

"DVOJAKÝ PRAMEŇ" - U SCHILLERA A BERGSONA

OLIVER BAKOŠ, Katedra estetiky FiF UK, Bratislava

BAKOŠ, O.: "The Double Well-Head" - by Schiller and Bergson
FILOZOFIA 54, 1999, No 8, p. 586

The paper focuses on the analogy between "the double-head" in Schiller's writings and Bergson's "double-head" of religion and morals. The author's suggestion is that there is an intrinsic relation between the material and formal instinct in Schiller's conception and Bergson's static and dynamic religions. In his view there is a certain analogy between the Nietzschean Apollonian principle and Bergson's "fabulatory function" of reason. His conclusion is that this analogy is one of the reasons, why Bergson explores the presence of nature in the works of art, and the necessity to serach for it just in them.

Pojem "dva pramene" dnes viac poznáme z diela francúzskeho filozofa Henriho Bergsona *Dva pramene náboženstva a morálky*. Jeho súvislosť s estetickým spisom Friedricha Schillera *O naivnom a sentimentálnom básnictve*, v ktorom Schiller na zdanlivo zanedbateľnom mieste použil podobný pojem "dvojaký prameň", je pravdepodobne známa už menej. Myšlienkový postup v diele oboch mysliteľov je však v mnohom podobný. Kým Schiller sa sústredil na hranice myslenia a na cesty rozumu, ktorému bez adekvátneho predmetu a sebestvrdenia skúsenosťou hrozil pád do nekonečnej bezodnej priepasti, Bergson sa vo svojom diele usiloval preklenúť priestor, ktorý nebol o nič menej prázdny ako oná priepasť - bola to nepreklenuteľná vzdialenosť medzi prírodným a morálnym zákonom.

Bergson určite nebol jediným mysliteľom, ktorý hľadal podnety v Schillerovom estetickom spise. Osobitý význam tohto diela zdôrazňovali predstavitelia nemeckej klasickej estetiky, napríklad Schelling a Hegel, ale opakovane sa k nemu vracali myslitelia aj neskôr, napríklad Friedrich Nietzsche alebo Martin Heidegger.

Základný moment, ktorý umožňuje hľadať vzájomnú súvislosť oboch konceptov, je orientácia Schillera i Bergsona na Kantovo dielo. Schillerovo teoretické dielo možno ako celok považovať za jednu z prvých hlbších interpretácií Kantovej *Kritiky súdnosti*. Schiller v nej vychádzal väčšmi z ducha diela než z jeho litery, preto jej dokázal dať nenapodobiteľný originálny tvar, ktorý má všetky črty samostatného mysliteľského výkonu. O Bergsonovom diele by napokon nikto netvrdil nič iné.

Oboch mysliteľov spája aj okruh teoreticko-estetických myšlienok, ktoré v súvislosti s "dvojakým prameňom" oscilujú okolo niektorých základných a spoločných tém. U oboch mysliteľov ide o analogické pochopenie transcendentálneho Ja, ktoré umožňuje jednotu skúsenosti, o podobné poňatie predstavy či "idey" v zmysle, ktorý týmto pojmom prisudzuje transcendentálny idealizmu. K tomu pristupuje aj skúmanie úlohy inštinktu v procese ľudského bytia a ľudskej činnosti, ale aj celý rad myšlienok o úlohe inštinktu vo vzťahu k rozumu. Východiskom pre oboch mysliteľov je teda vzťah subjektu k predmetu, a spôsob, akým je predmet subjektu daný v predstave.

Schillerovo rozdelenie básnikov na naivných a sentimentálnych podstatne súvisí so vzťahom básnika k "predmetu". Určujúci význam má vzťah k prírode, teda k prírodnému predmetu. Schiller pritom vychádza z Kantovho rozdelenia sveta na prírodu a ne-prírodné predmety, t.j. účelné predmety a umelecké diela. Schiller tento aspekt dopĺňa rozdelením pôvodne jednotnej prírody na *skutočnú* a *pravú* prírodu. Za skutočnú prírodu považuje prírodu, ktorá nám je daná v bežnom empirickom nazeraní. Pokiaľ sa básnik s týmto stanoviskom stotožní, možno ho zaradiť medzi naivných básnikov. K pojmu a pochopeniu významu *pravej prírody* sa však človek prepracúva svojou vlastnou predmetnou činnosťou pri vytváraní kultúry, teda v priebehu dejín. *Pravú* prírodu totiž môže človek identifikovať iba v kontexte ľudského výtvoru. Vedomé odlíšenie ľudského výtvoru od prírodného predmetu svedčí podľa Schillera o tom, že človek stratil bezprostredný kontakt s prírodou. Vedomé odlíšenie prírodného predmetu od ľudského produktu je práve preto podstatným a určujúcim znakom človeka vyššej kultúry, ktorý už nemôže byť "naivný". Pre kultúrneho človeka alebo pre sentimentálneho básnika je teda svet (a aj predmet, ktorý vo svete vystupuje) úplne iný ako pre *naivného* človeka či básnika, ktorý tento vzťah jednoducho nereflektuje.

Naivný básnik vychádza z prirodzeného vzťahu k predmetu i k prírode, ktorá mu zastupuje celok sveta. Naivný básnik disponuje okruhom predstáv, ktoré sa viažu jednoducho na predmet, a všetky emócie básnika sa sústreďujú práve na tento predmet. Svet naivného básnika predstavuje kontinuum predmetov a predstáv, ktoré je identické s celkom sveta, a predmet na pozadí tohto celku sveta (teda predmet, ktorý je vždy integrálnou súčasťou tohto celku) zaplňa celý okruh jeho záujmov. Poloha sentimentálneho básnika je však oproti tomu oveľa zložitejšia: "*U sentimentálneho básnika je to celkom inak. Sentimentálny básnik uvažuje o dojme, akým na neho pôsobia predmety, a iba na tejto reflexii sa zakladá dojatie, do ktorého sa sám dostáva a aké napätie vyvoláva. Predmet sa tu vzťahuje na ideu a jeho básnická sila sa zakladá iba na tomto vzťahu. Sentimentálny básnik sa preto vždy zaoberá s dvoma zápasiacimi predstavami a pocitmi, so skutočnosťou ako hranicou a so svojou ideou ako nekonečnom, a zmiešaný cit, ktorý vyvoláva, bude vždy svedčiť o tomto dvojakom prameni.*" ([1], 172).

Schiller teda rozoznáva "dvojaký prameň" citov sentimentálneho básnika. Na jednej strane je ním predmet (skutočný predmet, skutočnosť, predstava na základe empirickej skúsenosti), na strane druhej však k tomu pristupuje idea (idea nekonečna alebo idea jednoty sveta, ktorú mu empirická skúsenosť už nemôže poskytnúť). Jednotu sveta mu môže sprostredkovať iba *idea* tejto jednoty, ktorá má svoj prameň iba v ľudskom rozume. *Idea* tejto jednoty je pre subjekt, či už reflektujúci, alebo umelecký, jednou zo základných úloh: práve príroda, teda *pravá* príroda, napríklad nepoznaný a nepretvorený predmet, je jedným zo základných problémov vyspelého ľudstva, ku ktorému sa človek musí postupne približovať svojou *ideou* (v poznaní a aj v umení).

Schillerovi v spomenutom "dvojakom prameni" ide o prameň rozdielnych predstáv, z ktorých jedna je daná reflexiou bezprostredne daného predmetu, druhá má svoj pôvod iba v rozume. Druhá predstava sa konštituuje v rozume ako idea alebo ideál. Idea ani ideál v transcendentálnej filozofii nikdy nemôže mať svoj pôvod v skúsenosti subjektu (teda v empirickej realite), je to vždy iba rozumový výtvor.

Ak je vo vzťahu k prírode (k celku sveta) nevyhnutne potrebná takáto idea, potom (ako uvažuje Schiller) vzťah súčasného človeka k svetu už nemôže byť bezprostredný ani prirodzený. Nemôže to byť taký istý vzťah, aký existoval v raných štádiách ľudskej existencie. Je to v podstate protiprirodzený vzťah. Človek sa týmto novým vzťahom vymaňuje z ríše nevyhnutnosti a zaraďuje sa do ríše slobody. Morálne konanie človeka preto nemôže určovať bezprostredný prirodzený cit, ako to bolo v raných štádiách ľudskej existencie, ale iba (rozumový a ideálny) morálny zákon. Ten sprevádza vyššiu kultúru a nevyhnutne prináša aj nový spôsob cítenia. Ilustratívne a výstižne o tom hovorí známy Schillerov výrok: "*Náš pocit prírody sa podobá pocitu zdravia, aký má chorý.*" ([1], 164). Schiller však hovorí, že tento vzťah je (historicky) nevyhnutný, lebo vyplýva zo všetkých kultúrnych a civilizačných aspektov, ku ktorým ľudstvo dospelo.

Schiller predpokladá, že rozumové formy má človek "vrodené", ale na úsvite ľudskej histórie neboli určite naplnené primeraným obsahom. Preto človek musel byť čímsi chránený a vedený k tomu, aby vôbec prežil. Pokým nedisponoval rozvinutými poznávacími formami alebo rozumovými schopnosťami alebo pokým nemal primerané množstvo poznatkov, mohol prežiť iba na základe mimorozumových alebo nevedomých "inštinktov", pudov, afektov a pod. Inštinktívne formy ľudskej existencie sú teda "predvedomé", predchádzajú vedomie zo štruktúrneho i časového hľadiska.

Schiller označuje tento zvláštny, pred-rozumový a parciálny vzťah človeka k svetu pojmom *pud*. Pud je teda nutkanie, inštinkt, nevedomá sila alebo možno presnejšie tendencia, ktorá tvorí nevyhnutnú podmienku a stránku života - je vlastne aj podmienkou existencie a neskôršie aj "utvorenia" rozumového vzťahu k svetu.

Prvým vzťahom, ktorým inštinkt viaže človeka k svetu, je teda vzťah k látke, k matérii, ktorý človeku sprostredkujú zmysly: tento pud označuje Schiller pojmom **Stofftrieb** - *látkový pud*. Na určitom stupni rozvoja sa tento pud môže stať "brzdou", pretože zabráňuje prechodu k vyššej duchovnosti a k slobode. Schiller zdôrazňuje nielen ohraničenosť tohto pudu zmyslosťou (orientáciu na materiálno a fyzické), ale prekvapivo upozorňuje aj na temporalitu - časovosť, charakteristickú práve pre tento vzťah človeka k jednotlivým veciam vonkajšieho sveta. Inklináciu človeka k "čistej duchovnosti" (nepodmienennej empirickým svetom) preto tento pud na určitom stupni obmedzuje, vždy človeka dôsledne (ale nielen v negatívnom zmysle) vracia k realite: "*uzemňuje ho v hraniciach prítomnosti*" ([2], 100).

Druhým pudom, komplementárnym k tomuto *zmyslovému* či *látkovému*, je takzvaný *pud formy* - **Formtrieb**, ktorý v podstate už obsahuje aj rozumové charakteristiky - je zákonodarný vo svojej oblasti. Formový pud zasahuje do oblasti večnosti - presadzuje sa v polohe všeobecnosti aj nadčasovosti, v ktorej platia absolútne súvislosti, a preto sa v ňom človek uplatňuje v jeho absolútnom (v rodovom, univerzálnom) bytí. Podľa Schillera formový pud ruší zmenu (charakteristickú pre látkový pud) a na základe svojej vnútornej tendencie k stálosti a trvalosti "ruší" čas. Vo sfére prvého (látkového) pudu sa človek prejavuje vo svojich *stavoch* (v premenlivosti), v druhom, vo formovom pude sa človek prejavuje ako *osobnosť* (ako to, čo je v človeku stále, trvalé). Treba opätovne podotknúť, že tieto pudy nie sú (ako by sa mohlo zdať) vnútorne protikladné - každý má vymedzenú sféru v rámci subjektu i vo vzťahu k objektu.

Pri formovom pude rozpor v *poznani* (t.j. rozpor vznikajúci pri poznávaní individuálnych vecí individuálnymi subjektami) už nemôže nastať. Dochádza v ňom dokonca k zvláštnemu chápaniu časových súvislostí, k spomenutému popretiu alebo prekonaniu času, napríklad vtedy, keď sa rozum povznáša k tomu, v čom mu zmysly bránia, teda k "ideovému celku" (presnejšie k ideovému celku sveta v kontrapozícii k faktickému súhrnu nominálnych súcien): *"Pri tejto operácii sa už nenachádzame v čase, ale čas je v nás s jeho nikdy sa nekončiacim radom. Nie sme viac individuami, ale rodom; v našom úsudku je vyslovený úsudok všetkých duchov a náš skutok predstavuje voľbu všetkých srdc."* ([2], 101).

Bergsonova reflexia kantovských motívov v *Dvoch prameňoch náboženstva a morálky* je evidentná, stačí uvážiť, koľko pozornosti venuje povinnosti a kategorickému imperatívu. Vysvetlenie náboženstva a jeho úlohy Bergson situuje medzi vrcholové pojmy Kantovho systému, teda medzi prírodnú nevyhnutnosť a ľudskú slobodu: *"Náboženstvo teda v našich očiach zaplňa medzeru zúženú už zvykmi všeobecnej mienky, medzeru medzi príkazom spoločnosti a zákonom prírody."* ([3], 189).

Bergson podobne ako Schiller považuje inštinkt za predchodcu rozumu. Ľudské Ja je charakteristické nepretržitým trvaním, ktoré rozumové poznanie nemôže postihnúť, lebo rozum nie je na to pripravený. Rozum sa sústreďuje na výseky reality, ktoré majú pre subjekt praktický význam. Rozum však človek dostal od prírody, aby mohol žiť v ľudskom spoločenstve, kde inštinktívnu koexistenciu, aká sa prejavuje napríklad vo veľkých kooperujúcich spoločenstvách hmyzu (mravcov alebo včiel), nahrádza morálka. Stimulom vzniku morálky na tomto najnižšom stupni je práve to, že morálka v jej najnižších formách predstavuje bezprostrednú náhradu onoho kolektívneho inštinktu. Morálka teda sleduje aj bezprostredné úlohy spoločnej práce, koexistencie a uspokojovania materiálnych existenčných potrieb, ale morálne aspekty sú hlboko (porovnateľne s inštinktami) uložené aj v každom indivíduu. Preto sa v samotnom jednotlivcovi, ktorý disponuje nespočetnými empirickými predstavami, môžu formovať aj iné predstavy, ktoré nepochádzajú zo skúsenosti, ale spoločný život s ostatnými si ich vyžaduje - podľa Bergsona ide o náboženské predstavy. Sú to predstavy, ktoré s pochopiteľnými výhradami môžeme považovať za analogické predstavám, ktoré Schiller prisudzuje formovému pudu. Podľa Bergsona sú tieto náboženské predstavy nevyhnutné a nahrádzajú (napríklad prostredníctvom rozličných zákazov, tabu a pod.) spomenuté pôvodné inštinktívne formy umožňujúce prežitie a spolužitie. Bergson akcentuje, že morálka ani náboženstvo nie sú samoučelným výtvarom rozumu, ale jeho atribútom. Zároveň sú morálka a náboženstvo pre človeka i pre spoločnosť priamo existenčnou požiadavkou, pretože umožňujú človeku i jeho rodu "prežiť". Náboženské predstavy, ktoré sa vynárajú analogicky a paralelne s morálkou, vyvierajú podľa jeho názoru z rovnakého prameňa, a preto sa na svojom nižšom stupni, alebo, ako hovorí Bergson, "v uzavretej spoločnosti", teda v spoločnosti, v ktorej panuje "uzavretá" morálka (platná iba pre členov tohto spoločenstva), prejavujú ako "brzda". Majú podobné dôsledky ako prejavy Schillerovho materiálneho pudu. Ich dôsledkom a cieľom je stagnácia spoločenstva. Tieto predstavy ju vyvolávajú a podnecujú, ich podstatná úloha spočíva v zachovaní daného stavu spoločnosti a systému vzájomných vzťahov, a preto tieto formy náboženstva a morálky Bergson považuje za *statické*.

Žiada sa k tomu dodať, že práve v týchto momentoch, teda v chápaní úlohy, vzniku i významu samotných náboženských predstáv Bergsona pravdepodobne značne ovplyvnil Friedrich Nietzsche. Nietzsche podobne ako Bergson predpokladá priamy tlak bytia (u Bergsona ide o tlak životného elánu), ktorý bezprostredne dolieha na vedomie jednotlivca. Vedomie individua, bezprostredne vystavené tomuto tlaku, stavia proti nemu obrazotvornú činnosť rozumu a tieto obrazné predstavy majú podľa Nietzscheho apolónsku zjasňujúcu a harmonizujúcu funkciu. Bergson túto obrazotvornú funkciu rozumu nazýva *fabulačnou schopnosťou* alebo *fabulačnou funkciou*. Podľa Bergsona je však ďalšou úlohou rozumu, a najmä jeho "fabulačnej funkcie", vytvárať obrazy a symboly, ktoré umožňujú prekonať statické náboženstvo *dynamickým*, vďaka ktorému možno prekročiť statický stav "uzavretej spoločnosti". Ako doslova hovorí Bergson: "... *dynamické náboženstvo sa šíri obrazmi a symbolmi dodávanými fabulačnou funkciou.*" ([3], 393).

Prekonanie týchto statických foriem dynamickými je nevyhnutné, pretože statické formy môžu byť adekvátne iba pre malé spoločenstvo, prípadne pre uzavreté spoločenstvo, ktoré neusiluje o žiadne zmeny - nenadväzuje napríklad kontakty s inými spoločenstvami, neusiluje o pokrok v žiadnej oblasti života.

Prekonanie týchto statických foriem si podľa Bergsona nevyhnutne vyžaduje svetlo rozumu, ktoré prekračuje hranice skúsenosti. V úvahách oboch mysliteľov (Nietzscheho i Bergsona) ide o predstavy, ktoré pramenia už z rozumu samotného. Tieto predstavy a schopnosti podľa Bergsona nemá každý. Bergson ich prítomnosť vo výnimočných jedincoch vysvetľuje zvyškami pôvodného inštinktu, ktorý naďalej obklopuje intelekt alebo inteligenciu a ktorý sa u týchto skvelých jednotlivcov (napríklad u mystikov, štátnikov, umelcov) prejavuje v podobe intuície. "Dvojaký prameň" však u oboch mysliteľov slúži ako vysvetlenie nielen spôsobov ľudskej existencie, jej premeny alebo pokroku, ale aj na vysvetlenie zmyslu duchovných výtvorov. Bergson v tejto súvislosti zdôrazňuje dôležitosť oboch "prameňov", ktoré sú nielen hybnou silou vývoja, ale vlastne predstavujú aj základ ľudskej existencie.

Preto Bergson dáva zdanlivo inú odpoveď na Schillerovu otázku alebo výzvu hľadať pôvodnú jednotu prírody, o ktorej sme už hovorili a ktorá je v súčasnom filozofickom a estetickom myslení dodnes nesmierne živá. Týka sa spomenutej "pravej" prírody, ktorej okruh sa ľudským pôsobením zdanlivo zužuje.

Povaha väčšiny argumentov Bergsonovho antiintelektualistického iracionalizmu namierených proti rozumu je bežne známa. Rozum sa sústreďuje na mechanické, zákonité a opakovateľné schémy skutočnosti. Rozum teda nedokáže nazerať svet v podobe, v akej autonómne existuje - vníma ho iba do tej miery a v tej podobe, v akej je pre človeka (pre rozum) užitočný. Preto i zmenu v chápaní sveta, napríklad možnosť pochopiť svet a prírodu v jednote, možno presadiť iba implicitným odkazom na nekonečné ciele presahujúce skúsenosť, ktorá je sprostredkovaná rozumom. Pomocou intuície, pomocou zvyškov inštinktu, ktoré obklopujú inteligenciu, a pomocou svetla načerpaného z transcendentna vedú k dosiaľ nevideným novým svetom alebo umožňujú premenu chápania onoho známeho, všedného, opakujúceho sa obrazu sveta, ktorý nám v takom žalostnom tvare sprostredkuje poznanie. Človek "zaslepený" (vedeckým) poznaním má teda prostriedok, ktorým môže prekročiť jeho hranice a ktorým nazerá *prírodu*

v spomenutom stave pôvodnej jednoty. Podľa Bergsona je týmto prostriedkom a prekročením hraníc umenie. Preto takto pochopenú prírodu môžeme hľadať aj v umeleckých dielach. Umenie má preto hlboký význam, lebo už snád iba ono nám dokáže povedať, aký je vlastne svet.

LITERATÚRA

- [1] SCHILLER, F.: O naivnej a sentimentálnej poézii. In: Schiller, F.: Estetické úvahy o umení. Bratislava, Tatran 1985.
- [2] SCHILLER, F.: Listy o estetickvej výchove. In: Schiller, F.: Estetické úvahy o umení. Bratislava, Tatran 1985.
- [3] BERGSON, H.: Dva pramene morálky a náboženstva. In: Bergson, H.: Filozofické eseje. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1970.

Doc. PhDr. Oliver Bakoš, CSc.

Katedra estetiky FiF UK

Gondova 2

818 01 Bratislava

SR