

nervového systému, které živé bytosti zdánlivě zaručuje větší nezávislost na hmotě, pouze materiálně symbolizuje tuto nezávislost samotnou, tedy jinými slovy vnitřní sílu, která bytosti umožňuje vymáhat se z rytmu běhu věcí, stále spolehlivěji zachycovat minulost a díky tomu stále hlouběji ovlivňovat budoucnost, tedy konečně a ve zvláštním smyslu, který tomuto slovu přikládáme, její paměť. Mezi hrubou hmotou a duchem, nejlépe vybaveným k přemýšlení, se tak rozkládají všechny možné úrovně paměťové intenzity, neboli, což je vlastně totéž, všechny stupně svobody. Tělo a duch se v první hypotéze, která vyjadřuje jejich vzájemnou odlišnost prostorově, podobají dvěma železničním tratím protínajícím se v pravém úhlu. V rámci druhé hypotézy se koleje spojují po takové křivce, že nepozorovatelně přecházíme z jedné dráhy na druhou.

Není to vše však pouhý obraz? Nezůstává odlišnost mezi hmotou jako takovou a nejskromnějším stupněm svobody nebo paměti i nadále ostrá a neredukovatelná? Jejich odlišnost zřejmě vskutku přetrvává, jejich sjednocení se však stává možným, vycházíme-li z toho, že je v radikální formě částečného splynutí obsaženo v čistém vnímání. Potíže vulgárního dualismu nevznikají proto, že se oba pojmy liší, nýbrž proto, že není jasné, jak by se měl jeden s druhým pojit. Jak jsme ovšem ukázali, čisté vnímání, které považujeme za nejnižší stupeň ducha – ducha bez paměti –, by vskutku mělo být součástí hmoty, tak jak ji chápeme. Pojďme ještě dál: paměť nevystupuje jako funkce, o níž by hmota neměla nejmenší tušení a kterou by předem svým způsobem nenapodobovala. Nevybavuje-li si hmota minulost, pak proto, že tuto minulost neustále opakuje, že podléhající nutnosti rozvíjí řadu okamžiků, z nichž se každý rovná předešlému a může z něj být vyvozen: její minulost je tak vpravdě dána v její přítomnosti. Bytost vyvíjející se více či méně svobodně však v každém okamžiku vytváří něco nového: marně bychom se proto snažili vyčistit její minulost z její přítomnosti, kdyby se v ní minulost neukládala ve stavu vzpomínek. Z podobných důvodů je proto nutné, uchýlíme-li se k metafoře v této knize již několikrát použité, aby minulost byla hmotou hrána a duchem představována.

SHRNUTÍ A ZÁVĚR

I. Na základě faktů a rozumové úvahy jsme došli k názoru, že naše tělo je právě a jen nástrojem činnosti. V žádné míře, smyslu ani podobě neslouží k přípravě, natož k vysvětlení určité představy. Pokud jde o vnější vnímání, existuje mezi takzvanými percepčními schopnostmi mozku a reflexními funkcemi míchy rozdíl pouze ve stupni, nikoli v povaze. Zatímco mícha přetváří přijaté záchrvy ve více či méně nezbytně vykonaný pohyb, mozek je uvádí do vztahu s více či méně svobodně zvolenými pohybovými mechanismy. Nicméně to z našich vjemů, co lze vysvětlit úlohou mozku, jsou naše započaté, chystané nebo nabízející se činnosti, nikoli naše vjemy samotné. – Pokud jde o vzpomínku, naše tělo si uchovává pohybové návyky schopné opětovně přehrát minulost. Může opět zaujmout postoje, do nichž se minulost začlení. Může také pomocí opakování jistých mozkových jevů, v něž vyústily staré vjemy, poskytnout vzpomínce styčný bod s tím, co je právě aktuální, a tím i způsob, jak znovu získat ztracený vliv na přítomnou realitu: v žádném případě však mozek nebude skladovat vzpomínky nebo obrazy. Proto ani ve vnímání, ani v paměti, a zvláště ne ve vyšších duševních pochodech tělo k představe přímo nepřispívá. Zdá se, že rozvíjením této hypotézy z mnoha stran a dovedením dualismu do extrému jsme mezi tělem a duchem vytvořili nepřekonatelnou propast. Ve skutečnosti jsme však ukázali jediný možný způsob, jak je sblížit a spojit.

II. Všechny obtíže spojené s tímto problémem totiž jak ve vulgárním dualismu, tak v materialismu a idealismu vyplývají z toho, že ve fenoménech, jako je vnímání a paměť, považujeme fyzickou a duševní stránku za vzájemně duplikáty. Vyjdu-li z materialistického pojetí, kde vědomí je epifenomémem, vůbec nepochopím, proč jsou jisté mozkové jevy doprovázeny vědomím, nebo jinak řečeno, k čemu slouží nebo jak vzniká vědomé opakování ve hmotném světě, který byl naším východiskem. Přejdu nyní k idealismu. Zaměřím se pouze

na vjemy, přičemž mé tělo bude jedním z nich. Ovšem zatímco mi pozorování ukáže, že se vnímané obrazy mění od základů kvůli velmi jemným proměnám jednoho z nich, který nazývám svým tělem (vždyť k tomu, aby můj vizuální svět zmizel, stačí, abych zavřel oči), věda mne ujišťuje o tom, že všechny jevy na sebe mají navazovat a podmiňovat se podle určitého řádu, kde důsledky stojí v přísném vztahu k příčinám. Budu proto nucen v obraze, který nazývám svým tělem a který mne všude provází, hledat změny, jež by byly ekvivalentní a tentokrát přesně odpovídající a úměrné obrazům střídavě obíhajícím kolem mého těla: mozkové pohyby, k nimž takto dospějí, se tak stanou duplikáty mých vjemů. Je pravda, že i tyto pohyby budou nadále vjemy, vjemy „možnými“, čímž je tato hypotéza srozumitelnější než ta první. Zato však bude nucena předpokládat existenci jakéhosi nevysvětlitelného propojení mezi mým reálným vnímáním věcí a mým možným vnímáním určitých mozkových jevů, které se těmto věcem v ničem nepodobají. Podíváme-li se blíže, zjistíme, že právě zde se nachází úskalí každého idealismu: v přechodu od řádu, který se nám *jeví* ve vnímání, k řádu, který se nám *daří uplatnit* ve vědě – či mluvíme-li zvlášť o kantovském idealismu: v přechodu od smyslovosti k rozvažování. – Zůstává nám tedy vulgární dualismus. Nechám na jedné straně hmotu a na druhé ducha a budu předpokládat, že mozkové pohyby jsou příčinou nebo příležitostí k mé představě věcí. Pokud jsou však její příčinou a stačí k jejímu vytvoření, vrátím se postupně zpět k materialistické hypotéze o vědomí jakožto epifenoménu. Pokud jsou k ní jen příležitostí, pak se jí v ničem nepodobají. A zbavím-li hmotu všech vlastností, které jsem jí ve své představě přisoudil, vrátím se zpět k idealismu. Idealismus a materialismus jsou tedy dvěma póly, mezi nimiž bude dualismus takového typu vždy oscilovat. A jakmile se v zájmu zachování duality substancí rozhodne postavit obě na stejnou úroveň, bude nucen obě považovat za dva překlady téhož originálu, za dvě souběžné a předem vzájemně seřazené řady téhož principu, což ho dovede k popření jejich vzájemného vlivu, a v důsledku toho nevyhnutelně i k obětování svobody.

Budeme-li nyní pátrat po předpokladech těchto tří hypotéz, dojdeme ke společnému základu: všechny považují základní duševní operace, vnímání a paměť, za operace čistého poznání. U původu vědomí stojí jednou jakýsi zbytečný duplikát vnější reality, podruhé nehybná

hmota, jež je výsledkem lhostejné intelektuální konstrukce: vždy však opomíjejí souvislost vnímání s činností a vzpomínky s rozhodováním. O nezaujaté paměti a vnímání bychom snad mohli v ideálním mezním případě uvažovat. Obě jsou však ve skutečnosti obrácené k činnosti, kterou tělo připravuje. V případě vnímání uvádí rostoucí složitost nervového systému přijatý záchvěv do vztahu se stále pestřejší škálou pohybových mechanismů a zároveň načrtává stále větší množství možných činností. Základní funkcí paměti je zase vyvolávat všechny minulé vjemy analogické s přítomným vnímáním, připomínat nám, co předcházelo a co následovalo, a tím nám nabízet nejužitečnější rozhodnutí. To však není všechno. Paměť nám v jedné jediné intuici umožňuje uchopit řadu mnoha okamžiků trvání, a tím nás vyvazuje z běhu věcí, tedy z rytmu nutnosti. Čím více těchto okamžiků bude schopna smřstit v jeden jediný, tím spolehlivější bude náš vliv na hmotu. Zdá se tedy, že paměť živé bytosti je přímo úměrná především síle jejího působení na předměty, že je pouhým intelektuálním odrazem této síly. Vyjděme tedy z této síly jednat jako ze skutečného principu. Předpokládejme, že tělo je právě a jen středem činnosti, a pozorujme, jaké důsledky z toho plynou pro vnímání, paměť a pro vztahy mezi tělem a duchem.

III. Zaměříme se nejprve na vnímání. Mám dáno tělo s jeho „percepčními centry“. Těmito centry procházejí záchvěvy, vyvolávající ve mně představu věcí. Předpokládal jsem dále, že tyto záchvěvy nemohou ani vytvářet, ani vyjadřovat mé vnímání. To se tedy nachází mimo ně. Kde? O tom nemohu pochybovat: společně se svým tělem jsem si určit jistý obraz, tím však zároveň i všechny ostatní obrazy, nejsou totiž hmotné předměty, jejichž vlastnosti, určení a konečně existence by nevycházely z polohy, kterou v universu zauímají. Mé vnímání proto může být pouze něčím z těchto předmětů samotných. Je spíše v nich než předměty v něm. Čím z nich však vnímání přesně je? Pozoruji, že mé vnímání, zdá se, do nejmenších detailů sleduje nervové, takzvané sensitivní záchvěvy, a na druhé straně vím, že úlohou těchto záchvěvů je výhradně připravovat reakce mého těla na tělesa okolní, načrtávat mou virtuální činnost. Vnímání tedy spočívá v tom, že z celkového souboru předmětů vyděluje činnost, kterou by mé tělo mohlo na tyto předměty působit. Vnímání je tedy pouhou selekcí. Nic nevytváří; jeho úlohou je naopak vyřazovat z celkového souboru obrazů všechny, na které nemám vliv, a z každé-

ho obrazu, který zbyl, pak vyjmout vše, co se netýká potřeb obrazu, který nazývám svým tělem. Takové je alespoň velmi zjednodušené vysvětlení a schematický popis toho, co jsme nazvali čistým vnímáním. Označme si rovnou postoj, který jsme mezi realismem a idealismem zaujali.

V tom, že každá skutečnost je nějak příbuzná, analogická, zkrátka v nějakém vztahu s vědomím, jsme idealismu dali za pravdu už jen tím, že jsme věci nazvali „obrazy“. Žádné filosofické učení, má-li být samo sobě věrné, mimochodem nemůže dospět k jinému závěru. Kdybychom ovšem shromáždili všechny stavy vědomí všech vědomých bytostí, stavy minulé, přítomné i možné, vyčerpali bychom tím podle nás pouze nepatrnou část hmotné reality, jelikož obrazy přesahují vnímání ze všech stran. Právě tyto obrazy by věda a metafyzika chtěly obnovit a spojit v úplný řetězec, z něhož naše vnímání drží pouze několik článků. Abychom ovšem mohli takto vytvořit mezi vnímáním a realitou-vztah části k celku, bylo nutné ponechat vnímání jeho pravou roli, kterou je příprava činnosti. A to právě idealismu nedělá. Proč se mu nedaří, jak jsme o tom mluvili před chvílí, přejít od řádu projevujícího se ve vnímání k řádu, jenž se uplatňuje ve vědě, jinak řečeno od nahodilosti, s jakou po sobě naše vjemy zdánlivě následují, k determinismu, svazujícímu přírodní jevy? Inu právě proto, že ve vnímání přisuzuje vědomí spekulativní roli, takže není vůbec jasné, jaký důvod by toto vědomí mělo k tomu, aby například nechávalo z intervalu mezi dvěma počítky mizet prostředkující články, díky nimž druhý vyplývá z prvního. Tyto prostředkující články a jejich přísný řád tak zůstávají zahaleny mlhou, ať už z nich po Millově vzoru učiníme „možné počítky“,¹²² nebo tento řád přisoudíme jako Kant jistým podpůrným konstrukcím vytvořeným neosobním rozvažováním. Budu-li ovšem předpokládat, že mé vědomé vnímání má čistě praktický cíl, že jednoduše v souboru všech věcí vyznačuje to, co se v nich může stát předmětem zájmu mé činnosti, pak pochopím, proč mi vše ostatní uniká, přestože zůstává těžce povahy jako to, co vnímám. Mé poznání hmoty potom již nebude ani subjektivní jako pro anglický idealismus, ani relativní jako pro kantovský idealismus.

¹²² J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, kap. VIII a IX.

Není subjektivní, protože je více ve věcech než ve mně. Není relativní, protože mezi „fenomémem“ a „věcí“ nepanuje vztah jevu a skutečnosti, nýbrž jednoduše části a celku.

Tím jsme se na první pohled vrátili k realismu. Realismus však, neopravíme-li ho v jednom zásadním bodě, je stejně tak nepřijatelný jako idealismus, a to z téhož důvodu. Řekli jsme, že idealismus není schopen přejít od řádu projevujícího se ve vnímání k řádu, jenž se uplatňuje ve vědě, tedy k realitě. Realismus naopak ztroskotává ve snaze vytěžit z reality její bezprostřední poznání. Pokud totiž přijmeme optiku vulgárního realismu, dostaneme na jedné straně mnohovětrnou hmotu, složenou z více či méně nezávislých částí roztroušených v prostoru, na druhé straně ducha neschopného najít s ní styčný bod, pokud ovšem nebude, jak si představují materialisté, jejím nepochopitelným epifenomémem. Dáme přednost kantovskému realismu? Pak mezi věcí o sobě neboli realitou a smyslovou růzností, na níž budujeme naše poznání, nenajdeme žádný přijatelný vztah ani společnou míru. Domyslíme-li přitom obě tyto extrémní formy realismu do důsledků, zjistíme, že konvergují ke stejnému bodu: obě totiž mezi intelektem a věcmi vztyčují homogenní prostor jako bariéru. Naivní realismus z tohoto prostoru činí reálné prostředí, v němž jsou věci „rozvěšeny“; kantovský realismus v něm vidí ideální prostředí, v němž se pořádá mnohost počítků; pro oba jde však o prostředí dané předem jakožto nezbytná podmínka toho, co v něm spočine. Tato obecně přijímaná hypotéza, podíváme-li se i na ni blíže, záleží v tom, že homogennímu prostoru přisuzuje nezúčastněnou roli, v níž buď poskytuje hmotné realitě podporu, nebo ze své funkce, opět čistě spekulativní, umožňuje počítkům srovnat se mezi sebou. Proto můžeme říci, že nejasnost realismu i idealismu vyplývá z toho, že oba tyto směry orientují naše vědomé vnímání a jeho podmínky směrem k čistému poznání, a nikoli k činnosti. – Předpokládejme naopak, že tento homogenní prostor není vzhledem k hmotným věcem a k čistému poznání, které o nich můžeme získat, logicky předcházející, nýbrž následný. Předpokládejme, že rozlehlost předchází prostoru. Předpokládejme, že se homogenní prostor týká právě a jen naší činnosti, že je to jakási neomezeně dělená síť, kterou rozprostíráme pod hmotnou kontinuitu, abychom si ji podmanili a rozčlenili s ohledem na naše činnosti a potřeby. Získáme tím nejen to, že vstoupíme do kontaktu s vědou, která nám ukazuje každou věc tak, jak ovlivňuje všechny

ostatní, a proto v jistém smyslu zaujímá rozlehlost jako celek (přestože jsme z této věci zachytili pouze její *střed* a její hranice vytyčili v bodě, kde nad ní naše tělo ztrácí kontrolu). Na poli metafyziky pak získáme nejen vyřešení nebo zklidnění rozporů vyvolávaných prostоровou dělitelností, rozporů pocházejících, jak jsme ukázali, vždy z toho, že nerozlišujeme úhel pohledu činnosti od úhlu pohledu poznání. Hlavním ziskem ovšem bude stržení nepřekonatelné bariéry, kterou realismus postavil mezi rozlehlé věci a naše vnímání těchto věcí. Zatímco jsme totiž na jedné straně zavedli mnohonásobně rozrůzněnou a rozdělenou vnější realitu a na druhé straně počítky, které nemají s rozlehlostí nic společného a které je nemožné s ní spojit, zjišťujeme, že konkrétní rozlehlost ve skutečnosti rozdělená není a že bezprostřední vnímání není doopravdy neextenzivní. Od realismu jsme se tak vrátili do stejného bodu, kam nás zavedl idealismus. Vnímání vracíme zpět do věcí, přičemž shledáváme, že úměrně s tím, jak se zbavujeme postulátu, který realismus i idealismus bezvýhradně přijímají a který jim sloužil za společnou hranici, se oba tyto směry stále více shodují.

Předpokládáme-li stručně řečeno rozlehlou kontinuitu, a v této kontinuitě centrum reálné činnosti znázorněné naším tělem, pak se zdá, že tato činnost bude osvětlovat všechny části hmoty, na které by měla v každém okamžiku vliv. Stejně potřeby, stejná síla jednat, které naše tělo vykrojily z hmoty, vydělí z našeho okolí nezávislá tělesa. Vše bude probíhat, jako bychom reálnou činnost vnějších předmětů filtrovali, abychom zadrželi a zachytili jejich činnost virtuální: tato virtuální činnost, kterou působí věci na naše tělo a naše tělo na věci, je samotným naším vnímáním. Protože však záchvěvy, které naše tělo od okolních těles přijímá, v něm neustále určují rodící se reakce, čímž tyto vnitřní pohyby mozkové hmoty nepřetržitě vykreslují naše možné působení na věci, mozkový stav přesně odpovídá vnímání. Není ani jeho příčinou, ani důsledkem, ani v žádném smyslu jeho duplikátem: jednoduše na vnímání navazuje, vždyť vnímání je naše činnost virtuální a mozkový stav naše činnost započatá.

IV. Tuto teorii „čistého vnímání“ bylo ovšem nutné zároveň upravit a doplnit ve dvou bodech. Čisté vnímání, které mělo být jakýmsi úlomkem odděleným od reality, by totiž náleželo takové bytosti, která by nemíchala vnímání ostatních těles s vnímáním svého vlastního těla, tedy se svými afekcemi, ani intuici přítomného okamžiku s in-

tuicí okamžiků ostatních, tedy se vzpomínkami. Jinými slovy jsme pro zjednodušení našeho zkoumání pojednali původně o živém těle jako o matematickém bodě v prostoru a o vědomém vnímání jako o matematickém okamžiku v čase. Bylo nutné navrátit tělu jeho rozlehlost a vnímání jeho trvání. Tím jsme do vědomí navrátili jeho dva subjektivní prvky, afektivitu a paměť.

◦ Co je afekce? Řekli jsme, že naše vnímání vykresluje možnou činnost našeho těla na ostatní tělesa. Naše tělo je však ve své rozlehlosti schopné působit stejně tak na sebe sama jako na tělesa ostatní. Do našeho vnímání tedy vstupuje cosi z našeho těla. Přitom jedná-li se o tělesa okolní, jsou v souladu s naší hypotézou oddělena od našeho těla více či méně velkým prostorem, který je přímo úměrný vzdálenosti jejich příslibů nebo hrozeb v čase: proto nám vnímání těchto těles naznačuje pouze možnou činnost. Jak se naopak vzdálenost mezi těmito tělesy a naším tělem zmenšuje, tím více se možná činnost proměňuje v činnost reálnou, jelikož činnost je tím naléhavější, čím je vzdálenost menší. A zmizí-li tato vzdálenost úplně, tedy je-li vnímané těleso mým tělem, nebude již vnímání vyznačovat virtuální, ale reálnou činnost. Přesně taková je povaha bolesti, aktuálního úsilí poraněné části uvést věci do pořádku, úsilí lokálního a izolovaného, a v důsledku toho odsouzeného k neúspěchu uvnitř organismu způsobilého již pouze k celkovým účinkům. Bolest se tedy vyskytuje v místě, kde k ní dochází, stejně jako je předmět v místě, kde jej vnímám. Mezi pocíťovanou afekcí a vnímaným obrazem je rozdíl v tom, že afekce se nachází uvnitř a obraz vně mého těla. Povrch mého těla, společná hranice mezi tímto tělem a tělesy ostatními, je nám proto dán zároveň v podobě počítky a v podobě obrazu.

V této niternosti afektivního počítky spočívá i jeho subjektivita, ve vnějšnosti obrazů obecně pak jejich objektivita. Narážíme zde však na neustále se objevující omyl, se kterým jsme se potýkali po celou dobu této práce. Chtěli bychom, aby počítka a vjem existovaly samy o sobě. Přisuzujeme jim čistě spekulativní roli. A jelikož jsme zanedbali reálné a virtuální činnosti, s nimiž tvoří jeden celek a které měly sloužit k jejich rozlišení, jsme mezi nimi schopni odhalit pouze rozdíl ve stupni. Pročež na základě toho, že afektivní počítka je jen nepřesně lokalizovaný (kvůli zmatenosti úsilí, které zahrnuje), prohlásíme jej rovnou za neextenzivní. Z těchto okleštěných afekcí nebo neextenzivních počítků pak učiníme *materiál*, z něhož budujeme ob-

razy v prostoru. To nám znemožňuje objasnit to, odkud pocházejí prvky vědomí nebo počítky, které pokládáme za absolutna, jak se tyto neextenzivní počítky vracejí do prostoru, aby se zde uspořádaly, proč se zde chovají podle určitého řádu spíše než podle jiného, a konečně to, jakým způsobem tam dokážou vytvářet ustálenou zkušenost, společnou všem lidským bytostem. Je naopak nutné vyjít právě z této zkušenosti, nezbytné scény naší činnosti. Musíme tedy začít u čistého vnímání, tedy obrazu. Ukáže se, že počítky nejenže nejsou žádným materiálem, z nichž by vznikal obraz, ale dokonce působí jako nečistota, která se s ním mísí, jsouce tím, co z našeho těla promítáme do všech ostatních.

V. Dokud ovšem zůstaneme u počítku a čistého vnímání, můžeme těžko říci, že se zabýváme duchem. Jistě, teorii o vědomí jako epifenomenu jsme vytkli, že žádný mozkový stav není ekvivalentem vjemu. Jistě, výběr vjemů mezi obrazy obecně je důsledkem rozlišování, které již o duchu vypovídá. Jistě, hmotný svět samotný, definovaný jako soubor všech obrazů, je jakýmsi vědomím, ve kterém se vše vyrovnává a vzájemně ruší, vědomím, jehož všechny případné části se vzájemně vyvažují reakcemi, rovnajícími se činnostem, a vzájemně si tak zabraňují ve vyčnívání. Jenomže dotknout se reality ducha vyžaduje umístit se do bodu, kde individuální vědomí nechává minulost ústít a uchovávat se v přítomnosti touto minulostí obohacené, a vyvažuje se tak ze samotného zákona nutnosti, požadujícího, aby se minulost neustále střídala sama se sebou v přítomnosti, která ji pouze opakuje v jiné podobě, a aby vše neustále plynulo. Přechodem od čistého vnímání k paměti definitivně opouštíme hmotu a směřujeme k duchu.

VI. Teorie hmoty, která tvoří jádro naší práce, měla být zároveň teoretickým důsledkem a experimentálním ověřením naší teorie čistého vnímání. To, že mozkové stavy doprovázející vnímání nejsou ani jeho příčinou, ani jeho duplikátem a že vnímání udržuje se svým fyziologickým průvodcem vztah virtuální činnosti k činnosti započaté, jsme nemohli potvrdit fakty, protože podle naší hypotézy vše probíhá, jako by vnímání vyplývalo z mozkového stavu. Při čistém vnímání je totiž vnímaný předmět předmětem přítomným, tělesem proměňujícím naše tělo. Jeho obraz je tedy aktuálně dán a na základě faktů můžeme tvrdit jak to, že mozkové změny načrtávají rodící se reakce našeho těla, tak i to, že vytvářejí vědomý duplikát přítomného obrazu (ovšem jen jedno tvrzení se shoduje s naší úvahou). Něco zce-

la jiného však platí pro paměť, protože vzpomínka je představou nepřítomného předmětu. Obě hypotézy by zde docházely k opačným závěrům. Pokud by v případě přítomného předmětu stačil k vytvoření jeho představy určitý stav našeho těla, potom by tím spíše tento stav stačil i k vytvoření představy téhož, když není přítomen. Vzpomínka by se proto podle této teorie měla rodit z tlumeného opakování mozkového jevu, který způsobil původní vnímání, a měla by spočívat jednoduše v oslabeném vnímání. Plyne z toho tato dvojí teze: Paměť je pouhou funkcí mozku, rozdíl mezi vnímáním a vzpomínkou je pouze rozdílem v intenzitě. – Naopak v případě, že by mozkový stav nijak nevytvářel naše vnímání předmětu, nýbrž že by na ně pouze navazoval, mohl by i nadále prodlužovat a úspěšně rozvinout vzpomínku, kterou na tento předmět vyvoláme, ovšem nemohl by stát u jejího zrodu. A protože naše vnímání přítomného předmětu kromě toho bylo určitým způsobem součástí tohoto předmětu samotného, bude naše představa nepřítomného předmětu jevem zcela jiného řádu, než je vnímání, jelikož mezi přítomností a nepřítomností neexistuje žádný stupeň ani přechod. Plyne z toho následující dvojí teze, opačná vzhledem k první: Paměť je něčím jiným než funkcí mozku a rozdíl mezi vnímáním a vzpomínkou není ve stupni, nýbrž v povaze. – Proti-klad obou teorií tím získává velmi ostrou podobu a zkušenost je tentokrát může rozsoudit.

Nebudeme se zde detailně vracet k ověření, o něž jsme se pokusili. Připomeňme si pouze jeho hlavní body. Všechny faktické argumenty hovořící ve prospěch toho, že vzpomínky se pravděpodobně hromadí v kortikální hmotě, vycházejí z lokalizovaných poruch paměti. Kdyby však vzpomínky byly skutečně ukládány v mozku, odpovídaly by zřetelným mezerám v paměti jasně vyhraněné poruchy mozku. Přítom u amnézií, v nichž jsou například celá období naší minulé existence náhle a radikálně vytržena z paměti, nepozorujeme nějakou jasně vymezenou mozkovou poruchu. Naopak u poruch paměti, jejichž lokalizace v mozku je přesná a jasná, tedy u různých afázií a poruch zrakového a sluchového rozpoznání, nejsou z míst, kde by se měly nacházet, vytrženy určité vzpomínky, nýbrž je více či méně oslabena ve své vitalitě schopnost vzpomínání, jako by subjekt měl větší či menší potíže uvést své vzpomínky do kontaktu s přítomnou situací. Předmětem našeho studia by se měl proto stát mechanismus, kterým k tomuto kontaktu dochází, abychom zjistili, zda úlohou

mozku není spíše udržovat chod tohoto mechanismu než věznit ve svých buňkách vzpomínky. To nás vedlo ke snaze sledovat všechny stránky vývoje postupného pohybu, v němž minulost a přítomnost vstupují do vzájemného styku, totiž proces rozpoznávání. Přitom jsme vskutku zjistili, že rozpoznání přítomného předmětu může probíhat dvěma naprosto odlišnými způsoby, že se však ani v jednom z nich mozek nechová jako zásobník obrazů. Naše tělo buď díky zcela pasivnímu a spíše hranému než promyšlenému rozpoznání přirazuje k opakovanému vnímání postup, který se stal už automatickým: vše se vysvětlí pohybovými ústrojími, která návyk v těle vytvořil a jejichž zničení může mít za následek poruchu paměti. Nebo naopak probíhá rozpoznání aktivně pomocí obrazů-vzpomínek, které vycházejí vstříc přítomnému vnímání. Je potom třeba, aby tyto vzpomínky ve chvíli, kdy se uplatňují na dané vnímání, našly způsob, jak probudit v mozku stejná ústrojí, která vnímání obvykle spouští a která vedou k jednání: jinak by byly předem odsouzeny k bezmocnosti a ztratily by tendenci aktualizovat se. Proto také v případech, kdy porucha mozku zasáhne určitou kategorii vzpomínek, se postižené vzpomínky navzájem nepodobají například tím, že pocházejí z téhož období nebo jsou vzájemně logicky příbuzné, nýbrž jednoduše tím, že jsou všechny buď sluchové, zrakové, nebo motorické. Jako porušené se tedy jeví spíše než samotné vzpomínky různé smyslové nebo motorické oblasti nebo ještě častěji přívěsky umožňující jejich spuštění přímo uvnitř mozkové kůry. Šli jsme ještě dál a pozorným studiem rozpoznání slov, jakož i jevů provádějících smyslovou afázii jsme se pokusili dokázat, že rozpoznání v žádném případě neprobíhá na základě mechanického oživení vzpomínek dřímajících v mozku, ale naopak předpokládá více či méně vysoké vypětí vědomí, které se vydává do čisté paměti hledat čisté vzpomínky, které v kontaktu s přítomným vnímáním postupně zhmotňuje.

Avšak co je to čistá paměť a co jsou čisté vzpomínky? Odpovědí na tuto otázku jsme doplnili důkaz platnosti naší teorie. Poté, co jsme vytyčili její první bod, že totiž paměť je něčím jiným než funkcí mozku, měli jsme analýzou „čisté vzpomínky“ ukázat, že mezi vzpomínkou a vnímáním neexistuje jen rozdíl ve stupni, nýbrž radikální rozdíl v povaze.

VII. Položme ihned důraz na metafyzický, a ne pouze psychologický význam tohoto problému. To, že je vzpomínka oslabeným vnímáním,

ním, bezpochyby vypadá jako čistě psychologické tvrzení. Nenechme se však mýlit: je-li vzpomínka pouze slabším vnímáním, pak obráceně vnímání musí být něco jako silnější vzpomínka. Právě z toho vychází anglický idealismus, který spočívá v tom, že mezi reálností předmětu vnímaného a ideálností předmětu myšleného vidí rozdíl pouze ve stupni, a ne v povaze. I myšlenka, že hmotu hnětíme z našich vnitřních stavů a že vnímání je jen pravdivou halucinací, pochází odtud. Právě proti ní jsme neustále bojovali, když jsme pojednávali o hmotě. Buď je tedy náš názor na hmotu chybný, nebo se vzpomínka radikálně liší od vnímání.

Metafyzický problém jsme tak přesunuli do roviny, v níž splývá s problémem psychologickým, a ten již můžeme vyřešit prostým a jednoduchým pozorováním. Ovšem jak jej vyřešíme? Kdyby vzpomínka na určité vnímání byla pouze tímto vnímáním v oslabené podobě, stávalo by se nám například, že bychom vjem slabého zvuku považovali za vzpomínku na silný hluk. K podobné záměně přítom nikdy nedochází. Můžeme však jít ještě dál a opět na základě pozorování dokázat, že vědomí vzpomínky nikdy nezačíná tím, že by nejprve bylo slabším aktuálním stavem, který bychom se poté, co jsme vzali jeho slabost na vědomí, snažili odeslat do minulosti: jak bychom také, kdybychom již předem neměli danu představu dříve prožitě minulosti, do ní mohli odesílat slabší psychologické stavy, když je tak jednoduché přiřadit je ke stavům silným, tak jako přítomnou zkušenost méně jasnou k přítomné zkušenosti jasnější? Paměť po pravdě řečeno vůbec nespočívá v tom, že by přítomnost klesala do minulosti, ale naopak ve vývoji minulosti směrem k přítomnosti. Od začátku vycházíme z minulosti. Z „virtuálního stavu“, který zvolna provádíme různými úrovněmi vědomí, dokud se nezhmotní v aktuální vjem, tedy dokud se nestane stavem přítomným a působícím, tedy konečně dokud nedosáhne oně krajní roviny našeho vědomí, kde se rýsuje naše tělo. Právě v tomto virtuálním stavu tkví čistá vzpomínka.

Proč zde přehlízíme svědectví vědomí? Proč ze vzpomínky činíme oslabené vnímání, o němž nejsme schopni říct ani to, proč je odesíláno do minulosti, ani jak zjišťujeme jeho časové určení, ani to, z jakého důvodu se objevuje v dané chvíli spíše než v jiné? Stále z téhož důvodu: opomíjíme praktický účel našich aktuálních psychologických stavů. Vnímání považujeme za nezúčastněnou duševní operaci,

za prostou kontemplaci. A protože pak čistá vzpomínka může pocho-pitelně být pouze něčím takovým (když neodpovídá žádné přítomné a naléhavé realitě), stávají se vzpomínka a vnímání stavy téže pova-hy, mezi nimiž můžeme nalézt pouze rozdíl v intenzitě. Pravdou však je, že naši přítomnost nelze definovat jako to, co je intenzivnější: pří-tomnost je tím, co na nás působí a co nás vybízí k jednání, je smyslo-vá a motorická. Naše přítomnost je především stavem našeho těla. Naše minulost je naopak tím, co již nepůsobí, avšak mohlo by půso-bit, tím, co bude působit, zapojí-li se do přítomného počítku, od ně-hož získá vitalitu. Platí přitom, že ve chvíli, kdy se vzpomínka aktua-lizuje tím, že začne působit, přestává být vzpomínkou a stává se znovu vnímáním.

Potom již chápeme, proč nemůže vzpomínka vyplývat z určitého mozkového stavu. Mozkový stav navazuje na vzpomínku. Díky mate-rialitě, kterou jí předává, jí poskytuje záchytný bod v přítomnosti. Čistá vzpomínka je však projevem ducha. Paměť nás tak vskutku uvá-dí na jeho území.

— VIII. Průzkumem tohoto území jsme se nezabývali. Na soutoku ducha a hmoty, kde jsme se nacházeli, jsme chtěli v první řadě pozoro-vat, jak se slévají, takže na spontaneitě intelektu nás zajímal pouze styčný bod s určitým tělesným mechanismem. Mohli jsme tak být svědky fenoménu myšlenkových asociací a stát u zrodu těch nejjed-nodušších obecných myšlenek.

V čem tkví hlavní omyl asocianismu? V tom, že všechny vzpomín-ky staví na roveň, že nepočítá s více či méně podstatnou vzdáleností, která je odděluje od přítomného tělesného stavu, tedy od činnosti. Proto také není schopen vysvětlit, ani jak se vzpomínka připojuje k vjemu, který ji vyvolává, ani proč k asociaci dochází na základě podobnosti či dotyku spíše než jinak, a konečně ani to, z jakého roz-maru je tato určitá vzpomínka zvolena mezi tisíci ostatních, které by se díky své podobnosti nebo dotyku hodily k přítomnému vnímání stejně. Asocianismus jinak řečeno pomíchal a zaměnil jednotlivé úrovně vědomí, přičemž méně úplnou vzpomínku tvrdohlavě považo-val za méně komplexní, zatímco šlo ve skutečnosti o vzpomínku méně sněnou, tedy bližší činnosti, a tím i banálnější a schopnější se přizpůsobit – tak jako konfekční oblečení – novosti přítomné situace. Odpůrci asocianismu jej v tom mimochodem následují. Vytýkají mu, že vysvětluje asociacemi vyšší duševní pochody, už však ne to,

že špatně vykládá povahu asociace samé. V tom je přitom jeho zá-kladní omyl.

My jsme měli naopak za to, že mezi úrovní činnosti – úrovní, v níž naše tělo smrštilo svou minulost do pohybových návyků – a úrovní čisté paměti, v níž náš duch uchovává do nejmenších detailů – výjev našeho uplynutého života, se nacházejí tisíce různých úrovní vědomí, tisíce úplných, a přesto různých opakování celé naší prožité zkuše-nosti. Doplnit vzpomínku osobnějšími detaily by pak vůbec nespočí-valo v tom, že k této vzpomínce mechanicky přiložíme vzpomínky další, nýbrž v tom, že se přemístíme do rozlehlejší úrovně vědomí, že se od činnosti vzdálíme směrem ke snu. Lokalizování vzpomínky by zase nespočívalo v jejím mechanickém začlenění mezi další vzpo-mínky, ale v tom, že postupným rozšiřováním paměti jako celku vy-kreslíme kruh dost široký na to, aby v něm byl daný detail z minulos-ti obsažen. Tyto úrovně kromě toho nejsou dány jako jednou hotové věci, poskládané na sobě. Existují spíše virtuálně, onou existencí, jež je charakteristická pro duchovní věci. Intelekt, pohybující se neustále po intervalu, který je odděluje, je nepřetržitě objevuje či spíše vytvá-ří: jeho život spočívá právě v tomto pohybu. Pak ovšem chápeme, proč k asociaci dochází na základě zákonů podobnosti a dotyku spíše než na základě jiných, proč si paměť mezi podobnými nebo přilehlý-mi vzpomínkami volí určité obrazy spíše než jiné, a také jak kombi-novaným úsilím těla a ducha vznikají první obecné pojmy. Zájemem živé bytosti je zachytit v přítomné situaci to, co se podobá určité situ-aci minulé, přirovnat k ní, co předcházelo a hlavně co následovalo, a využít tak svou minulou zkušenost. Ze všech představitelných aso-ciací jsou proto asociace na základě podobnosti a dotyku jediné, kte-ré mají životně důležitý význam. Abychom ovšem pochopili jejich fungování a především zdánlivě vrtošivý výběr, který provádějí mezi vzpomínkami, musíme se postupně vpravit do obou mezních úrovní, jež jsme nazvali úrovní činnosti a úrovní snu. V první se nacházejí pouze pohybové návyky, o nichž můžeme říci, že jde o asociace spíše hrané či prožívané než představované: podobnost a dotyk zde splýva-jí, protože analogické vnější situace svým opakováním propojily ur-čité pohyby našeho těla mezi sebou, takže stejnou automatickou re-akcí, v níž provádíme ony dotykem asociované pohyby, vytěžíme ze situace, za níž k tomu dojde, i její podobnost se situacemi minulými. Průběžně s tím, jak přecházíme od pohybů k obrazům a od obrazů

chudších k obrazům bohatším, se podobnost a dotyk oddělují, až nakonec v oné druhé mezní úrovni, kde se již k obrazům žádná činnost nepojí, vytvoří opozici. Výběr určité podobnosti mezi řadou dalších podobností a určitého dotyku mezi řadou dalších dotyků proto neprobíhá náhodně: závisí na neustále proměnném stupni *napětí* paměti, která podle toho, zda tíhne spíše k zapojení se do přítomné činnosti, nebo k odvratu od ní, jako celek nabývá takového či jiného rozpoležení. Ukázali jsme, že tím, jak se pohybový návyk obrací vzhůru k podobným obrazům, aby z nich podobnosti těžil, zatímco podobné obrazy sestupují k pohybovému návyku, aby se například slily v automatickou výslovnost slova, které je spojuje, vyznačuje tento dvojitý pohyb paměti od jedné meze ke druhé také základní obecné pojmy. Již rodící se obecnost myšlenky tedy spočívá v jisté duševní činnosti, v *pohybu* mezi činností a představou. Proto také bude pro jistý druh filosofie vždy snadné lokalizovat obecnou myšlenku v jedné z obou mezí, nechat ji vykristalizovat ve slova nebo rozplynout ve vzpomínkách, přestože ve skutečnosti spočívá v přesunu ducha od jedné meze ke druhé.

IX. Takové pojetí elementární duševní činnosti, v němž naše tělo a jeho okolí představuje tentokrát poslední úroveň naší paměti, mezní obraz či pohyblivý osten, který naše minulost nepřetržitě vsouvá do naší budoucnosti, nám umožnilo potvrdit a vysvětlit, co jsme uvedli o úloze těla, a zároveň připravit půdu pro jeho sblížení s duchem.

Poté, co jsme postupně prozkoumali čisté vnímání a čistou paměť, zbývalo nám totiž ještě obě sblížit. Pokud čistá vzpomínka již náleží duchu a čisté vnímání stále ještě hmotě, pak bylo třeba postavit se do styčného bodu mezi čistým vnímáním a čistou vzpomínkou a osvětlit, jakým způsobem na sebe duch a hmota vzájemně působí. „Čisté“, tedy okamžité vnímání je ve skutečnosti pouhým ideálem nebo mezí. Každé vnímání zaujímá určitou šíři trvání, prodlužuje minulost do přítomnosti, a zahrnuje tedy i paměť. Budeme-li proto o vnímání uvažovat v jeho konkrétní podobě, jako o syntéze čisté vzpomínky a čistého vnímání, jinak řečeno ducha a hmoty, uchopíme tím problémem jednoty duše a těla tím nejvěrnějším způsobem. Snažili jsme se o to zejména v poslední části naší práce.

Protiklad obou těchto principů se v dualismu obecně dělí na tři dílčí protiklady: mezi rozlehlým a nerozlehlým, mezi kvalitou a kvantitou a mezi svobodou a nutností. Mají-li naše pojetí úlohy těla a naše analy-

zy čistého vnímání a čisté vzpomínky vnést trochu světla do vztahu těla a ducha, pak musí napřed tento trojitý protiklad odstranit nebo zmírnit. Pozastavme se proto u každého z nich a předložme ve spíše metafyzické podobě závěry, ke kterým nás přivedla psychologie.

1) Představíme-li si na jedné straně reálně rozdělenou rozlehlost (například na částice) a na druhé vědomí s neextenzivními počitky vysílanými do prostoru, pak mezi touto hmotou a tímto vědomím, neboli mezi tělem a duchem, samozřejmě nic společného nenajdeme. Tento protiklad vnímání a hmoty je však umělým výplodem rozumu, rozkládajícího a skládajícího podle svých návyků nebo zákonů: není dán v bezprostřední intuici. Neextenzivní počitky nám dány nejsou: jak by mohly vstupovat do prostoru, volit si v něm místo a pořádat se zde za účelem vytvoření universální zkušenosti? O nic více skutečná není ani rozlehlost rozdělená na samostatné části: jak by se v ní bez jakéhokoli možného vztahu s naším vědomím mohly odehrávat změny, jejichž řád a vzájemné vztahy by měly přesně odpovídat řádu a vztahům našich představ? To, co je dáno, co je skutečné, je cosi přechodného mezi rozdělenou rozlehlostí a čistou nerozlehlostí. To, co jsme nazvali *extenzivnem*. Extenze je nejzjevnější kvalitou vnímání. Jejím zpevněním a postupným dělením pomocí abstraktního prostoru, který pod ní prostíráme s ohledem na potřeby činnosti, vytváříme mnohonásobně rozrůzněnou a neomezeně dělitelnou rozlehlost. Naopak jejím zjemněním, střídavým rozpouštěním na afektivní počitky a rozptylováním na napodobeniny čistých myšlenek získáme neextenzivní počitky, z nichž se pak marně snažíme seskládat obrazy. Oba tyto protichůdné směry, jimiž naše dvojití úsilí vedeme, se nám nabízejí zcela přirozeně, protože přímo z nezbytných podmínek činnosti vyplývá, že se nám rozlehlost dělí na zcela nezávislé předměty (což nás vede k jejímu dalšímu členění) a že po nepatrných stupních přecházíme od afekce ke vnímání (což nás vede k předpokladu, že vnímání je stále více neextenzivní). Naš rozum, jehož rolí je právě zavádět logická rozlišení, a tedy i ostré protiklady, však střídavě přijímá obě cesty a každou prochází až na konec. Na jednom kraji tak staví neomezeně dělitelnou rozlehlost, na druhém absolutně neextenzivní počitky. Tím vytváří protiklad, z něhož poté vychází.

2) Mnohem méně umělý je protiklad mezi kvalitou a kvantitou, neboli mezi vědomím a pohybem: tento druhý protiklad je však radikální jen tehdy, přijmeme-li nejprve ten první. Budete-li totiž předpoklá-

dat, že se kvality věcí omezují na neextenzivní počítky zakoušené určitým vědomím, takže tyto kvality tak jako symboly představují pouze homogenní a vyčíslitelné změny odehrávající se v prostoru, pak si mezi těmito počítky a změnami budete muset vymýšlet jakousi nepochopitelnou spojitost. Vzdejte se naopak toho, že budete mezi nimi *a priori* zavádět tento umělý rozpor: uvidíte, jak se postupně hroutí všechny bariéry, které je zdánlivě rozdělovaly. Za prvé není pravda, že vědomí, uzavřeno samo v sobě, je svědkem neextenzivních vjemů, které v něm defilují. Čisté vnímání proto umístíte do vnímaných věcí samotných, a odstraníte tak první překážku. Brzy ovšem narazíte na druhou: zdá se, že homogenní a vyčíslitelné změny, na nichž věda staví, jsou jen projevem četných nezávislých prvků, kupříkladu atomů, že jsou jen jejich náhodnými seskupeními. Tato mnohost vstupuje mezi vnímání a jeho předmět. Je-li ovšem dělení rozlehlosti zcela relativní a závislé na našem možném působení na ni, pak myšlenka nezávislých částic je *tím spíše* schematická a prozatímní. Mimo chodem sama věda nás opravňuje ji zavrhnout. Tím padá druhá překážka. Zbývá nám urazit poslední úsek: ten, který leží mezi heterogenitou kvalit a zdánlivou homogenitou pohybů uvnitř rozlehlosti. Jenže právě proto, že jsme se zbavili prvků, ať už atomů či jiných, na nichž měly být tyto pohyby založeny, nemůže zde již být řeči o pohybu, jenž by byl akcidentálním určením nějakého tělesa, o abstraktním pohybu studovaném mechanikou, který je, když se to tak vezme, pouze společnou mírou konkrétních pohybů. Jak by tento abstraktní pohyb, který může být i nehybností, když změním záchytný bod, mohl být základem skutečných, tedy pociťovaných změn? Jak by, složen z řady okamžitých poloh, mohl vyplňovat trvání, jehož části na sebe navzájem navazují a pokračují jedna v druhé? Nezbyvá jiná hypotéza, než že konkrétní pohyb, schopný podobně jako vědomí prodloužit svou minulost do přítomnosti a svým opakováním vytvářet smyslové kvality, již v sobě něco z vědomí i z počítku obsahuje, tedy že by byl v rozředěné podobě tímto počítkem samotným, rozprostřeným do nekonečně většího počtu okamžiků a, jak jsme o tom mluvili, kmitajícím uvnitř své schránky. Za tohoto předpokladu by nám zbývalo objasnit poslední bod: jak dochází k smrštění? Zřejmě už nepůjde o smrštění homogenních pohybů do podoby jasně vymezených kvalit, nýbrž o smrštění méně heterogenních změn do podoby změn více heterogenních. Na tuto otázku jsme ovšem odpověděli naší analýzou

konkrétního vnímání: toto vnímání, které je živou syntézou čistého vnímání a čisté paměti, ve své zdánlivé jednoduchosti nutně shrnuje obrovské množství okamžiků. Mezi smyslovými kvalitami obsaženými v naší představě a týmiž kvalitami posuzovanými jako vypočítatelné změny tedy existuje pouze rozdíl v rytmu trvání, rozdíl vnitřního napětí. Myšlenkou *napětí* jsme se tedy snažili odstranit protiklad mezi kvalitou a kvantitou, podobně jako myšlenkou *extenze* protiklad mezi nerozlehlostí a rozlehlostí. Extenze a napětí připouštějí řadu různých, avšak vždy přesně určených úrovní. Funkcí rozumu je oddělovat od obou těchto druhů, totiž od extenze a napětí, jejich prázdný obal, tedy homogenní prostor a čistou kvantitu, čili nahrazovat tvárné reality připouštějící různé stupně neohebnými abstrakcemi, které vycházejí z potřeb činnosti a které můžeme jedině přijmout, nebo nepřijmout, tedy konečně stavět reflexivní myšlení před dilemata, kde ani jedna alternativa neodpovídá věcem.

3) Díváme-li se na vztahy mezi rozlehlým a nerozlehlým a mezi kvalitou a kvantitou takto, lépe pochopíme třetí a poslední protiklad, protiklad mezi svobodou a nutností. Absolutní nutnost si můžeme představit jako naprostou vzájemnou rovnocennost po sobě jdoucích okamžiků trvání. Je tomu u trvání hmotného světa právě tak? Je možné každý z jeho okamžiků matematicky odvodit od předešlého? Pro zjednodušení našeho zkoumání jsme po celou dobu této práce předpokládali, že ano. Odstup mezi rytmem našeho trvání a rytmem plynutí věcí je skutečně takový, že se pro nás nahodilost běhu přírody, již se nedávno tak podrobně zabývala jedna filosofie,¹²³ prakticky musí rovnat nutnosti. Zůstaňme proto u naší hypotézy, i když by nebylo od věci ji zmírnit. Pak by však svoboda nebyla v přírodě uzamčena jako stát ve státě. Řekli jsme, že tuto přírodu můžeme považovat za neutralizované, a tím pádem latentní vědomí, jehož případné projevy se drží vzájemně v šachu a ruší ve chvíli, kdy se chtějí objevit. První záblesky individuálního vědomí do ní tedy nevnáší nijak nečekané světlo: toto individuální vědomí pouze odstranilo překážku, vyňalo z reálného celku virtuální část, zvolilo a vyjmulo to, co je zájímalo. Jak dokazuje touto rozumnou selekcí, jeho forma vychází z ducha a jeho látka pochází z přírody. Současně s tím, jak toto vědo-

¹²³ Míněn je Jules Lachelier.

mí rozkvétá, se objevují živá těla, schopná v té nejjednodušší podobě spontánních a nečekaných pohybů. Pokrok živé hmoty spočívá v rozlišení funkcí, které má za následek nejprve vytvoření a poté postupné zhušňování nervového systému, schopného usměrňovat vzruchy a organizovat činnost: čím více se vyšší nervová centra vyvíjejí, tím četnější budou cesty pohybů, mezi nimiž bude činnost volit podnícena jedním a tímž vzruchem. Vskutku tedy pozorujeme stále větší volnost ponechanou pohybu v prostoru. Nevidíme už, že je to spojeno s rostoucím napětím vědomí v čase. Nejen, že toto vědomí díky svým vzpomínkám na minulé zkušenosti zachycuje stále lépe minulost, aby ji uvedlo do vztahu s přítomností a utkalo bohatší a novější rozhodnutí, avšak díky větší intenzitě svého života a stále většímu počtu vnějších okamžiků, které pomocí svých vzpomínek na okamžité zkušenosti smršňuje do svého přítomného trvání, umí stále lépe i podněcovat činy, jejichž vnitřní indeterminace, nucena rozptýlit se do libovolného počtu okamžiků hmoty, o to lépe proklouzne oky v síti nutnosti. Ať už tedy o svobodě uvažujeme v čase nebo v prostoru, zdá se, jako by do nutnosti zapouštěla hluboké kořeny a vstupovala s ní do těsného svazku. Duch si od hmoty půjčuje vjemy, z nichž získává svou potravu, a vrací jí je v podobě pohybů, jimž vtiskl pečet své svobody.

Bibliografie

- Adler, A., *Beitrag zur Kenntniss der seltenen Formen von sensorischer Aphasie*, in: *Neurologischer Centralblatt*, 1891.
- anonym, *Visions, a Personal Narrative*, in: *Journal of Mental Science*, 1896.
- Arnaud, F.-L., *Contribution à l'étude clinique de la surdité verbale*, in: *Archiv de Neurologie*, 1887.
- Babil e, *Les troubles de la mémoire dans l'alcoolisme*, Paris 1886 (disertace v oboru l kařstv ).
- Bain, A., *Les sens et l'intelligence*.
- Ball, B., *Leçons sur les maladies mentales*, Paris 1890.
- Ballet, G., *Le langage intérieur*, Paris 1885.
- Bastian, Ch., *Les processus nerveux dans l'attention*, in: *Revue philosophique*, XXXIII, 1892.
- Bastian, Ch., *On Different Kinds of Aphasia*, in: *British Medical Journal*, řijen a listopad 1887.
- Bateman, F., *On Aphasia*, London 1890.
- Belot, G., *Une théorie nouvelle de la liberté*, in: *Revue philosophique*, řijen 1890, XXX, str. 361–392.
- Bergson, H., *Mozek a myšlen *, přel. J. Fulka, in: *Duchovní energie*, Praha 2002.
- Bergson, H., *Čas a svoboda. O bezprostředn ch datech v dom *, přel. B. Jakovenko, Praha 1994².
- Berkeley, G., *An Essay towards a New Theory of Vision*, 1709 (česky: *Pojedn n  o z kladech lidsk ho poznání*, přel. Jan Brd čko, Praha 1995).
- Berkeley, G., *Tři rozmluvy mezi Hyladem a Filonoem*, přel. V. K. Škrach, Praha 1927.
- Berlin, R., *Eine besondere Art der Wortblindheit (Dyslexie)*, Wiesbaden 1887.
- Bernard, D., *De l'aphasie*, Paris 1889.
- Bernard, D., *Un cas de suppression brusque et isolée de la vision mentale*, in: *Progrès médical*, 21. července 1883.
- Bernhardt, *Eigenthümlicher Fall von Hirnerkrankung*, in: *Berliner klinische Wochenschrift*, 1877.