

O KINEMATOGRAFICKÉM POHYBU¹

Henri Bergson

Kdybychom se nyní pokusili přesněji popsat náš přirozený postoj ke stávání se [*devenir*], zjistili bychom toto. Stávání se je nekonečně rozmanité. To, v němž žlutá přechází v zelenou, nepřipomíná jiné, při kterém zelená přechází v modrou. Jsou to dva různé kvalitativní pohyby. Stávání se, při kterém květ přechází v ovoce, nepřipomíná to, v němž larva přechází v nymfu a nymfa následně v dokonalý lymyz. Jsou to dva různé vývojové pohyby. Činnost pití nebo jedení nepřipomíná činnost zápolení. Jedná se o různé rozprostraněné pohyby. Tyto tři druhy pohybů – kvalitativní, vývojový, rozprostraněný – se jeden od druhého podstatně liší. Umělý mechanismus vnímání, stejně jako umělé mechanismy naší mysli či jazyka, se zakládají na vydělení obecné představy jednotného stávání se z těchto velice různých stávání se, jakéhosi neurčitého stávání se, které je jednoduchou, samo o sobě nic neříkající abstrakcí stávání se, na niž zřídka kdy myslíme. K této představě, která je stále táž a která je ostatně

¹ [Bergson, H., *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1969, kap. 4 „Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique“, s. 328-339. Z francouzského originálu přeložil Jindřich Černý.]

nejasná a nevědomá, pak v každém jednotlivém případě připojujeme jeden či vícero jasných obrázků, které představují *stavy* a které slouží k vzájemnému odlišení různých stávání se. Jedinečnost pohybu nahrazujeme tímto sloučením jedinečného a konkrétního stavu s obecnou a neurčitou změnou. Před očima se nám takříkajíc ztrácí neurčitá mnohost různě zabarvených stávání se. Přizpůsobujeme si totiž věci tak, abychom viděli jednoduché rozdíly barvy, tj. rozdíly stavu, jako by pod nimi skrytě plynulo jakési bezbarvé stávání se, které je vždy a všude stejné.

Předpokládejme, že bychom chtěli na plátně znázornit nějakou oživenou scénu, dejme tomu pochod pluku. První způsob, jak se zhostit tohoto úkolu, je nastříhat postavy vojáků a každé z nich propůjčit pohyb pochodu – pohyb, který se člověk od člověka liší, ačkoli je společný celému lidskému rodu – a promítnout tento celek na plátno. Tyto hrátky by nás stály neuvěřitelnou námahu, přičemž bychom tím získali jen velice chabý výsledek. Jak tedy znázornit pružnost a rozmanitost života? Existuje ještě jiný postup, který je mnohem snazší a zároveň mnohem efektivnější, a to vyfotit sérii momentek procházejícího pluku a následně ji promítnout na obrazovku tak, aby jedna rychle střídala druhou. Tak to dělá kinematograf, když znovu vytváří pohyb míjejícího pluku pomocí fotografií, z nichž každá zachycuje určitý nehybný postoj. Vskutku, kdybychom měli co do činění pouze s fotografiemi, mohli bychom se na ně dívat, jak dlouho bychom chtěli, nikdy by se však nehýbaly. Kladením sebevětšího počtu nehybných obrázků přes sebe totiž není nikdy možné vytvořit pohyb. Obrázky se mohou hýbat pouze tehdy, pokud je přítomen pohyb. A takový pohyb skutečně existuje, a sice v přístroji samém. Otáčení kinematografické pásky přivádí různé fotografie scény k tomu, aby postupně přecházely jedna v druhou. Každý účastník scény znovu získává svoji pohyblivost tím, že navléká všechny svoje po sobě jdoucí postoje na neviditelný pohyb kinematografické pásky. Obecně vzato se tento postup zakládá na vydělení jakéhosi jednoduchého, neosobního, abstraktního pohybu, jakéhosi *obecného pohybu* z pohybů všech postav; na následovném nahrání tohoto obecného pohybu do přístroje a opětovném vytvoření jedinečnosti každého pohybu spojením anonymního pohybu s postoji jednotlivých účastníků. Právě na tom se zakládá jak

umělý mechanismus kinematografie, tak i umělý mechanismus našeho poznání. Místo toho, abychom se upnuli k vnitřnímu stávání se věcí, stavíme se vně věcí proto, abychom opětovně vytvořili jejich stávání se uměle. Snímáme takříkajíc momentky míjející skutečnosti. A vzhledem k tomu, že snímky charakterizují tuto skutečnost, jsme spokojeni, když se nám podaří napodobit to, co je charakteristické v tomto stávání se samém tím, že navlečeme snímky na jakési abstraktní, jednotvárné, neviditelné stávání se uvnitř přístroje našeho poznání. Ať už máme stávání se myslet, vyjádřit, či dokonce vnímat, neděláme nic jiného, než že spouštíme jakýsi vnitřní kinematograf. Vše, o čem byla dosud řeč, lze tedy shrnout těmito slovy: *povaha mechanismu našeho běžného poznání je kinematografická.*

O ryze praktickém charakteru těchto operací nemůže být nejmenších pochyb. Cílem našich činů je jistý vtisk naší vůle do skutečnosti. Mezi naším tělem a ostatními tělesy je uspořádání, které lze přirovnat k uspořádáním sklíček v kaleidoskopu. Naše činnost přechází od jednoho uspořádání k novému uspořádání, a dává tak podněty k otřesům kaleidoskopu. Aniž by se zajímala o otřes jako takový, vždy vidí jen nový tvar. Poznání, jehož nabýváme o přírodním dění, musí být tedy přesně symetrické zájmu, který máme na svém vlastním postupu. V tomto smyslu bychom snad mohli říci, kdyby se ovšem nejednalo o zneužití určitého druhu srovnání, že *kinematografická povaha našeho poznání věcí se zakládá na kaleidoskopické povaze našeho přizpůsobení se věcem.*

Pouze kinematografická metoda je praktická. Její podstatou je totiž přizpůsobování obecného chodu poznání chodu jednání, přičemž se na druhé straně očekává, že se podrobnosti jednotlivých činů budou řídit podrobnostmi poznání. Má-li být takové jednání vždy vyjasněné, musí v něm být přítomen rozum. Rozum však může doprovázet a usměrňovat chod jednání až poté, co si osvojil jeho rytmus. Jednání je nespojitě stejně jako všechno pulzování života: proto bude nespojitě také poznání. Podle stejného plánu byl sestaven i mechanismus poznávacích schopností. Je-li však tento mechanismus zaměřen ze své podstaty prakticky, hodí se vůbec ke spekulaci? Uvidíme, co se stane, když se s jeho pomocí pokusíme následovat skutečnost se všemi jejími oklikami.

Vyslovil jsem tedy řadu názorů týkajících se spojitosti určitého stávání se, jejichž styčným bodem byla myšlenka obecného „stávání se“. S tím se však samozřejmě nelze spokojit. Co není možné určit, nelze si ani představit. Poznání „obecného stávání se“ může být nanejvýš verbální. Tak jako písmeno *x* označuje nějakou – lhostejno jakou – neznámou, tak i mé „obecné stávání se“ zastupuje určitý přechod, který zachycují momentky. O přechodu samém mi však „obecné stávání se“ nic neříká. Zkusím se tedy plně soustředit na tento přechod a zjistit, co se děje mezi dvěma momentkami. Doberu se však zase stejného výsledku, protože budu aplikovat stejnou metodu. Mezi dva obrázky prostě a jednoduše vsunu třetí. Budu začínat stále znovu, tj. stále znovu budu klást jedny obrázky mezi jiné obrázky. Sotva se kdy doberu něčeho jiného. Užítí kinematografické metody má v tomto případě za následek stále nové začínání, v jehož důsledku věčně nespokojená mysl, nevědouc, kde by si mohla odpočinout, zřejmě nakonec přesvědčí sebe samu, že svou nestálostí napodobuje vlastní pohyb skutečnosti. I když si mysl přivodí závrať, a vsugeruje si tak představu pohybu, nepostoupí ani o píď, neboť bude svému cíli stále stejně vzdálená. Aby bylo možné postoupit spolu se skutečností v pohybu, bude nutně se do ní přemístit. Zabydlete se ve změně, jedině pak budete schopni pochopit naráz jak změnu samu, tak po sobě jdoucí stavy, v nichž by se změna *mobla* v jakémkoli okamžiku zastavit. Ze stavů, které jsou z vnějšku nahlíženy jako skutečné a nikoli jako zdánlivé nehybnosti, však nikdy nebude možné znova vytvořit pohyb. Nazývejte je, jak se zrovna hodí: *kvality*, *formy*, *pozice* nebo *intence*. Můžete jejich počty násobit podle libosti a do nekonečna se tak přibližovat jednomu či druhému z po sobě jdoucích stavů. Vždy vám ale bude prostředkující pohyb způsobovat stejné zklamání, jaké zakouší dítě, které přibližuje jednu otevřenou dlaň k druhé, aby mezi nimi stisklo kouř. Pohyb unikne vzniklou mezerou, neboť každá snaha o rekonstrukci změny na základě stavů předpokládá nesmyslné tvrzení, že se pohyb skládá z nehybností.

Filosofie si toto uvědomila již v samých začátcích. Zénónovy argumenty, byť byly formulovány za jiným účelem, neříkají nic jiného.

Uvažujme letící šíp. Zénón říká, že šíp je v každém okamžiku nehybný, protože nemá čas pohybovat se – tzn. zaujímat přinejmen-

ším dvě různé po sobě jdoucí polohy –, pokud mu nedáme k dispozici alespoň dva okamžiky. V každém jednotlivém okamžiku a v každém jednotlivém bodě je šíp v klidu. Je-li však v každém okamžiku nehybný, pak je nehybný po celou dobu, kdy se pohybuje.

Tak tomu skutečně bude, pokud předpokládáme, že šíp může kdy *být* v nějakém určitém bodě své dráhy. Tak tomu bude, pokud připustíme, že šíp, který se hýbe, může kdy splynout se svou polohou, která je nehybná. Šíp ale nikdy *není* v žádném bodě své dráhy. Nejvýš můžeme říci, že by v něm být mohl v tom smyslu, že jím prolétá a že nic nebrání tomu, aby se v něm zastavil. Je sice pravda, že by se šíp v daném bodě mohl zastavit a zůstat v něm. V takovém případě bychom ovšem neměli co do činění s pohybem. Pravda je totiž taková, že pohyb šípu letícího z bodu *A* do bodu *B* je – jakožto pohyb – stejně tak jednoduchý a nerozložitelný jako bylo napnutí luku, který jej vystřelil. Podobně jako šrapnely, které vybuchují ještě předtím, než se dotknou země, zahalují nedělitelným nebezpečím celé místo výbuchu, i šíp letící z bodu *A* do bodu *B* rozvíjí svůj nedělitelný pohyb najednou, třebaže se rozprostírá v určitém úseku trvání. Představte si, že vystřelujete gumu z bodu *A* do bodu *B*. Můžete dělit rozpětí tohoto pohybu? Let šípu je tímto rozpětím samým a jako ono je stejně jednoduchý a nedělitelný. Je to jeden jediný švih. Můžete sice určit bod *C* na vzdálenosti, která byla uražena, a říci, že šíp byl v nějakém okamžiku v bodě *C*. Pokud v něm ale byl, pak se v něm zastavil. Nebudete už mít jeden pohyb z bodu *A* do bodu *B*, ale dva pohyby s přestávkou mezi nimi: jeden z bodu *A* do bodu *C* a druhý z bodu *C* do bodu *B*. Jednotný pohyb je podle předpokladu určitý celek ohraničený dvěma zastaveními. Pokud jsou mezitím nějaká další zastavení, pak se již nejedná o jednotný pohyb. Iluze vzniká vlastně tím, že pohyb, který *již proběhl*, na své dráze zanechal nehybnou trajektorii, na níž můžeme počítat tolik zastavení, kolik chceme. Z toho usuzujeme, že pohyb, který *probíhá*, po sobě v každém okamžiku zanechává polohu, se kterou splýval. Neuvědomujeme si však, že se trajektorie vytváří najednou a že pro to potřebuje jistý čas; že sice můžeme podle libosti dělit již vytvořenou trajektorii; že ale nemůžeme dělit její vytváření. Vytváření je událost s určitým průběhem, nikoli věc. Kdybychom předpokládali, že to, co se pohybuje, *je* v určitém bodě

trajektorie, pak bychom v tomto bodě vlastně rozstříhli dráhu ve dvě a nahradili jednotnou trajektorii, o níž jsme původně uvažovali, dvěma různými trajektoriemi. Rozlišili bychom dvě po sobě jdoucí události tam, kde v souladu s předpokladem byla jen jedna. A nakonec bychom také tímto způsobem na let šípu přenesli vše, co je možné říci o vzdálenosti, kterou prolétl. To ovšem znamená připustit *a priori* nesmyslné tvrzení, že pohyb může splývat s nehybností.

Nebudeme zde rozvádět zbylé tři Zénónovy argumenty. Těm jsme se věnovali jinde. Připomeňme jen, že se všechny zakládají na předpokladu, podle něhož to, co je pravdou o přímce, je pravdou i o pohybu přeneseném na přímku. Přímku je možné rozdělit na libovolný počet částí o libovolné velikosti, a přesto se bude stále jednat o stejnou přímku. Z toho usuzujeme, že je možné podle libosti dělit i pohyb a že to bude stále stejný pohyb. Z toho ovšem plyne celá řada nesmyslů, které jsou všechny obdobou výše uvedeného nesmyslu základního. Možnost přenést pohyb *na* přímku totiž existuje pouze pro pozorovatele, který se staví vně pohybu a představuje si, že k zastavení může dojít kdykoli. Tváří se, jako by skutečný pohyb bylo možné znovu poskládat z nehybností, které pohyb sám pouze připouští. Tato možnost se naopak vytrácí, jakmile pochopíme spojitost skutečného pohybu: tu, již si je každý z nás vědom, když zvedá paži nebo dělá krok dopředu. Jasně proto cítíme, že přímka mezi dvěma zastaveními by měla být načrtnuta jedním nedělitelným tahem a že bychom v pohybu, který ji kreslí, marně hledali dělení jedno-jednoznačně odpovídající nahodilým dělením na již vyznačené přímce. Přímka, na kterou byl přenesen pohyb, může být libovolně rozkládána právě proto, že nemá žádné vnitřní uspořádání. Každý pohyb je však vnitřně členěn. Je to nedělitelný skok (který může mít ostatně velmi dlouhé trvání) nebo řada nedělitelných skoků. Berte vnitřní uspořádání pohybu v potaz, anebo raději vůbec nic neříkejte o jeho podstatě.

Když Achilles pronásleduje želvu, každý z jeho kroků by měl být pokládán za něco nedělitelného. Podobně by tomu mělo být i s krokem želvy. Achilles po jistém počtu kroků dohoní želvu. Neexistuje nic jednoduššího. Chcete-li dále rozdělovat oba pohyby, najdete v jednom i druhém – v dráze Achilla a želvy – společné *dělitele*. Berte však ohled na přirozené uspořádání obou drah. Dokud na ně bude-

te brát ohled, žádná potíž se nikdy neobjeví, protože se budete řídit tím, co vám říká zkušenost. Zénónův klam se naproti tomu zakládá na snaze opětovně složit Achillov pohyb podle libovolně zvoleného zákona. Achilles se prvním odrazem dostane do bodu, kde byla želva; druhým se pak dostane do bodu, kam se přemístila, když dělal ten první atd. Achilles tedy bude vždy o krok pozadu. Není však třeba zdůrazňovat, že Achilles na to jde ve skutečnosti zcela jinak. Pohyb, o kterém uvažuje Zénón, odpovídá Achillově pohybu pouze za předpokladu, že je s jeho pohybem možné nakládat stejně jako se vzdáleností, kterou Achilles urazil. Tu lze libovolně rozkládat a zase skládat. Pokud se upíšeme tomuto prvnímu nesmyslu, všechny ostatní budou následovat.²

Není mimochodem nic snazšího než rozšířit Zénónovu argumentaci na kvalitativní a vývojové stávání se. I zde se setkáme se stejnými rozpory. To, že se z dítěte stává dospívající chlapec a z něho následně zralý muž a nakonec stařec, lze pochopit jen tehdy, když uvažujeme o životním vývoji jakožto o skutečnosti samé. Dětství, dospívání, dospělost, stáří – to jsou jen prostá hlediska mysli; místa, která si pro vlastní potřeby z vnějšku přimýšlíme ke spojitosti vývoje a která nám *umožňují zastavit se*. Jestliže si naopak představujeme dětství, dospívání, dospělost a stáří jako podstatné části vývoje, pak se pro nás stávají *skutečnými zastaveními*, což nám znemožňuje pochopit, co

² Tím nechceme říct, že Zénónovo sofisma považujeme za vyvrácené proto, že geometrický rozvoj $a(1 + \frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \dots)$ atd.) (kde a označuje původní rozdíl ve vzdálenosti mezi Achillem a želvou a n vztah mezi jejich příslušnými rychlostmi) má konečný součet, pokud je n vyšší než jedna. Co se týče tohoto bodu, odkazujeme na Evellinovu argumentaci, kterou pokládáme za rozhodující. Viz Evellin, F., *Infini et quantité*, Germer Baillière, Paris 1880, s. 63–97. Viz také *Revue philosophique* 9, 1881, s. 564–568. Jak jsme se snažili ukázat v jedné z našich předchozích prací, pravda je totiž taková, že matematikům nezbyvá nic jiného než pracovat s délkami. Museli tudíž v prvé řadě vymyslet způsob, jakým by bylo možné přenést na pohyb (který není délkou) dělitelnost dráhy, kterou urazil. Následně museli najít způsob, jak znovu usmířit zkušenost s myšlenkou, která k ní stojí v protikladu a je plná paradoxů, s myšlenkou pohybu-délky, tzn. pohybu, který je *přiložen ke své trajektorii* a který je jako ona libovolně dělitelný.

vývoj činí možným, jelikož taková zastavení, položíme-li je vedle sebe, nikdy nemohou dát dohromady žádný pohyb. Jak by bylo možné znovu vytvořit to, co se děje, pomocí toho, co se stalo? Jak by bylo možné například z dětství, které je chápáno jako nějaká *věc*, přejít k dospívání, jestliže jsme podle předpokladu uvažovali pouze o dětství? Když se na to podíváme podrobněji, zjistíme, že naše obvyklé způsoby vyjadřování, které se řídí našimi obvyklými způsoby myšlení, nás vedou na skutečná logická scestí; scestí, na která se bez obav vydáváme, jelikož nejistě cítíme, že bychom je mohli opustit; k tomu by ve skutečnosti stačilo vzdát se kinematografických návyků našeho intelektu. Když říkáme „dítě se stává mužem“, střežme se, abychom chápali smysl tohoto tvrzení příliš doslovně. Když klademe podmět „dítě“, shledáváme, že přívlastek „muž“ se pro něj ještě nehodí; když vyslovujeme přívlastek „muž“, shledáváme naopak, že se již nevztahuje na podmět „dítě“. Skutečnost, kterou je *přechod* z dětství do dospělého věku, nám proklouzla mezi prsty. Zůstala nám jen pomyslná zastavení „dítě“ a „muž“ a my máme blízko k tomu, abychom řekli, že jedno zastavení je druhým zastavením tak, jako je Zénónův šíp ve všech bodech své dráhy, jak tvrdí tento filosof. Pokud však platí předpoklad, že jazyk je i zde tvarován podle skutečnosti, pak bychom neměli říkat „dítě se stává mužem“, ale „stávání se – dítěte mužem – *je*“. V prvním tvrzení „stává se“ stojí jako sloveso o neurčitém významu, které slouží k zakrytí nesmyslnosti, jež je důsledkem toho, že vlastnost „muž“ byla připsána podmětu „dítě“. Výraz „stává se“ se v něm chová skoro jako pohyb kinematografické pásky, který je skryt v přístroji a který, jsa stále týž, má za cíl napodobit pohyb skutečných předmětů překládáním po sobě jdoucích obrázků. V druhém tvrzení je „stávání se“ podmětem, který stojí v popředí jako skutečnost sama. Dětství a mužný věk jsou v takovém případě jen možnými zastávkami, jakými si jednoduchými hledisky myslí: máme zde co do činění s pohybem jako takovým, s pohybem objektivním; nikoli s jeho kinematografickou nápodobou. Pouze první způsob vyjadřování však odpovídá našim jazykovým návykům. Abychom si osvojili druhý způsob vyjadřování, museli bychom se oprostít od kinematografického mechanismu našeho myšlení.

Abychom jednou provždy rozptýlili teoretické nesmysly, které se pojí s otázkou pohybu, museli bychom od kinematografického mechanismu zcela abstrahovat. Vše je nejasné a rozporné, chceme-li vytvořit přechody na základě stavů. Nejasnost se rozplývá a spory mizí poté, co jsme se přemístili do přechodu samého, abychom v něm rozlišili stavy tím, že v něm za pomoci myšlení provádíme příčné řezy. Přechod je totiž něčím *víc* než jen řadou stavů, tj. možných řezů. A pohyb je něčím *víc* než jen řadou poloh, tzn. možných zastavení. Jenže první způsob uvažování je v souladu s tím, jak funguje lidská mysl, zatímco druhý způsob vyžaduje, abychom čelili síle svých myšlenkových návyků. Můžeme se vůbec divit, že se filosofie nejprve zalekla takového úkolu? Staří Řekové chovali důvěru v přírodu i v mysl ponechanou svým přirozeným sklonům a především v jazyk, který přirozeným způsobem vyjadřuje myšlenky. Raději proto označili za mylné plynutí věcí, než aby za mylný označili postoj, který vůči plynutí věcí zaujímá myšlení a jazyk.