

Univerzita Karlova  
Filozofická fakulta  
Ústav filosofie a religionistiky

## **Bakalářská práce**

Jakub Štingl

Teorie pojmu ve filosofii Henriho Bergsona

Theory of Concept in Philosophy of Henri Bergson

Rád bych tímto poděkoval vedoucímu své práce, docentu Jakubu Čapkovi, za velmi cennou, věcnou i pohotovou kritiku.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 6. srpna 2021

Jakub Štingl

**Abstrakt:**

V této práci se věnuji teorii idejí a pojmů francouzského filosofa Henriho Bergsona. Ten své pojetí rozpracovává především v rámci třetí kapitoly knihy *Hmota a paměť*. Činí tak v duchu hlavních tezí knihy týkajících se vnímání, paměti a činnosti, kterým bude potřeba také předem porozumět. Bergson se v této souvislosti vymezuje vůči dvěma tradičním filosofickým přístupům k této problematice, konceptualismu i nominalismu, jelikož pociťuje, že soudobé psychologické teorie přejaly jejich pojmový aparát, který ale neodpovídá skutečnosti. Obě tyto nauky podle Bergsona nesprávně pojmají vnímání jako registraci individuálních předmětů, zatímco abstrakce a zobecňování mají být zajištěny až následně na rovině intelektu. Podle Bergsona je však zobecňování přítomné již v typičnosti instinktivních reakcí těla na různé vnější podněty. Mimoto díky paměti a schopnosti reflexe se pociťovaná typičnost reakcí může prostřednictvím pohybu ducha nabýt obecnost, a proměnit se tak v obecnou ideu. Dále uvidíme, že zatímco obecné ideje vznikají v rámci tohoto mechanismu primárně za účelem praxe, existuje mnoho sekundárních idejí, které Bergson označuje termínem „pojmy“ a které je lidský intelekt schopen utvářet svévolně.

**Klíčová slova:** idea, pojem, hmota, paměť, návyk, podobnost, obecnost, život, trvání, intuice, Henri Bergson

**Abstract (in English):**

In this thesis I concentrate on theory of concepts and ideas in philosophy of Henri Bergson. He treats the problematic mainly in the third chapter of his book *Matter and Memory*. There he construes his theory in the spirit of his preceding theories of perception and memory that we will also have to understand first. First, he confronts two traditional philosophical approaches to the problematic, those of nominalism and conceptualism, because he recognizes that their conceptual apparatus had been appropriated by the psychological theories of his time even though it does not correspond with reality. Both these theories wrongly conceive of perception as of registration of individuals, whereas the processes of generalization and abstraction are thought by them to be executed afterwards by the intellect. To Bergson, on the

other hand, generalization is present already in the uniformity of instinctive reactions of the body to various outer impulses. Besides, thanks to the presence of memory and reflection, the uniformity which was only felt during the habitual reactions can be transform into generality, and thus become a general idea. We will see that although the general ideas are created primarily for practical purposes, there exists a lot of secondary ideas, called “concepts” by Bergson that can be deliberately created by the human intellect.

**Key words:** idea, concept, matter, memory, habit, resemblance, generality, life, duration, intuition, Henri Bergson

## Obsah

Úvod.....	8
1. Teorie obecných myšlenek ve <i>Hmotě a paměti</i> .....	10
1.1. Bergsonova teorie čistého vnímání .....	10
1.2. Reálné vnímání – o rozpoznávání obrazů .....	14
1.3. Dvě formy paměti nebo jeden duch? .....	18
1.4. Obecné myšlenky .....	23
2. Možnosti navázání na teorii obecných idejí a její aplikace .....	32
2.1. Pozornost k životu a pojmy ve vztahu ke komičnu.....	34
2.2. Koncept obecných myšlenek v <i>Intelektuálním úsilí</i> .....	42
3. Od intuice přes trvání zpět k obecným idejím.....	49
3.1. Metoda intuice.....	50
3.2. Myšlení v trvání .....	55
3.3. Klasifikace obecných idejí .....	60
Závěr .....	68
Seznam použité literatury .....	70

## Seznam zkratk

HP

Hmota a paměť

## Úvod

V následující práci vycházím z Bergsonova pojetí obecných myšlenek a obecných pojmů, jejichž povahu a proces vzniku popsal poprvé ve druhé ze svých publikací *Hmotě a paměti*. V první kapitole se zaměřím na psychologicko-filosofické teorie vnímání a paměti, které budou tvořit základy, na nichž představím Bergsonův pozitivní výměr obecných idejí a obecných pojmů. Díky tomuto podrobnějšímu exkurzu do jeho filosofie zároveň bude dobře vidět, jak a proč Bergson posouvá filosofickou debatu o obecných idejích a pojmech do mezí, které se značně vymykají přístupům předchozí filosofické tradice. Následně bude možné s tímto novým vymezením obecných pojmů přistoupit z úplně jiné perspektivy ke konkrétnějším tématům z psychologie a z filosofie.

Ve druhé kapitole se hodlám zaměřit na možnosti navázání na Bergsonovo pojetí vědomí a konceptualizace<sup>1</sup>, jimž se Bergson sám věnoval v některých textech vydaných po *HP*, jmenovitě ve *Smíchu (Le Rire, 1900)* a ve studii *Intelektuální úsilí (L'effort intellectuel, 1902)*. Ve třetí kapitole se k základnímu tématu vrátím z více metafyzického hlediska skrze koncepte intuice, trvání a životního vzmachu, stěžejních pro celek Bergsonovy filosofie. Tyto koncepte nakonec pomohou porozumění jedné části z úvodu posledního vydaného souboru textů *Myšlení a pohyb*, kde je o něco hlouběji rozpracována teorie obecných idejí.

Celá práce tak bude mít svým způsobem dvojí povahu. Smysl většiny reprodukováných úvah spočívá zejména v kritice jistých neblahých tendencí a perspektiv našeho běžného druhu myšlení, které jsou též v jádru běžných koncepcí vzniku pojmů, a díky nimž je možné zaujmout nový pevnější postoj k různým obtížím filosofie. Pokusím se tak o následování dvojího ideálu ztělesněného samotným Bergsonem, jak jej popsal Merleau-Ponty – na jedné straně je filosof „elegantní a trochu akademik“, který diskutuje obvyklá filosofická témata a

---

<sup>1</sup> Takto proces tvorby obecných idejí nazval ve svém komentáři F. Worms, viz Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), s. 96.



kritizuje zjeté přístupy, a na druhé straně je Bergson intuitivní, který sympatizuje s realitou<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty o Bergsonovi: « Chez Bergson, il y a le philosophe intuitif et il y a le philosophe qui discute – qui discute et qui écarte les vues de philosophies précédentes des vues du sens commun. Et ces deux philosophes-là sont au fond les philosophes assez différents. (...) Et je crois qu'on peut dire cela constamment du style de Bergson parce qu'il est à certain moment un style toujours châtier, toujours élégant et même quelque fois un peu académique et puis alors, de temps à autres, il a des qualités, à mon avis, beaucoup plus précieuses que celle-là, des qualités de force, de vigueur, qu'il a pendant un bref moment c'est quand on approche d'une intuition ». „Épisode 3: L'intuition philosophique“, Les chemins de la philosophie, France culture, poslední úprava 21. června 2017, <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/bergson-la-pensee-et-le-mouvant-34-lintuition-philosophique>.

# 1. Teorie obecných myšlenek ve *Hmotě a paměti*

## 1.1. Bergsonova teorie čistého vnímání

V této části vycházím z první kapitoly *Hmoty a paměti*, a přitom hojně využívám i interpretací ze sekundární literatury, především z komentáře F. Wormse *Introduction à « Matière et Mémoire »* a z článku Josefa Fulky *Bergson a problém paměti* otištěném ve sborníku *Filosofie Henriho Bergsona*, neboť jde zejména o shrnutí témat prvních kapitol *Hmoty a paměti*, předcházejících rozboru tématu, kterému se chci věnovat především. Pro dostatečné obeznámení čtenáře s kontextem jsem považoval za nutné věnovat se knize jako celku.

Hlavní témata *Hmoty a paměti* jsou zřejmá z jejího titulu, který zároveň již předem naznačuje perspektivu, do níž bude chtít Bergson přesunout samotný problém dualismu duše a těla. Jedná se tedy o dualistickou knihu, jak ostatně Bergson předestírá hned v prvním odstavci předmluvy, ovšem dualismus zde bude pojat specifickým způsobem. Bergsonovi jde zaprvé o překonání „přehnaných tezí“, realismu a idealismu<sup>3</sup>, chce se vyhnout jednak mechanistickému pojetí hmoty, ale zároveň by byl nerad, aby došlo k redukci hmoty na výsledek činnosti ducha, jako tomu je např. u Berkeleyho idealismu. Přesto, jak naznačuje např. Josef Fulka<sup>4</sup>, si však Bergson příspěvku zmíněného novověkého filosofa do značné míry váží. Vyzdvihuje zejména jeho rozlišení mezi primárními a sekundárními kvalitami hmoty, neboť se (podobně jako Berkeley) v žádném případě nedomnívá, že by role vnímání byla spekulativní a že by vnímání bylo svého druhu abstrakcí. I tímto směrem míří Bergson svůj podnět, abychom se nejprve řídili „zdravým rozumem“, neboť člověk, který o filosofii nic neví, je přirozeně přesvědčen, že hmota existuje v té podobě, v jaké ji vnímá, a právě u tohoto hlediska bychom měli začít<sup>5</sup>. Tím, od čeho je v první řadě třeba se oprostit, není obraz předmětu, který máme k dispozici, ale naopak ony přístupy, které jej chtějí jaksí roztrhnout vedví na existenci a zjev.

---

<sup>3</sup> Henri Bergson, *Hmota a paměť. Esej o vztahu těla k duchu*, přel. Alan Beguivin (Praha: OIKOYMENH, 2003), s. 7-8.

<sup>4</sup> Josef Fulka, „Bergson a problém paměti“, in: Jakub Čapek (vyd.), *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy* (Praha: OIKOYMENH, 2003), s. 12.

<sup>5</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 13.

Bergson o vnímaném předmětu říká: „je to obraz, avšak obraz existující sám o sobě“<sup>6</sup>. Nejde však pouze o dva zmíněné extrémní přístupy, které máme uzávorkovat, chceme-li správně pojmut vztah vnímání a hmoty, nýbrž (opět podobně jako u Berkeleyho) jde o oproštění se od veškerých schémat vnucených jazykovými strukturami. „Vnímání nemá být založeno na abstrakci, má se naopak soustředit na konkrétní mnohost a rozmanitost idejí vznikajících v našem duchu“<sup>7</sup>.

Bergsonův myšlenkový experiment na téma, „co vidí člověk, který neví nic o teoriích ducha, hmoty, ani o idealismu či realismu“<sup>8</sup> jej dovede k následujícímu vymezení: „Hmotou nazývám soubor obrazů a vnímáním hmoty tytéž obrazy vztažené k možné činnosti jednoho určitého obrazu, totiž mého těla“<sup>9</sup>. Z uvedeného vyplývá, že i mé tělo je jen jedním z těchto obrazů. Formulaci: „vnímáním hmoty (nazývám) tytéž obrazy“ se odkazuje k jednomu z nejtemnějších aspektů Bergsonovy filosofie, který autor na mnoha jiných místech formuluje také tak, že *čisté vnímání* je spíše u předmětů než u vnímajícího subjektu. Nicméně subjekt není pouhým matematickým bodem, ale je tělem, a role těla je tedy stěžejní, jak vyplývá již z podtitulu první kapitoly: *O výběru obrazů k představě. Úloha těla*. Význam pojmu „představa“ (*représentation*) se v této souvislosti liší od pojmu „obrazu“ (*image*), čímž se Bergson odlišuje od dobové terminologie, jak zdůrazňuje F. Worms v *Introduction à „Matière et mémoire“*<sup>10</sup>. Představa je tím, co vzniká z celku hmoty, tj. z celku obrazů v důsledku vlivu zájmů těla, o kterém pojednáme nyní.

Čisté vnímání nás „přemísťuje do hmoty“, kryje se s celkem předmětů, tj. obrazů. Obrazem Bergson myslí cosi, co je *de facto* někde mezi věcí, která je ze hmoty, a představou, kterou si o věci utváříme. Že vnímání není *de facto* hmotou (což by byl vskutku konstraintuitivní závěr) je osvětleno v dovětku výše citované věty: „vnímáním hmoty (nazývám) tytéž obrazy vztažené k možné činnosti jednoho určitého obrazu, totiž mého těla“. Vnímání v sobě obsahuje vztah – a přestože chceme z metodologických důvodů očistit jej od všech příměsí, které do něj klade

---

<sup>6</sup> *Tamt.*, s. 7.

<sup>7</sup> Fulka, „Bergson a problém paměti“, s. 23.

<sup>8</sup> Více k otázce legitimacy takovéto hypotézy viz Miroslav Petříček, „Fikce obrazu: Bergsonova imagologie“, in: Jakub Čapek (vyd.), *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy* (Praha: OIKOYMENH, 2003).

<sup>9</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 16.

<sup>10</sup> Worms, *Introduction*, str. 6.

např. naše minulá zkušenost, nelze z něj odstránit fakt, že jde o vztah hmoty a *mého těla*. Jedná se tedy *de iure* o celek hmoty a *de facto* o celek omezený o to, co nás zajímá. To je rozdíl mezi hmotou a vnímáním. Otázka bude, *jak* jsou tyto obrazy vykrajovány, čím je toto vykrajování řízeno<sup>11</sup>. Jak uvidíme, *reálné* vnímání se od čistého vnímání liší tím, že selekce toho, co z něj odkrajuje, je ovlivněna pamětí, vzpomínkami, které přítomné vjemy z pragmatického hlediska „objasňují“<sup>12</sup>.

Otázkou „jak“ se tedy budeme ještě zabývat, ale odpověď na otázku „proč“ je již nasnadě. Role těla se sice postupem skrze první tři kapitoly zdánlivě do jisté míry proměňuje<sup>13</sup>, přesto ale nikdy nepřestává být „centrem činnosti“. Z toho, jak ale bylo vnímání výše definováno (jako strukturace *okolní hmoty* do obrazů vzhledem k činnosti těla), vyplývá, že rozdíl mezi „být“ a „být vnímán“ je pouze rozdílem ve stupni – ve stupni omezení toho, co *de iure* vnímáme. Bergson zde zavádí rozlišením možného/virtuálního a reálného. „Předměty (tj. okolní obrazy), které obklopují mé tělo, odrážejí možné působení mého těla na ně“<sup>14</sup>. Jelikož je vnímání *de facto* orientováno na činnost, pak je třeba živé organismy chápat primárně jako jednající. Bergson je proto nazývá „centry indeterminace“, čímž chce zdůraznit, že vnímání spočívá ve vykreslení míry indeterminace vlastní jejich tělu – její okraje jsou okraje zóny jeho virtuálního působení. A protože představa (représentation) je výsledkem tohoto „omezení“, je tudíž jakýmsi „odrazem okolních předmětů v naší svobodě“<sup>15</sup>.

Vzhledem k tomuto rozvrhu vztahů mezi vnímáním, možnou činností a indeterminací, bude potřeba znovu promyslet roli mozku, tj. komponenty těla, které je mnohdy schopnost vnímání přisuzována. Bergson vyvrací v jeho době velmi rozšířenou teorii psychofyzického paralelismu, podle níž našim vjemům a představám odpovídají jisté mechanické, fyzikální nebo chemické reakce na úrovni

---

<sup>11</sup> „Je-li vnímání *de iure* obrazem celku, avšak *de facto* se omezuje na to, co vás zajímá, pak otázkou není, jak vnímání vzniká, ale jak se omezuje.“ Bergson, *Hmota a paměť*, s. 29.

<sup>12</sup> Výstižným způsobem tento posun v pojetí vnímání popisuje na příkladu Jakub Čapek v článku o Bergsonově pojetí svobody: „Vidíme vůbec kliku u dveří, prázdné křeslo, slyšíme kroky na schodech a cítíme, že v troubě se něco pálí? Anebo *vidíme*, že můžeme otevřít dveře, posadit se, že bychom měli přivítat hosta, ale snad ještě dřív vypnout troubu?“ Jakub Čapek, „Bergsonovo pojetí svobody“, in: Jakub Čapek (vyd.) *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy* (Praha: OIKOYMENH, 2003), s. 75.

<sup>13</sup> Viz Worms, *Introduction*, s. 98.

<sup>14</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 16.

<sup>15</sup> „Naše představa věcí by tedy celkem vzato vznikala jejich odrazem v naší svobodě.“ *Tamt.*, s. 27.

mozku<sup>16</sup>. Jinde Bergson ukazuje, že kdybychom paralelismus dovedli do důsledků (ať už z idealistického, nebo z realistického hlediska), došli bychom nutně k závěru, že jaksi zdvojujeme univerzum, a to ještě v rámci pouhé jedné jeho části (mozku) (a tedy: „*Vztah mezi dvěma členy je roven jednomu z nich*“<sup>17</sup>). Ve *Hmotě a paměti* přistupuje k problému z hlediska vnímání a tvorby představ. Mozek je ale jen jedním z obrazů univerza a je potřeba se proto zbavit domněnky, že mozek je zdrojem představ: „Mé tělo, předmět hýbající jinými předměty, je tedy centrem činnosti; nemůže vytvářet představy“<sup>18</sup>. Při vyvrácení teze paralelismu Bergson přibírá na pomoc argument založený na analýze nervového ústrojí, jež ukazuje, že vnitřní struktura reflexního (vegetativního) systému míchy se nijak radikálně neliší od struktury mozku, a že tudíž domněnka, že by vjem mohl nějak „zduševnět“ v mozku, namísto toho, aby se rozvinul v reflex, není příliš nosná. I proto se zdá, že rozdíl mezi reflexem řízeným míchou a reakcí řízenou mozkem je pouze rozdíl ve stupni a že mozek slouží vyšším organismům pouze jako jakási oklika, skrze níž musí přijatý vzruch projít, než se rozvine v pohyb. „Rolí mozku je přepojovat hovory, případně nechat volajícího čekat“<sup>19</sup>. Ukazuje se, že u nižších organismů disponujících jednodušší nervovou a smyslovou soustavou je oklika a s ní související odchylka mezi příjmem a výstupem daleko menší, mnohdy nulová, což znamená, že míra indeterminace reakce je de facto nulová, a jejich možné (virtuální) jednání se tak shoduje s aktuálním – říkáme, že jednájí reflexivně. Na druhou stranu, u vyšších obratlovců dochází k oklice přes mozek, která však vede jen k tomu, že „přijatému záchvěvu se umožňuje zamířit k libovolnému hybnému mechanismu míchy, a volit tak svůj příští účinek“<sup>20</sup>. A právě zde, během této okliky, do této odchylky Bergson klade vnímání, jako onu selekci reakce vzhledem k užitečnosti, jejíž nutnou podmínkou je určitá úroveň nervové soustavy.

Dovolím si nyní krátké shrnutí: Vztah hmoty a vnímání je v rámci dualistických diskusí klíčovým problémem a nejinak tomu je i zde. Bergson se mu věnuje především v první kapitole, kde jej definuje jako dispozici živých organismů destilovat z celku okolní hmoty užitečné obrazy. Představa (*représentation*), tj.

---

<sup>16</sup> *Tamt.*, s. 21.

<sup>17</sup> Henri Bergson, *Mozek a myšlení: O jedné filosofické iluzi*, přel. Josef Fulka (Praha: Vyšehrad, 2002).

<sup>18</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 15.

<sup>19</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 22.

<sup>20</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 22.

produkt reálného vnímání, je pouze selekcí části reality, s níž jinak čisté vnímání *de iure* splývá. Mozek umožňuje tuto selekci tím, že vytváří jakousi odchylku mezi příjmem záchvěvu a reakcí na něj. Přestože reflex je bezprostřední reakcí na vzruch a vjem je z určitého hlediska tímtož pouze odloženým v čase, z hlediska praktického je tato časová odchylka klíčová, jelikož selekce, která se v ní může odehrát, přivádí do hry roli paměti. Ta je tématem druhé a třetí kapitoly *HP*.

Vynětí percepce z domény poznání a její propojení s činností<sup>21</sup> jsou klíčové v rámci Bergsonových úvah o tom, jak se podílí paměť na reálném vnímání, ale také pro pochopení Bergsonova přístupu k řešení problému vzniku obecných myšlenek. Zůstanu tedy ještě chvíli u vnímání, zejména tedy u jeho reálné a v určitém smyslu nečisté formy – u vnímání, do něhož intervenuje minulost ve formě vzpomínky. Pokusím se tak o ještě trochu nuancovanější nástin Bergsonova dualistického hlediska, které je klíčové pro pochopení jeho pojetí konceptualizace, v níž se rovněž odehrává souhra činnosti ducha a činnosti těla.

## 1.2. Reálné vnímání – o rozpoznávání obrazů

Reálné vnímání, tj. vnímání, jak jej známe, je významně ovlivněno pamětí. Volba reakcí na vzruchy není náhodná, nýbrž je založena na zkušenosti a odkazuje ke vzpomínce. „Přišel čas navrátit paměť do vnímání a vymezit styčný bod mezi vědomím a předměty, mezi tělem a duchem. (...) Soulad mezi vnímáním a vnímaným předmětem existuje spíše *de iure* než *de facto* – vnímání je ve skutečnosti spíše příležitostí ke vzpomínání a stupeň reálnosti náhledu je odvozen od stupně jeho užitečnosti“<sup>22</sup>.

Druhá kapitola má nadpis *O rozpoznávání obrazů* a podtitul *Paměť a mozek* a již na něm lze ukázat, že paměť bude mít v Bergsonově teorii výsadní postavení. Zaprvé: jelikož hmota je souborem obrazů a vnímání je určitou selekcí z něj,

---

<sup>21</sup> Pojetí vnímání perspektivou činnosti je rovněž „praktičtější“ v tom smyslu, že lépe vyhovuje všem různým vědeckým závěrům, utvářeným na základě rozličných poruch vnímání, které Bergson ve velké míře cituje a komentuje. Viz jednoduchý příklad s člověkem, slepým od narození: Bergson poukazuje na to, že jeho poznávací schopnost není nijak radikálně odlišná od té naší, co je ale výrazně odlišné, je jeho míra indeterminace – je prostě schopen být v kontaktu s daleko menším množstvím obrazů, a proto je spektrum vzájemného virtuálního působení nižší. Bergson shrnuje: „Jasně zde poukazujeme na omyl těch, podle nichž vnímání vzniká ze záchvěvu jako takového, a nikoli z určité otázky kladené naší motorické činnosti.“ Bergson, *Hmota a paměť*, s. 33-34.

<sup>22</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 48.

neobejdeme se bez další komponenty zcela nezávislé na vnímání, chceme-li vysvětlit proces rozpoznání. Zadruhé: bez zavedení paměti by nebyla zajištěna vůbec subjektivní stránka vnímání, která spočívá jednoduše v tom, že každý náš vjem je de facto objasňován našimi osobními vzpomínkami. Paměť však, jak uvidíme, není pouze nějakým epifenomémem molekulárních procesů na úrovni hmoty, a není proto ani spojována s funkcí mozku, jak jsme běžně zvyklí, ale naopak představuje pro Bergsona moment, kdy si již nevystačíme s pouhým materialistickým či jiným monismem, ale je třeba postulovat dualismus duše a těla<sup>23</sup>.

Mluvíme-li o reálném vnímání, tj. o vnímání vznikajícím za intervence vzpomínek, máme na mysli primárně jeden ze dvou typů paměti, které Bergson rozlišuje, konkrétně *čistou paměť*. Její prvky Bergson nazývá *nezávislé vzpomínky* (*souvenirs indépendants*) a odlišuje je od *hybných mechanismů* (*mécanismes moteurs*), které jsou ve své podstatě návyky těla. V obou případech jde o vzpomínky, nicméně zatímco u návyků lze mluvit o paměti těla, první typ vzpomínek s tělem nic společného. Vzpomínky obrazy mají svou vlastní ontologickou povahu a Bergson jejich totalitu, tj. „čistou paměť“, ztotožní se subjektivitou jako takovou. „*K rozpoznání přítomného předmětu dochází prostřednictvím pohybů, má-li původ v předmětu, a prostřednictvím představ, má-li původ v subjektu.*“<sup>24</sup> Bergson se zde vymezuje vůči obecně uznávané iluzi, podle níž má být vzpomínka pouze oslabením vjemu, s čímž souvisí druhá iluze, že vzpomínky se ukládají na nějakém místě v mozku. Řečeno Bergsonovými slovy, užívanými k identifikaci špatně položených problémů, máme tendenci pojímat rozdíl mezi vzpomínkou a vjemem jako rozdíl ve stupni, a nikoliv v povaze<sup>25</sup>, tedy

---

<sup>23</sup> Tento dualismus se nicméně ještě – minimálně v očích některých interpretů – transformuje ve čtvrté kapitole *HP*. My jej zatím využijeme jako praktické rozhraní při vymezení reálného vnímání a v rámci diskuse dalších témat z psychologie.

<sup>24</sup> *Tamt.*, s. 56. (kurzíva je autorova)

<sup>25</sup> Bergsonovu analýzu špatně položených problémů podrobil analýze G. Deleuze v první kapitole *Bergsonismu*. Jedním z typů nesprávně položených problémů je špatně analyzovaná směs. Směs, již máme dánu v reálné zkušenosti (např. představa je směsí vnímání a vzpomínky) se může skládat z povahově odlišných prvků, avšak právě proto, že jsou součástí téže směsi, máme tendenci je považovat za diferentní pouze ve stupni, a nikoliv v povaze. Diferenci v povaze se myslí radikálnější rozdíl než diferencí ve stupni. Jde o rozdíl mezi dvěma složkami směsi, z nichž žádná není žádným způsobem redukovatelná na tu druhou. Vnímání a vzpomínka se navzájem prolínají, ale mají zcela odlišný status, povahu. Více viz: Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), s. 7 – 39.

že chápeme vzpomínku jako oslabený vjem, což je ovšem chybný předpoklad, jak Bergson následně dokazuje.

Analogicky k tomuto rozlišení má být podle Bergsona chápán obecně vztah minulosti a přítomnosti. Obvykle je minulost chápána jako nedávná přítomnost, jako „přítomnost, která už není“. „Minulost ale není o nic méně významná než přítomnost – v jistém smyslu je významnější právě proto, že čisté vnímání bezprostředně se dějícího je jen abstrakcí“<sup>26</sup>. Jak říká Fulka: „Tato hluboká Bergsonova teze není ani zdaleka tak paradoxní, jak by se na první pohled mohlo zdát – to, co skutečně *existuje*, je přece spíše minulost než přítomnost. Jakým kouzlem by se mohla přítomnost, čisté stávání, přeměnit na kontinuitu reprezentace?“<sup>27</sup>

Otázku, kde se uchovávají vzpomínky, Bergson odmítá analogickým způsobem: je totiž založená na smísení dvou povahově odlišných věcí. Předpoklad úložiště všech vzpomínek někde v mozku je totiž zřejmě založen na mísení něčeho v podstatě neprostorového, s představou jakéhosi „místa“ (typicky nějakého mozkového centra). Vzpomínky se však podle Bergsona uchovávají samy v sobě a zároveň tu s námi stále jsou. Na samém konci *HP* se ukáže, že většina, ne-li všechny tyto špatně analyzované představy mají téhož jmenovatele, kterým je mísení spacializace času, tj. nahrazení správné představy času, tj. „trvání“, jeho nepřesným prostorovým symbolem. Tyto úvahy zároveň Bergson propojuje s hlavními závěry *Eseje o bezprostředních datech vědomí*<sup>28</sup>, jehož ústřední část tvoří právě poukaz na to, jak je naše myšlení „poznámenáno pohlížením na veškeré skutečnosti v modu prostorovosti, a to v důsledku uspořádávání našeho myšlení podle jazykových struktur“<sup>29</sup>. K rozlišení perspektivy *sub specie durationis* („z hlediska trvání“) od běžné, prakticky založené prostorové perspektivy se vrátím ve třetí kapitole. Nyní je podstatné především to, že stejně jako minulost není jen oslabenou přítomností, tak ani osobní vzpomínky nejsou jen slabšími vjemy, nýbrž jsou něčím, co je

---

<sup>26</sup> Fulka, „Bergson a problém paměti“, s. 27. Fulka zde rovněž podotýká, že navzdory kontraintuitivnosti teze o nezávislé existenci minulosti není Bergson prvním ani posledním myslitelem, který s ní přišel. Příkladem budiž např. Marcel Proust, v jehož *Hledání ztraceného času* se rovněž setkáváme s čistou minulostí (zcela nezávislou na vědomí), nebo Platón, který evidentně nějakou formu čisté minulosti potřebuje pro svou teorii rozpomínání a kterým se Bergson zřejmě rovněž inspiroval.

<sup>27</sup> *Tamt.*, s. 31.

<sup>28</sup> Henri Bergson, *Čas a svoboda. Esej o bezprostředních datech vědomí*, přel. Boris Jakovenko (Praha: FILOSOFIA, 1947).

<sup>29</sup> Fulka, „Bergson a problém paměti“, 29.



s vnímáním paralelní. To umožňuje Bergsonův axiom, že paměť neuplývá do minulosti, ale je naopak spíše něčím stále přítomným: „Paměť, která je prakticky neoddělitelná od vnímání, vsouvá minulost do přítomnosti a zhušťuje mnoho okamžiků trvání do jedné jediné intuice: touto dvojitou operací způsobuje, že hmotu vnímáme *de facto* v nás, zatímco *de iure* ji vnímáme v ní.“<sup>30</sup>

Zde již může být zřetelná role paměti v souvislosti s tím, co již víme o vnímání: centrální nervová soustava nám dává pouze diskontinuální sérii vzruchů, které ovšem nemohou dát vzniknout souvislé představě, „aniž by byly vzájemně propojeny a stlačeny činností paměti a jejich aktualizovaných obrazů“<sup>31</sup>. Vypomáhá si proto kruhovým diagramem (viz obrázek), z něhož je patrné, že reálný vjem je vždy již vzpomínkou – jak shrnuje Fulka:

„Paměť nepřichází *po* vnímání, ale souběžně s ním, vjem existuje zároveň jako minulý i přítomný – a tyto dva jeho aspekty na sebe odkazují. (...) Vnímání má bytostně kruhový charakter a probíhá jako neustálé vzájemné odkazování mezi pasivně přijatou excitací a aktivním promítáním vzpomínky na tu samou excitaci v souvislém kontextu excitací jiných – tím se vytváří kontinuita vjemu“<sup>32</sup>.

Vnímání je tedy příležitostí pro selekci vzpomínek, což se děje ve dvou fázích: bezprostřední vjem je obalován pamětí za účelem jeho objasnění (což symbolizuje první série soustředných kruhů A, B, C objasňujících předmět O), tj. v podstatě za účelem jeho co nejužitečnějšího vykrojení z celku hmoty, což se děje právě prostřednictvím neustálé „re-flexe“, tj. doslova opakovanému „překlápění“ vzpomínek na přijímané vzruchy. Vedle toho má tentýž kruhový

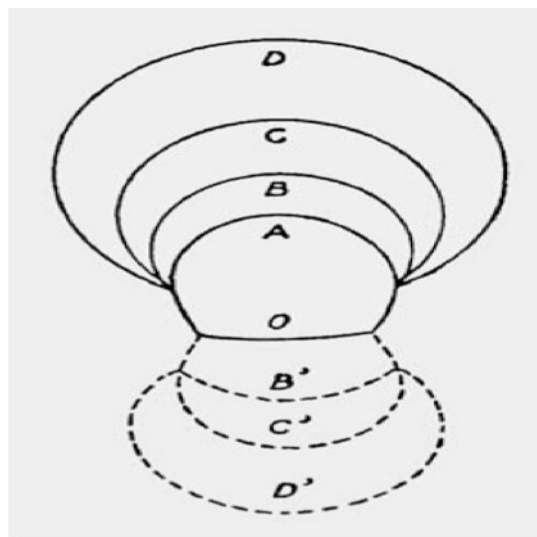


diagram za cíl objasnit i další fenomén, který Fulka nazývá *komplikací* vjemu. V jiné dimenzi než v přítomnosti, na straně virtuality se utvářejí jiné soustředné kruhy (B', C', D') okolo již výsledné představy, které ji komplikují, obalují předmět

<sup>30</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 53.

<sup>31</sup> Fulka, „Bergson a problém paměti“, 27.

<sup>32</sup> *Tamt.*, s. 31.

obrazy více či méně souvisejících předmětů, za vzniku celých systémů představ konstituujících naši vizi reality. Paměť tedy slouží jednak k usouvztažňování daného vjemu s jinými za účelem jeho objasnění, ale zároveň k jeho usouvztažnění za účelem utváření celkových systémů představ o světě<sup>33</sup>.

Takto paměť intervenuje do vnímání. Důležitým aspektem je, že evokace vzpomínek se nevymyká jakékoliv logice a vědomí neskáče do minulosti „zcela bezhlavě“ – podle Bergsona vědomí disponuje *pozorností k životu*, která je oním dirigentem orchestru vzpomínek – vědomí má díky této funkci schopnost vytěšňovat vzpomínky neúčinné v dané situaci – a to tak, aby byla navozena adekvátní míra kontinuity přítomného vjemu. Jak uvidíme, pozornost k životu bude dále konkretizována jako adekvátní míra kontrakce paměti, tzn. jako adekvátní míra potlačení či zjednodušení našeho duchovního života ve prospěch činnosti. To už se ale ocitám hluboko ve třetí kapitole výchozí publikace nazvané „*O přežívání obrazů. Paměť a duch*“.

Dovolím si další stručné shrnutí: 1. Čisté vnímání je jen metodologickou abstrakcí, od níž se liší reálné vnímání: *de facto* nevnímáme pouze nenavazující sled odpovědí našeho těla na přicházející vzruchy z vnějšku, neboť každý obraz je zároveň příležitostí ke vzpomínce, a tudíž každý vjem je zároveň vzpomínkou, což navozované činnosti dodává souvislost. Říkáme, že paměť intervenuje do vnímání. 2. Tělo však v sobě dokáže „uložit“ pouze vzpomínky jednoho ze dvou zmíněných typů, jmenovitě návyky. Na „rozpoznání“ předmětů se však mohou podílet i vzpomínky druhého typu, jež jsou na těle nezávislé. 3. Mozek neslouží jako rezervoár vzpomínek, jak si někteří Bergsonovi současníci patrně mysleli, avšak podle Bergsona se vzpomínky uchovávají prostě „v sobě“, resp. v „minulosti o sobě“ a naše nesnáze to pochopit plyne z potřeby chápat vše prostorově, a tedy hledat nějaké „místo“, v němž by se mohlo něco, byť i povahově naprosto odlišného, uchovávat. 4. Díky nezávislosti čistých vzpomínek je s tímto typem paměti spojen duch a individualita.

### 1.3. Dvě formy paměti nebo jeden duch?

Pro účely dalšího zkoumání, zejména pak kvůli průzkumu samotné „intelektuální činnosti“, v níž bude spočívat tvorba *obecných myšlenek*, je potřeba si udělat

---

<sup>33</sup> Fulka, „Bergson a problém paměti“, s. 33.

zevrubnější představu o tom, jak funguje ona „tělesná“ paměť ve formě návyku. Nakonec, obrazová paměť je podle čtvrtého bodu základem individuality ducha, a tudíž spíše nebude tvořit pro obecné ideje, jež, cítíme, musí být z logiky věci založeny na opakování. Jak ale uvidíme, obě formy paměti mají společný průsečík a dokonce je to tentýž bod, kde se setkávají individualita s obecností.

Motorická paměť byla v Bergsonově době velmi „populární“ a našli se i tací, kdo na rozdíl od Bergsona veškerou paměť redukovali právě na tuto formu. Bergson o ní říká, že je „paměť neustále napřaženou k činnosti, zakotvenou v přítomnosti a upínající se pouze k budoucnosti“<sup>34</sup>. Od prvního typu ji odlišuje na příkladu s četbou. Vzpomínka na nazpaměť naučenou látku z četby je návykem a jako taková je získána určitým úsilím, které spočívá (podobně jako je tomu u každého tělesného úkonu) v rozložení a opětovném složení. Tělesná vzpomínka je:

„uložena v podobě určitého mechanismu, spustitelného jistým počátečním impulsem, v podobě uzavřeného systému automatických pohybů, střídajících se ve stejném pořadí a zaujímajících stejný časový úsek. (...) Je součástí mé přítomnosti stejně jako například můj zvyk chodit nebo psát; je prožívána a „konána“, spíše než představována – mohl bych ji považovat za vrozenou, kdybych si čas od času nechtěl ve formě představ vybavovat ony postupné četby, které mi umožnily se ji naučit.“<sup>35</sup>

Představa jedné konkrétní četby, jedné konkrétní instance tohoto procesu osvojování si daného návyku, se nazývá nezávislou vzpomínkou. Tato představa s sebou nutně nese určitou jedinečnost už proto, že se váže k určitému umístění v čase a prostoru, kde k události došlo. Čistá vzpomínka nenabývá žádného konkrétního trvání, mohu ji proto v duchu libovolně natahovat i zkracovat na rozdíl od návyku, který i v případě pouhého představování si látky v duchu vyžaduje určitý časový úsek k vyvolání nezbytných artikulačních pohybů. Z těchto důvodů považuje Bergson obě formy vzpomínek za diferentní v povaze.

---

<sup>34</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 59.

<sup>35</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 58. Fulka v citovaném příspěvku zmiňuje např. Condillaca a jeho *Logiku*, v níž paměť pojímá pouze ve formě určité reprezentace, která se utváří v duši a která je analogií k tomu, co je či bylo vnímáno. K jejímu vytvoření je zapotřebí dostatek času, aby mohla být vnímaná realita podrobena dostatečné analýze (tj. dekompozice), a mohlo tak dojít k následné re-kompozici. Okamžiková spontánní obrazová paměť tak pro něj není relevantním konceptem. Fulka, „Bergson a problém paměti“, s. 28.

Svébytnost a zároveň souvislost obou forem paměti je doložena na mnoha příkladech ze života, z psychologie a z psychopatologie. Když Bergson analyzuje nejrůznější poruchy mozku, poznamenává, že ačkoliv v konečném důsledku vedou k omezení schopnosti „vzpomenout si“, nefungují tak, že by došlo ke ztrátě jednotlivých vzpomínek, ale spíše je narušen mechanismus jejich vyvolávání. Dospívá tak k vysvětlení afází i různých psychologických experimentů na základě vztahu obou forem paměti, což vede zejména k posunutí problému z úrovně prostého spontánního vybavování na úroveň, kde je čistá paměť ve vztahu s pohybovými reakcemi, tj. s návyky. Jedním z příkladů je experiment, který podstoupili zdraví jedinci, a v němž měli za úkol zapamatovat si řadu písmen, přičemž ale měli opakovat jednu určitou slabiku, aby si nemohli artikulací pomáhat. Ukázalo se, že probandi nebyli následně schopni kýžené spontánní vzpomínky, neboť obrazová paměť byla vytlačena vzpomínkou ve formě návyku. Příkladem opačného ražení, potvrzujícím však tutéž hypotézu, je mnemotechnika fungující na základě principu, že vybavení obrazu či série obrazů výrazně napomáhá určitý pohybový návyk, který s nimi máme spojený.

Ve třetí kapitole *O přežívání obrazů* je primárním cílem ještě lépe objasnit vztah mezi těmito oběma formami paměti a navzdory jejich povahové odlišnosti je opětovně sblížit a zdůvodnit, že má skutečně smysl je obě nazývat paměť. Paměť ve formě vzpomínek se vyskytuje v ryzí minulosti, což ji skutečně výrazně odlišuje od paměti ve formě návyku, jelikož ta se odehrává v neustále stávající se přítomnosti a ačkoliv také „přehrává“ naši minulou zkušenost, nevyvolává její obraz. Bergson říká, že obrazová paměť „jako by se vznášela v prázdnotě mimo naše tělo i všechny jeho mechanismy symbolizující nahromaděné úsilí, které vynaložila během minulých činů“<sup>36</sup>. Propojení obou forem paměti však nastane v momentě, kdy si člověk uvědomí, že vnímá de facto vždy již minulost a zároveň že jeho bezprostřední vědomí, tj. vědomí přítomnosti, je de facto vždy již paměť, jak plyne z teorie reálného vnímání. Díky tomu tělo nabývá zároveň jakéhosi časového zahuštění, aniž by však přestávalo být ryze přítomné<sup>37</sup>. Tělo je tudíž v rámci této nové perspektivy nejen oním zvláštním obrazem, který je stále

---

<sup>36</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 113.

<sup>37</sup> « Mais le *présent* du corps n'y est plus l'instant de la perception pure : il a gagné sa propre épaisseur temporelle, tout en restant spécifiquement distinct du passé lui-même ». Worms, *Introduction*, str. 95.

přítomen a jehož jedna část slouží k „přepojování hovorů“, ale navíc je obrazem neustále obnovovaným, resp. neustále pomíjejícím. Worms doplňuje, že jak zmíněná konvergence tělesné a čisté paměti, tak i nově nastolená časovost a proměnlivost těla nachází své ospravedlnění díky pojmu *vědomí*, tj. onou biologickou objektivní funkcí, která se vyznačuje stálou pozorností k životu.

Bergson se celou tuto složitou situaci pojatou z perspektivy těla snaží shrnout ve svém slavném schématu s kuželem SAB. Vnitřek kužele představuje totalitu vzpomínek. Ve vrcholu S, který se noří do roviny *p*, jež reprezentuje mou aktuální představu, tj. pomíjející přítomnost, se „soustřeďuje obraz těla, které se jako součást plochy *p* omezuje na přijímání a vracení činností vycházejících ze všech obrazů, z nichž se plocha skládá“<sup>38</sup>. Celý zbytek kužele včetně podstavy AB představuje čistou paměť, tj. paměť ve formě obrazů. Ta je Bergsonem nazývána též nevědomím, které ovšem nemá příliš společného s Freudovým pojmem nevědomí, a neměli bychom jej proto chápat o nic složitěji než jako tu část naší paměti, která aktuálně není využívána ve vědomí a která se uchovává v minulosti o sobě. Mezi oběma formami paměti tedy existuje vztah vzájemné závislosti, kdy čistá paměť poskytuje vzpomínky vnímání, které vykrytalizuje v přítomnosti v naučenou pohybovou reakci, což je vlastně návyk. Tato druhá forma tedy na oplátku umožní té první zhmotnit se. Na tuto souvislost obou forem jsme nicméně již narazili v předchozí části v rámci analýzy reálného vnímání, kde noření se paměti do čistého vnímání spočívalo v postupném přizpůsobování se obrazové paměti aktuálním vjemům, tj. započatým pohybům. Tím se o něco lépe odůvodňuje specifický vzhled kruhového schématu a proč se v něm kruhy znázorňující totalitu vzpomínkových obrazů jakoby soustředně „smršťovaly“ – představa smršťování paměti má zároveň navodit představu ducha, který noří do aktuálního vnímání.

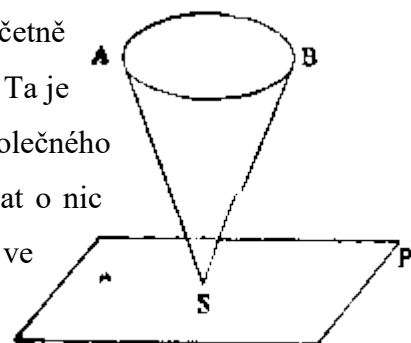


FIG. 4.

Dalo by se proto říct, že vrchol kužele S představuje maximální míru kontrakce minulosti. Podstava AB je zase jakýmsi maximálním rozpětím souboru vzpomínek. Spíše než o pestrost co do hloubky uložení těchto obrazů v nevědomí či co do časového intervalu mezi jejich nabytím a přítomným okamžikem, jde o pestrost co do jejich nuancovanosti, tzn. čím blíže základně, tím individuálnějších, konkrétnějších a jasnějších podob minulé obrazy nabývají. Zároveň by se dalo říct,

<sup>38</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 114.

že různé úrovně stlačení odpovídají různým mírám vztahu vědomí k vlastní minulosti, a tedy i různým mírám zjednodušení duševního života. Čím blíže k vrcholu, tím méně pestrá je škála vzpomínek, s níž je aktuální vjem usouvztažen, a tím větší je míra překrývání se všech obrazů včetně toho aktuálního, a tím nevyhnutelnější je de facto následující postup. Jinými slovy blíží-li se míra kontrakce minulosti maximu, vědomí přestává mít ke své minulosti jakýkoliv vztah – což zároveň způsobuje čím dál větší omezení rozsahu možných reakcí na daný podnět, neboť čím vyšší kontrakce, tím méně vzpomínek intervenuje, tím menší je odchylka mezi příjmem a výstupem a tím menší je i míra indeterminace jednání. Normální vědomí se ovšem nikdy nevyskytuje v bodě S, resp. kdyby tomu tak bylo, nebylo by ani možné mluvit o vědomí, jehož podmínkou je pro Bergsona alespoň minimální míra *re-flexe*<sup>39</sup>. Bergson tuto extrémní míru kontrakce z ilustračních důvodů spojuje s *impulzivním typem člověka*. Na druhou stranu, čím blíže k základně, tím rozličnější vzpomínky se evokují, ale tím větší diskontinuita u současného vjemu panuje, neboť prakticky jakákoliv vzpomínka mohla teoreticky být vztažena k aktuální situaci. Proto i zde by bylo minimálně diskutabilní hovořit o přítomnosti vědomí, neboť absence minimálního stupně kontrakce vzpomínek by znamenala zároveň absenci jakékoliv kontinuity vjemu – vědomí by tak bylo patrně rozpuštěno v nějaké absolutní diskontinuitě obrazů – vzpomínky-obrazy, které by se aktualizovaly v rámci přítomného vnímání by neměly vůbec žádnou souvislost s aktuální situací ani mezi sebou navzájem. Bergson o této extrémní poloze nadále hovoří jako o *snílkovi*. Mezi oběma zmíněnými je *muž činu*, který si vždy pohotově vybavuje vzpomínky adekvátní k dané situaci, tj. kontrahuje minulost, resp. totalitu svých vzpomínek, v adekvátní míře vzhledem k dané situaci<sup>40</sup>. Tuto schopnost adekvátní kontrakce minulých obrazů, tj. kontrakce se zřetelem k užitečnosti pro danou situaci, jsem již výše s Bergsonem nazval *pozorností k životu*.

---

<sup>39</sup> „kdybychom si představili bytost, jejíž vztah k časovosti by se odehrával výhradně na špičce kužele, tj. v bodovité stlačené přítomnosti [domnívám se, že zde má Fulka na mysli minulost], vybavil by se nám nejspíše nějaký robot, jehož jednání se bezvýhradně kryje se sebou samým a nedává vzniknout sebemenšímu rozestupu do něhož by se mohla vložit kontinuita vnímání“, Fulka, „Bergson a problém paměti“, s. 34.

<sup>40</sup> U *Muže činu* (ve francouzštině „l’homme de l’action“) se projevuje, to co Bergson nazývá zdravý rozum („le bon sens“).

## 1.4. Obecné myšlenky

Již jsem dostatečně připravil půdu pro výklad o vzniku obecných myšlenek tak, jak jej pojednává Bergson ve třetí kapitole *Hmoty a paměti*.

F. Worms třetí kapitolu rozlišuje na dva zásadní momenty. Prvním je propojení obou forem paměti, a to navzdory jejich avizované diferenci v povaze, a tím pádem i objasnění součinnosti těla a paměti. Tato „konvergence“ je podle F. Wormse klíčovým krokem nejen třetí kapitoly, ale i celé knihy v jejím primárním – psychologickém – rozvržení<sup>41</sup>. Bergson tak podle Wormse de facto pokládá základy své „teorie ducha“. Na ně navazuje druhý významný moment třetí kapitoly, jímž je náčrt celkové „obecné psychologie“. Tato psychologie se podle Wormse právoplatně zapíše mezi hlavní psychologické teorie své doby<sup>42</sup> a sám Bergson její svébytnost a plodnost dokazuje i v rámci textů následujících, z nichž některým se budu věnovat ve druhé kapitole. Třemi tématy, na která můžeme rozčlenit zdejší Bergsonovu psychologickou teorii, jsou: 1) tvorba obecných idejí neboli konceptualizace, 2) problém asociace idejí a 3) psychologická rovnováha. Worms nicméně poukazuje na zvláštní Bergsonovu pozici na poli vědy – ačkoliv bychom jej mohli na první pohled na základě jeho empirické metody zkoumání na poli psychologie, popř. biologie, zařadit mezi ostatní soudobé psychology, výsledky, k nimž Bergson dospívá, nemají význam pouze pro soubor poznatků na poli psychologie, ale rovněž pro samotnou metodu zkoumání<sup>43</sup>. Tím se Bergson automaticky dostává na pole samotné teorie poznání, od níž už není daleko k otázkám metafyzickým – není náhodou, že čtvrtá, tj. poslední kapitola se již nese v ryze metafyzickém duchu. Nynějším úkolem je však pouze rozebrat Bergsonovu psychologickou teorii obecných idejí včetně jejích metafyzických důsledků. Za tímto účelem bude potřeba začít konceptuální přípravou: nejprve vymezím pojmy

---

<sup>41</sup> „C'est en effet dans ce passage central que Bergson établit à la fois le mode d'être spécifique de la „mémoire pure“, et le mécanisme de sa convergence psychologique avec la mémoire du corps, aboutissant ainsi à l'analyse qui, on vient de le rappeler, est au cœur du livre tout entier“ Worms, *Introduction*, str. 94.

<sup>42</sup> *Tamt.*, s. 95.

<sup>43</sup> Aneb, jak říká Worms: « Mais ,les difficultés psychologiques soulevées autour du problème des idées générales' n'en renvoient pas moins à des questions philosophiques, ou à des questions de principe, sur la connaissance. L'erreur des psychologues serait alors de n'avoir pas reconnu les présupposés théoriques de leur doctrine. Ainsi se dévoile la portée de la théorie psychologique de Bergson : elle prétend explicitement résoudre les problèmes de théorie de la connaissance, qui renvoient eux-mêmes à des questions métaphysiques ». *Tamt.*, s. 168.

*podobnost, obecnost*, abych s jejich pomocí mohl následně objasnit roli *intelektu* a povahu *obecných idejí*.

O limitním modu vědomí, který Bergson nazývá *snílkem*, se dále říká, že je „utopen v *jedinečnostech*“. Je to dáno právě nulovou mírou kontrakce minulosti, kdy si všechny vzpomínky zachovávají svou jedinečnost, jež spočívá ve vysoké míře vybavovaných detailů. Snílek si bez problému vybavuje datum v čase a místo v prostoru všech svých vzpomínek, čímž pádem má tendenci jednotlivé vzpomínky od sebe navzájem i od aktuálního obrazu rozeznávat, a zdůrazňovat tak jejich jedinečné rysy. Člověk impulzivní je naopak jaksi „ponořen v činnosti“, svůj život spíše hraje, než aby si jej představoval, a jako vědomý automat pouze sleduje tendence užitečných návyků, které automaticky převádějí vzruchy do odpovídajících reakcí<sup>44</sup>. Důsledkem je jeho zaměření na *podobnosti* dané situace s jeho vzpomínkami. To však ještě nutně neznámá, že by impulzivní člověk byl schopen *myslet obecně*, protože myšlení je vždy spojeno s úsilím *reflexe*, kterého však tento typ není ze své podstaty úplně schopen, přesto je ale vzhledem k maximálnímu zjednodušení svého duševního života „ve všeobecném ponoření“, jelikož spěje od automatické reakce k jiné, tj. jedná čistě podle návyku a „návyk je činnosti tím, čím je obecnost myšlenec“<sup>45</sup>.

Bergson podotýká, že celkové vyřešení problému obecných idejí není jeho zdejší cíl<sup>46</sup>. Ústředním tématem stále zůstává teorie paměti a zde se konkrétně jedná především o to nastínit všechny možné způsoby „přežívání obrazů“. Proto se zde bude Bergson zabývat výhradně obecnými ideami, jež jsou založeny na zmíněném vnímání podobností, nicméně zároveň avizuje, že mezi totalitou obecných idejí najdeme i takové, které se nevážou přímo na naše interakce s hmotnými předměty. Za účelem další analýzy Bergsonova pojetí obecných idejí včetně jeho filosofických důsledků bude proto nutné nahlédnout i do jiných jeho prací, jmenovitě do úvodu k souboru textů *Myšlení a pohyb*<sup>47</sup>. Nejdříve se však

---

<sup>44</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 116.

<sup>45</sup> *Tamt.*

<sup>46</sup> *Tamt.*, s. 117. V originále se používá termín „*idée générale*“, v českém překladu *HP* se setkáme s „obecnými myšlenkami“. Já se zde držím blíže originálu a budu o „*idées*“ mluvit výhradně jako o ideách, přičemž termín „*myšlení*“ budu pojímat v o něco širším významu, což bude, doufám, patrné z kontextu.

<sup>47</sup> Viz třetí kapitola bakalářské práce.



budu soustředit na genezi obecných idejí, jak je k ní přistoupeno zde z hlediska konceptů činnosti a čisté paměti.

Bergson nejprve skrze pojem podobnosti kritizuje dvě teorie zabývající se vznikem obecných idejí (resp. tím, co obvykle obecnými idejemi mají na mysli): nominalismus a konceptualismus. Podle Bergsona se obě teorie potřebují navzájem, čímž pádem se jaksi točí v kruhu, aniž by dokázaly osvětlit dynamiku vzniku obecných myšlenek. Nominalista nejdříve shledá jistou kvalitu u vnímaného objektu a nějak ji pojmenuje; následně si všimne, že existují jiné objekty disponující touto kvalitou, což jej vede k povýšení pozorované vlastnosti na obecnou ideu – jedná se o zobecnění spočívající v rozsahu (extenzi) utvořeného symbolu. Bergson však poukazuje na to, že předpokladem pro to, abychom mohli pojmenovanou vlastnost přisoudit dalšímu předmětu, na základě čehož bychom mohli postulovat podobnost mezi objekty, je buďto potřeba, abychom si již byli vědomi oné podobnosti, anebo, abychom již znali vlastnosti této druhé věci – je tedy potřeba, abychom měli předem abstrahovanou definici dané vlastnosti<sup>48</sup> – což je ale výchozí bod konceptualismu. Konceptualista totiž naopak vychází z analýzy povrchní jednoty předmětu na vlastnosti, které poté, co jsou od něj odloučeny – abstrahovány, – povyšuje na rody. Rod tak není množinou, jež by skutečně obsahovala množství předmětů, ale předmět potenciálně zahrnuje množství rodů jakožto svých vlastností. Bergson spatřuje hlavní problém konceptualismu v tom, že nepřiznaně činí jistý nelegitimní přeskok od individuální vlastnosti (např. bělost lilie) k obecnině – tj. v jednu chvíli prostě svévolně přestane o bělosti lilie uvažovat jako o bělosti lilie odlišné od bělosti mléka a považuje ji za bělost obecně. Nelegitimní je tato abstrakce proto, že sama předpokládá obecnost oné kvality – aby však mohla být vlastnost abstrahována z jednoho předmětu a mohli jsme ji samotnou pojmenovat, je potřeba nejdříve mít extenzi dané vlastnosti – potřebujeme onu mnohost bělostí, čímž se ale dostáváme na začátek nominalismu. Intenze, jejímž prostřednictvím má vzniknout obecná myšlenka, zde pro změnu předpokládá extenzi.

Podle Bergsona se tedy obě koncepce nutně točí v kruhu, ve kterém se vzájemně předpokládají, a celý problém shrnuje slovy: „Zobecnění je možné jen

---

<sup>48</sup> Bergson doslova říká, že „nominalismus tak bude postupně nucen definovat obecnou myšlenku její intenzí, a nikoliv výhradně extenzí, jak tomu chtěl původně“ Bergson, *Hmota a paměť*, s. 117.

extrakci společných vlastností. Aby se však vlastnosti vyjevily jako společné, musí nejdřív projít jistým zobecněním<sup>49</sup>. Hlavní problém se ale nachází již ve výchozích předpokladech nominalismu i konceptualismu o vnímání podobností mezi objekty na jedné straně a jejich jedinečných kvalit na straně druhé. Kamenem úrazu je totiž dle Bergsona naše pojetí vnímání jako toho, co je z definice zaměřeno na individuality, přičemž zobecňování a abstrakce jsou spojovány až s jakousi vyšší intelektuální činností. Z jeho vlastní koncepce vnímání a paměti však plynou tři zcela odlišné závěry:

- 1) Vnímání není zaměřeno na individuální předměty, ale v první řadě na podobnosti. Dáno je to právě utilitárním původem vnímání: v každé situaci hledíme zejména k uspokojení svých potřeb, které však míří spíše k podobnostem s minulými obrazy a nestarají se o rozdíly. Bergson si opět vypomáhá příkladem z vědy, tentokrát z biologie: „býložravce přitahuje tráva *obecně*: barva a vůně trávy, pocíťované a zakoušené jako síly (nechceme přehánět a říci: myšlené jako vlastnosti nebo rody)<sup>50</sup>.
- 2) Na první pohled to sice může vypadat, že jasná představa obecných idejí je umožněna jemností intelektu. Podle Bergsona však:
  - a. Rozlišení a individuální detaily jsou zaznamenány ve vzpomínkách-obrazech, tj. v paměti (která je mimochodem výsadou pouze vyšších živočichů).
  - b. Na tyto obrazy dokážeme díky obrazové paměti *reflektovat*, a pouze tak je můžeme jejich ojedinělých charakteristik (zejména jejich časové a prostorové lokalizace) úplně zbavit.
  - c. Tím se na tomto podobnostním podkladě až vlivem intervenující paměti utváří to, co skutečně nazýváme běžně rod či obecná idea.
- 3) Jak představa naprosto individuálního předmětu (vzpomínka), tak jasná obecná idea jsou projevem vyšších dispozic lidského organismu, v prvním případě vzpomínkové paměti, v druhém případě intelektuální analýzy. Proto Bergson dodává, že v praxi „nezačínáme ani vnímáním individuálního předmětu, ani pojmovým utvořením rodu, nýbrž jistým

---

<sup>49</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 118.

<sup>50</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 119. Poznámka v závorce má svůj význam: viz body 2) a 3), kde se zdůrazňuje rozlišení mezi původními „pocíty význačnými vlastnostmi“ (v nichž spočívá vnímání podobností) a samotnými „rody“, „vlastnostmi“, „pojmy“.

mezilehlým poznáním, nejasným pocitem *význačné vlastnosti* nebo podobnosti: tento pocit, stejně vzdálený od zcela uchopené obecnosti jako od zřetelně vnímané individuálnosti, produkuje obojí prostřednictvím disociace<sup>51</sup>.

Začíná být jasnější, proč obecné ideje nejsou v gesci pouhého intelektu, tedy že jejich původ není v samotné intelektuální analýze. Primárně totiž nejde o obrábění již utvořených představ, ale je potřeba brát v potaz i utilitární zaměřenost vnímání na podobnosti, protože právě jejím produktem prototyp obecné ideje (prvotní podobnost). Bergson dodává říká, že podobnost není v první řadě něčím, co by „vyvstávalo“ na základě psychologického úsilí – podobnost je „silou, která působí“, podobně jako kyselina působí stále stejným způsobem na uhličitán vápenatý – aniž by v něm musela nejdříve shledat rysy téhož rodu<sup>52</sup>.

Pro usnadnění představy Bergsonovy koncepce si dovolím ještě o trochu vyšší míru schematizace:

- 1) Začíná se od „pocit'ovaných“ podobností v rámci paměti-návyku.
- 2) Podobnosti dále vstupují do dvojího procesu:
  - a. obrazová paměť, tj. duchovno per se, na ně roubuje (*greffe*) rozdíly skrze reprezentaci individuálních objektů (minulých obrazů).
  - b. Zároveň s tím však operuje rozum, který abstrahuje od zvláštních rysů re-flektovaného obrazu, čímž se od návyku dospívá k ideji obecnosti.

Nejjednodušší organismy vnímají ve svém okolí pouze podobnosti, neboť pouze určité okolní obrazy je přitahují a naplňují jejich zájmy, což ale u vnímání, v němž nedochází k mozkové odchylce, znamená, že ani nic jiného de facto nevnímají. Podobnost není něčím, co bychom recipovali, podobnost je pocit'ovaná

---

<sup>51</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 118.

<sup>52</sup> Frédéric Worms v této souvislosti upozorňuje na to, že tendence naturalizovat poznání a tvorbu obecných idejí byla sice obecná (např. i Théodule Ribot, současník Bergsona, pojímal konceptualizaci jako v první řadě biologicky založený proces), nicméně, že Bergson jde v tomto případě ještě dál: „*Le corps lui-même, par ses habitudes, classe les objets: « c'est l'herbe en général qui attire l'herbivore »*“ (Worms, *Introduction*, str. 167). Ve třetí kapitole, kde se budeme věnovat *Myšlení a pohybu*, však uvidíme, že Bergson jde v tomto směru ještě o krok dále, že nejen samotné tělo, ale dokonce i některé části těla, např. orgánové soustavy, skrze své automatizované procesy provádějí svého druhu klasifikaci objektů.

nebo lépe *hraná* či *žitá*. Z uvedeného vyplývá, že jednoduché organismy nejsou abstrakce vůbec schopny, ale to neznamená, že by svým způsobem *neklasifikovaly* své okolí – činí tak stejně jako všechny organismy včetně těch, jejichž reakce jsou více či méně ovlivněny pamětí. Vše živé zobecňuje, minimálně za pomoci podobností žitých v rámci naučených automatických reakcí, tj. návyků. Nyní již dává větší smysl dvojice obrátů, že impulzivní člověk je utopen v podobnostech, snílek je utopen v jedinečnostech<sup>53</sup>. Bergson shrnuje: „Právě tato jednotnost reakce na povrchně různé činnosti je zárodkem, který lidské vědomí rozvíjí do podoby obecných myšlenek“<sup>54</sup>.

Jak ale plyne z bodu 2), tato žitá podobnost však ještě zcela nediskvalifikuje intelekt v jeho schopnosti abstrakce – až prostřednictvím abstrahující analýzy se totiž teprve dostaneme od prvotní podobnosti k avizované „jasné představě obecné ideje“. Co je třeba podtrhnout a čím Bergson chce zároveň vyřešit spor konceptualismu i nominalismu, je skutečnost, že podobnost, o níž byla dosud řeč, není touž podobností, kterou mají na mysli konceptualisté a nominalisté a ke které intelekt dospívá prostřednictvím reflexe. Původní vědomí totožnosti postoje v rozličných situacích, který je primárně návykem, stoupá z oblasti pohybů do oblasti myšlení, čímž se z něj vyděluje jasná idea obecnosti. Je nutno dodat, že Bergson situaci ještě zajímavým způsobem komplikuje, když „upřesňuje“, že zároveň s tím se ale na základě již zmiňovaného *úsilí reflexe* zaměřeného na automatismus, z něhož vzešla původní podobnost (tj. onen prototyp *rodu*), dospívá k *obecné ideji rodu*. „A ustavením této myšlenky jsme utvořili – tentokrát záměrně – neomezené množství obecných pojmů“<sup>55</sup>.

Bergson celou předchozí úvahu usouvztažňuje se svým modelem paměti rozlišením dvou divergentních rozlišovacích operací ducha, čímž má na mysli dva protichůdné směry disociace původně prožité podobnosti<sup>56</sup>. První z nich předpokládá účast paměti a směřuje ke vzniku pevných in-dividuálních obrazů, ukládaných následně do čisté paměti. Tou druhou Bergson míní opačný směr, jehož důsledkem je zaprvé vznik *obecné ideje rodu* a zadruhé následná tvorba libovolně

---

<sup>53</sup> Nebo jak říká Worms: « celui qui ne vit que dans ses souvenirs individuels ne voit aussi que de l'individuel, celui qui ne vit que dans ses perceptions habituelles, ne voit aussi que de l'habituel ou du général ». Worms, *Introduction*, str. 165.

<sup>54</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 120.

<sup>55</sup> *Tamt.*

<sup>56</sup> *Tamt.*

mnoha dalších umělých pojmů. Nyní by měla již být objasněná zdánlivá komplikovanost procesu, který se Bergson snaží nastínit. Pociťovaná podobnost a obecný pojem jsou podstatně rozdílné entity už tím, že podobnost vzniká pouze jako výsledek aktivity paměti-návyku, zatímco pojmy jsou až důsledkem součinnosti dvou duchovních mohutností: obrazové paměti a intelektuální abstrakce, které – každá svým způsobem – původní podobnosti zpracovávají. Nakonec jsou ovšem i tyto nové, umělé obecné ideje neboli pojmy proměněny v činnost, ba je možné dokonce říct v automatismus: typickým představitelem takového nového automatismu vzniklého na základě intelektuální tvorby je řeč.

Schéma je tak možné doplnit dvěma body:

- 3) Reflexí se z obecné ideje dospívá k *obecné ideji rodu*, s jejíž pomocí je možné libovolně utvářet další pojmy – záleží pouze na naší hravosti.
- 4) Obecnou ideu je možné „zafixovat“ v novém automatismu – typicky v mluveném slově.

Navzdory jejich umělosti, resp. „druhotnosti“ je třeba u pojmů, jejichž souborem je řeč, zdůraznit shodu jejich povahy s povahou původních podobností. Na tom není nic pozoruhodného, když si uvědomíme, že jazyk a řeč si intelekt vytvořil po vzoru přírody (tj. po vzoru pohybových ústrojí, kterými disponuje od přírody), aby jejich prostřednictvím mohl čelit „virtuálně neomezenému množství individuálních předmětů“<sup>57</sup>. Kruhovitost není nijak závadná, neboť zatímco začínáme pouze s žitou podobností, výsledný pojem je odvozený od reflektované podobnosti, a proto obecnosti. Nebo, jak si všímá Worms<sup>58</sup>, na začátku i na konci je automatismus, tomu druhému však předchází pohyb myšlení.

Tento bod je důležitý – z hlediska avizované teorie poznání, a tedy z hlediska filosofického jde vlastně o nejdůležitější moment nynější analýzy. Tím, co Bergson obvykle označuje termínem *pojmy*, ale o čem také hovoří jako o „pomíjivých a nestálých představách“<sup>59</sup>, se ještě nemyslí obecné ideje per se.

---

<sup>57</sup> „Není přitom nutné do detailu sledovat, jak intelekt při této tvorbě postupuje. Stačí, když si řekneme, že si intelekt po vzoru přírody, leč uměle vytvořil omezené množství pohybových ústrojí, aby jimi mohl čelit neomezenému počtu individuálních předmětů: souborem těchto mechanismů je artikulovaná řeč“. Bergson, *Hmota a paměť*, s. 120.

<sup>58</sup> Worms, *Introduction*, str. 168.

<sup>59</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 121.

„Podstatou obecné myšlenky je neustále oscilovat mezi sférou činnosti a sférou čisté paměti. Ve vrcholu S načrtnutého kužele na sebe bude brát podobu tělesného postoje nebo vyřčeného slova. V podstavě AB se její křehká jednota roztrhne do podobně zřetelné podoby tisíce individuálních obrazů“<sup>60</sup>.

Obecná idea na sebe však tyto extrémní podoby nebere – je sice vždy v zárodku podobností, tj. vždy pochází od vědomí totožnosti reakce, to však neznamená, že je tělesným automatismem samotným. Zároveň právě proto, že je v jejím zárodku žitá podobnost, nemůže být ani čistou vzpomínkou, protože pak by jí musela např. náležet zcela určitá časoprostorová lokalizace a, stručně řečeno, nebyla by ideou, ale pouhým obrazem. Obecná idea není ani pojmem, ani tělesným postojem, ani individuální vzpomínkou, stejně jako člověk není nikdy ryze nevědomým robotem a zároveň nikdy není ve stavu ryzí obrazotvornosti a nulové činnosti. Bergson si zde nenechá ujít příležitost ke kritice soudobých teorií a říká, že neschopnost většiny přístupů vystihnout podstatu obecných myšlenek, a tedy i většiny filosofických problémů, včetně naprosté většiny soudobých psychologických teorií, spočívá v tom, že se nedokáže zabývat vývojem a přechodem mezi hotovými věcmi. Jediné, s čím dokážou pracovat, jsou až hotové podoby obecné ideje, ale nikdy ne ona oscilace, resp. napětí mezi krajními podobami, kterým obecná idea je v podstatě. Obtížná uchopitelnost Bergsonova pojetí obecné ideje tudíž je na místě, jelikož uchopování samo je zde předmětem zkoumání, a navíc je zdůrazňována jeho dynamická povaha, která se sama těžko konceptualizuje. Stručně řečeno, pojem či jiná vyjádření obecné ideje, jsou pouze jednou její stránkou.

Obecná idea je tedy de facto onou obousměrnou tendencí komplexu ducha a těla, tzn. je napětím. Na jedné straně je tendence návyku usměrňovat druhou formu paměti, jíž je vlastně sama mezí, v její spontánní aktualizaci v rámci vnímání. „Na druhé straně sama tato paměť se s celou naší minulostí tlačí kupředu, aby začlenila do přítomné činnosti co možná největší část sebe sama“<sup>61</sup>. V tom

---

<sup>60</sup> Tamt.

<sup>61</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 126. Bergson tendenci obrazové formy paměti vnořovat se do přítomného vnímání a smršťovat se s ohledem k činnosti nazývá souhrnně *translačním pohybem* a rozlišuje vedle něj ještě *rotační pohyb*, díky němuž „paměť nastavuje situaci svou nejužitečnější fasetu“. Bližší přezkum těchto pohybů o obecně Bergsonova potřeba jejich zavedení nemá z hlediska našich zdejších záměrů význam.

ostatně spočívá hlavní přínos zmíněné pozornosti k životu, tj. onoho garanta toho, že se minulá zkušenost v adekvátní míře podílí na přítomném jednání. Pozornost k životu tedy spočívá v podstatě ve správné míře kontrakce, jejím účelem je zajistit, aby vědomí neprodlévalo příliš ve vlastní minulosti, odtržené od přítomné reality, ale aby mu vzpomínky sloužily primárně k činnosti. Má ryze praktický význam.

Před uzavřením této části věnuji poslední odstavec úvahou nad vztahem mezi tím, co bylo nazváno obecným pojmem, a Bergsonovou koncepcí individuální svobody. To, co poměřuje individuální svobodu, resp. obecněji to, co poměřuje individualitu, je duch, tj. paměť, vzpomínky, jelikož se podílí na objasňování toho, co vnímáme, resp. jak to vnímáme, a tím i na našich rozhodnutích (podle definice je vnímání omezováním hmoty vzhledem k možnostem činnosti). Vzpomínky jsou přivolávané na základě jejich podobnosti s aktuálními obrazy. Z toho vyplývá, že čím méně je paměť kontrahovaná, tj. čím více se budu přibližovat člověku *impulzivnímu*, tím méně vzpomínek se bude na současném vjemu, a tedy na činnosti těla podílet, a tím méně budu svobodný. A pak tu jsou obecné pojmy, které se vyznačují velmi vysokou mírou kontrakce a které vznikají de-individualizací, tj. de facto očištěním od individuálních odlišností, jichž nabývají díky intervenci vzpomínkové paměti. Jejich účelem je usnadnit komunikaci, potažmo i další činnosti – jejich smysl je tedy ryze praktický. Když přemýšlíme v pojmech anebo i když své ideje artikulujeme, tj. pronášíme slova atd., nepřemýšlíme v pravém smyslu slova, ale jednáme spíše reflexivně. Jinak řečeno doménou pojmů i jejich artikulací je daleko spíše úroveň vědomí blížící se impulzivnímu člověku než vědomí dilatované, které se vyskytuje u snílka. A ještě jinak řečeno, člověk, který mluví, de facto zplošťuje samu realitu, neboť zplošťuje svůj vnitřní život, pohyb ducha tlačícího se dopředu do přítomnosti, a věnuje se pouze jistým artikulačním automatismům<sup>62</sup>. Nevyplývá snad z uvedeného závěr, že i pojmy jsou svým způsobem projevem individuální nesvobody?

---

<sup>62</sup> Nyní by ostatně mělo být jasné, v jakém smyslu v této práci užíváme dva rozdílné termíny (idea a myšlenka) pro něco, co je v podstatě týmž – termín „myšlenka“, popř. „myšlení“ odkazuje spíše ke skutečné podstatě myšlení, tedy k tomu, že se jedná o proces, vývoj – od podobnosti k obecnosti. Termínem „idea“ označujeme už spíše samotný výsledek tohoto procesu – automatizovaný návyk na úrovni myšlení.

## 2. Možnosti navázání na teorii obecných idejí a její aplikace

V této kapitole chci stručně pojednat o možnostech aplikace výše nastíněného schématu funkce paměti a obecných idejí. Vycházet zde budu opět z Bergsonových textů, které byly napsány a vydány v mezidobí od dokončení *HP* do vydání dalšího velkého díla *Vývoje tvořivého*, tj. mezi lety 1896 a 1907. V mnoha z těchto kratších textů Bergson navazuje na svou koncepci z *HP*, a prokazuje v nich její užitečnost v rámci řešení otázek zejména na poli psychologie, ale i v jiných oblastech<sup>63</sup>. Konkrétně se jedná o studii *Smích (Le Rire, 1900)* a o článek publikovaný pod názvem *Intelektuální úsilí (L'Effort intellectuel, in: Revue philosophique, 1902)*.

Je však nutno poznamenat, že Bergson se možností aplikace své teorie zabýval již při psaní *Hmoty a paměti*, kde již určité náznaky těchto možností načrtl. Proto dříve, nežli se pustíme do interpretace zmíněných textů, rozebereme ještě o něco podrobněji pasáže věnované oněm třem psychologickým tématům.

K problému asocianismu přistupuje Bergson skrze svou koncepci plurality úrovní vědomí (*plans de conscience*)<sup>64</sup>, které de facto odpovídají různým rovinám kontrakce ducha mezi extrémě reprezentovanými *snilkem a impulzivním člověkem*, což znamená, že odpovídají různým „řezům“ v rámci kužele schematizujícího osobní minulost, která se pouze v jednom bodě, ve svém vrcholu, noří do přítomného jednání. Hlavní problém většiny asocianistických teorií, tj. teorií o tom, jak je jedna vzpomínka navozena druhou, spočívá právě v tom, že „všechny vzpomínky staví na roveň,“ že nedokážou rozlišit různé úrovně vědomí, a že tudíž rozdíl v jasnosti mezi dvěma vzpomínkami spojují s rozdílem v komplexnosti, přestože jde pouze o rozdíl v míře kontrakce paměti, tj. de facto v rozdílné tendenci přizpůsobit se dané situaci, být blíže činnosti než snu. Bergson se v *HP* nehodlá hlouběji zabývat tím, jakým způsobem může vzniknout asociace mezi představami i o zcela různých kontrakcích paměti, tj.: „hledat zákon, kterým jsou spjaty s jednotlivými „tóny“ našeho duševního života, ukázat, jak je každý z těchto tónů

---

<sup>63</sup> Worms, *Introduction*, str. 178.

<sup>64</sup> Bergson si vypomáhá velmi přesvědčivým příkladem se „vzpomínkou na jazyk“: „Slovo v cizím jazyce, které se donese mému uchu, mi může připomenout onen jazyk obecně nebo hlas, který je kdysi určitým způsobem vyslovil. Tyto dvě asociace na základě podobnosti nevznikly proto, že se nám zčista jasna vyjevily dvě různé představy, které náhoda přivedla jednu po druhé do pole přitažlivosti aktuálního vnímání. Odpovídají dvěma různým duševním *dispozicím*, dvěma různým stupňům napětí paměti, která je jednou bližší čistému obrazu, podruhé připravenější k okamžité odpovědi, tedy k činnosti.“ Bergson, *Hmota a paměť*, s. 126.



sám určován momentálními potřebami a proměnlivou mírou našeho osobního úsilí“<sup>65</sup>. My se k těmto otázkám nicméně vrátíme vzápětí, v rámci rozboru textu *Intelektuální úsilí*.

S kontraktilitou paměti velmi úzce souvisí již zmíněný pojem *pozornost k životu*, který je zásadní z hlediska poslední z nastíněných psychologických otázek, tj. otázky psychologického rovnováhy, resp. psychopatologie. Tento problém se rovněž vztahuje na úroveň vědomí, zároveň je však třeba chápat, v čem se řešení liší od řešení otázky asocianismu. Když Bergson interpretuje např. jev „systematizovaných amnézií“ v případě hysterie, tvrdí, že vzpomínky, které u hysteriků zdánlivě zanikly, jsou ve skutečnosti reálně přítomné, „jsou však spojeny s určitým stupněm intelektuální vitality (čti: schopnosti určité kontrakce paměti), kterého již subjekt není schopen dosáhnout“<sup>66</sup>. Tento jev se však týká spíše problému rozpoznání, a tím pádem schopnosti paměti rozpínat se, která je za patologického stavu do jisté míry omezena. Jinak řečeno, problém ztracených vzpomínek se týká pouze naprosté neschopnosti jistého minimálního stupně kontrakce, avšak problém duševní rovnováhy obsahuje i *adekvátní míru* kontrakce vzhledem k situaci – a to navíc vzhledem k situaci tělesné. Duševní nerovnováha se typicky projevuje v jednání, tj. její příčina problému bude vězet někde v rámci rozhodovacího procesu. Bergson píše: „Jak postupuje duch, má-li učinit rozhodnutí? Sebere a shromáždí celou svou zkušenost v tom, co nazýváme jeho charakterem, a nechá ji konvergovat směrem k činnostem...“<sup>67</sup>. Činností se myslí činnost těla (což ovšem zahrnuje i řeč), a tím pádem je vždy prováděna v rámci situace, v níž se tělo aktuálně nachází, tj. v rámci určitých okolností. Duch, který se snaží dojít ke správnému rozhodnutí, danou situaci a výzvy z ní plynoucí konceptualizuje podle výše uvedeného schématu – z části abstrahuje, z části se nechá unášet svou představivostí (svými vzpomínkami):

„aby však byla [výsledná] myšlenka životaschopná, musí se nějak dotýkat přítomné reality, tedy moci na základě svého vlastního postupného oslabování nebo stahování být ve větší či menší míře zároveň hrána tělem i představována duchem. Naše tělo je tedy díky počitkům, které na jedné straně přijímá, a pohybům, které je

---

<sup>65</sup> *Tamt.*

<sup>66</sup> *Tamt.*, s. 127.

<sup>67</sup> *Tamt.*, s. 129.

na druhé straně schopné provádět, vskutku tím, co našeho ducha ukotvuje a dodává mu rovnováhu“<sup>68</sup>.

Pozornost k životu, tj. onen ideál, adekvátní míra kontrakce podmiňující duševní rovnováhu, je podmíněna soudržností senzomotorickou, tj. patřičnou souhrou tělesných vstupů a výstupů (proměňujících se v nervovém systému). Právě tuto soudržnost Bergson interpretuje jako přizpůsobivost dané situaci. Evidentně je tedy jeho metaforika koherentní: rovnováha mezi vstupy a výstupy (= senzomotorická rovnováha) zajišťuje pozornost k životu, tzn. udržuje stabilní napětí, což se projevuje duševní rovnováhou. „Povolte toto napětí nebo narušte tuto rovnováhu: vše bude probíhat, jako by se pozornost odpoutávala od života. Přesně k tomu zřejmě dochází v případě snu nebo choromyslnosti“<sup>69</sup>. Nutnou podmínkou duševní rovnováhy je tedy pozornost k životu.

## 2.1. Pozornost k životu a pojmy ve vztahu ke komičnu

V minulém odstavci jsme řekli že podstatou duševní choroby je jisté odpoutání pozornosti od života. V případě duševní choroby však zároveň platí, že není zajištěna rovnováha senzomotorická. Jak je to ale v případě, kdy přizpůsobivost dané situaci je zajištěna, tj. sensorické vstupy a motorické výstupy jsou v rovnováze, ale přesto pozorujeme, jako by daný organismus nejednal tak úplně adekvátně vzhledem k dané situaci? Takový moment je podle Bergsona podstatou komična a je podnětem ke smíchu.

Je však nutno opět předem zdůraznit, že zřejmé odpoutání pozornosti k životu je sice patrně podmínkou komična, avšak opět nejde o podmínku postačující. Smích je totiž, jak Bergson poznamenává na prvních stránkách stejnojmenné studie, reakcí společenskou – je-li něco komické, je to komické konsenzuálně. To je jeden ze tří na první pohled zřejmých rysů komična, jež Bergson vyjmenovává v první kapitole<sup>70</sup>. Zaprvé, smích je něčím ryze lidským. Nesmějeme se krajině, rostlinám či zvířatům jako takovým, smějeme se primárně lidem, popř. něčemu, co nám cosi lidského připomíná. Zadruhé, smích se nemá rád s citem – tyto dva druhy reakcí zkrátka nemohou být současně, resp. jeden z nich musí vždy převládat. S tragickým

---

<sup>68</sup> *Tamt.*

<sup>69</sup> *Tamt.*

<sup>70</sup> Henri Bergson, *Smích*, přel. Eva Majorová, Ladislav Major (Praha: Naše vojsko, 2012), s.27.

hrdinou soucítíme, jsme pohnuti nespravedlnostmi, kterým čelí, či rozkolem v jeho duši, a všechno, co se mu děje, má i pro nás zásadní význam – zpravidla se mu nesmějeme. Resp. takto funguje dobrá tragédie – špatná tragédie se vyznačuje tím, že je pro diváka daleko snazší se nad úskalí hrdinů povznést, což v podstatě znamená, že rozum zvítězí nad citem, a právě tehdy je možné se postavám tragédie i vysmát za jejich patetičnost atp. V případě komična se tedy objevuje „momentální necitlivost srdce“<sup>71</sup>, jeho nutnou podmínkou je jistá míra lhostejnosti ke slastem i strastem postavy – spíše než cit, smích předpokládá aktivitu rozumu. A konečně zatřetí, smích není reakcí jednoho rozumu – proto smích nelze definovat pouze jako „intelektuální kontrast“ či „pocit absurdity“, ale je potřeba přemýšlet vedle rozumu i o jeho vztahu s dalším faktorem, jímž je společenská.

Existuje však nějaká podstata smíchu, která by coby společný jmenovatel všech komických situací byla tím, k čemu se společnost rozumově upíná a kvůli čemu jí připadá daná situace k smíchu? Bergson bude při tomto hledání postupovat, jak sám na začátku avizuje<sup>72</sup>, spíše empirickou metodou, a nikoliv axiomaticky od definice k definici. V rámci této studie jde tedy o „něco příznivějšího, než je teoretická definice – totiž [o] praktické a důvěrné poznání, jakým je poznání zrozené z dlouhého přátelství.“<sup>73</sup> Proto Bergson postupuje od nejjednodušeji analyzovatelných případů komična, jež běžně zažíváme, jako je komika obrazů, gest či nečekaných pohybů, přes komiku situační a slovní až nakonec dospívá ke komice charakteru znázorněné např. v divadelních komediích. Na základě několika povrchních náhledů však Bergson velmi záhy, ještě v první kapitole, věnované komice forem a pohybů, dospívá k prvnímu „zjištění“, že komično lze v mnoha případech spojit s roztržitostí. Roztržitost se ale vzápětí ukáže jako jeden z projevů něčeho hlubšího a ještě obecnějšího. Zmíněn je vrchní představitel roztržitosti Don Quijote, oddávající se různým snovým představám, a proto „zjednodušený“ iluzorním rámcem, který si osvojil na základě četby rytířských románů<sup>74</sup>. Zatímco tragický hrdina je svým charakterem jedinečný, vymykající se předloženým rámcům a ocitající se často v konfrontaci rámců vnucovaných z vně s jeho vlastním duchem, komedie představuje spíše archetyp, představuje nám jeden strnulý rámeček,

---

<sup>71</sup> *Tamt.*, s. 29.

<sup>72</sup> *Tamt.*, s. 26.

<sup>73</sup> *Tamt.*

<sup>74</sup> *Tamt.*, s. 34-35.

do nějž se hlavní postava cele oblékla a který ji vede k činům projevujícím se navenek svou mechanickou automaticností. Zde se nalézá společný element v jednání Dona Quijota, Harpagona či pracovníka na úřadě, úpěnlivě dodržujícího pracovní nařízení, a neschopného tak skutečně pomoci návštěvníkovi s vyřízením jeho žádosti: všichni se řídí jistým souborem pravidel, principem, který je plně ovládá, a který má určitou vnitřní logiku, tzn. je svým způsobem vnitřně koherentní, ovšem navenek je zjevné, že člověk jedná bizarně strnule.

Kdo ovšem zastupuje ono objektivní hledisko a kdo se tedy směje? Je to, jak už bylo řečeno, jednak rozum a jednak společnost. Smích je rozumnou „korekcí“ společnosti. Rozum je, dalo by se říci, tím, co poukazuje na zmiňovanou roztržitost, je tím, co dokáže vidět za daný automatismus, dokáže jej obnažit v jeho neživé strnulosti. Samotnému pojmu *života* jsem se zatím příliš nevěnoval, avšak pro zdejší účely stačí říct, že u Bergsona tím, co primárně žije a co přenáší život na hmotu, je duch. Podle Bergsona má duše tendenci přenést něco ze své pružnosti, pohyblivosti a lehkosti na tělo a vnější projev tohoto přenosu nazýváme půvabem. Hmota má zase naopak tendenci duši otupovat, znehybňovat a vše, co bylo duší rozvolněno, přivádět zpět pod strnulý návyk, tj. buď jenom do strulé grimasy, nebo i do fixních tělesných automatismů. Komično, jsa ve své podstatě opakem půvabu, má tedy velmi blízko k ošklivosti. Právě nastíněným vymezením jsme ale zároveň poukázali na další aspekt ducha – duch je tím, co vnáší do věcí něco nového. Metafyzický podklad této teze bychom nejlépe měli jít hledat do čtvrté kapitoly *HP*, které jsme se zatím vyhnuli, a proto zde pouze krátce zmíníme, že zatímco hmotě je vlastní opakování stále týchž pohybů, duch je tím, co svou schopností kontrakce vnáší do hmoty pohyby „nové“. Tím se také, jak jsme krátce zmínili v první kapitole, projevuje individualita ducha, a právě v této souvislosti mluví Bergson o proudu života či později o „životním vzmachu“, jako o vnější síle působící na hmotu a vymykající se jejím běžným kauzálním zákonům, resp. o pohybu diferenciaci, v jehož důsledku se rodí nové druhy. Tendence hmoty otupovat tento zdroj nového a potlačovat jeho projevy tupým opakováním vede podle Bergsona ke komickým situacím. Hezky je tento fakt popsán např. v souvislosti s komikou gest:

„Např. u řečníka gesto soupeří se slovem. Ačkoli gesto žárlí na slovo, spěchá za myšlenkou a vyžaduje, aby i ono bylo tlumočeno. Připustíme-li to, musí se gesto přinutit sledovat myšlenku do podrobností v celém jejím vývoji. Myšlenka je věc,

jež roste, raší, kvete, zraje od počátku až do konce svého projevu. Nikdy se nezastaví, nikdy se neopakuje. Musí se měnit každým okamžikem, neboť když se měnit přestane, přestává žít. Necht' je tedy gesto stejně živé jako ona! Necht' přijme zákon nikdy se neopakovat! Zdá se však, že se určitý, vždy stejný, pohyb paže či hlavy periodicky opakuje. Jestliže ho zpozoruji – a on mi stačí uniknout, jestliže ho v určitém momentu očekávám – a on se objeví, když ho očekávám, – mimovolně se zasměji. Proč? Protože mám před sebou mechanismus, který funguje automaticky. Už to není život, ale automatismus promítnutý do života a napodobující život. Je to komické.“<sup>75</sup>

Komické nám tedy připadá jednání, z něhož je cítit automatismus, neboť se tak v podstatě jedná o přenos ztuhlosti vlastní hmotě na ducha, který má být pružným a neustálým tvořením nového. Na jedné straně se tedy smějeme strnulosti, která je v opozici vůči pružnosti vlastní duchovnímu pohybu. Tragédie nám směšná nepřipadá, poněvadž se v ní jedná o zápas jedince, tj. individuality jeho ducha, s okolím. Zároveň však do hry v mnoha komických situacích vstupuje faktor, který nebyl ve *Hmotě a paměti* nijak více tematizován, a tím je společnost. Její vliv na ducha se ale v jistém ohledu rovná vlivu hmoty. Směšné může být nejen gesto či prostá grimasa, v nichž je zjevné pronikání ztuhlosti hmoty do ducha, ale také např. věci ryze společenské povahy, které však mají tutéž tendenci stávat se automatismem. Typickými příklady jsou móda nebo obřady. V obou případech hraje významnou roli zvyk, jehož působením na naši představivost dochází k tomu, že přestáváme oddělovat formu od obsahu. Představivost se řídí jinou logikou než rozum<sup>76</sup>, a proto např. oblečení a tělo, jež rozumově chápeme (a původně jsme i vnímali) jako oddělené, vnímáme díky představivosti jako neodděleně související. Analogicky každý nový módní směr nám nejdříve připadá jaksi nepřirozený, ale posléze mu přivykneme a přestaneme se mu posmívat. Představivost zkrátka neodděluje formu od obsahu u toho, u čeho je již zvyklá, že se vyskytuje pohromadě. Podobný dopad má „přivyknutí“ v případě rituálních obřadů – pakliže rozumově oddělíme jejich formu od obsahu (který je vážný), budou nám jednotlivé formální aspekty k smíchu. Oddělení obsahu od formy je tedy výkon rozumu, který vede v podstatě ke znovuodhalení toho, co naše představivost považuje za součást přirozenosti, tj. vede ke zdůraznění jistého automatismu v naší společnosti.

---

<sup>75</sup> Bergson, *Smích*, s. 50.

<sup>76</sup> *Tamt.*, s. 57.

Náboženské ceremonie, stejně jako různé institucionální mechanismy nám nepřipadají směšné, dokud je nezačneme rozumově analyzovat. Tohoto mechanismu se dle Bergsona využívá i v rámci divadelních komedií, když jde tvůrci o to zbavit diváka pocitu vážnosti situace: je potřeba izolovat daný cit a učinit z něj jakýsi parazitický stav s nezávislým životem, učinit jej lhostejným, tj. naplnit ho jakousi ztuhlostí, např. patosem, aby k nikomu nepromlouval<sup>77</sup>. Cit navozený dobrou tragédií, stejně jako dobrým obřadem, zachvátí dle Bergsonových slov celou duši a prosákne celým divákem, zatímco komedie jej nenechá na pochybách o tom, kým je, nedovolí mu brát věci a jednání, které vidí, příliš vážně a utvrzuje jej v přesvědčení, že se jedná o vybočení z osobnosti, že se jedná o jakýsi automatismus. Právě na případu komedie je nejlépe zřetelný onen morální aspekt smíchu – komické odhaluje strnulost ve společenských institucích (nebo pouze v jejich užívání), což si vyžaduje korekci.

Že komično může spočívat v příležitostné strnulosti samotných společenských obřadů, se může zdát v rozporu s tím, co jsem zdůraznil na začátku, že smích je vždy reakcí celospolečenskou. Tím se však neodhaluje vnitřní rozpornost Bergsonovy analýzy, ale spíš se tím ukazuje, že Bergsonova analýza komična je zároveň kritikou rozporu uvnitř samotné společnosti. Ta na jednu stranu kritizuje nedostatek ducha, projevující se nadměrnou automaticností na úkor pružnosti, a pokořuje tento nedostatek občas i velmi krutým trestem – smíchem. Na druhou stranu však z různých praktických důvodů sama vyžaduje po svých členech konformitu, jež spočívá v přivyknutí jejím institucím, tj. v tom, že přestaneme v různých situacích odlišovat formu, která je ve své podstatě automatismem vzbuzujícím smích, od obsahu. Velmi typickým této schizofrenie jsou obecné pojmy, resp. jejich tělesný projev – řeč. Ta je, jak už víme, souborem automatických mechanismů utvořeným po vzoru návyků, kterým se učíme od narození z praktických důvodů. Jedná se o tělesné automatismy, tj. v podstatě sekvence pohybů za velmi vysoké kontrakce paměti, založené na zaznamenání prožitých podobností v rámci tělesných návyků, tj. opět prožitých za vysoké míry kontrakce. V případě řeči tak můžeme mluvit o „oduševnělých“ automatismech, a odlišit je tak např. od kousacího návyku. Mezi těmito dvěma automatismy je totiž prostor pro pohyb ducha, spočívající v jeho větší či menší dilataci, tj. de facto pro jeho

---

<sup>77</sup> *Tamt.*, s. 135-136.

vdechnutí života našim automatismům a v jejich přetavení v jiné, vhodnější automatismy. Smysl návyku je původně vždy pragmatický, i když jde třeba o komunikaci. Idea a slovo tak sice původně vzniká z prodchnutí těla duchem, ale obecně je škoda, když se tělo se svými ztuhlými automatismy snaží utlumit ducha, tj. když se snaží např. do již zhotovených pojmů uvěznit neustále oscilující myšlení i s jeho tendencí vzniklé ideje nově diferencovat za pomoci osobní minulosti, tj. prostřednictvím svých vlastních obrazů. Na základě tohoto rekurzu k teorii obecných idejí v souvislosti s tím, jak dle Bergsona funguje společnost, je vidět, že pragmatický důraz společnosti na konformitu se objevuje již u natolik elementárních „činností“, jako je řeč, neboť i ona je svým způsobem svázáním vývoje myšlení – svazuje je ve slova a pojmy s konvenčně daným a málo proměnlivým významem. Je-li ale na druhou stranu provaz příliš utažen, může se tato strnulost a automatismus navzdory své praktičnosti projevit negativně – může se jevit např. jako určitý typ „roztržitosti jazyka“, jak tento jev Bergson pojmenovává v rámci části věnované komice slov<sup>78</sup>, nebo se může projevit na úrovni pojmů, potažmo celých pojmových rámců, jako je to vidět na příkladech charakterů hlavních postav divadelních komedií. Tehdy je již automatickosti přespříliš a společnost má tendenci tento přebytek strnulosti na úkor ducha korigovat smíchem.

Tento zdánlivý rozpor je tedy něčím pro společnost a pro fungování lidské osobnosti velmi typickým. Lidský duch má být pružný, tj. má žít, zachovat si svou jedinečnost, a proto se má člověk, stejně jako tvůrce tragédie a umění obecně zaměřovat na jedinečnosti<sup>79</sup>. Zároveň ale platí, že veškeré jednání a vnímání je sice utvářeno osobní minulostí, ale to jen do určité míry, a že tedy lidské jednání je vždy

---

<sup>78</sup> Zde Bergson analyzuje, jakým způsobem se stává komickým sám jazyk. Rozdíl v přístupu spočívá především v tom, že dosavadní komika spočívala v roztržitosti a v automatickosti samotného člověka, zatímco zde je komickou spíše latentní automatickostí jazyka, která se nicméně vyjeví typicky až v případě jeho nesprávného užití ze strany jednotlivce. Můžeme tedy s trochou zjednodušení říct, že jazyk je v podstatě automatický a může působit roztržitě, nicméně záleží na jeho uživateli, zda tuto automatickostí odhalí vlastním přičiněním. Bergson formuluje různé zákony: „Komického účinku dosáhneme, když porozumíme výrazu doslovně, ačkoli byl použit v přeneseném smyslu. Nebo: Vyjádřená myšlenka se stává směšnou, soustředíme-li se na hmotnou stránku metafory.“ (*Tamt.*, s. 115.) Přenesené významy jsou v Bergsonově pojetí vlastně čisté produkty činnosti ducha, a na mluvčí se tak klade nárok chápat táž slova v různých kontextech různě, tzn. klade se na něj nárok provést v dané situaci jistou míru individualizace vzhledem k obrazu, s nímž je konfrontován, aby mu správně porozuměl. Tendence soustředit se na prvotní fyzický význam slova na úkor významu morálního je společností považováno za duchaprázdňé, a tedy směšné.

<sup>79</sup> *Tamt.*, s. 143-150.

doprovázeno větší či menší kontrakcí paměti a na vnímání se podílí pouze určitý výběr vzpomínek souvisejících s aktuálním obrazem, vyvolaných na základě pozornosti k životu. Stejnou praktickou orientovaností je ostatně řízena i tvorba obecných pojmů – jde de facto o tvorbu nových návyků na základě podobnosti prožívaných v rámci jednání. Bergson se k těmto tématům z *HP* vrací explicitně ve třetí kapitole *Smíchu*, kde odlišuje komediální umění od zbytku pro jeho zaměřenost na to obecné. Umění se dle Bergsona snaží o bezprostřední vztah se skutečností, který nám je za normálních podmínek odepřen, neboť skutečnost vnímáme primárně ve vztahu k našim potřebám, tj. pod vlivem pozornosti k životu, s čímž souvisí tendence rekonstruovat vztahy a zákonitosti hmoty i ducha na základě dříve zavedených klasifikací, pojmů, kterými strukturujeme realitu. „Cílem umění je odstranit běžně používané symboly obecnosti konvenčně a společensky přijaté, vlastně všechno, co nám zastírá skutečnost, aby nás postavilo tváří v tvář realitě“<sup>80</sup>. Tragédie, básnictví, umění obecně neutváří své hrdiny z již existujících prvků – z toho by nevzešlo nic nového. Život nelze složit, lze ho jen pozorovat, a o to se básnická představivost snaží – být úplnější vizí reality. Komédie se zato zaměřuje na obecné; klade nám před oči typy<sup>81</sup>, zachycuje podobnosti mezi nimi, a obnažuje tak nikoliv individuální vnitřní život konkrétní postavy, ale spíše obecnou roztržitost života, která na nejkompexnější rovině může mít podobu iluzorních schémat, jež hlavní hrdinové komedií internalizovali, ale která se také projevuje tu v jazyce a jeho mechaničnosti, tu v profesionální deformaci projevující pronikáním odborné terminologie do běžné komunikace, jindy zase v rituálně se opakujících gestech postav. V mnoha případech se však jedná o nějaký společenský návyk, instituci či pojem, které jsou všechny v podstatě mechanickým automatismem.

Shrnu nyní, co nového přinesl pokus o zasazení teorie obecných idejí a pojmů do kontextu společnosti. Jazykové mechanismy i běžně užívané pojmy, potažmo pojmové rámce na jednu stranu zajišťují integritu společnosti, a tendence analyzovat je nebo prostě jakkoliv se jimi zaobírat nad rámec praktické nezbytnosti se považuje obecně za nepřístojnou – za projev nepozornosti k životu. Na druhou stranu tyto „snílkovské“ úvahy jsou typicky na počátku každého uměleckého díla, stejně jako jsou jádrem většiny filosofických prací. Ale tím to nekončí – podle

---

<sup>80</sup> *Tamt.*, s. 149.

<sup>81</sup> Dokládají to ostatně i obecné názvy komedií: *Lakomec*, *Hráč*, *Roztržitý*, *Misanthrop*... i *Tartuffe* se posléze stal něčím jako obecným pojmem. *Tamt.*, s. 154.



Bergsona totiž navíc v každé situaci existuje jistý hraniční stupeň kontrakce ducha, nad kterou se již jednání jeví směšným, nikoliv pro nadměrnou odtažitost od reality, ale naopak proto, že působí příliš roboticky, a tedy nevědomě. Právě překročení této hranice se oceňuje smíchem (v případě divadelní komedie), resp. trestá výsměchem (v případě úzkostlivého pracovníka na úřadě).

Není bez zajímavosti sledovat tyto Bergsonovy úvahy o vlivu společnosti na konceptualizaci o trochu dále. Zatímco, v první kapitole se Bergson soustředí na komiku z jeho úhlu pohledu jednoduchou a bezprostřední, jelikož jde o evidentní automatickost, ve druhé kapitole zaměřené na komiku jazyka, stejně jako ve třetí, kde se zabývá komikou charakteru, má již komično o dost komplexnější povahu. Z výše uvedeného lze vyvodit, že tato komplexnost nespočívá jenom v automatickém jednání samotného jedince, ale spíše v jeho mechanickém zacházení s určitým nástrojem (v prvním případě s jazykem, u něhož dotyčný zapomíná na holistický vztah výrazu a významu, ve druhém případě s různými pojmy či pojmovými rámci, které si příliš hluboce internalizuje). I zde je však přítomná neschopnost uživatele duchaplně odlišit formu od látky, což mu brání v nazření jeho vlastní automaticnosti. Potřebná schopnost, tj. schopnost „upořádění logiky představivosti logikou rozumu“ však zřejmě vyžaduje dostatečné obeznámení s nástroji, jichž jedinec používá, resp. kterým je vydán na pospas<sup>82</sup>.

Co z toho ale vyplývá pro užívání obecných pojmů? Bylo řečeno, že jedince znesvobodňují, jelikož omezují ducha v jeho individuálním vývoji. Jedinec je vysmíván, nakolik zůstává v jejich zajetí (komično tedy úzce souvisí s nesvobodou), ale pakliže dokáže odlišit formu od látky, tj., promění-li se v jeho očích pojmy z neměnných limitů v nástroje, pak nastává, mohu-li to tak nazvat, nová fáze vývoje, tj. duch nastupuje na novou vlnu diferenciacce, v jejímž rámci může navíc využívat již existujících pojmů za vznikem nových, přesnějších. Zvířata tuto schopnost nemají, jelikož jednoduše nemají řeč, a tedy si nemohou na rozdíl od nás utvářet libovolné nástroje, tudíž zůstávají otroky svých návyků. Můžeme tedy říci, že míra komplexity komiky, daná úsilím potřebným ke zmíněnému obeznámení se s pojmy a osvobození se od jejich automaticnosti, je

---

<sup>82</sup> Vzpomeňme si na rozlišení komedie a tragédie – zatímco v tragickém dramatu se sice vyskytují známé neřesti, hlavní postava je absorbuje do sebe, ponechávajíc si svou individualitu. V komedii je naopak postava spíše pohlčena svou neřestí (Lakomec) nebo svým iluzorním, byť třeba komplexním chápáním světa (Don Quijote). *Tamt.*, s. 36-37.

přímo úměrná naší svobodě? Zatím nechám tuto otázku nezodpovězenou a vrátím se k ní při podrobnějším rozboru *Vývoje tvořivého*, k němuž se váže<sup>83</sup>. Nyní pouze shrnu, že společnost a řeč jsou tedy nezbytné z hlediska schopnosti udržet kýženou nadvládu života nad hmotou a že na výše nastíněný rozpor uvnitř společnosti se lze podívat i jinak: společnost člověka jednak znesvobodňuje (tj. de-individualizuje) skrze pojmy, ale zároveň přispívá i možnosti jeho opětovného osvobození (individualizace) prostřednictvím smíchu. Komédie jsou v zásadě demo verzí tohoto procesu.

## 2.2. Koncept obecných myšlenek v *Intelektuálním úsilí*

V textu vydaném poprvé v roce 1902 v rámci *Revue philosophique*<sup>84</sup> se Bergson věnuje otázce, v čem tkví podstata intelektuálního úsilí, resp. v čem přesně se liší ty duchovní procesy, které považujeme za náročné, od těch ostatních. Jedná se tedy, jak říká Worms o přímé navázání (*prolongement*) na jedno z témat *HP*.

Text je rozdělen do čtyř sekcí, v nichž se Bergson snaží postupně na stále komplexnějších příkladech ukázat, v čem spočívá úsilí intelektu. V první části se věnuje pouze problému rozdílu mezi mechanickým a volným vyvoláváním vzpomínek a jako konceptuální nástroj využije své rozlišení dvou forem paměti z *HP*, tj. nezávislých vzpomínek a paměti-návyku. V souladu se svou teorií o uchovávání obrazů Bergson tvrdí, že se nejedná o přesně vymezený proces, neboť se na něm v různé míře, případ od případu, podílí oba druhy paměti, které se vzájemně různě prolínají, a ačkoliv někdy jsme schopni si danou věc zapamatovat ve formě jednolitého automatismu, jindy je jasné, že si nebudeme schopni danou vzpomínku vybavit celou najednou, nýbrž že ji budeme muset postupně a reflektovaně zrekonstruovat, a že proto budeme muset postupovat skrze všechny různé úrovně vědomí od jistých dílčích automatismů až po konkrétní obrazy, kterými „zaplníme příslušné mezery“. Pro ilustraci Bergson užívá dvou příkladů z opačných pólů na pomyslné škále náročnosti, které nám mají pomoci při vymezení, v čem spočívá intelektuální úsilí v běžných, „mezilehlých“ případech.

Příkladem ryze mechanického rozpomínání, a tedy procesu, který není doprovázen úsilím, je např. hra založená na vybavování si předmětů, kterým jsme

---

<sup>83</sup> Podobně jako vztah života a hmoty i tvorba „přesnějších pojmů“ – viz třetí kapitola.

<sup>84</sup> Henri Bergson, „Intelektuální úsilí“ in: *Duchovní energie* (Praha: Vyšehrad, 2002).

na chvíli vystaveni, poté, co jsou zakryty šátkem. Paměť, kterou v tomto případě užíváme, lze velmi snadno vycvičit<sup>85</sup>, jelikož jde ryze o paměť vizuální a poněvadž veškerá interpretace těchto obrazů je z procesu rozpomínání vyloučena. Dalším příkladem je recitace naučené básně. Bergson v tomto případě dodává, že ať už jde o vzpomínky čistě vizuální nebo čistě sluchové, jsou zároveň de facto pohybové, neboť jde vždy v podstatě o návyk. Samozřejmě asociace nemusí být vždy hrané a prožívané, tedy pouze na úrovni návyků<sup>86</sup>, leč i obrazy lze mezi sebou asociovat na základě podobnosti či kontiguity. Příkladem náročnější látky k zapamatování je situace, kdy se snažíme zapamatovat si vyznění a postupnou argumentaci třeba určitého filosofického článku. Je potřeba začít od jednoduché *schematické* představy, která bude např. pouze obrazem vnitřní organizace článku, a do níž se budou ostatní konkrétnější obrazy soustředit. Od tohoto výchozího schématu nebo od vůdčí myšlenky budeme postupovat dál směrem k dílčím argumentům, potažmo ke konkrétním slovům, až nakonec utvoříme jakousi celkovou myšlenkovou mapu. I tento typ paměti lze vycvičit, jde to ale již mnohem hůře a problém spočívá podle Bergsona v tom, že jde o pohyb skrze různé úrovně vědomí. Tento pohyb označuje s odkazem na své kuželové schéma za pohyb vertikální, vymezuje jej tak od mechanického asociačního procesu, který je vždy horizontální.

Je možná vhodné zdůraznit, že Bergson nepovažuje každý horizontální asociační proces za inherentně snadný – jistě by uznal, že vzpomenout si na slova básně, kterou jsme se učili před měsícem, bude svým způsobem těžší než zrekonstruovat argumentaci článku, který jsme četli včera. Zásadní rozdíl však spočívá v možnostech, jaké máme z hlediska tréninku této paměti – zatímco paměť mechanickou lze vycvičit relativně snadno, schopnost reprodukovat články je náročnější. „Jak bylo často poznamenáno, zdokonalování paměti není ani tak založeno na zvětšování schopnosti podržet vjemy, jako spíš na větší schopnosti dělit, koordinovat a řetězit ideje.“<sup>87</sup> Toto jinými slovy znamená, že vedle jednoho typu paměti (vizuální, sluchové atd.), který můžeme mít do jisté míry vycvičený, je

---

<sup>85</sup> Jak dokazuje Bergsonem reprodukována studie Roberta Houdin, který takto vytrénoval paměť svého syna, aby byl nakonec schopen si vybavit až 40 předmětů naráz. *Tamt.*, s. 208-209.

<sup>86</sup> Je ale možné usoudit, že asociace hrané či prožívané je ještě o něco snazší navodit, neboť, jak říká Bergson ve *Hmotě a paměti*, „podobnost a dotyk zde splývají, protože analogické vnější situace svým opakováním propojily určité pohyby těla mezi sebou, takže stejnou automatickou reakcí, v níž provádíme ony dotykem asociované pohyby, vytěžíme ze situace, za níž k tomu dojde i její podobnost se situacemi minulými“. V tom spočívá jednoduchost rozpomenutí si např. na slova naučené básně.

<sup>87</sup> *Tamt.*, s. 213.

třeba zapojit ještě další pohyby ducha. Nejde tedy pouze o to, že procházíme různými úrovněmi vědomí, tj. různými kontrakcemi paměti nebo, jak říká Bergson, skrze různé navzájem heterogenní intelektuální stavy<sup>88</sup>, ale tyto různé stavy musí zase objasnit onu výchozí schematickou představu: „úsilí vzpomínky spočívá v proměně schematické představy, jejíž prvky se vzájemně pronikají, v obraznou představu, jejíž části jsou kladeny vedle sebe.“<sup>89</sup> Analýza intelektuálního úsilí tedy zřejmě nebude celá, nezahrne-li vedle rozboru procesu vybavování vzpomínek i komplexnější duševní procesy – např. procesy porozumění a interpretace.

Jedná se v podstatě o tentýž princip. Porozumění jednoduché se odehrává na jedné úrovni vědomí a má de facto podobu automatismu – je automatickým rozvržením chování, které zvyk spojuje s daným vjemem<sup>90</sup>. Rozumění na této úrovni spočívá v umění používat dané nástroje – např. slova, – aniž bychom se výrazněji snažili o koherenci celku nebo o návaznost na to, co říkal někdo před námi.

Skutečné rozumění, které zahrnuje i moment úsilí, je zato pohybem mezi obrazy a jejich významy<sup>91</sup>. Bergson upřesňuje, jaký že je přesně pohyb ducha v případě intelektuálních výkonů vyžadujících úsilí: nejde se od obrazů k abstraktnímu schématu, ale jedná se o pohyb opačný. Máme-li vjem něčeho těžkého na porozumění, ať už je to důkaz matematické věty, nebo hovor v cizím jazyce, vždy nejprve automaticky jaksi přeskočíme k abstrakcím schematizujícím vztahy panující mezi vnímanými prvky. Avšak pouze dokážeme-li reprodukovat pohyb od těchto abstrakcí ke konkrétnostem, pak vnímané problematice opravdu rozumíme, a právě tento pohyb vyžaduje úsilí<sup>92</sup>. Stejně jako u náročného rozpomínání i zde platí, že interpretační úkon není jednorázový proces, ale že i zde dochází k četné proměně pohybu. Vybavené konkrétnosti se totiž ustavičně snaží podle Bergsona „překrýt“ s obrazy vnímanými, které interpretační pohyb spustily, a snaží se s nimi utvořit koherentní obraz. Tento proces je již znám z části věnované reálnému vnímání: porozumění vjemu spočívá v postupném překrývání (re-flexi)

---

<sup>88</sup> *Tamt.*, s. 221.

<sup>89</sup> *Tamt.*, s. 222.

<sup>90</sup> *Tamt.* s. 223.

<sup>91</sup> *Tamt.*, s. 224.

<sup>92</sup> Bergson trefně ukazuje, že v jazyce, který ovládáme, nám postačí vnímat (slyšet či číst) pouze části slov, abychom porozuměli celku, zato ale z vjemů cizího jazyka, kterému nerozumíme, nedokážeme jednotlivá slova ani vyčlenit. *Tamt.*, s. 226.

vnímaných obrazů obrazy odvozenými od výchozího schématu a „tam, kde je překrývání dokonalé, je vjem plně interpretován“<sup>93</sup>. Mnohdy však jedno schéma vyvolá několik různých obrazů mezi sebou nějak analogických – to „proto, že žádný z nich zcela nevyhovuje podmínkám schématu. A proto se v takovém případě někdy samo schéma musí obměnit, aby dosáhlo rozvinutí v obrazy“. Jinak řečeno, je zde opět jakýsi oboustranný pohyb. Analogicky je tomu podle Bergsona i u tvůrčího úsilí, jež se liší v tom, že výchozí schéma je spíše jakousi intuicí nebo tezí, kterou se vynálezce, hudební skladatel či romanopisec pokouší ztvárnit v konkrétních dílčích pohybech vynalézaneho stroje, konkrétních akordech či specifických charakterech a jednáních hrdinů svého románu. Ale i když abstraktní schéma nabude konkrétní podoby obrazu, neztrácí na dynamice: např. postava románu se mění v závislosti na myšlence, kterou má sama vyjadřovat<sup>94</sup>. Je tedy zřejmé, že vybavování určité komplexní vzpomínky, stejně jako porozumění či interpretace složitého problému je dlouhým řetězcem pohybů ducha, kde se různě střídají automatismus s úsilím<sup>95</sup>.

Bergson na mnoha místech o výchozím schématu hovoří jako o *dynamickém*, čímž chce patrně zdůraznit dvě věci. Zaprvé jej chce důrazně odlišit od samotných statických obrazů: „rozumím tím, že tato představa sama neobsahuje tolik obrazy, jako spíš náznak toho, co je třeba udělat, abychom je znovu vyvolali“<sup>96</sup>. Bergson v tomto kontextu připodobňuje výchozí schéma k mnemotechnické pomůcce – a není podle mého názoru náhodou, že tentýž příklad z psychologie byl zmíněn již u rozboru procesu *rozpoznávání* obrazů. Nutno ovšem na druhou stranu zdůraznit, že stejně jako mnemotechnická pomůcka není tím, o co skutečně jde v procesu zapamatování, tak ani obecně neplatí, že by schéma bylo kýženým návykem, jak je patrné také ze čtvrté části textu, kde se Bergson stručně věnuje analogii mezi duchovním a tělesným úsilím na příkladu učení se tanci. Ať už se jedná o automatismus spočívající pouze v pohybech těla, nebo o recitaci básně, to, co si jako první vybavujeme, není tento automatismus jako takový. A jelikož ono schéma není ani souhrnem obrazů, k nimž s jeho pomocí teprve dospíváme, nezbyvá, než aby bylo čímsi mezi těmito dvěma krajnostmi: „Po pravdě

---

<sup>93</sup> *Tamt.*, s. 227.

<sup>94</sup> *Tamt.*, s. 233.

<sup>95</sup> *Tamt.*, s. 221.

<sup>96</sup> *Tamt.*, s. 214.

řečeno, ta část představy, která je užitečná, není ani čistě vizuální, ani čistě pohybová. Je zároveň jedním i druhým, je osnovou vztahů, především časových, mezi částmi pohybů, které je třeba vykonat.<sup>97</sup> Takto by se tedy mohlo zdát, že schéma je jakýmsi chuchvalcem představ roztaženým přes různé úrovně vědomí, který se snažíme rozplést a jakmile se nám to podaří, pak rozumíme danému problému. Dynamičností schématu však podle mého názoru Bergson neodkazuje pouze k jeho prvotní nedefinovatelnosti, ale také (a tedy: „zadruhé“) k jeho korigovatelnosti, tj. k recipročnímu působení, ve kterém se nachází jak s konkrétními obrazy, ve které je „rozváděno“, tak s dříve osvojenými návyky<sup>98</sup>, a které je vlastní příčinou úsilí.

„Často však během této činnosti narazíme na nemožnost dospět k životaschopné podobě uspořádání. Odtud pochází určitá postupná obměna schématu, vyžadovaná samotnými obrazy, které vyvolalo a které mohou nicméně být nuceny se samy proměnit, nebo mohou dokonce vzít za své.“<sup>99</sup>

Proto spíše než o chuchvalci představ, bychom měli v souladu s Bergsonem o schématu mluvit jako o „osnově vztahů“: „Po pravdě řečeno, ta část představy, která je užitečná, není ani čistě vizuální, ani čistě pohybová. Je zároveň jedním i druhým, je osnovou vztahů, především časových, mezi částmi pohybu, který je třeba vykonat.“<sup>100</sup>

Podobně jako v případě úsilí vykonávaného v případě rozpomínání, je nutné i zde učinit upřesnění týkající se toho, zda Bergsonem nastíněná podstata intelektuálního úsilí koresponduje skutečně s naším afektivním pocitem úsilí. Bergson si je sám vědom ošemetnosti generalizace, které se dopouští, a proto sám tuto otázku řeší. Jednak je nutné říci, že i podle Bergsona existují procesy, které z definice vyžadují úsilí, ve kterých jsme ale již natolik zběhlí, že pro nás už nejsou příliš náročné. Typickým příkladem je porozumění rozhovoru vedeného v našem mateřském jazyce. Interpretační výkon je zde sice zpravidla zcela samozřejmý, to ale nic nemění na tom, že obecně jde o celkem komplexní soustavu intelektuálních výkonů, které se zde uplatňují. Tato skutečnost vychází již z toho, že interpretace

---

<sup>97</sup> *Tamt.*, s. 238.

<sup>98</sup> Např. umění tance, které spočívá v osvojení si souboru určitých pohybových návyků (Bergson zde po vzoru psychologů hovoří též o „kinestetických obrazech“), je těžké se naučit, jelikož mu brání návyk chůze. *Tamt.*, s. 240.

<sup>99</sup> *Tamt.*, s. 241-2.

<sup>100</sup> *Tamt.*, s. 238.

významu není prostým přechodem od slov k idejím<sup>101</sup>, a rozumění tedy také vychází od předpokládaného smyslu, hypoteticky rekonstruovaného“.<sup>102</sup>

Bergson si ale klade otázku po možnosti opravdové existence pouta mezi výše popsáním pohybem představ a mezi afektivním pocitem úsilí. Uvědomuje si, že dosud postupoval pouze empiricky, a tak nezpozoroval nic víc než pozoruhodně vysokou míru korelace mezi dvěma jevy, jejichž vnitřní souvislost však zatím nemůže dokázat (a možná ani tato korelace není stoprocentní, jak vyplývá z uvedeného příkladu). Přesto si však stojí za svým dojmem, že hra představ, onen intelektuální pohyb *sui generis*, odpovídá souhře počitků, a odkazuje mj. k nepokoji těla pozorovatelném jako pokračování nerozhodnosti inteligence. Také říká:

„Máme sklon *hrát* navenek svoje myšlenky. Naše vědomí tohoto hraní se odráží jakousi zpětnou vazbou v myšlení samotném. Odtud pochází emoce, která má obvykle za svůj střed určitou představu, ale kde jsou především vidět pocity, do nichž se tato představa prodlužuje.“

Bergson však nakonec poznamenává, že tento problém není schopen za současného stavu psychologie uspokojivě vyřešit.

Ať už se jedná o individualizaci jednotlivých prolínajících se představ a jejich seřazení na jim příslušných rovinách v případě rozpomínání, nebo o interpretaci vjemů prostřednictvím postupného překrývání vnímaných obrazů obrazy plynoucími ze schématu, vždy takový intelektuální akt spočívá v jisté míře oscilačních pohybů napříč různými úrovněmi vědomí, které vyžadují intelektuální úsilí. Domnívám se proto, že můžeme prohlásit pojem *intelektuálního úsilí* za pojem blízkce příbuzný s pojmem obecné ideje z *HP*. Tato teze je i v souladu s obsahem poslední části studie, kde Bergson bedlivěji zkoumá povahu schématu ve vztahu k obrazům. Zde vychází z předpokladu, že duševní úsilí soustřeďuje ducha vzhledem k jediné představě, ale zároveň upřesňuje, že ačkoliv je tato představa jedna, neznamená to, že je zároveň jednoduchá. Může být klidně složitá, a dokonce nutně je, je-li přítomno úsilí, nicméně i přes její složitost je ve své

---

<sup>101</sup> Bergson se zde tedy explicitně hlásí k určité verzi holistického pojetí, když říká: „Vždyť slova určité věty nemají absolutní smysl. Každé z nich je obdařeno zvláštní nuancí významu ve vztahu k tomu, co předchází a co následuje. Ani všechna jednotlivá slova určité věty nejsou schopna vyvolat nezávislý obraz nebo ideu. Mnoho z nich vyjadřuje vztahy a vyjadřuje je pouze svým místem v celku a ve spojení s ostatními slovy věty.“ *Tamt.*, s. 228.

<sup>102</sup> *Tamt.*, s. 229.

podstatě jednotou mnoha uspořádaných prvků, neboť je jednotou oněch obrazů, jež ji rozvádějí, objasňují. Bergson říká, že je „samou jednotou života“<sup>103</sup> a že „představuje v pojmech *děni*, tj. dynamicky, to, co nám obrazy dávají jako hotové ve stavu *statickém*.“<sup>104</sup> To není nic nového, ovšem podle Bergsona právě pro tyto vlastnosti je dynamické schéma zároveň původcem čehokoliv nového, je tím, co intelektu za užití vzpomínek umožňuje neopakovat pouze to, co již zná, co již bylo zhotovené před jeho přičiněním, ale také tvořit.

„Avšak k tomu, aby byla inteligence pružná a schopná využívat svou minulou zkušenost tak, že ji ohne podle siločar přítomnosti, je zapotřebí kromě obrazu ještě představy jiného řádu, která je vždy schopná uskutečnit se v obrazech, i když je od nich vždy odlišná. A tou je právě schéma. Existence tohoto schématu je tedy skutečností, a naopak převádění každé představy na pevné obrazy, vykreslené po vzoru vnějších předmětů, je jen hypotézou.“<sup>105</sup>

Ačkoliv je řídicí představa konfuzní jednotou různých obrazů, tyto obrazy ani nemusí být (nejde-li o asociační navazování) navzájem nijak podobné, což svědčí o tom, že mají pouze jakousi vnitřní podobnost, podobnost nikoliv formální povahy, jakou mají obrazy, ale podobnost danou jakousi vnitřní logikou, kterou jim vnukne duch právě prostřednictvím schématu. Zkrátka, vedle běžně uznávaných kauzálních zákonů, které se dle asocianistů uplatňují i na vzájemné vyvolávání obrazů, tj. vedle příčiny účinné a účelové, je ještě zapotřebí postulovat třetí člen, který Bergson spojuje s životní aktivitou, jež se řídí principy „od méně uskutečněného k uskutečněnějšímu“ a „od vzájemného pronikání částí k jejich kladení vedle sebe“. Právě tímto zákonem se řídí intelektuální úsilí.<sup>106</sup> Ostatně i v *HP*, Bergson v souvislosti s teorií úrovní vědomí říká např.: „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 vytváří: jeho život spočívá právě v tomto pohybu.“<sup>107</sup> Proto např. umělecká

---

<sup>103</sup> *Tamt.*, s. 247.

<sup>104</sup> *Tamt.*, s. 248.

<sup>105</sup> *Tamt.*, s. 250.

<sup>106</sup> *Tamt.*, s. 253.

<sup>107</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 179.



tvorba zahrnuje intelektuální úsilí – tento pocit je průvodním jevem svědčícím o tom, že se jedná o pohyb myšlenky, tj. vývoj, který je životem ducha.

*Intelektuální úsilí* je tedy novým pojmem, označujícím určitý pocit, obvykle související s vertikálním pohybem myšlenky. Nicméně nelze říct, že by šlo o pohyb zcela neznámý, nesouvisející s ostatními psychologickými jevy popsány v *HP*. Naopak, jak říká Worms, intelektuální úsilí hraje v Bergsonově argumentaci roli faktu, který svědčí proti obecně sdílené tendenci redukovat duchovní život na pouhou „hru představ, soustředěných vesměs na jediné úrovni vědomí“<sup>108</sup>. Pojem dynamického schématu zde tudíž plní roli ústředního konceptu ze dvou důvodů: 1) do opozice vůči zmíněnému pojetí intelektu jako souboru představ téže úrovně staví Bergsonovo kuželové schéma paměti, kde asociace mezi jednotlivými myšlenkami závisí primárně na „proměnném stupni napětí paměti“, která někdy tíhne k zapojení do přítomné činnosti, jindy se od ní zas odvrací; 2) umožňuje koncipovat intelektuální úsilí, aniž bychom museli opouštět pole ducha (a museli bychom tak intelektuální úsilí redukovat na afekt a vysvětlovat jej prostřednictvím korelace s tělesnými počítky, viz výše), tj. jedná se, jak říká Worms o „caractéristique proprement intellectuelle de l’effort intellectuel“<sup>109</sup>. Podle Wormse navíc tato „psychologie úrovně vědomí“ hraje zcela zásadní roli v Bergsonově metafyzice tvorby, jak ji prezentuje zejména ve *Vývoji tvořivém*, vydaném o pět let později. Zdejší přirovnání úsilí intelektu k „životní aktivitě“, jejímž principem je přechod „od méně uskutečněného k uskutečněnějšímu, od intenzivního k extenzivnímu, od vzájemného pronikání částí k jejich kladení vedle sebe“<sup>110</sup>, tak můžeme vnímat jako teaser před ponořením se do další významné etapy Bergsonova myšlení.

### 3. Od intuíce přes trvání zpět k obecným idejím

V této kapitole se na chvíli vzdám obecným idejím a dalším psychologickým teoriím. A nejen to – dokonce na moment opustím vše, co je vázáno na běžné požadavky života. Prostřednictvím „bergsonovské epoché“ tak dospěji k jeho vlastní filosofické metodě intuíce. Na základě jejích principů a s využitím toho, co bylo zatím řečeno o praktické povaze obecných idejí a obecných pojmů, se pokusím

---

<sup>108</sup> Worms, *Introduction*, s. 183.

<sup>109</sup> *Tamt.*

<sup>110</sup> Bergson, „Intelektuální úsilí“, s. 253. Ke zmíněným principům životní aktivity se vrátíme v poslední části následující kapitoly.

dokončit teorii obecných idejí jejich klasifikací, jak je navržena v úvodu knihy *Myšlení a pohyb*.

### 3.1. Metoda intuice

V první větě Úvodu k poslednímu souboru textů *Myšlení a pohyb* Bergson píše, že nic nechybí filosofii tolik jako přesnost<sup>111</sup>. Rámcovým tématem zdejších úvah již není dualismus duše a těla, ale jedná se zejména o bližší vymezení filosofické metody intuice. Intuice však není nějaké „téma pozdějšího Bergsona“, zcela izolované od zbytku jeho filosofie, ba naopak představuje spíše úběžník veškerých jeho úvah, přítomný explicitně či implicitně ve všech jeho textech.

Již na začátku v souvislosti s Bergsonovou definicí vnímání jakožto souboru obrazů jsem zmiňoval inspiraci Georgem Berkeleym, se kterým Bergson sdílí nedůvěru vůči již hotovým pojmům, jejichž pomocí se běžně snažíme uchopovat realitu. Tato snaha je však předem odsouzena k neúspěchu a jejím výsledkem jsou pouze metafyzické systémy, které se k realitě mají jako nepadnoucí šaty, jelikož vznikly na základě jakéhosi hrubého porozumění realitě, pocházejícího nikoliv ze souznění s realitou, nýbrž které vsadilo rekonfiguraci již dříve zhotoveného. Běžně užívané pojmy nemohou ze své podstaty být dobrým nástrojem spekulace, neboť vznikají primárně v rámci návyku, tzn., že jejich tvorba je určována primárně našimi životními potřebami. Existuje však ještě jeden důvod, který s prvním souvisí, který vyplývá z dynamické povahy ducha a kterého jsem se již krátce dotkl: „psychologie uznávající pouze *hotové*, zabývající se výhradně *věcmi* a ignorující *vývoj*, zachytí z tohoto pohybu pouze extrémy, mezi nimiž osciluje.“<sup>112</sup>. Tedy Berkeleym inspirovaná nedůvěra k hotovým pojmům a vědeckým dogmatům a z ní vzešlá filosofická metoda intuice, jsou u Bergsona založeny na dvou úzce souvisejících předpokladech: 1) většina hotových pojmů, jež běžně užíváme i ve filosofii, vznikla z praktických důvodů, a 2) duch je primárně fluidem, tj. souvislým pohybem a diskretnost do něj vetkává až prakticky orientovaný intelekt.

---

<sup>111</sup> Henri Bergson, „Úvod (První část)“, přel. Josef Hrdlička, in: (vyd.) Ondřej Švec, *Myšlení a pohyb*, (Praha: Mladá fronta, 2003), s. 11.

<sup>112</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 121.

Vznik intuice jakožto filosofické metody měl u Bergsona několik fází, jak ukazuje např. J. Hrdlička v článku *O intuici u Bergsona*<sup>113</sup>. Již v *HP* Bergson intuici definuje jako přesnější a bezprostřední poznání, které rozkrývá ta pravá rozvrstvení skutečnosti, což vyžaduje „hledat zkušenost u jejího pramene, či spíše před oním rozhodujícím obratem, kde se stáčí směrem k užitečnosti pro nás, aby se stala v pravém smyslu slova lidskou“<sup>114</sup>. Nutno dodat, že v *HP* se zatím jedná specificky o *čistou intuici*, která je spíše intuicí ve smyslu názoru<sup>115</sup> a jež ve výsledku bude spíše jen prvním metodickým krokem, ne zcela nepodobným Husserlově *epoché*. Zajímavým je zde přirovnání řešení filosofického problému k integrálnímu počtu: filosof, jenž se postaví do místa zmiňovaného obratu zkušenosti a který se již zbavil navykých způsobů myšlení a vnímání reality, má před sebou hlavní úkol, a tím je rekonstrukce křivky reality<sup>116</sup>. Nejde tedy pouze o svévolnou konstrukci, jakých se běžně dopouštějí filosofové pracující s pojmy vytvořenými veskrze z praktických důvodů, nicméně nejedná se ani pouze o onen úkrok spočívající v jejich kritice. Jak říká Hrdlička:

„Intuitivní metoda znamená neustálé překračování intelektu a jeho jasného poznání, ale také do sebe analytickou práci intelektu zahrnuje. (...) Měl by tu tedy být rozlišen dvojí směr: pohyb od analytické fáze a abstraktních pojmů k intuici, který se vyznačuje diskontinuitou a překonává obvyklý pohled určený praktickými ohledy; a pohyb, který vychází od intuice, je spíše souvislý a vede také k pojmům, které jsou však nyní jedinečné, šité na míru“<sup>117</sup>.

Tak se intuice proměňuje v metodu, která nespočívá ani tak v kritice existujících pojmů, jako spíš v pohybu za ně, do bodu bezprostředního kontaktu se skutečností, odkud se „vrací“ a snaží o nastolení nových lépe padnoucích pojmů.

Zmíněný intelekt nás podněcuje k učinění prvního vymezení: jak Bergson vlastně pojímá roli intelektu a jak se tento vztahuje k intuici?

---

<sup>113</sup> Josef Hrdlička, „O intuici u Bergsona“, in: Jakub Čapek (vyd.), *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy* (Praha: OIKOYMENH, 2003).

<sup>114</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 137.

<sup>115</sup> Ve francouzštině je ostatně slovem *intuition* překládán německý *Anschauung*, tedy termín, který např. z Kantovy Kritiky čistého rozumu překládáme jako *názor*. *Intuition* má tedy ve francouzštině větší rozsah, což koresponduje i s původně latinským *intuitio*.

<sup>116</sup> *Tamt.*

<sup>117</sup> Hrdlička, „O intuici u Bergsona“, s. 136.

V pozdějších Bergsonových spisech, zejména ve *Vývoji tvořivém* a v textech na něj navazujících, kde je intuice pojímána již jako filosofická metoda, je mj. vymezena vůči dvěma dalším mohutnostem: instinktu a intelektu. Intelekt neboli rozum je schopností primárně praktickou, jeho rolí je život zajistit, nikoliv životní pohyb nahlížet. Instinkt naproti tomu není vůbec poznávací schopností, ale naopak život prožívá, „jde v jeho směru“ nebo, jak říká Bergson, je „sympatií s životem“<sup>118</sup>, která však nereflektuje sebe samu. Intuice je pak jakási fúze obou zbývajících: je zaměřená podobně jako instinkt na životní pohyb, zároveň však disponuje schopností reflexe, což má společné s intelektem – místo toho, aby ale po vzoru intelektu reflektovala na již vzniklé pojmy, provádí pohyb rovnoběžný s instinktem a reflektuje na samotný pohyb myšlenek. Intuice je tedy jakýmsi vědomým instinktem, a právě proto může zkoumat ducha. Jako taková je ideálním nástrojem metafyziky, oproti intelektu, který je nástrojem vědy zkoumajícím hmotu<sup>119</sup>.

Pro upřesnění je možná vhodné zdůraznit, že uvedené rozlišení nekorresponduje s rozlišením typů vědomí z *HP*, jelikož jak intelekt, tak intuice jej do jisté míry překračují. Intelekt sice využívá předpřipravených statických pojmů a dospívá ke vzniku nových, to ale neznamena, že jej lze ztotožnit s impulzivním typem vědomí – jak už bylo řečeno, i intelekt je reflexí. Postup intelektu, stejně jako intuice, se podobá procesu popsanému v druhé části druhé kapitoly o intelektuálním úsilí. Hlavní rozdíl je spíše v oboru poznání. Intuice je totiž v první řadě myšlením myšlení, tj. ducha, zatímco intelekt se aplikuje na hmotu – je chybou jej aplikovat na ducha. Nutno dodat, že Bergson nezavrhne intelekt zcela, a že naopak uznává jeho užitečnost v případě řešení praktických problémů, což se projevuje zejména v matematice a potažmo i ve veškeré vědě, tj. uznává jeho schopnost pojímat prostorové vztahy. Problém však nastává při snaze pojímat realitu takovou, jaká je ještě před kontaminací našimi pojmovými schémata, k čemuž má intuice z definice lepší přístup. Intelekt je, říká Bergson, typicky lidským druhem myšlení. Podle Bergsona je přirozené, že filosofie se na počátku snažila plně využít jeho možnosti – čistá dialektika („rozhovor“ i „rozdělení“) nespočívá dle Bergsona v ničem jiném než ve snaze shodnout se na smyslu užívaných rodů, jež jsou „řezy skutečností“<sup>120</sup>,

---

<sup>118</sup> Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*, přel. Ferdinand Pelikán a František Žákavec, (Praha: Jan Laichter, 1919), s. 243.

<sup>119</sup> Henri Bergson, „Úvod. Druhá část.“, přel. Josef Hrdlička, in: Ondřej Švec (vyd.), *Myšlení a pohyb* (Praha: Mladá fronta, 2003), s. 40.

<sup>120</sup> *Tamt.*, s. 88.

podle náznaků řeči. Účel filosofie je však dle Bergsona v překročení přirozeně lidského.

Zatím jsem vymezil tak intuici negativně vůči intelektu a vůči instinktu a ukázal jsem, že jde o dvojstupňový proces. Čím ale intuice je ve své podstatě? A proč duch nemůže být zkoumán intelektem, ale intuicí ano? V následujících odstavcích se pokusím na tyto otázky odpovědět skrze dvojí přiblížení: 1) skrze již zmíněný pojem *sympatie* a 2) skrze pojem *trvání*.

Bergson ve čtvrté kapitole *HP* říká, že metodu intuice se již dříve (tj. v *Eseji o bezprostředních datech vědomí*) pokusil aplikovat na problém bezprostředních dat vědomí, aniž by ji takto ještě nazval, a dospěl tak k objevu trvání<sup>121</sup>, a nyní se ji pokouší aplikovat na problém hmoty. Bergson tak zřejmě reflektoval na svůj vlastní předešlý myšlenkový postup a tuto reflexi zobecnil do metody, kterou nazval filosofickou intuicí. Nikoliv náhodou ji tedy v přednášce *Filosofická intuice* představuje na příkladu interpretace práce filosofa snažícího se vyjádřit svou myšlenku, což navzdory prvotnímu zdání není vůbec snadný úkol:

„V tomto bodě se nachází něco prostého, nekonečně jednoduchého, tak výjimečně jednoduchého, že onomu filosofovi se to nikdy nepodařilo říci. A proto celý svůj život mluvil. Nemohl formulovat to, co měl v duchu, aniž by se cítil nucen opravovat své formulace a poté opravovat svou opravu“<sup>122</sup>.

Právě pro svou výjimečnou jednoduchost je to, co se snaží filosof předat, tak těžko interpretovatelné. Domnívám se, že je ale potřeba upřesnit, že ona „výjimečná jednoduchost“ jeho myšlenky neznamená jednoduchost ve smyslu snadnosti (*facilité*). Naopak, jednoduché je to, co lze snadno vyjádřit, co dokážeme víceméně přesně říct za pomoci termínů již zhotovených. Intuice je naopak podle Bergsona krok velmi náročný a jednoduchost (*simplicité*), kterou se snažíme uchopit, je spíše jednoduchostí ve smyslu jednoty z textu *Intelektuální úsilí*, kde

---

<sup>121</sup> Je myslím vhodné poznamenat, že Bergsonovo tvrzení, že k objevu trvání dospěl aplikací intuice, jejíž možnost a uplatnění systematicky rozebírá až později, nemění nic na faktu, že objev trvání jí jednak chronologicky skutečně předcházela, jednak je systematickým předpokladem jejího založení. Jak zdůrazňuje ve svém *Bergsonismu* G. Deleuze, jenž si sám této „logické“ kruhovosti všímá, jde v zásadě o to, že trvání je nejprve v *Eseji* jistou psychologickou zkušeností, k níž Bergson dospěl intuicí, aniž by to ještě v té době takto explicitně nazýval, a bez které nedokážeme správně pochopit náš vnitřní život, a až ve *Hmotě a paměti* se z trvání logicky stává metafyzický základ a jádro této nové metody. Deleuze, *Bergsonismus*, s. 35.

<sup>122</sup> Henri Bergson, „Filosofická intuice“, přel. Tomáš Chudý, in: Ondřej Švec (vyd.), *Myšlení a pohyb* (Praha: Mladá fronta, 2003), s. 118.

byla jednoduchost dávána do kontrastu s jednotností plurality představ, tj. s komplexností, která může být svým způsobem jednotou. To, co je zde jednoduché (*simple*), je tak těžké vyjádřit proto, že jde o myšlenku, k níž filosof dospěl v rámci dlouhodobé usilovné práce, a která je proto sice jednotnou, ale zároveň velmi komplexní „osnovou představ“, *dynamickým schématem*, které nelze objasnit jinak, než že to rozvedeme v množství konkrétních statických obrazů: „A proto celý svůj život mluvil“<sup>123</sup>.

Snažíme-li se interpretovat myšlení určitého filosofa, musíme se vyvarovat tomu, nabádá Bergson, nechat se vést v důsledku přirozené tendence ducha „dobře známým“, což jinými slovy znamená, že snaha konceptualizovat filosofovo dílo za pomoci již existující terminologie (např. z jiných filosofických systémů) nevede ke skutečnému pochopení, ale spíše ke konstrukci určité nepřesné napodobeniny<sup>124</sup>. Hlavní příčina toho vězí samozřejmě ve statické povaze pojmů, skrze něž do myšlení daného filosofa takto skutečně nepronikneme. Namísto toho je zapotřebí se pokusit usadit ve filosofově myšlení a sympatizovat s ním<sup>125</sup>. Intuice se jako instinkt snaží o *sympatii*.

I na jiných místech Bergson přibližuje svou metodu prostřednictvím pojmu *sympatie*. „Intuicí zde nazýváme *sympatii*, jíž se přenášíme do nitra nějakého předmětu, abychom splynuli s tím, co je v něm jedinečného, a tedy nevyjádřitelného“<sup>126</sup>. Jak si však všímá např. D. Lapoujade<sup>127</sup>, *sympatie* a *intuice* nejsou tak úplně synonyma jako spíše vzájemně se doplňující termíny. Tvrdí, že *intuice* se obrací k vlastnímu vědomí z jednoduchého důvodu, že právě v něm se načrtávají či přehrávají trvání okolních předmětů. A právě v tomto přehrávání spočívá *sympatie* – *sympatií* pronikáme do nitra okolních předmětů proto, že tak

---

<sup>123</sup> *Tamt.*

<sup>124</sup> *Tamt.*, s. 124.

<sup>125</sup> „Pravidlo vědy bylo vysloveno již Baconem: podvolit se, abychom mohli poroučet. Filosof se ani nepodvoluje, ani neporoučí, snaží se vcítit.“ *Tamt.*, s. 135.

<sup>126</sup> Henri Bergson, „Úvod do Metafyziky“, přel. Jakub Čapek, in: Ondřej Švec (vyd.), *Myšlení a pohyb* (Praha: Mladá fronta, 2003), s. 175.

<sup>127</sup> „Épisode 3: L'intuition philosophique“

nastává „splynutí našeho trvání s jiným nebo, přesněji, o obsazení jiného trvání v našem trvání“<sup>128</sup>. „Myslet intuitivně znamená myslet v trvání.“<sup>129</sup>

V zájmu úplného porozumění uvedeným formulacím, musím zde učinit ještě jednu odbočku k samotnému jádru Bergsonovy filosofie, čímž se dostaneme až k jeho prvotině *Eseji o bezprostředních datech vědomí*.

### 3.2. Myšlení v trvání

K objevu trvání se Bergson dostává skrze rozlišení dvojího typu mnohosti. Mnohost *kvantitativní* je známá každému z matematiky – jedná se o mnohost navzájem identických jednotek, které shrnujeme pod ideu čísla a které se tudíž nemohou lišit ničím jiným než svou pozicí v rámci představy, kterou o tom, čeho je mnoho (např. stádo krav), máme. Jinak řečeno, podle Bergsona se tento typ mnohosti vyznačuje tím, že předpokládá *prostor*, neboť pouze v rámci prostoru mohou být jednotlivé prvky striktně odděleny, pročež můžeme mluvit o jejich kvantitě. Takovéto „vedle sebe kladení“<sup>130</sup> však podle Bergsona je jen svého druhu symbolismus, jenž užíváme z praktických důvodů a se kterým se pracuje v aritmetice a potažmo i v celé vědě, ale který se ne zcela legitimně uplatňuje i na část reality, ve které prostor nefiguruje, tj. část reality, kterou se pouze násilně snažíme znázorňovat v prostoru. Tento symbolismus podle Bergsona legitimně lze právem uplatnit na to, co je hmatově a zrakově vnímatelné, nikoliv ale už třeba na stavy duše<sup>131</sup>, které *apriori* nejsou dány v prostoru, a proto je jakékoliv jejich prostorové znázornění, jež je mění je v kvantitativní a počítatelné stavy, svým způsobem násilné<sup>132</sup>. Právě

---

<sup>128</sup> Viz např. Henri Bergson, „O povaze času“, přel. K. Gajdošová, In: *Filosofický časopis* 2, 2002, s. 267: „Říkali jsme, že k samé podstatě naší pozornosti patří schopnost rozdělit se, a přitom se nerozštěpit. Když sedíme na břehu řeky, plynutí vody, klouzavý pohyb lodi či let ptáka, nepřetržitý šum hlubin našeho života je pro nás třemi různými věcmi nebo jednou jedinou, dle libosti. Můžeme do sebe pojmout celek a mít co do činění s jediným vjemem, v němž splývají tři proudy. Anebo můžeme ponechat první dva proudy jako vnější, a rozdělit tak svou pozornost mezi uvnitř a venku. Nebo ještě lépe, můžeme udělat obojí zároveň. Naše pozornost spojuje, a přesto odděluje ona tři plynutí díky zvláštní výsadě být jednotou a mnohostí zároveň. Taková je naše první představa o simultaneitě. Simultánními tedy nazýváme dva vnější proudy, které zabírají stejné trvání, protože jsou jeden i druhý obsaženy v trvání třetího, v našem trvání. Toto trvání je pouze naše, je-li naše vědomí obráceno jen k nám samým, ale stává se rovněž jejich trváním, když obsáhneme ony tři proudy jedním nedělitelným úkonem pozornosti.“

<sup>129</sup> Bergson, „Úvod. Druhá část“, s. 37.

<sup>130</sup> Bergson, *Esej*, s. 61.

<sup>131</sup> *Tamt.*, s. 54.

<sup>132</sup> *Tamt.*, s. 56. Bergson navíc označuje termínem *intenzita* takovou kvalitu, kterou si představujeme již skrze prostor, tj. která je kontaminována rozprostraněností, pročež se tato kvalita stává de facto kvantitou.

o počítání a o datech vědomí obecně Bergson prohlašuje, že jsou *čistou kvalitou*. V tom je mj. obsaženo, že bezprostřední data vědomí jsou jednak nedělitelná, tudíž nesouměřitelná (každé poměrování vyžaduje jejich předcházející kvantifikaci, tedy opět jakési vykrojení z celku jednolitého duchovního vývoje), a všechna jsou tak svým způsobem jedinečná. Analogického očištění se v tomtéž textu dostává i pojmu *času*. I ten je totiž vlivem různých „příměsí“ často „chápaný ve smyslu prostředí, v němž se dějí rozlišení a se sčítá“<sup>133</sup>, ale který tím pádem není nic jiného než prostor. V rámci vědecké perspektivy, ale i perspektivy běžného selského rozumu, formované kategoriemi prostoru a čísla, je čas chápán jen jako přímka, typicky jako horizontální osa grafu funkce, tedy jako čtvrtá dimenze prostoru, čehož důsledkem je, že je realita v podstatě znehybněna a že není možné pojímat čas jinak než jako sled přítomností, okamžiků, které se za sebou řadí jako body přímky; jinými slovy, čas je v takovém druhu myšlení „spacializován“. Zaměříme-li ale naopak svou pozornost primárně na myšlení, resp. vědomí samo a zbavíme-li se všech prostorových symbolizací a schémat, pak se ocitneme ve zcela *čistém trvání*, tj. ve formě, „které nabývá sled našich stavů vědomí, když se naše Já nechá žít, když se zdržuje toho, aby odlučovalo stav přítomný od stavů minulých.“<sup>134</sup>

Bezprostřednost intuitivního poznání tedy de facto znamená, že musí být poznáním v trvání (*sub specie durationis*), neboť pouze tak nebude podrobena univerzálnímu symbolismu matematiky, ale bude jedinečným duševním pohybem. Obrat zkušenosti, *před* který se snažíme prostřednictvím intuice dostat, je obratem od „*bezprostředního k užitečnému*“<sup>135</sup> právě proto, že je rozlámáním či rozložením původní intuice do prvků kladených vedle sebe, do pojmů a slov, a tím pádem je přechodem od původního názoru zkušenosti v její kontinuitě do představy formované prostorově, kde je vše oddělené a statické<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> *Tamt.*, s. 57.

<sup>134</sup> *Tamt.*, s. 61. Dále v textu, ale i na mnoha jiných místech Bergson ztotožňuje čisté nespacializované trvání, a tedy i veškerý vnitřní život s hudební melodií: „Stačí, aby při připomínání těchto stavů [vědomí] nekladlo je vedle aktuálního stavu jako bod vedle jiného bodu, nýbrž je s ním organizovalo, jak se děje, když si vzpomínáme na tóny nějaké melodie, splývající, abychom tak řekli dohromady. (...) Lze tudíž chápati sled bez rozlišení, a jako vzájemné pronikání, jako solidaritu a intimní organizaci elementů, z nichž každý – jsa představitel celku – neodlišuje se a neizoluje se od něho, leda jen v myšlení schopném abstrahovati“. *Tamt.*

<sup>135</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 137.

<sup>136</sup> Bergson specificky říká, že utilitární zaměření intelektu vede při zkoumání našeho vnitřního života k „refrakci“ čistého trvání, jímž náš vnitřní život je, napříč prostorem, čímž pádem máme tendenci vědomí rozkrajovat na jednotlivé psychologické stavy. *Tamt.*, s. 137.



Když se nám toto podaří, tj. pakliže intuitivně nazřeme rytmus svého trvání, budeme zároveň sympatizovat s realitou v jejím trvání. Takový je závěr čtvrté kapitoly *Hmoty a paměti*, v níž dochází k dost zásadní proměně celého rámce *HP*, jež je zapříčiněna Bergsonovou aplikací metody intuice na samotný vztah ducha a hmoty. Zásadními modifikacemi tak projde nejen naše poznání, ale i celý dualistický ráz knihy, který Bergson zdůrazňoval na začátku<sup>137</sup>. Ukazuje se nejen, že i představy homogenního prostoru a homogenního času jsou výtvozem prakticky orientovaného intelektu, ale také že i naše tendence spojovat vnímání s jednoduchými kvalitami a hmotu s kvantitou je zavádějící, život zjednodušující schematismus. Nechci zde zabíhat hluboko do detailů, nicméně je třeba ji alespoň shrnout v několika bodech:

1. Hmota není inherentně dělitelnou rozlehlostí, a není tak potřeba ji vymezovat v opozici vůči striktně nerozlehlému vědomí: tato cézura je pouze umělým výplodem rozumu, který není dán v intuici. Skutečností nacházející se mezi hmotou a počítky (která ale oba extrémy skutečně propojuje, a vysvětluje tak jejich možnou korespondenci) je *extenze* – tu rozum na jedné straně „zpevňuje“ a přivádí tak k nekonečně dělitelné rozlehlosti a na druhé straně „zjemňuje“ v čistě neextenzivní počítky.
2. Každé dělení hmoty je tedy arbitrární a z toho plyne, že pohyb nemůže být jakýmsi akcidentem atomů, kvarků nebo jiných částic, a nezbyvá než jej přestat pojímat relativně vzhledem ke stabilním tělesům a začít jej pojímat absolutně, a to nikoliv jako homogenní změnu místa, jež je opět pouze výplodem matematické abstrakce, ale spíše jako kvalitativní heterogenní změnu stavu.
3. Každý pohyb má v sobě něco z počítky a naopak, tj. nejsou ani ryze kvantitativní, ani ryze kvalitativní, ale oba jsou extenzivní. Jak ukazuje sama věda, pocíťované kvality předmětů jsou v podstatě pouze obrovským smrštěním nespočetného množství infinitezimálních opakujících se pohybů, událostí neboli rytmu trvání<sup>138</sup> hmoty.
4. Tím se zásadně sblížily nejen pojmy pohybu a vědomí, ale rovněž kvantita s kvalitou. Reálné vnímání, které je živou syntézou čistého

---

<sup>137</sup> K tomuto více viz Deleuze, *Bergsonismus*.

<sup>138</sup> Viz např. fakt, že počíteč červeného světla, který máme po dobu jedné vteřiny, je ve skutečnosti smrštěním asi  $7,9 \times 10^{14}$  opakujících se událostí.

vnímání a čisté paměti, funguje de facto tak, že smršťuje obrovské množství okamžiků vnímaného pohybu, a vjem je tak pouze jakýmsi větším či menším *napětím*, vzniklým jakožto rozdíl mezi dvěma rytmy trvání – trvání mého a trvání předmětu. Rozdíl mezi kvantitami a kvalitami je tak redukován na toto napětí.

„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.“<sup>139</sup>

Z výše uvedeného lze vyvodit, že dle Bergsona nejen každé jednotlivé vědomí, ale i veškerá hmota má své trvání. Druhým závěrem je, že to, co bylo v první kapitole „omezování souboru obrazů“, je ve skutečnosti smršťování nekonečného množství mikro-událostí, tj. kondenzace trvání okolní hmoty kvůli odlišnému rytmu našeho trvání. Tento rozdíl v rytmu je pro Bergsona také základem, na němž lze lépe pochopit vztah mezi svobodou a nutností. „Absolutní nutnost si můžeme představit jako naprostou vzájemnou rovnocennost po sobě jdoucích okamžiků trvání.“<sup>140</sup> V případě, že by tedy všechny zmiňované události skutečně byly tytéž, tj. za předpokladu, že by veškerý hmotný svět byl pouze neustálým opakováním téhož, bylo by nutné postulovat nutnost. Příroda by sice byla vědomím, ale neutralizovaným – jeho pohyby by se vzájemně držely v šachu. Přítomnost individuálního ducha (nebo spíš různých individuálních duchů) však svědčí o opaku. I prostý organismus se svou schopností vyjmout z reálného celku, co jej zajímá, tj. zhustit trvání přírody ve vjem vzhledem k jeho virtuální činnosti, je oním cizím elementem, je tím, co do světa de facto vnáší nové druhy pohybů a s nimi i indeterminaci. U člověka se na tomto však ještě podílí duch, a dodává indeterminaci nový rozměr. „Jak dokazuje touto rozumnou selekcí, jeho forma vychází z ducha a jeho látka pochází z přírody“.<sup>141</sup> Svoboda oduševnělého organismu je tedy dána jednak množstvím vzpomínek, které se podílejí na utkání

---

<sup>139</sup> Bergson, *Hmota a paměť*, s. 183.

<sup>140</sup> *Tamt.*

<sup>141</sup> *Tamt.*

stále bohatších a novějších rozhodnutí, jednak je zajištěna vyšším napětím vědomí v čase, tj. „díky větší intenzitě života a stále většímu počtu vnějších okamžiků, které pomocí svých vzpomínek na aktuální zkušenosti smršťuje do svého přítomného trvání“.<sup>142</sup> Míra volnosti pohybů je tedy přímo úměrná míře napětí vědomí, ale přitom totéž napětí způsobuje obrovský rozdíl mezi rytmem jeho trvání a rytmem trvání věcí, čehož důsledkem je ostré rozlišování kvantit od kvalit a s tím i záměna nahodilosti s nutností.

Nyní bude snad pochopitelnější smysl věty z jednoho z dalších Bergsonových textů *Vnímání změny*:

„Čím více si zvykneme myslet a vnímat všechny věci *sub specie durationis*, tím více se ponoříme do skutečného trvání. A čím více se do něj ponoříme, tím více se přemístíme směrem k principu, který je sice transcendentní, ale na němž se podílíme a jehož věčnost nemůže být věčností neměnnosti, nýbrž věčností života: jak bychom v ní jinak mohli žít a pohybovat se? *In ea vivimus et movemur at sumus.*“<sup>143</sup>

Je zřejmé, že posun v pojetí vnímání, hmoty a jejich vztahu, objevený metodou intuice, bude mít i jistý zpětný vliv na metodu samotnou. Výzva nemyslet prostorově, ale „myslet v trvání“ najednou získává zcela nový rozměr. Opustíme-li prostorový schematismus a pokusíme-li se myslet pouze v onom nám vlastním rytmu heterogenních změn, co tím získáme? Co znamená sympatizovat s jiným trváním? Nechce po nás Bergson najednou příliš – není ono „bezprostřední poznání“, k němuž se snažíme dospět, pouze chiméra a nyní teprve skutečně vidíme, že není možné jej dosáhnout? Je potřeba mít na paměti, že intuice je oním dvousměrným pohybem, že není pouhým instinktem, ale že je vždy sympatií s daným předmětem *v rámci našeho trvání*. Apel je tak především na to oprostít se od oněch umělých rozvrstvení skutečnosti vytvořených rozumem a jeho selekcí a soustředit se především na to, co je v jejich základu, co umožnilo jejich zhotovení, a vedlo tak k ačkoliv svobodné, tak zcela umělé a životními potřebami řízené kondenzaci reality. Tím jsme se obloukem vrátili zpět k tématu obecných idejí, o

---

<sup>142</sup> *Tamt.*, s. 184.

<sup>143</sup> Henri Bergson, „Vnímání změny“, přel. Jakub Čapek, in: Ondřej Švec (vyd.), *Myšlení a pohyb* (Praha: Mladá fronta, 2003), s. 171.

nichž nyní pojednáme především na části textu *Myšlení a pohyb*, jež se vymyká zbytku tím, že se v ní autor opět stává oním intuitivní Bergsonem.

### 3.3. Klasifikace obecných idejí

Nyní je jasnější, čím byl vznik metody intuice motivován. Primárně je potřeba ducha zbavit „prostoru, do něž se rozprostírá, materiálnosti, kterou přijímá, aby se mohl položit na hmotu“<sup>144</sup>, neboť jen za tohoto předpokladu je možné opravdové nahlížení ducha duchem. Proč jde o nahlížení ducha? Jelikož je součástí reality, je jednou její stránkou, a to tou, kterou nedokáže pochopit věda prostřednictvím svého nástroje rozumu. Bergson tedy nepostuluje mezi vědou a metafyzikou (jejímž nástrojem je právě intuice) žádnou hierarchii v tom smyslu, že by metafyzika dohlížela na vědu a ověřovala nějak legitimitu jejích poznatků. Naopak, podle Bergsona musí obě díky odlišnosti metodám, jichž využívají, docházet k úplně různým poznatkům a „výsledky na obou stranách se budou muset opět spojit, protože hmota se spojuje s duchem“<sup>145</sup>. Dojem nadřazenosti metafyziky nad vědou může pramenit pouze z toho, že vědec pracuje víceméně podle své přirozenosti, neboť poznání hmoty je účinné pro naše jednání, a tím pádem je pro nás přirozené, je přirozené, že duch se odvrací sám od sebe a obrací se ke hmotě<sup>146</sup>. Intuice skutečně je, jak bylo uvedeno, krokem proti přirozenosti a jejím předpokladem je zbavení se typicky lidského typu myšlení. S tím souvisí i zbavení se všeho, co činí naše myšlení pohodlnější, ale o to nepřesnější. „To znamená, že věda a metafyzika se budou lišit předmětem a metodou, dosáhnout však shody ve zkušenosti. Obě budou moci odstranit vágní poznání, které je uloženo v běžných pojmech a přenášeno slovy.“<sup>147</sup> Náročnost této reformy, jež by měla být analogickou k novověké reformě fyziky (spočívající v její matematizaci), je nasnadě: metafyzika se nemůže zcela obejít bez pojmů, chce-li o duchu něco vypovídat. „Nevyhnutelně se bude muset vrátit k pojmu a nanejvýš k němu bude moci připojit obraz. Pak ale bude třeba, aby pojem rozšířila, zjemnila a barevným lemem, kterým ho obroubí, dala najevo, že pojem neobsahuje celou zkušenost.“<sup>148</sup> Právě z toho důvodu ani nelze po metafyzice chtít jednoduchá řešení a závěry – ty jsou rovněž

---

<sup>144</sup> Bergson, „Úvod. Druhá část.“, s. 48.

<sup>145</sup> *Tamt.*, s. 50.

<sup>146</sup> *Tamt.*, s. 47.

<sup>147</sup> *Tamt.*, s. 50.

<sup>148</sup> *Tamt.*, s. 51.

ze zřejmých důvodů typické spíše pro vědu. Zůstaneme-li v oblasti hotových pojmů, zůstáváme v oblasti konstrukcí, hypotéz založených na definicích, a tedy nadále setrváváme v oblasti „možného“, z něhož se rodí dogmatismus, a nikoliv v oblasti bezprostřední zkušenosti, z níž se rodí pravděpodobnost konvergující k absolutní jistotě<sup>149</sup>.

Z těchto důvodů Bergson sám v „Úvodu“ znovu otevírá diskusi o obecných idejích, o tom, nakolik odpovídají struktuře skutečnosti a jak se to má vlastně s chápáním obecného. Opět zdůrazňuje nutnost pojímat aktivitu ducha vždy v souvislosti s životními funkcemi, tj. s funkcemi těla – proto vychází z předpokladu, že za aktem ducha je vždy nějaká funkce<sup>150</sup> a za obecnými idejemi je funkce chápání obecného. Vše živé zobecňuje, neboť vše živé již na instinktivní úrovni vybírá ze svého okolí vždy ty prvky, které mohou uspokojit jeho potřeby, tj. extrahuje z ní jisté užitečné podobnosti, a tak se objevuje první primitivní forma abstrakce<sup>151</sup>. Navíc tato extrakce není primárně ani tak aktem jako spíše jistým pasivním vědomím totožnosti reakce na podnět, jsou samotným návykem, „který vystupuje z oblasti jednání do oblasti myšlení“<sup>152</sup>.

Právě ze zmíněné pasivity vyplývá, že obecnost a obecná idea nejsou závislé pouze na aktivitě ducha, ale že se na tomto působení podobností podílí i realita, tj. že skutečně existuje nějaký neměnný základ věcí, který v rámci návyků působí podobně či dokonce totožně: „zbývá nám ještě prozkoumat, jak jsou možné přirozené obecné ideje, které slouží za vzor jiným idejím, a proč nám zkušenost předkládá podobnosti, které nám stačí už jen přeložit do obecností. Mezi těmito podobnostmi jsou zcela jistě takové, které se dotýkají základu věcí.“<sup>153</sup> Je tedy zřejmé, že Bergson zde zaujímá odlišný přístup od toho ve třetí kapitole *HP* – zatímco tam byl výchozí pozicí určitý typ fenomenologické analýzy, zde se již Bergson nesnaží jen o postoj běžného rozumu, který „neví nic o teoriích duch ani hmoty“, ale naopak využívá i dalších poznatků, které o nich má, a jde mu dokonce

---

<sup>149</sup> *Tamt.*

<sup>150</sup> *Tamt.*, s. 58.

<sup>151</sup> V *Myšlení a pohybu* Bergson tuto tezi rozšiřuje dokonce na všechny orgány a tkáň živých organismů, neboť i ty zřejmě mají určité nereflektované potřeby. *Tamt.*, s. 59.

<sup>152</sup> *Tamt.*, s. 61

<sup>153</sup> *Tamt.*

skutečně o nalezení něčeho, „co bychom mohli nazvat objektivní obecností, inherentní samé skutečnosti.“<sup>154</sup>

Všechny ideje Bergson rozděluje do tří kategorií. „První jsou *biologické* nebo též *vitální* povahy: jsou závislé na tom, že život pracuje, *jako by* sám měl obecné ideje, ideje rodu a druhu, (...) a *jako by* chtěl uspořádat živé bytosti do hierarchické řady podle škály, v níž s postupem výš stále roste počet podobností mezi jedinci“<sup>155</sup>. Dále už Bergson tyto ideje spíše jen vymezuje vůči druhému typu idejí, k nimž se dostaneme vzápětí, a zdůrazňuje, že jde v pravém smyslu o ideje založené na podobnostech.

Do druhé kategorie spadají ideje založené na *totožnostech*, které jsou *geometrické* povahy. Totožnými mohou být prvky nebo události, které shledáváme při daleko hlubším zkoumání reality, takovém, kdy „rozpouštíme chemické ve fyzikální a fyzikální v matematickém“<sup>156</sup>. Zatímco totožnosti jsou odhalované nebo vycházejí z měření, podobnosti vznikají spíše na základě estetického citu: „velmi často vede evolucionistického biologa zcela estetický pocit k tomu, aby pokládal za příbuzné formy, u nichž si on první povšiml určité podobnosti: i jejich kresby, které vyhotoví, odhalují často uměleckou ruku a především umělecké oko“<sup>157</sup>. Vitální ideje vznikají působením estetických kvalit předmětů, tj. na základě sil, jež na organismy *de facto* působí v rámci automatizovaných činností, čímž se zde odkazuje na pragmatickou orientovanost našeho vnímání, které vykrajuje z okolní hmoty pouze to užitečné, tj. vnímaná trvání zhušťuje v rámci svého trvání.

Příkladem je vnímání barev. Fakt, že jistou mnohost elementárních fyzických událostí – v tomto případě světelných vln o jisté frekvenci – zhušťujeme ve vjem barvy, se Bergson snaží vysvětlit dvěma kroky. Zaprvé je zde hypotetický předpoklad, že „všude a vždy se uskutečňují *všechny* možné frekvence (ovšemže v jistých mezích): nezávisle na čase a místě se tedy mezi ostatními nutně objevují i ty frekvence, které odpovídají našim různým barvám“<sup>158</sup>. Jinak řečeno to, co se pro nás v rámci vnímání promění ve kvalitativní vjem, je původně změť fyzikálních událostí, které můžeme *de iure* zmatematizovat, a proto je podstatou barvy

---

<sup>154</sup> *Tamt.*, s. 62.

<sup>155</sup> *Tamt.*

<sup>156</sup> *Tamt.*

<sup>157</sup> *Tamt.*, s. 64.

<sup>158</sup> *Tamt.*

totožnost. Naproti tomu však stojí druhá teze, také již známá z *HP*: Bergson živou bytost definuje „jistou kvantitativně a kvalitativně určenou schopností jednat: právě toto virtuální jednání extrahuje z hmoty naše skutečné vjemy, tj. informace, které potřebuje k tomu, aby se mohlo orientovat“, a to tak, že zhušťuje ostatní trvání: „[vjem, informace je] zhuštění v jediném okamžiku našeho trvání tisíců, miliónů, triliónů událostí, jež se dějí v nesrovnatelně méně napjatém trvání věci“<sup>159</sup>. Je to právě volba jistého *měřítka zhuštění příslušného trvání událostí*, na niž je převáděna pestrost vjemů i jednání napříč celou škálou organismů (včetně rostlin, jak Bergson zdůrazňuje<sup>160</sup>).

Rozlišení mezi estetickým pocitem extrahujícím podobnosti a fyzikálním měřením extrahujícím totožnosti nicméně odkazuje k hlubší problematice Bergsonovy filosofie, jíž jsem se již dotkl v druhé kapitole a kterou je vztah života a hmoty. Za tímto účelem je potřeba přejít „od ústrojného k neústrojnému, od živé hmoty k hmotě netečné a ještě nezformované člověkem“<sup>161</sup>, tj. změnit perspektivu z hlediska rozlišení, které se poprvé u Bergsona objevuje ve *Vývoji tvořivém*.

Rozlišení obou druhů idejí se úzce váže na rozlišení dvou druhů pořádku. Debata o tvorbě idejí se tedy přesouvá z pole psychologie nejen i na pole metafyziky, ale týká se též teorie poznání. Problém pořádku Bergson vidí z hlediska teorie poznání jako zásadní. Ukazuje, že pojem chaosu je de facto „pseudopojmem“ užitečným v situaci, kdy jsme konfrontováni s pořádkem, který jsme zrovna neočekávali. Tím pádem i základní otázka epistemologie, jak je možné, že je ve věcech spíše pořádek než nepořádek, tj. otázka po samotné legitimitě vědy, je otázkou, na níž si mnozí vylámali zuby proto<sup>162</sup>, že i pojem řádu je v podstatě kontingentní. Nahodilost se vypovídá vždy vůči něčemu jinému, a proto i každý řád, jsa v podstatě nahodilým uspořádáním věcí, je řádem v kontrastu vůči jinému řádu<sup>163</sup>. V určitém smyslu by bylo možné tuto tezi považovat za samostatně validní, Bergson však zachází o krok dál, když de facto postuluje dva typy řádů, z nichž jeden se vždy, když mluvíme o nepořádku, vnucuje na úkor druhého po vzoru dvou tendencí inherentních realitě samotné. Říká:

---

<sup>159</sup> *Tamt.*, s. 65.

<sup>160</sup> *Tamt.*

<sup>161</sup> *Tamt.*, s. 63.

<sup>162</sup> Bergson, *Vývoj tvořivý*, s. 315.

<sup>163</sup> *Tamt.*, s. 316.

„skutečnost je uspořádána přesně v té míře, v níž vyhovuje našemu myšlení. Pořádek je tudíž jistý souhlas mezi subjektem a objektem. Avšak duch, řekli jsme, může postupovati ve dvou protivných směrech.“<sup>164</sup>

První směr je duchu z jeho povahy přirozený, je to pohyb neustálého tvoření, pohyb svobodné aktivity, jenž je ztotožněn s řádem „vitálním“. Na druhé straně je pohyb „k rozprostranění, k nutnému vzájemnému určení prvků navzájem sobě exteriorisovaných, krátce ke geometrickému mechanismu“<sup>165</sup>, který je následně ztotožněn s řádem neživého a automatického, tj. s řádem hmoty<sup>166</sup>. Podstatný rozdíl mezi řádem „vitálním“ a řádem „fyzikálním, geometrickým“ z hlediska teorie poznání je v tom, jak se nám jeví: zatímco ten druhý se nám jeví přímo ve svých zákonech, tj. jeví se nám v příčinách, jež jsou následovány svými účinky, a lze jej proto dobře matematizovat a převádět do nehybné prostorové představy, řád vitální „jeví se nám méně ve své podstatě než v některých svých nahodilých znacích“<sup>167</sup>. To znamená, že ačkoliv život jako celek je tvorbou nového a nepředvídatelného, jeho projevy, s nimiž se v běžné zkušenosti setkáváme, se v přibližně stejné (podobné) formě neustále opakují<sup>168</sup>, což dává podnět pro mechanismus zevšeobecňování a tvorby rodů, o němž bylo pojednáno výše. Právě kvůli tomuto opakování zkušenosti (neboť právě na opakování téhož jsme ve své praktické orientovanosti zaměřeni, protože daleko spíše rody, než individuální rysy jsou významné pro naše jednání), máme mnohdy tendenci považovat oba řády za redukovatelné na jeden, na „řád přírodní všeobecný“<sup>169</sup>, i když je ráz obou řádů zcela odlišný a má i zcela jiný význam. Ačkoliv je tedy opakování – základ všech generalizací – přítomno v obou řádech, tak v řadě fyzikálním je podstatou, ale v řadě vitálním je nežádoucí nahodilostí. Když mluvím o chaosu, tak de facto konstatuji stav věcí automaticky utvořený na základě fyzikálních příčin, a myslím přítom na stav věcí, který se namísto těchto podřizuje množství mých elementárních

---

<sup>164</sup> *Tamt.*, s. 304.

<sup>165</sup> *Tamt.*

<sup>166</sup> *Tamt.*, s. 305.

<sup>167</sup> *Tamt.*, s. 314.

<sup>168</sup> *Tamt.*, s. 306.

<sup>169</sup> *Tamt.*, s. 308. Zajímavý je i Bergsonův postřeh, že v historii filosofie se můžeme setkat s redukcí obou směrů – zatímco v antice byl upřednostňován řád vitální, vyplývající z našeho kouskování hmoty v rámci jednání, a všeobecnost zákonů byla dogmaticky převáděna na všeobecnost rodů (kámen padá k zemi, neboť podstatou rodu kámen je, že na zemi), moderní věda upřednostňovala neměnné vztahy mezi věcmi, snadno matematizovatelné ve formě zákonů, čímž pádem se ve své zatíženosti prostorovostí stala definitivně relativní. *Tamt.*, s. 310-314.



vůli<sup>170</sup>, tj. řádu mnou „chtěnému“, a tedy vitálnímu. „Jedna z forem [pořádku] jest kontingentní v poměru ke druhé. Kde nalézám něco geometrického, bylo možným vitální; kde jest řád vitální, byl by mohl být řád geometrický“<sup>171</sup>.

Fakt, že přesto konstatujeme nepořádek, ale svědčí o tom, že mezi oběma pořádky není pouhý rozdíl ve stupni, ale že ona rozdílná konstatování skutečně referují k podstatně odlišným silám, imanentní samé skutečnosti. Jak vyplynulo ze závěrů *HP*, „věci a stavy nejsou než pohledy sňaté duchem s dění. Neexistují věci, jsou jen jednání“<sup>172</sup>. Na jedné straně jsou však jednání hmoty, které se stále opakují, které ale životní vzmach jistým způsobem přerušuje a vykrajuje z něj formy, „schopné samy se prodloužit v nepředvídané pohyby“<sup>173</sup>. Životní vzmach ale Bergson připodobňuje k cestě do svahu, po němž hmota sestupuje dolů – jinak řečeno, život, protože je vázán na hmotu, je jí stahován dolů, a proto nemůže být zcela „čistou činností tvořivou“<sup>174</sup>. Fakt, že i vitální řád ovšem podstupuje opakování, a že i v něm je tudíž umožněna generalizace na základě podobnosti, vyplývá právě z toho, že život může pochod hmoty pouze zdržovat, tj. de facto uložit látce novou formu<sup>175</sup>, ale nemůže se mu zcela vzepřít. Proto dochází mezi všemi pohyby tvoření, mezi všemi pohyby diferenciací k četnému opakování forem vzniklých v rámci diferenciací předchozí.

Do třetí kategorie idejí spadají všechny ty, které jsou plodem lidské tvůrčí činnosti. Jedná se tedy o ideje, které je pouze člověk schopen uměle tvořit z jednání a ze spekulace, neb člověk je stejně jako jiná zvířata „bytotně výrobce“, ale vedle paměti ještě obdařen intelektem „čili schopností vynalézat a konstruovat neomezený počet nástrojů“<sup>176</sup>. Příkladem jsou různé ideje společenské povahy a ideje sloužící ke konverzaci, např. idea dobra. Také by sem ale mohla patřit např. idea kauzality, jejíž původ v návyku již dostatečně obhájil např. David Hume.

„Dodejme, že lidská výroba se neuplatňuje pouze na hmotě. Jakmile náš intelekt vlastní tři druhy obecných idejí, které jsme tu vyjmenovali, a zejména ten poslední z nich, má v ruce to, co jsme nazvali obecnou idejí obecné ideje. Nyní

---

<sup>170</sup> *Tamt.*, s. 317.

<sup>171</sup> *Tamt.*, s. 320.

<sup>172</sup> *Tamt.*, s. 337.

<sup>173</sup> *Tamt.*

<sup>174</sup> *Tamt.*, s. 334.

<sup>175</sup> *Tamt.*, s. 325.

<sup>176</sup> Bergson, „Úvod“, s. 67.

může po libosti utvářet obecné ideje. (... Avšak u zrodu téměř všech pojmů, které nepatří do našich prvních dvou kategorií, tedy u zrodu naprosté většiny obecných idejí, stojí zájmy společnosti spolu se zájmy jedinců, požadavky konverzace a jednání.“<sup>177</sup>

Nyní by již mělo být plně jasné to, z čeho jsem pouze vycházel při rozboru *Smíchu*. Člověk totiž není jako zvíře či dokonce rostlina uzavřen ve svých návycích, a není ve své diferenciaci odkázán pouze na příležitostné komplikace nervového systému. V první kapitole jsem již zmínil, že nervový systém se nerovná vědomí, ale že „mozek jest zocelený hrot, kterým vědomí vniká od kompaktní tkáně událostí, avšak není o nic víc s vědomím koextenzivnější nežli hrot s nožem. (...) U člověka a jedině u člověka se vědomí osvobozuje.“<sup>178</sup>. Člověk, a tudíž i společnost, disponují totiž řečí, která poskytuje vědomí nehmotné tělo. Díky tomu se může od člověka vyžadovat pružnost, tedy aby nebyl zajatcem naučených automatismů, ale aby si na hmotě vymáhal nové formy. Zároveň ani živá bytost jako jedinec, ani společnost jako celek se nemůže od hmoty úplně odpoutat. Aby se tisíce virtuálních tendencí, které v sobě život čehokoliv nese, musí být vzájemně exteriorizovány, a tedy „zprostorněny“. „O této disociaci rozhoduje styk s hmotou. Hmota rozděluje efektivně to, co bylo mnohé jen virtuálně, a v tomto smyslu jest individualisace částečně dílem hmoty a částečně účinkem toho, co život nese s sebou“<sup>179</sup>.

To znamená, že navzdory své virtuální mnohosti a duchovnosti, si musí společnost zajistit prostředky pro své efektivní fungování, podobně jako živý organismus (i člověk) musí mít všechna různá ústrojí, jež „mají za úlohu jej čistiti, opravovati chrániti, činiti jej co možná nezávislým od vnějších podmínek, především však poskytovati mu energii, kterou vynaloží na pohyby“<sup>180</sup>. Tu jí právě zajišťují různé instituce, pojmy a vše, co může v určitých situacích působit komicky, jelikož to vypovídá o roztržitosti života, resp. o jeho polevení ve snaze přizpůsobovat si hmotu. Proto jak lidský mozek, tak řeč, ale i společnost vypravují

---

<sup>177</sup> *Tamt.*, s. 67.

<sup>178</sup> Bergson, *Vývoj tvořivý*, s. 356-358.

<sup>179</sup> *Tamt.*, s. 350.

<sup>180</sup> *Tamt.*, s. 341.

každý „svým způsobem o jedinečném, výjimečném úspěchu, kterého život dobyl v daném okamžiku svého vývoje“<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> *Tamt.*, s. 359.

## Závěr

V práci jsem se pokusil představit Bergsonovu teorii obecných idejí a s ní související teorii pojmu, jak po její psychologické stránce, tak z hlediska teorie poznání a metafyziky. V první kapitole jsem shrnul, proč podle Bergsona generalizace a klasifikace nejsou nutně spojeny s intelektem, ale že jsou primárně epifenomémem návyků. Návyk byl definován jako tělesná paměť, a jako takový byl vymezen vůči paměti tvořené vzpomínkami-obrazy, přičemž obě tyto formy byly posléze byly propojeny v rámci Bergsonova teoretického modelu paměti, jakožto dvě extrémní polohy ducha, mezi nimiž se vyskytuje nesčetně dalších úrovní odpovídajících různým stupňům kontrakce paměti, a tedy různým stupňům pozornosti k životu.

Za pomoci tohoto modelu jsem ve druhé kapitole představil Bergsonovo originální řešení některých psychologických otázek. Nejprve jsem pojednal o teorii smíchu a komična, které podle Bergsona spočívá v evidentním odklonu od života projevujícím se v rámci nejrůznějších automatismů, jež vznikly původně z praktických důvodů, ale nedostatečnou pružností ducha se proměnily v komické projevy strnulosti či roztržitosti. Na základě této teorie jsem se krátce dotkl Bergsonovy teorie životního vzmachu a teorii pojmů jsem dal do souvislosti s Bergsonovou sociologickou analýzou. Ve druhé části jsem za pomoci teorie mnohaúrovňového vědomí reprodukoval Bergsonovu definici intelektuálního úsilí.

Ve třetí kapitole jsem pojednal o Bergsonově filosofické metodě, intuici, a probral jeho ústřední pojem trvání, který mi umožnil následně lépe objasnit další úvahy o obecných idejích, jež Bergson stručně shrnuje v Úvodu k souboru textů *Myšlení a pohyb*. Zde se ukázalo, že všechny obecné ideje lze rozdělit do tří skupin. Ideje biologické povahy se nejvíce podobaly idejím, jak byly původně popsány z psychologického hlediska ve *Hmotě a paměti*, jelikož je utváříme na základě podobnosti, s nimiž se setkáváme v doméně života, který *jako by* sám měl obecné ideje, rodu a druhu. Dotkli jsme se zde mj. i Bergsonovy teorie životního vzmachu jako pohybu diferenciacce, tj. pohybu od virtuálního k aktuálnímu. Následovaly ideje povahy geometrické, které jsou spíše doménou matematiky a fyziky, tj. obecně vědy, která využívá měření, ale tím pádem extrahuje primárně ideje z neústrojné části skutečnosti. Třetím typem byly ideje spekulativní povahy, tj.

takové, které vznikají primárně za účelem komunikace a společného jednání. Tím jsem pokryl veškerou Bergsonovu teorii obecných idejí a pokusil se zároveň vymezit ideje vůči „pojům“, tj. vůči určitým intelektuálním symbolům, jež nejsou pro Bergsona ničím než znehybněním, jež je typickým projevem právě prakticky orientovaného intelektu, jenž z toho důvodu nemá jak pojímat duchovní – živou – část reality.

## Seznam použité literatury

Bergson, Henri, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Přeložil Boris Jakovenko. Praha: Filosofia, 1994.

Bergson, Henri, *Duchovní energie*, Přeložili Tomáš Chudý, Alena Macháčková, Marie Novotná, Ondřej Švec, Josef Fulka. Praha: Vyšehrad, 2002.

Bergson, Henri, *Hmota a paměť. Esej o vztahu těla k duchu*. Přeložil Alan Beguivin. Praha: Oikoymenh, 2003.

Bergson, Henri, *Myšlení a pohyb*. Přeložili Jakub Čapek, Josef Fulka, Josef Hrdlička a Tomáš chudý. Praha: Mladá fronta, 2003.

Bergson, Henri, *Smích*. Přeložili Eva Majorová a Ladislav Major. Praha: Naše vojsko, 2012.

Bergson, Henri, *Vývoj tvořivý*. Přeložili Ferdinand Pelikán a František Žákavec. Praha: Jan Laichter, 1919.

Bergson, Henri. „O povaze času“, přel. K. Gajdošová, In: *Filosofický časopis 2* (2002), s. 261-276.

Čapek, Jakub (ed.), *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy*. Praha: Oikoymenh, 2003.

Deleuze, Gilles, *Bergsonismus*. Přeložil Josef Fulka. Praha: Garamond, 2006.

France culture. „Épisode 3: L'intuition philosophique“. Les chemins de la philosophie. , poslední úprava 21. června 2017, <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/bergson-la-pensee-et-le-mouvant-34-lintuition-philosophique>

Worms, Frédéric, *Introduction à « Matière et mémoire » de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.