující vysvobození z upnutí na falešné problémy, ačkoli cítí, že je „obtěžkáno myšlenkami“.<sup>42</sup>

## Mystika a psychologie

Bergson ale také originálním způsobem odpovídá na otázku, zda náboženství vždy existovalo a tvořilo tak všudypřítomný rozměr lidského života. Měli bychom předeslat, že pod termínem náboženství tu lze v souladu s moderní religionistickou teorií rozlišovat jednak integrující sílu společnosti (*religio*), jednak soubor určitých pravd, které lidé vyznávají (*confessio*), ale také spirituální orientaci člověka (*pietas*). Jestliže se Bergson zaměřuje především na fabulační funkci, pak kombinuje první a druhý ohled, jestliže posléze hovoří o elánu, pak jde přibližně o náboženství ve smyslu osobní spirituality. Není však možné říci, že se zde zcela jednoduše vyzdvihuje *pietas* oproti ostatním dvěma podobám náboženství. Jen kombinací fabulační funkce a intuice, které se obě uplatňují jak u *religio*, tak u *confessio* i *pietas*, lze dospět k názoru, že podle teorie *Dvou zdrojů* je člověk skutečně „nevyléčitelně náboženský“, a to již z toho prostého důvodu, že jej k tomu předurčují psychické funkce, jež mu dávají výsadní místo mezi vývojovými stupni života. Myslíme zde nejen na intuici, ale také na druhou „náboženskou“ mohutnost, jíž jsou ony zbytky instinktu, jež přetrvávají kolem intelektu a které Bergson nazývá „virtuální instinkt“:<sup>43</sup> jakkoli divné se to může zdát, člověka chrání před zneužitím intelektu ten morální závazek, který je však plně účinný jen tehdy, disponuje-li účinnou sankcí, kterou může poskytnout jen náboženství. Další ze schopností je fabulační funkce, v posledku sice vyvěrající z instinktu, přesto však užívající stejného typu představ jako intelekt, aby mohla vyvážit přirozený individualistický sklon, k němuž intelekt podněcuje, a soupeřit s ním o plnější, společenský druh existence.<sup>44</sup> Zároveň si povšimněme, že se zde ještě jednou, byť v jiné podobě, projevuje Bergsonův interdisciplinární přístup, který je vlastně zároveň kritikou adresovanou psychologii. Zmíněné psychické funkce (ona „tři in“, viz výše) totiž vždy vystupují jako konkrétní: jednou jako rozlišené podle toho, zda se vztahují k věcem anebo k lidem (emoce či pozornost), jindy zase podle toho, zda jsou či nejsou ponořeny do společenského prostředí (intelekt). Význam této teze je patrný ve dvou ohledech. Jednak představuje pravý opak k metodě psychologie, která zkoumá duševní mohutnosti zpravidla *in abstracto*. Řečeno jinými slovy, instinkt, pozornost, fabulační



funkce či intuice jsou vždy zásadním způsobem ovlivněny konkrétní intencí a jejím předmětem a díky němu se také hluboce proměňují.<sup>45</sup> Není správné zkoumat jen instinkt či intuici o sobě, ale vždy v kontextu, v němž se uplatňují, tedy např. jako náboženskou intuici či morální instinkt. V našem tázání však toto tvrzení hraje nemalou roli také proto, že díky němu lze nově uchopit klíčové historické momenty, ať už z dějin statického či dynamického náboženství, a vysvětlit je ne jako náhodné jevy či výchyly, které jsou ojedinělé či jen historicky podmíněné, ale jako fenomény, hluboce zakořeněné v lidském uzpůsobení, jež se po staletí nemění. Můžeme říci, že jde snad o argumentačně nejzdařilejší aspekt, a to zejména v případě intuice.

Jakou roli hraje v této dynamice intelekt? S ohledem na ostatní autorovy spisy jsme v pokušení říci, že ve vztahu k morálce je intelekt pouze neutrální, neboť dokáže sice instrumentálně zpracovávat hmotu a sloužit pokroku života svými vynálezy, ale tím jeho funkce na první pohled končí a ustupuje intuici jako zvláštní a radikálně odlišné schopnosti. Nicméně Bergsonova teorie, přestože staví na jasném primátu intuice, přece přiznává intelektu nezastupitelné místo a rehabilituje jej v jeho nejvlastnějším sklonu k vynalézání, a to ve dvou konkrétních případech: jednak je pomocí intelektu možné obstarávat mnohé statky, které v očích antropologa hrají pro rozvoj lidstva významnou úlohu – přežití závisí na dostatku potravin, ale i šíření kultury jako takové závisí na dostatku nástrojů k jeho uskutečnění –; především však spolupracuje při výkonu fabulační funkce, která, ať chceme nebo nechceme, udržuje život – intelekt není neutrální, nýbrž morálně dobrý, vždyť před nás staví dobro jako poznatelný účel v mnoha situacích, které lze intelektuálně analyzovat. Jisté musíme tuto úvahu uvést na pravou míru a dodat, že právě tento typ využití je funkční jen v uzavřeném systému, jemuž intelekt panuje a kontroluje tak dodržování závazků pomocí nátlaku (*pression*) a stanovením racionálně provázaného souboru doporučení a pravidel, jež jsou uloženy jednající osobě zvenčí.

*Dva zdroje* na rozdíl od teorií opírajících se o nevědomí tvrdí a dokazují, že v každém rozhodujícím okamžiku dějin se uplatňovalo tvořivé vědomí, čistá emoce přerůstající v elán, pokud jde o vůli, a v ideje, pokud jde o intelekt,<sup>46</sup> ba ještě silněji, že mezi náboženským vědomím a politickým vědomím panuje jistá solidarita.<sup>47</sup> Odráží se zde opět cel-

ková otázka po úloze náboženství ve společnosti v celé své naléhavosti. Výklad *Dvou zdrojů* je v tomto ohledu vlastně jednou z úvah na téma obce Boží a obce pozemské, které v této síle zpracoval poprvé již sv. Augustin. Bylo by možné ptát se, zda je na místě vřadit je do tak daleko sahající tradice. V tomto ohledu však Bergsonovu aspiraci dokládá i to, že se vztah tradiční, již zformulované podoby náboženství a obrodného působení výjimečných osobností stal ústředním námětem *Dvou zdrojů*, přičemž je patrné, že ve vzájemné dialektice se obojí může jen prohloubit. Jde samozřejmě o tradici, jež přesahuje jednotlivé pokusy založit jednotu vědomí a z ní pramenící kodex mravnosti na filosofii, sociálních poutech či třeba umění. Řečeno hegelovským jazykem, duch se již nehledá ve svých dílech, výjimku ovšem tvoří mystika ve své plné podobě, hovořící jednou jazykem básní, jindy jazykem teologie, a konečně také jednáním pohánějícím lidstvo vpřed.

Zjednoduše poněkud situaci a použijme základního náhledu, které provází Bergsonovo myšlení od jeho počátku. Mezi mnohými jinými vyjádřeními totiž sám svou filosofii charakterizoval následujícími slovy: celý život jsem jen říkal, že prostor není čas. Nebylo by těžké dokázat, že v této tezi se ukazuje hlavní linie spojující všechny autorovy texty od proslulého *Eseje o bezprostředních datech vědomí až po Dva zdroje*. Trvání (*durée*), které vždy představovalo onen ryzí, tvořivý a nepředvídatelný časový proud, neredukovatelný na intelektem rýsované prostorové geometrické vztahy, je nahlédnutelné jen v intuíci a jak jsme již uvedli, právě tato intuice prochází napříč Bergsonovými úvahami různými podobami a stupňuje se, až se konečně vyhraňuje a konkretizuje v souznění s tvořivým elánem u inspirátorů vývoje, představujících to nejlepší z lidstva. A to už se ocitáme uprostřed toho, co je nejvlastnější pro lidský druh, totiž morálky a náboženství: dovolíme-li si malé zjednodušení, také tyto osobnosti obnovují lidstvo jen s očima duše upřenými na trvání. Nakolik se vztahuje k duši, nemá si intelekt o ní činit prostorovou představu, nýbrž za prvé a především má chápat, že její stavy se vzájemně pronikají, což je totéž jako respektovat její trvání. Hned od počátku však konkrétní představa o duši či vědomí musí vidět ještě něco více, totiž že toto trvání je tvořivé a že jeho základní schopnost, totiž kontrakce či soustředění ve vyšším smyslu, umožňuje duchu vymanit se z monotónního „víření na místě“ a přeměnit je v lidskou osobu. Vnější stránka

osoby se pak stává místem přechodu mezi individuálním a společenským. Sjednocující princip otevřené společnosti je stejný jako u společnosti zavřené, je jím životní elán, který osobou proniká, nicméně v prvním případě se pohybuje na jiné rovině, která je hlubší, původnější a elán zde více nabývá své skutečné podoby. Ve zmiňovaných Giffordských přednáškách se Bergson vyslovil o lidské osobě jako o jsoucnu, které ze sebe umí vydobýt (v morální rovině) více, než v něm ve skutečnosti je, v jehož moci je expandovat a zčásti tvořit sebe sama.<sup>48</sup> Již jsme viděli, že tato cesta vysvítá z jednání velkých osobností, jichž se Bergson ve *Dvou zdrojích* dovolává.

Vyjděme nyní ještě jednou z názvu díla. Jedním zdrojem morálky je tlak společenského závazku, k němuž se připojuje důležitý psychický rozměr, protože je dodržován díky fabulační funkci, produkující představy, jež napomáhají semknutí společnosti, k nerozeznání podobné představám intelektu, který je tradičním definiens lidského druhu. Druhým zdrojem je osobní přičinění výjimečných osobností, díky němuž se probouzí otevřený postoj, překračující nutnost závazku. Právě jim je lidstvo strženo k tvořivému prožívání závazků, v němž lze aspirovat na vyšší podobu morálky. Zatímco první je jakousi nutnou ochranou, druhé je inspirací k tvorbě. Můžeme shrnout, že schopnost fabulace a intuice nelze jakožto psychické mohutnosti nahradit, pokud zkoumáme všechny tradiční funkce náboženství.

Za zmínku stojí ještě jeden rys díla, totiž že lidská mentalita je napříč dějinami jednotně založena na oněch dvou schopnostech, což je pojetí opačné teorii Luciena Lévy-Bruhla a jeho rozlišení předlogické a logické, primitivní a civilizované mentality, které zároveň předjímá dnes uznávané strukturalistické pojetí Clauda Lévi-Strausse. Ve své době mohl Bergson využít několikere možnosti, jak zdůvodnit společenskou soudržnost. I když se neodvolává na přirozené právo, přece u něj najdeme silně přítomný jeden z jeho charakteristických prvků, totiž jednotné podmínky vzniku morálky. Ty nevycházejí z lidské přirozenosti, nýbrž v souladu s hermeneutickým vztahem člověka a společnosti z pojmu „mentality“ jako obecné a neporušitelné dispozice, jež umožňuje vyhnout se všem ryze konsensuálním či sociologickým morálním teoriím hobbesovského či rousseauovského typu. Zatímco tyto teorie se navracejí k jednostrannému zakládání mravních norem – platné by bylo jen to, na čem se dohodnou členové společnosti,

či to, co společnosti prospívá –, pro Bergsona je evidentní, že prvotní založení veškerých mravních norem pramení ze schopnosti připodobňovat společnost organickému celku, v němž sice vždy platí pravidla, nicméně v něm existuje tendence k vývoji. Roli určité přirozené dispozice tak do jisté míry přebírá tvořivá emoce, nakolik odráží onu nezadatelnou lidskou schopnost, totiž schopnost morálně tvořit.

Nyní je třeba objasnit, co míní Bergson onou tvořivou emocí, jejíž úlohu líčí tak působivě. Čím by byly *Dva zdroje* bez této stříbrné niti? Je-li vůbec možné vybudovat morální filosofii, jež by se obešla bez pojmu povinnosti, přece jen lze těžko úplně vyloučit ze hry to, čím se vědomí motivuje. A jako je závazek v obvyklé morálce tlaku podoben lodnímu šroubu, tak v morálce aspirace je tvořivá emoce jakýmsi vzdušným proudem, unášejícím loď vpřed. Jakmile je jednou v lidstvu probuzena působením mystiků, strhává je za hranice jeho přirozenosti. Bergsonovi však záleží na tom, že otevřená morálka, o níž hovoří, není v žádném případě morálkou sentimentu, a za tím účelem zavádí rozlišení, které si detailněji představíme, neboť představuje další z řady originálních distinkcí, kterými Bergson vždy udivoval své posluchače: jako jsou dva druhy času, čas lineární a trvání přístupné ve vědomí, jako existuje kauzalita a tvoření, povrchní a hlubinné já či zavřená a otevřená duše, existují také dva druhy emocí. Jedna je ryze pasivní a je vyvolávána předměty či ideou předmětu, na něž duše reaguje; podobá se v tomto ohledu Spinozově afektu.<sup>49</sup> Druhá je aktivní, nejde však o potěšení z vědomí vlastní důstojnosti, jaké konotuje slovo „sentiment“, ale naopak je schopná vymanit vědomí ze sebestřednosti, aniž by ono přitom ztratilo na své dynamice, a uvést je do vztahu k druhému; rozhodně bychom mohli říci, že je ryze duchovní (ne společensko-psychické) povahy. Protože se tato tvořivá emoce stává stěžejní pro otevřenou morálku, dostává také své jméno, kterým je láska.

## Politika

Politické otázky, jimž je věnována poslední kapitola *Dvou zdrojů*, nebyly jen předmětem Bergsonových teoretických statí, ale také jeho praktického zájmu. Je známo, že se Bergson angažoval v událostech

kolem zapojení USA do I. světové války. Byl přijat tehdejšími prezidentem Woodrowem Wilsonem, bývalým rektorem Princetonské univerzity, a jeho úkolem bylo přesvědčit prezidenta o nutnosti americké pomoci v bojových operacích, chtějí-li se Spojené státy v budoucnu podílet na formování Společnosti národů. Wilson měl jako bývalý univerzitní profesor velmi blízko k akademickému světu a dokázal porozumět filosofickému způsobu myšlení. Navíc Bergson nebyl ve Spojených státech neznámý, zmiňuje jej již jiný americký prezident, Theodore Roosevelt, v jedné ze svých statí.<sup>50</sup> Přestože vyjednáváním s prezidentem Wilsonem na jaře 1917 prokázal filosof politické schopnosti, zůstává pravdou, že v očích mnoha tehdejších komentátorů byl jeho úspěch připisován spíše důkladným znalostem anglického jazyka.

Ze stejné doby se rovněž datuje Bergsonova podpora myšlenky Společnosti národů: budoucí nositel Nobelovy ceny a propagátor otevřené společnosti čerpal jistě inspiraci také z Kantovy vize představené ve spisku *K věčnému míru*, překvapivé však je, nakolik se tato myšlenka promění právě v závěrečné kapitole *Dvou zdrojů*, kde již vychází ze zcela jiných východisek: z optimismu spolupráce otevřených společností na straně jedné a z varovného signálu nerovnováhy mezi zeměmi prvního a třetího světa na straně druhé. Když totiž o patnáct let později píše poslední, čtvrtou kapitolu své knihy, znepokojen předlidněním Evropy a světa i narůstáním produkce, jež sama generuje potřeby, které přestávají být přirozené, hledá způsob, jak nerovnováhu vyvážit. Nakonec můžeme mít výhrady k Bergsonem obhajované moci národního státu,<sup>51</sup> nicméně to podstatné se odehrává jinde: poté, co se mezinárodní organizace ukazuje neschopnou regulovat všechny problematické oblasti bez zásahů do státní suverenity, rýsuje se zcela zřejmě jen jediná, byť snad pro někoho překvapivá, možnost – možnost „zkrátit si cestu“ a vyvolat proměnu ne v oblasti mezinárodně politických mechanismů, ale v oblasti duchovní. Lidstvo se promění, pokud se proměnit chce, a Bergson dodává, že cílí „jsme možná blíž, než jsme si mysleli“.<sup>52</sup> Jedná se o obrat k duchovnímu prameni, z něž politická a sociální realita čerpá, a to bez ohledu na to, zda jde o pramen individuální či kolektivní – vždyť otevřená duše a otevřená společnost žije, podobně jako v Platónově *Ústavě*, analogickým životem. V obou situacích je zřejmé, že jen jednoduchý

pohyb je schopen udržet otevřený stav, jenž „se rozpíná“ a tvoří ve svém okolí stále cosi nového. Tematicky nepatrný krok pak vede k možnému návratu k jednoduchému životu, *un retour possible a la vie simple*, který lze chápat jako schopnost ztišení, díky němuž objevíme „starý stav duše, který přetrvává pod zvyky, bez nichž by neexistovala civilizace“.<sup>53</sup> V průmyslových vynálezech vidí Bergson – podobně jako teoretik médií McLuhan – „rozšířené tělo“, které čeká na jakýsi duševní doplněk, jenž by měl být dán s největší pravděpodobností znovunalezením oné druhé tendence životního elánu, jež se vždy vyznačovala jednoduchostí. Nezaměňujme však jednoduchost za naivitu prostáčků. Nejde tu ani o rousseauovský návrat k přírodnímu člověku. Naopak skrze tu vrstvu vědomí, která byla pozměněna moderními vynálezy, je třeba proniknout do jeho hloubky, kde objevíme tytéž vynálezy jako součást vývoje a můžeme za nimi ucítit „velký dech života“ a za nimi dynamiku lidské osoby a její schopnost vyššího morálního závazku. Právě takto může znovu dolehnout k lidstvu ozvěna mystiky a jejího obnovujícího působení. Jednoduchost a mystika (a jako důsledek inovativnost, schopnost tvořit) se přitom k sobě mají jako rod k druhu, či spíše jako princip k historickému tvaru.

Životní elán se tedy projevuje také na rovině politické. Dříve způsoboval vznik nových druhů, tentokrát je jeho působení omezeno na druh jediný, na člověka. Elán dává povstat jednotlivým národům, které vznikají vlastně jako homogenní skupiny v procesu diferenciaci, jemuž se při pokračování života uvnitř jednoho druhu v konkrétních podmínkách nelze vyhnout. Toto rozrůžňování v rámci druhu (pseudospeciace) s sebou ovšem nese riziko, že se takto ustavené skupiny (národy) uzavřou a rozrůžněná síla životního elánu uprostřed uzavřené skupiny se zaměří na její obranu proti skupině jiné, berouc si přitom na pomoc statické náboženství, aby ji ochránilo, jinými slovy bozi obce bojují za obec a spolu s obcí. Přesto ještě nejsme původnímu elánu tak vzdáleni, jen je třeba si připomenout, že působí opačně a je s ním neslučitelný jakýkoli imperialismus; volá naopak po mentalitě lásky k lidstvu, jež bez výhrad zapovídá jakoukoli válku skupin a přikazuje otevřený postoj duše i otevřenost struktury společnosti. Je zde však ještě jiná otázka. Bergson připouští, že existuje bod, v němž se obrodná síla, již nazýváme mysticismus, nepozorovaně přemění na jakousi zvláštní vůli k moci.<sup>54</sup> Není snad

tato vůle hrozbou znásilnění lidské svobody, jež by mohla vést až k bezohlednému uplatňování pravidel stanovených privilegovanou menšinou, k jakémusi elitářství? To však není možné, protože podstata dynamické morálky tkví právě v osvobození od strnulých pravidel a v uplatnění tvořivého přístupu, otevřeného každému. Stejný přístup také zabraňuje tomu, aby se dynamika nepředvídatelné aktivity přeměnila v mechanické opakování. Ve chvíli, kdy by došlo k tomu, že by se nabytá morální převaha ztotožnila s jedním (mechanicky fungujícím) pevným řádem, otevřená duše by se uzavřela a přišla by tak o svou dynamiku, a tedy i o zdroj své výjimečnosti.

### **Mystika a současnost**

Má však vůbec ještě ve dvacátém století smysl zakládat morálku na osobnostech mystiků? Zdá se, že ať už položíme hranici vzniku moderní doby kamkoli, je jisté, že se dnes nacházíme uprostřed sekularizovaného světa, v němž již dávno fabulační funkce neprodukuje tradiční náboženské představy. Ty od dob Feuerbacha a Nietzscheho ztratily jako ambiciózní lidské projekce<sup>55</sup> svůj vliv a náboženství se mnohdy omezuje na aktivní pomoc potřebným, popřípadě na politické dění, například v souvislosti s dodržováním lidských práv; v každém případě se však tradiční jazyk teologů, v němž sedimentoval v pojmech původní živý, často poetický projev mystiků, stal jen jedním diskurzem mezi jinými a podle toho je mu v lepším případě věnována pouze odborná pozornost, v horším úplný nezájem. Ba co víc, projevy současné společnosti konzumu daleko předčí obrazy, jichž užívá Bergson při popisu své současnosti a její eskalace hmotných potřeb.

Přesto je právě u této otázky nanejvýš vhodné znovu poukázat na Bergsonovo poslední dílo. Zaujímá totiž netoliko teoreticko-badatelský, ale můžeme říci přímo prorocky angažovaný postoj, když chtěl narozdíl od dílčích problémů zasáhnout samotné jádro věci. Mohli bychom říci, že nakolik toto dílo postihuje cosi antropologicky stálého v dynamice pohybu, jímž se společnost ubírá vpřed, dokazuje také, že nejde o špatně položený problém, kterým se Bergson tolik chce vyhnout.

*Dva zdroje* vlastně navrhují nové využití modelu působení mystiků ve společnosti. V souladu s centrální rolí, již přiřazuje intuici, přitom nabízí způsob, jak nově chápat obecné rysy vývoje lidské společnosti, a to na základě dějinného vystoupení napodobitelů Krista evangelií. Jde přitom nejen o to získat pokud možno věrný obraz morálního vývoje v dějinách, ale jedním dechem také poukázat na přínos poznání tohoto vývoje pro člověka, pokud přece jen neztratil touhu ztotožnit se s příkladem výjimečně nadaných osobností. Ovšemže touha identifikovat se bude muset být znovu vydobyta za určitou cenu, Bergson však předkládá výzvu k naději.

Neregistrujeme snad v moderní době odvrát od klasicky chápaného náboženství a nezaznamenáváme – s Bergsonem a dávno před Heideggerem i jinými – příklon k technice<sup>56</sup> jako nástroji ovládnání přírody i života, ať již v podobě zmiňovaného vzrůstajícího luxusu hmotných statků, či v podobě technicky dokonalých, obsahově však velmi pochybných informačních médií? V odpovědi na dnešní využívání netušených energií, jak fyzikálních, tak – řečeno s Foucaultem – diskurzivních, nabízí Bergson překvapivě lakonickou odpověď: „nespoléhejme příliš na to, že se objeví nějaká velká a vzácná duše. I když se jí nedostává, jsou tu jiné vlivy, které by mohly odvrátit naši pozornost od hraček, jimiž se bavíme, a od preludů, kolem nichž se bijeme.“<sup>57</sup> Jednoduchý život, založený na jistém moderně interpretovaném druhu askeze a dovolávající se především požadavku radikálnějšího překročení dosavadní vývojové tendence, přitom představuje odpovídající praktickou stránku této výzvy. Již zde vidíme, jak moc se Bergsonova teze liší od některých vzorů současné mediální politiky. Kdybychom totiž chtěli blíže charakterizovat obrat k jednoduchému životu, pak bychom pro nejpřesnější orientační vodítka sáhli po rozlišení zavřeného a otevřeného, které se promítlo do rozsáhlých kapitol věnovaných statickému a dynamickému náboženství: otevření zapouzdřené duše, společnosti a náboženství, svázaných morálním závazkem a udržovaných kvaziintelektuální fabulační funkcí, a vše, co s takovým otevřením souvisí, s sebou nutně nese požadavek oprostít se od přebytečných sedimentů, které již nestimulují k pohybu, nýbrž jen mechanicky vykonávají tlak, a jak nyní víme, aspirovat na pohyb v jeho jednoduchosti. Má to jediný háček. Většina obnovného potenciálu byla v dějinách vždy spojena s příchodem nějaké privile-



gované osobnosti. Kde vzít jistotu, že se taková osobnost objeví i dnes? Bergson na tuto otázku odpovídá tak, jak bychom od něj čekali: „kdyby opravdu existoval předem daný směr, jímž by stačilo postupovat, byla by každá morální obroda předvídatelná a vůbec by nevyžadovala tvůrčí úsilí.“<sup>58</sup> Protože směr určovaly vždy ony výjimečné osobnosti, zdá se, že buď je oním předem daným směrem to, co přikazuje klasický morální závazek, nebo musíme vzít vážně tvůrčivou stránku morálky a připustit podíl osobního prvku, jež nelze předvídat. Nicméně nás to nenechává na pochybách o tom, čím by se taková morálka měla vyznačovat: zdravým rozumem (*bon sens*) inspirovaným intuicí.

V „závěrečných poznámkách“ se tak opět promítá nutnost ozdravného působení intuice o sobě jako jednoduchého, přitom však činného náhledu a tato nutnost je postavená na metafoře duchovní askeze. Jaký význam může tato metafora v dnešním kontextu mít? Nejde jistě o onu vulgarizovanou podobu, jež se nám dochovala jako karikatura středověkého života. Jde spíše o kvalitativně jinou tendenci v nakládání s rostoucí složitostí života. Život je v principu dynamický a jednoduše se rozvíjející pohyb. Zůstává však stále častěji skryt pod povrchem jako spodní řeka a zdá se nesnadné jej objevit. Je však přece jen možné něco pro to udělat? Nepředstavují luxus na straně jedné a odvrát od něj na straně druhé dvě zcela odlišné zkušenosti? Využijme na tomto místě jedno z přirovnání závěrečné kapitoly *Dvou zdrojů*: docela prosté pravidlo říká, že zatímco ten, kdo nikdy nepřestal jíst maso, má jen jednu zkušenost, ten, kdo maso jedl a poté přestal, má zkušenost dvojí. Jistě nejde o to stát se vegetariánem či přestat užívat výhod vynálezů. Cílem je spíše upozornit na nutnost vnitřní svobody nejen od luxusu v hmotném slova smyslu, ale také od luxusu obrazů. Pak není tak docela vyloučeno, že uprostřed průměry statků zahrnujících naše tělesné orgány i duševní schopnosti nebývalými nároky na zpracování (procesování) bude možné zachytit přece jen ozvěnu původní tendence návratu k jednoduchosti, která je již dávno tlumočena v křesťanské mystice jako vykročení k Bohu, jehož nelze pojmenovat stejným způsobem jako věci tohoto světa.

Henri Bergson

Dva  
zdroje  
morálky  
a náboženství

Edice Reflexe

Z francouzského originálu Les deux  
sources de la morale et de la religion,  
vydaného v Paříži roku 1970

(in: Henri Bergson, Oeuvres),  
přeložil Josef Hrdlička

Studii napsal Tomáš Chudý

Typografie Clara Istlerová

Vydalo nakladatelství Vyšehrad,  
spol. s r. o., roku 2007

jako svou 792. publikaci

Vydání v tomto překladu první.

AA 17,22. Stran 272

Odpovědný redaktor Martin Žemla

Vytiskla tiskárna S-tisk, Vimperk

Doporučená cena ??? Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,

Praha 3, Víta Nejedlého 15

e-mail: [info@ivysehrad.cz](mailto:info@ivysehrad.cz)

[www.ivysehrad.cz](http://www.ivysehrad.cz)

ISBN 978-80-7021-792-4