

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta Humanitních studií

Tomáš Turínek

Teorie paměti u Henriho Bergsona

Bakalářská práce

Vedoucí práce: Mgr. Martin Vrabec

Praha 2012

Prohlašuji, že předloženou práci jsem vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu. Souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním.

V praze, dne 28.6. 2012

Tomáš Turínek

Obsah

I. Úvod	5
II. Dualita	7
II. a) Čisté abstrakce	7
II. b) Charakter obou stran. Multiplicita, prostorovost a časovost	8
III. Vědomí	13
IV. Vnímání	15
V. Paměť	18
V. a) Dvojitá paměť	18
V. b) Vztah mezi vnímáním a pamětí. Pozornost a rozpoznávání ...	19
V. c) Mozek a mícha. Uchovávání vzpomínek	24
V. d) Čistá vzpomínka a její aktualizace. Existence	27
V. e) Model paměti	31
VI. Závěr	39
Seznam literatury	42

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu své bakalářské práce, Mgr. Martinu Vrabcovi. Za jeho podnětné připomínky, trpělivost a hlavně pozitivní přístup, kterým mi vždycky dodal potřebný *élan*. Díky!

I. Úvod

Koncept paměti Henriho Bergsona, nejkompaktněji zaznamenaný v *Hmotě a paměti*, nelze uceleně pojmut bez ohledu k vyzněním dalších jeho prací. Ty ani tak nebudují ucelený „systém“, jenž by popisoval exaktní strukturu psychofyziologického uspořádání člověka, jako spíše formulují na základě *zkušenosti* a v souladu se *zdravým rozumem* uchopený náhled na člověka jako takového – na jeho vnitřní život, jenž se vyvíjí souběžně s jeho interakcí s okolním světem. Jedná se o induktivně uspořádaný celek, který plasticky vykresluje reálného člověka (v jeho „každodennosti“), nikoli o metafyzický konstrukt, který by byl natolik formální a obecný, že by ve skutečnosti nebyl nijak vypovídající. Samotné Bergsonovy práce jsou ve velké míře právě snahou se vůči takovýmto „všeobsahujícím“ a ucelujícím myšlenkovým systémům vymezit a ukázat jejich nedostatečnost. Ve své obecnosti totiž podle Bergsona takové celky ztrácí jakoukoli dynamiku, jakoukoli vazbu na čas – a *změnu*, kterou čas přináší. Život, jak jej Bergson chápe, totiž není „látka“, jež by přes zdánlivý pohyb zůstávala uzavřena ve stále stejné „formě“, nýbrž je látkou, která je sama tvořivá a která tuto formu neustále mění.¹ Tento názor je skryt v základu všech Bergsonových polemik ať už s filosofií idealismu nebo filosofickým (potažmo vědeckým) materialismem, které chtějí skutečnost redukovat na co nejjednodušší a zároveň trvalé zákony a omezit se tak proti pohybu času.

Bergson navrhuje jinou metodu poznání, metodu *intuice*.² Ta není pouhou destrukcí jakékoli systematizace a návratem k jakémusi čistému prožitku trvání, jak ji mnozí interpretovali. Jakkoli je totiž nutné „všezahrnující“ koncepty filosofie nebo vědy přiřadit pod pojem trvání, i vlastní – „subjektivní“ – prožitek pohybu a změny

1 Viz Bergson, H., „Vědomí a život“, in *Duchovní energie*, Praha: Vyšehrad 2002, s. 21-37.

2 Poměrně obsáhlou tematizaci intuice u Bergsona podává Josef Hrdlička: Hrdlička, J., „O intuici u Bergsona“, in *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy*, Praha: OIKOYMENH 2003 (dále jen *Filosofie Henri Bergsona*), s. 126-150. O intuici coby „metodě filosofie přesnosti“ viz Deleuze, G., *Bergsonismus*, Praha: Garamond 2006, s. 7-37.

je třeba konfrontovat s vnějšími fakty, jinak by sám zůstal jen obecným a nicneříkajícím fenoménem. Nejedná se tedy o svévolnou relativizaci skutečnosti, návrat k nereflektovanému vnitřnímu uplývání, a tedy rezignaci na možnost poznání jako takového, ale naopak snahu toto poznání co nejvíce zpřesnit tím, že jej nebudeme brát jako definitivní, ale budeme jej neustále reflektovat z pozice trvání. Takové poznání, či spíše poznávání bude charakteristické svým pohybem mezi analýzou skutečnosti a intuitivním náhledem, mezi rámcovým věděním, jež nám podává intelekt, a pokusem toto vědění uvést v pohyb.³ Takové vědění by pak nebylo pouze plodné, protože by dále pojímalo stále větší množství zkušenosti, ale zároveň i tvárné (nebo, jak říká Bergson, „ohebné“), protože by bylo schopno postihnout samotnou proměnlivost skutečnosti. „Filosofie zkušenosti“, jež by se budovala na základě metody intuice, by už „neprahla“, jak říká Bergson, „po bezprostřední jistotě, která může být jen pomíjivá. Nepospíchala by. Byl by to postupný výstup ke světlu. Vedení stále rozsáhlejší zkušeností ke stále vyšším pravděpodobnostem směřovali bychom jako k limitě k jistotě definitivní.“⁴

Z tohoto úhlu pohledu pak ani samotné Bergsonovo dílo vskutku nemůže představovat nějaký pevně daný systém, ale je spíše rozsáhlým souborem (empiricky doložitelných) poznatků a snahou tyto poznatky vzájemně sladit. Jeho filosofie nestaví na základu pevně vymezených pojmů, jež by jeho dílo sjednocovaly. Naopak pojmy, se kterými se u něj často setkáme (jako trvání, intelekt nebo pozornost), mají jakýsi „plovoucí“ charakter a jejich význam musí být vnímán vždy v kontextu dané práce, nebo i jen její části. Pokud k tomu připočteme ještě metaforický jazyk plný netradičních přirovnání, jež Bergson používá, může být jakýkoli pokus o systematizaci jeho díla poměrně zavádějící až neuskutečnitelný úkol. Přesto lze u Bergsona vysledovat určité „linie faktů“, určité předpoklady, jichž se drží a z nichž následně vyvozuje další závěry. Právě u nich je třeba začít.

3 K „dvojímu pohybu“ mezi intelektem a intuicí a intuicí coby *metodě* viz Hrdlička, J., „O intuici u Bergsona“, in *Filosofie Henri Bergsona*, s. 133-137.

4 Bergson, H., „Vědomí a život“, in: *Duchovní energie*, s. 10.

II. Dualita

II. a) Čisté abstrakce

Jedním z takovýchto předpokladů, a bezesporu tím nejzásadnějším, jenž je určující pro celou Bergsonovu filosofii a v různé podobě se objevuje v každém jeho díle (a v různé podobě se bude projevovat i v jednotlivých kapitolách této práce), je reálná diference hmoty a ducha, potažmo těla a paměti, diference více nebo méně zřetelná, pokud nahlížena z různých perspektiv.⁵ Jestliže ve své první práci *Čas a svoboda* zachovává Bergson jejich radikální jinakost,⁶ ve *Hmotě a paměti* se již pokouší o jejich sblížení;⁷ nikdy však tyto dvě oblasti nelze redukovat na jednu společnou, tedy je vždy třeba předpokládat jejich *povahovou* diferenci, nikoli diferenci ve *stupni*, jež by implikovala jejich plynulou návaznost. Tím se Bergson

5 Druhou takovou „linií“, jak již bylo možné postřehnout, je předpoklad neustálého vývoje a tvůrčího potenciálu života. Společně s dualitou hmoty a ducha však není v žádném rozporu, naopak se jedná o komplementární teze, které spolu úzce souvisí: hmotu lze charakterizovat jako pasivní, trvalou a determinovanou formu, na druhé straně právě *duchu* lze přičíst onu tvůrčí sílu – schopnost vytvořit nové jakožto vskutku nové a nepředvídatelné, schopnost vydat ze sebe víc než je mu původně vlastní. (Viz Bergson, H., „Duše a tělo“, in *Duchovní energie*, s. 45). Přestože se tomuto aspektu Bergsonovy filosofie, v nejucelenější podobě zaznamenaném ve *Vývoji tvořivém* a z velké části také ve *Dvou zdrojích morálky a náboženství*, nebude výslovně věnovat (vzhledem k tomu, že by to vyžadovalo skutečně samostatnou studii), bude jeho vliv postřehnutelný i na řadě míst této práce.

6 „Není právě žádného bodu kontaktu mezi nerozprostraněným a rozprostraněným, mezi kvalitou a kvantitou. Může se vykládat jedna pomocí druhé, používati jedné jako ekvivalentu druhé, leč dříve či později, na počátku nebo na konci, bude nutno uznati *konvenční* ráz tohoto připodobnění.“ Bergson, H., *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha: Filosofia 1994 (dále jen *Čas a svoboda*), s. 46.

7 Jedná se především o její čtvrtou část „O vymezení a ustalování obrazů. Vnímání a hmota. Duše a tělo“, kde se snaží smířit oba protiklady na základě kontinuálního, avšak různě stlačeného trvání, tedy na základě *časovosti* (viz Bergson, H., *Hmota a paměť*, Praha: OIKOYMENH 2003, s. 133-166). Cílem této práce je však osvětlit Bergsonovu problematiku paměti, nikoli najít východiska z jeho duality, proto tato poslední (poměrně neprostupná, a nutno podotknout, že i značně kritizovaná) kapitola Hmoty a paměti nebude zohledňována. Kritické zhodnocení Bergsonovy duality, s jejími klady i zápory, podává Pavel Kouba: Kouba, P., „Pohyb mezi časem a prostorem. Bergsonův zápas s vlastním objevem“, in *Filosofie Henri Bergsona*, s. 91-105, ke 4. kapitole zejm. s. 99-103.

vymezuje proti idealismu a materialismu, které skutečnost omezují právě jen na oblast ducha nebo jen na hmotný svět.

Zároveň je však nutné chápat takovéto rozlišení pouze jako metodologické vodítko, které nám napomůže porozumět povaze a funkci jednotlivých stran. Ve své „čisté“, extrémní podobě jsou pouhými abstrakcemi, s nimiž může rozum dále pracovat, nicméně reálný svět se odehrává *mezi* těmito extrémy, to znamená v jejich provázanosti, nikoli v nich samých jakožto oddělených. Jedná se o krajní pozice, k nimž můžeme dospět intelektuálním úsilím, jímž domyslíme do důsledků určité tendence bytí, jímž odkryjeme dva póly trvajících napětí života. Tím Bergson oponuje tradičnímu filosofickému paralelismu i paralelismu soudobých psychofyziologů, které sice uznávají existenci obou sfér, ale rezignují na hlubší promyšlení jejich vztahu. Obě linie si podle nich odpovídají, ale právě pouze odpovídají a samy o sobě se drží vyděleně v podobě oněch krajních pozic.

II. b) Charakter obou stran. Multiplicita, prostorovost a časovost

Své pojetí duality ilustruje Bergson v *Čase a svobodě* na základě dvou typů *multiplicit*, neboli vztahů jednotlivých „prvků“, jež danou oblast – hmoty a ducha (jinými slovy rozprostraněnosti a nerozprostraněnosti) – obsahově vyplňují. Na jedné straně máme souhrn hmotného světa, libovolně dělitelného na vlastní, vzájemně neprostupné prvky, na druhé straně u sebe reflexí rozpoznáváme množství duševních stavů (či spíše pohybů), které jsou aktuálně, v přítomném nereflektovaném žití sjednoceny v jednotném trvání, v jednotném prožitku. Právě pouze reflexí dokážeme jednotlivé stavy duše – afekty⁸ – rozpoznat a uchopit, nicméně touto artikulací se k nim již obracíme z pozice prostorového chápání skutečnosti, protože je vytrhujeme z jejich přirozené existence, jejíž podstatou je trvání, a přiřazujeme jim statickou vazbu na vnější podněty. Takto pak vnímáme dané afekty jako měřitelné, jako silnější nebo slabší ve vztahu k druhým, ale jen proto, že je zaměňujeme za podněty, které mají

8 V *Bezprostředních datech* Bergson vskutku hovoří afektech coby příkladu nerozprostraněného; ve *Hmotě a paměti* mu jsou však již jediným příkladem pouze vzpomínky – afekty jsou zde považovány za určitý přechodný, a tedy „nečistý“ prvek. Viz Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 41-45.

původ v hmotném světě, v rozprostraněnosti. Charakter duševních stavů je však podle Bergsona spíše časový než prostorový – každý stav neustále trvá a uchovává se (díky paměti) v tom následujícím; tyto stavy nefigurují vedle sebe coby jednotky, ale prostupují se a splývají. Jak říká ve svém výkladu Kouba: „časovost sama je ... určena jako sled kvalitativních změn, které se prostupují, pronikají, v nichž nelze izolovat navzájem oddělené elementy“.⁹

V eseji *O povaze času*, třetí kapitole *Trvání a simultaneity*, jde Bergson ještě dále a navržená dualita se stane zřetelnější. Pokud má být časovost uchopena ve své nejčistší podobě, pak je nutné abstrahovat i od jakékoli změny, která by navozovala dojem vnějšku, rozprostraněnosti. Čas musí být pouhé „plynutí, které neimplikuje, že by nějaká věc plynula, a ubíhání, které nepředpokládá jednotlivé stavy, jimiž se probíhá“.¹⁰ Ani vnímání melodie, které je zprvu Bergsonovi dobrým příkladem, jak tuto plynulost zachytit, nakonec není schopné se redukovat na čistou časovost; i melodie obsahuje příliš mnoho zřetelnosti a vzájemné odlišnosti jednotlivých momentů. Musí se abstrahovat od věci samotné a zachovat pouze časovou souslednost, jež „prodlužuje před do po“ – tedy *paměť* v její nejobecnější podobě. Tento vnitřní pocit pohybu, který Bergson označuje právě jako *trvání*, je základem pro chápání času vůbec (jakož i chápání povahy duše v její diametrální odlišnosti od těla).

Vnitřní trvání se však přirozeně rozšiřuje a stává se obecným, totiž objektivním. Člověk je primárně ve světě a do tohoto světa vřazuje i svůj vnitřní prožitek času – intuitivně vnímá souběžnost vlastního trvání s trváními ostatními (pokud však lze v tuto chvíli vůbec o nějakém výrazném rozlišení mnohosti trvání mluvit, poněvadž člověk, jak se ukáže, vnímá primárně podobnost, nikoli různost). S tím, jak se rozšiřuje jeho perspektiva, pojímá i toto trvání čím dál větší obzor. Logicky pak lze dojít k jakémusi „univerzálním Trvání“, které zaujímá celý hmotný svět, které je „pojítkem mezi všemi jednotlivými vědomími, jakož i mezi nimi a zbytkem přírody“.¹¹ Stává se pojítkem a umožňuje to, co Bergson nazývá „simultaneitou“, tedy souběžnost dvou různých (v prostoru zasazených) pohybů

9 Kouba, P., „Pohyb mezi časem a prostorem. Bergsonův zápas s vlastním objevem“, in: *Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy*, s. 92.

10 Bergson, H., „O povaze času“, in: *Filosofický časopis 50*, 2002, č. 2, s. 261.

11 Tamt., s. 262.

nahlíženou z perspektivy jednotného trvání (jinými slovy jednotné vědomí dělí svou pozornost na více proudů pohybu – vnějších trvání –, aniž by se rozštěpilo).¹²

Důležitější je ovšem fakt, že představa universálního času poutajícího celý hmotný svět, pokud je jakožto *universální* opravdu uchopován, již vlastní charakter trvání ztrácí. Čas vytvoří pouze jakýsi rámeček, jímž se spojí s prostorem, stane se takřkajíc jeho čtvrtým rozměrem, skrze který můžeme měřit jednotlivé *stavy* hmoty. Vnitřní prožitek trvání, se objektivizuje a stává se pouhou *sousledností* okamžiků. Čas, který je původně spíše jakousi výplní, nedělitelnou kontinuitou, se vydělí na jednotlivé momenty, stejně jako pohyb, který měří, se rozkouskuje na množství statických pozic. Není však podle Bergsona těžké si uvědomit, že toto pojetí pohybu (potažmo času) se podstatně liší od pohybu, který je vnitřně prožíván. Jedná se o pohyb pouze *možný*, nahlížený v reflexi, a takto ztotožňovaný s určitou přímkou načrtnutou v prostoru – přímkou s libovolným počtem bodů označujících pozici, kde by se pohyb býval mohl (nebo bude moci) zastavit.¹³ Tento pohyb, jakož i čas, který se k němu pojí, se vyvazují z jednotného prožitku trvání a zaujímají pozici prostorových momentů libovolně dělitelné řady; mohou čas a pohyb konstruovat, nikoli však rekonstruovat, totiž znovu složit.¹⁴

Tím se vracíme zpět k *Bezprostředním datům* a zde navrhované dualitě coby dvojí formě mnohosti, „multiplicity“. Prostorovost lze vskutku chápat jako množství vedle sebe položených prvků, jako celek *čísla*, jež zahrnuje řadu *identických* jednotek: „idea čísla obsahuje zároveň prostou intuici mnohosti částí nebo jednotek absolutně vzájemně podobných“. ¹⁵ Tyto jednotky tvořící představu prostoru jsou

12 Fenomén *simultaneity* se pak stává určujícím pro Bergsonovo vlastní pojetí časovosti a jeho vyrovnávání se s teoretiky relativity. V této práci však není třeba tuto část *Trvání a simultaneity* dále rozvádět. K tomu viz např. Čapek M., „Bergson a Einstein. Fyzikální svět jako extenzivní dění“, in *Filosofie Henri Bergsona*, s. 106-125, nebo Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 85-108.

13 Pojetí pohybu, které mimo jiné stojí, jak Bergson vícekrát ukazuje, v základu všech „elejských sofismat“, Zenónových paradoxů pohybu. K tomu viz např. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, s. 67-68 nebo *Hmota a paměť*, s. 142-144.

14 Toto bezvýhradné ztotožnění časovosti s prostorem je mimo jiné i příčinou všech problémů asocianismu. Vnitřní pohyb je zde virtuálně (hypoteticky) diferencován, paměť je chápána jako množství stavů nebo dat. Následně jim však musí být zvrchu přiřazeny určité vztahy, které vytvoří natolik kompaktní „strukturu“, že budou fungovat jako celek (jímž se navenek skutečně vykazují). Dochází pak k čím dál větší diferenciaci a komplikovanější strukturaci s nadějí, že bude nalezen nějaký základní „atom“ ducha, který by implikoval jak schopnost se pojit, tak i logiku, s níž by se toto spojování uskutečňovalo. Jejich spojitost však, jak říká Bergson, nelze najít nikde jinde než v jejich primární nerozlišenosti. K tomu viz *Hmota a paměť*, 122-128.

15 Bergson, H., *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, s. 50.

vzájemně neprostupné. Pokládání jednotek vedle sebe v prostoru implikuje neproniknutelnost hmoty, faktickou nemožnost, že by dva objekty zaujímaly stejné místo v prostoru. Jinak tomu bude se stavy vědomí, které, jak tvrdí Bergson, zaujímají vždy celou duši, a tedy se mezi sebou prostupují. Jejich multiplicita má *povahově* odlišný charakter. Nelze je pojímat coby jednotky v rámci číselné řady, jednotky, jež jsou identické a vzájemně oddělené. Naopak, představují potenciální různost vzájemně odlišných, nesouměrných, heterogenních prvků, která se však aktuálně nediferencuje, existuje sjednocena v přítomném prožitku.¹⁶

Pokud budeme reflektovat tyto stavy vyděleně, a tedy v zásadě prostorově, pak je zřejmé, že je již uchopujeme v jiném aspektu a svým způsobem je modifikujeme, stejně jako se kvalitativnost těchto stavů změní v „intenzitu“ pokud je svážeme s vnějšími objekty. „Krátce, *čisté trvání* [tzn. bez vztahu k prostoru – T. T.] mohlo by právě býti jen sledem *kvalitativních změn*, které splývají, pronikají se, jsou bez přesných obrysů, bez jakékoli tendence k exteriorisaci jedněch ve vztahu k druhým, bez jakékoli příbuznosti s číslem; byla by to čistá *heterogeneita*.“¹⁷

Deleuze ve své interpretaci Bergsona shrnuje tento dvojí typ multiplicit takto: „Jedna je představována prostorem ... je to multiplicita exteriority, simultaneity, juxtapozice, řádu, kvantitativní diferenciaci, *diference ve stupni*, je to numerická, *diskontinuitní* a *aktuální* multiplicita. Ta druhá se prezentuje v čistém trvání; je to vnitřní multiplicita posloupnosti, fúze, uspořádávání, heterogenity, kvalitativního rozlišování nebo *diference v povaze*, je to *virtuální* a *kontinuální* multiplicita neredukovatelná na číslo.“¹⁸ Multiplicita coby množství nebo řada jednotek implikuje jejich dělení či alespoň dělitelnost. V rámci dvou typů multiplicit však dochází k odlišnému dopadu takového dělení: zatímco svět hmoty (resp. obrazů), „objektivna“, lze dělit neomezeně, aniž by se změnila jeho celková povaha, svět duševních stavů existuje, nebo lépe řečeno se projevuje jako jednota; mnohost, jež se váže primárně na paměť a jež se zužuje do jednoty vědomí, existuje jen ve virtuálním stavu, v potenci. Prostorová mnohost, mnohost hmoty, je mnohostí jednotek, identit;

16 „Svou vlastní koncepcí“, říká ve svém komentáři Kouba, „Bergson staví na fenomenálně založeném rozdílu mezi jednotou, jež je v sobě různá, a růzností (množstvím) v sobě identických jednot.“, Kouba, P., „Pohyb mezi časem a prostorem. Bergsonův zápas s vlastním objevem“, in: *Filosofie Henri Bergsona*, s. 92.

17 Bergson, H., *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, s. 63.

18 Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 40-41.

naopak „subjekt“ sám je trvající identitou, který zajisté zahrnuje různost, jinakost jednotlivých proudů, avšak jinakost v jejich potenciálních směrech, které se odkryjí až jejich aktualizací vě vědomí – totiž reflexí. Touto aktualizací však dochází ke *změně povahy* daných proudů.

Nelze tedy podle Deleuze interpretovat toto Bergsonovo rozlišení rozprostraněného a nerozprostraněného jako vágní rozlišení mnohosti a jednoty. Jak říká, „*Bergsonovi ve skutečnosti nejde o to, postavit proti sobě Mnohost a Jedno, ale naopak rozlišit dva typy multiplicity*“.¹⁹ Hmotný svět vždy vnímáme jako homogenní celek, libovolně dělitelnou mnohost; jednota duševních stavů, která je žita, spíše než vnímána, je rozněž formována mnohostí, totiž mnohostí jednotlivých duševních stavů, která ovšem není uvědomována – existuje pouze *virtuálně*.

Proto může Deleuze hovořit o „jednoduchosti“ vědomí, které, ačkoli sestává z nekonečné mnohosti, působí jako jednotný proud. Ve své podstatě je čistým, nediferencovaným trváním, *kontinuitou*, jež propojuje minulost s přítomností, bezprostřední okamžik právě uplynulý s okamžikem právě plynoucím, aniž by je štěpila na dva *různé* okamžiky²⁰. Ocitáme se v dimenzi časovosti, a tím, co umožňuje toto potenciálně nekonečné časové rozpětí shrnout v nedělitelném prožitku trvajícím přítomnosti, je právě paměť.

19 Tamt., s. 41.

20 Tamt., s. 46-47.

III. Vědomí

Předtím však, než přikročím k dalšímu výkladu směrem k vlastní koncepci paměti, je podle mého názoru třeba upřesnit pojem, který se v předchozím textu již několikrát bez přesnějšího vymezení objevil – pojem, který s pamětí velice úzce souvisí a který je pro Bergsonovu filosofii naprosto klíčový. Jedná se o pojem *vědomí*. Vědomí je podle Bergsona natolik samozřejmým a intuitivně nazíraným fenoménem, že jakýkoli pokus o jeho definici mu může na jeho jasnosti spíše ubrat. Přesto se o jeho jistou specifikaci pokouší v přednášce *Vědomí a život*.

Vědomí zde Bergson chápe jako určitý duševní rozměr činnosti těla. Každé jednání je jednáním pro něco, za nějakým účelem, a to s ohledem na již uplynulé. To znamená, že každé aktivní jednání neexistuje samo o sobě, izolované v čisté přítomnosti, ale rozestupuje se v čase – je ve své podstatě předjímáním budoucího ve vztahu k minulosti. Tato povaha vědomého jednání tedy nutně implikuje paměť, která minulé uchovává a v novém rozpoznává. Paměť se vkládá do činnosti těla a dává této činnosti smysl. V tomto ohledu lze vědomí chápat jako souvztažné s pamětí: „aniž bych přiřadil vědomí definici, která by byla méně jasná než ono samo“, říká Bergson, „mohu je charakterizovat jeho nejnápadnějším znakem: vědomí znamená především paměť“ – a dodává, „uchování toho, co již není, a předjímání toho, co ještě není, je tedy první funkcí vědomí.“²¹ Jistá forma paměti je však skryta v každém živém organismu – i ten nejjednodušší organický celek je schopen se přizpůsobit vnějším okolnostem a smysluplně na ně reagovat. Bylo by tak možné tvrdit, že „v principu je vědomí koextenzivní s životem“²².

Vědomí ovšem není jednoznačným faktem, stavem, který buď je nebo není.

21 Bergson, H., „Vědomí a život“, in *Duchovní energie*, s. 12, srv. též Bergson, H., *O povaze času*, s. 264: „nelze si představit či myslet takové spojení *před* a *po*, v němž by chyběla složka paměti, a tím vědomí“.

22 Bergson, H., „Vědomí a život“, in *Duchovní energie*, s. 15.

Jeho charakterem je vnitřní potence. Stejně jako disponuje paměť samotná, jak ještě uvidíme, určitou hloubkou, tak i vědomí, které je s ní v bytostném vztahu, ji dokáže více či méně využít – ve prospěch více či méně indeterminované činnosti –, a tím se rozvíjet. S tím, jak se v rámci celé živočišné říše jednotlivým, stále diferencovanějším druhům zvyšuje možnost pohybu a rozšiřuje pole působnosti, a s tím, jak se u nich vyvíjí nervová soustava, která tento pohyb umožňuje, tak se postupně komplikuje i jejich možná odezva na jednotlivé podněty. Jejich zprvu automatický, reflexivní *postoj* ke světu se mění ve *volní* – vybírající a rozhodující – a vskutku tvořivou *působnost*. Vyšší formy organismu disponují větší schopností „odpovědět na určitý podnět více či méně nepředvídanými pohyby.“²³

Vědomá činnost tak není charakteristická samotným využitím paměti (tak tomu je ostatně vždycky), charakteristická je jejím *tvůrčím* využitím. Mohutnost minulosti představuje základ pro rozhodování, pro volbu a svobodné jednání. „Znamená-li vědomí paměť a předjímání, pak je vědomí synonymem volby.“²⁴

Pojem vědomí tedy odkazuje k přítomnému jednání, které je více či méně podloženo minulostí a které tak více či méně tvořivým způsobem působí na okolní svět. Jedná se o aktuální trvání, které v sobě zhušťuje kvalitativní mnohost myšlenek v jednotný pohyb těla v rámci rozprostraněnosti. Vědomí je „formou“, která uvádí kvalitativní mnohost duševních pohybů v život, a právě tělu pak připisujeme vědomí. Z toho je zřejmé, že ačkoli vědomí a tělo odkazují k radikálně odlišným typům mnohosti (paměti, resp. hmoty), ve své působnosti, ve své reálné existenci jsou na sobě závislé. Nelze si představit vědomí stojící samo o sobě – vědomí, které by bylo odtržené od těla, jež mu dává průchod –, a na druhou stranu nelze myslet tělo, jež by i v tom nejprimitivnějším bytí v jistém smyslu nereflektovalo svou vlastní minulost a nebylo tak prostoupeno alespoň elementární linií vědomí. Přesto je Bergson veden ve své výkladu nejprve k tomu vymezit tyto hypotetické krajní formy existence a zbavit je násosů jedna druhé, které zakalují zřetelnost jejich povahové difference. Hovoří tak zprvu o „čistém vnímání“ a později též o „čisté vzpomínce“.

23 Tamt., s. 18.

24 Tamt., s. 20. Lze zde vidět jasnou spojitost vědomí, paměti a indeterminace – společně odkazují k možnosti tvořit nové jakožto *nepředvídatelné*. Srv. pozn. 5.

IV. Vnímání

Pro Bergsona je vždy výchozím bodem fakt, že primárně je člověk (stejně jako ostatní živé organismy) jednotou fungující v celku okolního světa – v něm se nachází a s ním takřikajíc splývá v tom smyslu, že neustále přijímá impulsy vnějšího světa, které více či méně bezprostředně transformuje v určité reakce. Z tohoto pohledu, redukován na čistou tělesnost, na takřikajíc „instinktivní“ činnost, vržen do čisté přítomnosti (nebo spíše nečasovosti – časové indiferentnosti), nelze u něho hovořit o jakékoli vědomé rozlišenosti jeho *vnitřního* světa. Člověk je součástí světa a ve své „pozornosti k životu“, ve svém praktickém jednání je světem samotným. Takto nahlížen je totiž vůči světu pouze *vnímavý*, a svět, jednotlivé předměty člověk, jak říká Bergson, vnímá přímo ve věcech samých.²⁵

Vnímání je v zásadě prvotní funkcí těla – skrze ní se vztahuje k vnějšímu světu a zjišťuje možné nebezpečí nebo naopak prospěch, které tento okolní svět přináší. „Vnímání, tak jak je chápeme, poměřuje naše možné působení na věci, a tím obráceně i možné působení věcí na nás.“²⁶ Souběžně s vývojem druhů a jejich pohyblivosti se rozvíjí i celkové pole daného vnímání. Bergson hovoří o *extensivitě* vnímání, praktickém dosahu vnímání, jež se rozšiřuje od bezprostředního hmatového počítku až po zrakový nebo sluchový vjem, které dokážou obsáhnout neporovnatelně větší prostor. „Čím větší je akceschopnost těla (symbolizovaná větší komplikovaností nervového systému), tím větší je oblast, kterou vnímání obsáhne.“²⁷ Akceschopnost těla a jeho vnímavost jsou takřikajíc spojeny v jedné linii a nelze je od sebe nijak

25 Viz např. Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 31, nebo tamt., s. 42.

26 Tamt., s. 38.

27 Tamt., s. 41. Je možné zde postřehnout, že vnímání stejně jako vědomí, jak již bylo naznačeno, se úzce vážou na pohybovost těla. Je zřejmé, že rozlišení čistého vnímání a vědomí (čisté vzpomínky) je pouze hypotetické a ve skutečnosti se jedná o svým způsobem spojitě nádoby; jak rozsah vnímání, tak i intenzita vědomí (rozsah zapojených vzpomínek) se ve své potenci zvyšuje úměrně k potenciální působnosti těla – tedy vzhledem k jeho *pohybu*.

oddělovat; vnímání svým způsobem není odlišné od pohybu, který vyvolá. Vnímání totiž, jak říká Bergson, představuje „virtuální“ činnost těla, v níž je již předznamenána eventuální reakce – virtuální činnost, jež má tendenci se měnit v činnost aktuální se zmenšující se vzdáleností vnímaného předmětu od těla.²⁸

Vnímáním se takto formují významy, které zosobňují náš *postoj* k vnímané věci, bezprostřední či budoucí reakci vůči ní²⁹. Vnímání tak lze opravdu situovat spíše do věci samé než kamsi do nitra člověka – do jeho „vědomí“. Takové nazírání vychází z mylného spojování vnímání s tvorbou názorných představ. Není ovšem těžké si uvědomit, že k tomu, abychom si utvořili *představu*, tzn. mentální reprezentaci objektu, od nás odlišného a odděleného, je zapotřebí svým způsobem obrovského úsilí ducha. Je třeba se odpoutat od praktického zaujetí danou věcí a spíše skokem než pozvolným pohybem v reflexi začít uvažovat danou věc jakožto svébytnou entitu. Reflexe, myšlení a jejich prvky – představy – jsou úplně jiného rázu než vnímání samotné: vztahují se k již minulému, zatímco čisté vnímání je absolutní přítomností;³⁰ je mezi nimi povahový rozdíl. Ve své „čisté“ podobě je vnímání pouze součástí hybných mechanismů těla – rozšířením jeho působnosti v rámci prostoru – a způsobem, jakým se tělo kontinuálně propojuje s okolním celkem.

Ovšem i čisté vnímání, jak již bylo naznačeno, je do určité a nezbytné míry prodchnuto vědomím, a to v tom smyslu, že pomocí paměti zachovává kontinuitu vjemů, resp. předmětů, tak jak se nám jeví: „Kdybychom ji [teorii čistého vnímání – T. T.] považovali za definitivní, omezovala by se úloha, kterou hraje naše vědomí ve vnímání, na spojování nekonečné řady okamžitých výjevů, které by byly spíše

28 Odtud pak známá Bergsonova teze, že „*vnímání disponuje prostorem ve stejné míře, v níž činnost disponuje časem.*“ Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 24.

29 To je koneckonců jinak vyjádřená myšlenka „selektivnosti“ vnímání, o níž Bergson rovněž hovoří v první kapitole *Hmoty a paměti*. Vnímání v rámci celkového pole vnímá, tzn. rozlišuje a vybírá, pouze ty předměty, resp. informace, jež jsou v danou chvíli potřeba. Na druhou stranu to zase znamená, že mezi vnímáním hmotného, rozporstraněného světa a tímto světem samotným není žádný radikální předěl, jejich diference je diferencí stupně, nikoli povahy: „Čisté vnímání se k hmotě má jako část k celku.“ Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 52.

30 Bergson opakovaně kritizuje závěry idealismu i realismu, které jsou právě důsledky přehlédnutí kvalitativní diference mezi vnímáním a myšlením, jež se primárně vztahuje k již uplynulému, tedy v zásadě nepohyblivému. Nelze ignorovat povahovou diferencí mezi žitou zkušeností a její rekonstrukcí: „Navraťme proto vnímání jeho pravý charakter. Ukažme v čistém vnímání systém rodících se činností, nořících se do reality hlubokými kořeny: takové vnímání bude od vzpomínky diametrálně odlišné. Reálnost věcí již nebude konstruována či rekonstruována, nýbrž hmatána, pronikána, prožívána.“ Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 50, srv. pozn. 14.

součástí předmětů než nás samotných, souvislým vláknem paměti.³¹ Bez tohoto včlenění paměti do vnímání by jednotlivé počítky existovaly pouze samy o sobě coby okamžité a přetržité „záblesky“ bez jakékoli návaznosti, což je zjevně nesmysl, a tudíž i čisté vnímání je třeba provázat s pamětí. Linie vědomí tímto způsobem ve vnímání zachovává identitu vjemu, identitu významu, jenž daný vjem nese – potažmo identitu více nebo méně okamžité reakce těla na přítomný předmět vázaný v daném podnětu.

Tímto způsobem je tedy předložena Bergsonova teorie čistého vnímání, takto (a pouze takto) je do ní včleněna funkce paměti. Realita ovšem ukazuje, že čisté vnímání je opravdu pouze metodologický konstrukt a dosah paměti je ve skutečnosti mnohem větší. Ve většině případů tomu je tak, že paměť naopak daný vněm přesáhne a „vnímání se nakonec stane pouze příležitostí k vzpomínání“.³² Proto je třeba dále promyslet vztah těla (čistého vnímání) a ducha a pokusit se o plné navrácení paměti do vnímání.

31 Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 47.

32 Tamt., s. 48.

V. Paměť

V. a) Dvojitá paměť

Pojem paměti v sobě slučuje obecně schopnost uchovat minulost a uplatnit tuto zkušenost v přítomném jednání. I z pohledu čisté tělesnosti je člověk, podobně jako ostatní živé bytosti, schopen reagovat na přicházející podněty smysluplně díky tomu, že touto schopností disponuje. K tomuto rozpoznání minulého v přítomném však v tomto ohledu dochází automaticky, bez jakéhokoli přispění ducha, nebo jinak řečeno bez vědomého úsudku a volby. Rozpoznání a reakce je jednoznačná. Jedná se o vzpomínku pouze v uvozovkách, protože nemá žádné konkrétní obrysy, je plně zakomponována ve vlastních pohybech těla. Tuto vzpomínku je lepší podle Bergsona označovat spíše jako „návyk“, protože odkazuje k činnosti těla, jež je *naučené* reagovat na vzniklou situaci stejným způsobem. I tato „vzpomínka“ se může během času měnit, ale směrem ke stále dokonalejší reakci, směrem ke stále větší obecnosti;³³ tímto způsobem časový charakter ztrácí, protože ignoruje minulé jakožto *minulé* a své bytí koncentruje a zároveň rozpouští v aktuálním dění.

Spolu s tím (nebo spíše vedle toho) si však uvědomujeme ještě jiný způsob uchování minulosti ve vzpomínkách – ve vzpomínkách, jež k minulosti *bytostně* odkazují. Jedná se o vzpomínky, které se vážou na vlastní historii daného člověka, které reflektují celý jeho život tak, jak proběhl – jak byl vnímáním a myšlením „zažit“. Jedná se o celek osobní zkušenosti daného člověka, který věrně (dopodrobna, „do největších detailů“) zachycuje a uchovává celý jeho životní běh. Tato forma paměti, pokud by byla ponechána sama o sobě, říká Bergson, „by v

33 Pochopitelně i opačným směrem – reakce se nebude zdokonalovat, ale bude oslabovat, pokud nebude v dostatečném sledu docházet k opakování situace a tedy patřičným reakcím těla. I tělo zapomíná. Tím však není narušena neosobní, obecná povaha návyku.

podobě obrazů-vzpomínek zaznamenávala všechny události našeho každodenního života tak, jak se odehrály. Nevynechala by jediný detail. Každému faktu a gestu by ponechala jeho místo a datum. Bez postranních myšlenek na užitečnost nebo na praktické využití by hromadila minulost pouze z přirozené nutnosti. Díky ní by bylo možné inteligentní, či spíše intelektuální rozpoznání již dříve zakoušeného vjemu. Uchylovali bychom se k ní vždy, když bychom kvůli hledání určitého obrazu směřovali proti proudu našeho uplynulého života.³⁴

Tento druh vzpomínky má tedy vskutku časový a duševní rozměr; vyvazuje se z aktuálního vnímání a činnosti těla, a ve formě *představy* se stává konstitutivním prvkem myšlení a usuzování. Lze tak tyto dvě formy paměti chápat jako kontrární a navázat je na již rozlišené „linie faktů“, dualitu vnímání a vědomí, nebo obecněji hmoty a ducha. Provázanost obou „typů“ vzpomínek je však již mnohem plastičtější a jejich diferenciaci je méně zřetelná.

V. b) Vztah mezi vnímáním a pamětí. Pozornost a rozpoznávání

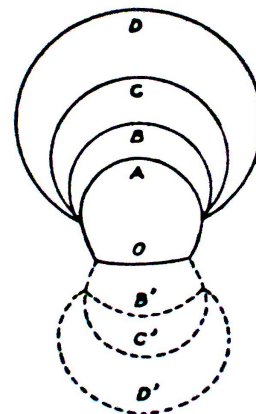
V první řadě je třeba připomenout, že minulost coby *osobní* minulost přežívá výhradně ve virtuálním stavu, ve stavu nečinnosti a bez žádné vazby na přítomnost. V tomto ohledu bychom hovořili spíše o „čisté vzpomínce“, která je nerozlišená, resp. je rozlišená pouze hypoteticky. K jejímu reálnému rozlišení je třeba ji aktualizovat, zhmotnit, to znamená určitým způsobem propojit s přítomnou situací. Aktualita těla – vlastní pohyb – je však primárně napřažena směrem k budoucnosti a paměť tedy svým způsobem blokuje, nebo alespoň omezuje – vybírá z ní jen ty vzpomínky, které mohou být v danou chvíli užitečné, které se na daný pohyb mohou takříkajíc navázat. Lze zde znovu spatřit projev selektivnosti těla uskutečňující se na jednu stranu, jak již bylo řečeno, selektivností v rámci vnímání, na druhou stranu i selektivností ve vztahu k osobní paměti. V zásadě jediným kritériem pro výběr je užitečnost pro daný okamžik. Jinak řečeno tělo, pokud má fungovat správně a efektivně, musí mít tuto schopnost odlišovat významné od bezvýznamného. Bez ní by bylo zahlceno na jednu stranu počítky, na druhou vzpomínkami, které by se jen

³⁴ Tamt., s. 52.

vzdáleně nebo vůbec vztahovaly na aktuální činnost.

Toto přizpůsobení těla dané situaci označuje Bergson jako *pozornost*. Pozornost je jakýmsi zaostřováním jak ve vztahu k vnějšimu světu (v rámci vnímání), tak i ve vztahu k mohutnosti osobní paměti a schopností propojit dané celky s ohledem na praktičnost, ve směru záměrné a efektivní činnosti. Tato dvojakost zaostření je ovšem dvojakostí pouze formální, ve skutečnosti představuje jednotný pohyb: pozornost je charakterizována neustálým *napětím* mezi vnímáním a pamětí, jež obě zprvu koncentruje do daného předmětu a následně rozšiřuje v rámci kontextu situace. Znázorňuje to níže zobrazené schéma (obr. 1), které Bergson uvádí v *Hmotě a paměti* a k němuž mimo jiné dodává: „Naše rozlišené vnímání je vskutku srovnatelné s uzavřeným kruhem, kde se vzájemně pronásledují obraz-vjem upřený k duchu a obraz-vzpomínka vržený do prostoru.“³⁵

Jednoduchý vjem, pokud má být rozpoznán, pokud se má konkretizovat jakožto obraz, se musí propojit se vzpomínkou, která je mu vlastní, která je mu podobná a dokáže jej interpretovat a tedy diferencovat v rámci nekonečného množství počitkových dat. To by vyjadřoval kruh A-O – označoval by vnímání na té nejzákladnější úrovni, pouze jakousi primární strukturaci vnímaného celku a zachovávání identity vyděleného obrazu. Vnímání se ovšem ve skutečnosti nikdy neomezuje pouze na takovýto jednoduchý „okruh“, na jednu konkrétní věc, k níž by se nepojily žádné významy a další vazby. Každé vnímání, pokud má mít skutečně *smysl*, musí být rozšířeno a získat určitou hloubku.



Obr. 1

Společně s vlastní vzpomínkou odkazující k danému vněmu jsou tudíž aktualizovány i vzpomínky, jež jsou s touto základní v určitém vztahu³⁶ (na obrázku označované jako kruhy B, C, D), a promítány do vlastního vnímání (B', C', D'), čímž se zjišťuje jejich faktický přínos dané situaci. Prohlubující se vnímání je tedy konfrontováno se stále novými vzpomínkami, jež se k vnímanému mohou vázat, a tím jej upřesňovat a uvádět do dalších vztahů. Nejedná se tedy v žádném případě o

35 Tamt., s. 77-78.

36 O charakteru těchto vztahů, totiž podobnosti a dotyku, bude řeč později.

jednosměrný pohyb od vnímaného obrazu směrem ke vzpomínkám, ale spíše o pohyb kruhový, neustálou oscilaci mezi vnímáním a vzpomínkami. „Zatímco v nás totiž vnější vnímání vyvolává pohyby, které je zachycují v hrubých rysech, naše paměť vysílá k přijatému vnímání staré obrazy, které se mu podobají a jejichž tvar jsme již vyznačili svými pohyby. Znovu tak vytváří přítomné vnímání, nebo je spíše zdvojuje tím, že mu vrací buď jeho vlastní obraz, nebo určitý obraz-vzpomínku podobného druhu“.³⁷ Vnímání není primárně prostředkem ke spekulaci, není počátkem cesty, jež by vedla do stále niternějších oblastí ducha, kde by se ztratila v čisté kontemplaci. Je třeba podle Bergsona zachovat onen dvojitý směr pohybu, onu kruhovost, jež váže rozšiřující se oblast paměti zpět k aktuálnímu dění, jež ji dokáže uplatnit v nastávající přítomnosti. To je primární úkol paměti a v tom spočívá podstata onoho neustálého napětí, které Bergson označuje jako pozornost k životu: „reflektované vnímání je obvodem, jehož všechny součásti včetně vnímaného předmětu se udržují ve vzájemném napětí jako v elektrickém obvodu, takže se žádný z předmětu vzešlý záchvěv nemůže po cestě zastavit v hlubinách ducha, protože se vždy musí k předmětu vrátit.“³⁸ Tento kruhový pohyb tak v posledku zajišťuje koherentnost a zároveň elasticitu celého systému vnímání. Probíhá od rozpoznání vlastního vjemu až po jeho zařazení do libovolně širokého kontextu, který mu neustále nabízí aktivní paměť. „Vnímání“, jak říká ve svém komentáři Fulka, „nepracuje na základě simplifikace, ale naopak komplikace.“³⁹

Lze se pochopitelně ptát, co by se stalo, pokud by byla tato pozornost utlumena nebo úplně zrušena. V takovém případě by došlo na jednu stranu k tomu, že by se vnímané nepropojilo se svým vzpomínkovým protějškem, tudíž by nebylo rozpoznáno jakožto vnímané; na druhou stranu by vzpomínky nenašly své uplatnění ve vnějším světě, zůstaly by ve svém virtuálním, nevědomém stavu, tudíž by se paměť zdála být ztracená. O těchto poruchách rozpoznávání ještě bude řeč v souvislosti s funkcí mozku ve vztahu k tělu a paměti.

Jiným příkladem může být sen. Ten je rovněž takovýmto ochabnutím pozornosti – není způsoben úplným přerušением onoho napětí mezi vnímáním a pamětí, ale jeho větším nebo menším uvolněním; ani během spánku totiž nedochází k

³⁷ Tamt., s. 75.

³⁸ Tamt., s. 78.

³⁹ Fulka, J., „Bergson a problém paměti“, in *Filosofie Henri Bergsona*, s. 33.

úplnému uzavření se vnějšimu světu, tělo stále vnímá, i když jsou přicházející počitky mnohem utlumenější a neurčitější. O to větší prostor však dostanou vzpomínky – ty se bez možnosti neustálého porovnávání a upřesňování budou moci na tyto prchavé a nekoherentní počitky navázat téměř v jakémkoli sledu a jakékoli podobě, čímž vzniká ona chaotická nebo logiku popírající podoba snu.⁴⁰

Bezpodmínečná provázanost vnímání a paměti však implikuje ještě jeden důležitý fakt, totiž jejich *souběžnost* a paradoxně tedy jejich povahovou odlišnost. Vzpomínka, jak říká Bergson, nevzniká až po vjemu, na nějž by *plynule* navázala a postupně se vytratila, nýbrž zároveň s ním a je tak v každém okamžiku přítomná. Není vskutku možné představit si moment, ve kterém by se vjem měnil ve vzpomínku – není totiž možné představit si moment, kdy by vjem skončil. Vnímání, ve svém čistém stavu, je totiž, jak již bylo řečeno, bezprostředně svázáno s pohybem těla, je čistou přítomností; v tomto ohledu nemá vjem žádný časový rozměr. Aby byl jakožto obraz udržen musí se propojit se vzpomínkou, která zaručí jeho setrvalost a identitu. Pokud předmět přestane být vnímán (tzn. zmizí ze zorného pole), vzpomínka se skutečně postupně rozplývá a ztrácí, ale právě jen jakožto vzpomínka, bez ontologického vztahu k vnímání.⁴¹ Paměť, jak dovozuje Fulka, „není aktivní až poté, co k recepci došlo; probíhá současně s ní a v každém okamžiku znovu-tvoří přítomné vnímání, zdvojuje je tím, že na ně vysílá buď jeho vlastní obraz, nebo obraz nějakého předchozího podobného vjemu. Paměť nepřichází *po* vnímání, ale souběžně s ním, vjem existuje zároveň jako minulý a přítomný, a tyto dva aspekty na sebe navzájem odkazují.“⁴² Tento vzájemný odkaz, avšak bytostnou nesourodost vnímání

40 Více ke snům a jejich vztahu k pozornosti (zde rovněž označované jako „zájem“, „vůle“) viz Bergson, H., „Sen“, in *Duchovní energie*, s. 116-147.

41 K této problematice viz Bergson, H., „Vzpomínka na přítomnost a klamně rozpoznání“, in *Duchovní energie*, s. 148-202, zejména pak s. 170-180. V tomto eseji se Bergson zabývá známým fenoménem „dělá vu“, nebo jeho slovy „klamným rozpoznáním“, tedy přesvědčením, že určitý časový úsek, aktuálně prožívaný, byl již jednou ve všech detailech zaznamenán a prožit. Na tento jev by mohlo být podle Bergsona rovněž nahlíženo jako na určitou, velice specifickou poruchu pozornosti. Její vysvětlení by bralo v úvahu právě zdvojenost aktuální skutečnosti – ve vnímání na jedné a v paměť na druhé straně. Spočívalo by v určitém „poklesu duševního napětí“, určité nepozornosti, kdy by charakter vnímání coby aktuální jednání napřažené k budoucnosti byl natolik utlumen, že by skutečnost začala být vnímána prizmatem vzpomínky. „Vzpomínka na přítomnost“, která vzniká souběžně s vjemem a která jej má reflektovat a dodávat mu identitu, vzpomínka, jež je „minulostí co do formy a přítomností co do látky“ (tam. s. 182), by se sama stala konstitutivním prvkem nazírání světa. Skutečnost by tak byla vnímána v jejich opravdových konturách a vztazích avšak v duchu rozpomínání.

42 Fulka, J., „Bergson a problém paměti“, in *Filosofie Henri Bergsona*, s. 31.

(přítomnosti) a paměti (minulosti) Deleuze označuje jako *koexistenci*.⁴³ O té ještě bude řeč v souvislosti s jeho interpretací Bergsonova pojetí paměti.

Pokud bychom se vrátili k pozornosti, bylo by možné z předchozího vysledovat, určité rysy, kterými se vyznačuje. Zaprvé je pozornost jakožto atribut těla orientována primárně směrem k budoucnosti, je vskutku pozorností *k životu*. Aby tato zaměřenost byla co nejjednodušší a cesta k cíli co nejpřímější, je nutné odhlížet od nepodstatného, vyčleňovat z počitkového pole jen to, co aktuálně má, nebo v budoucnu může mít nějaký smysl. Pozornost je tedy nutně, a do co největší možné míry, *selektivní*. Tato selektivnost se však neomezuje jen na vnímání, ale i na paměť jako celek, a to proto, že vnímání a paměť jsou v neustálé vzájemné odkázanosti, v neustálém stavu *napětí*; neexistuje mezi nimi rozdíl ve stupni (vztah intenzivnějšího k méně intenzivnímu, obsahujícího k obsaženému), nýbrž v povaze, čímž se zachovává neustálá „koexistence“ obou celků.

Ačkoli má pozornost zjevnou tendenci k jednoduchosti (selekcí) a k pohybu (k životu), nelze ji zaměňovat za tendenci k automatismu. Je třeba vždy vnímat, že její pohyb je dvojitý; postupuje od menší diferenciace k větší a až následně směřuje zpět k pohybu těla. Na rozdíl od automatického rozpoznání, které probíhá naprosto bezděčně a kontinuitně, rozpoznání, do něhož vstupuje pozornost, aktivně a vědomě využívá osobní paměť. Jinak řečeno zatímco automatické rozpoznání je výhradně vázáno na nereflektované vnímání a souběžný pohyb těla – a jejich navyklý, nekomplikovaný způsob interakce, pozornost chápe tento odkaz vnímání k pohybu jako nejasný a deficientní a snaží se jej doplnit. Tímto ovšem patřičný pohyb těla odkládá a nutně se z něj vyvazuje. To je zásadní aspekt pozornosti, jímž se od automatismu odlišuje a jemuž je třeba se dále věnovat.

Prodleva mezi vnímáním a reakcí těla má totiž několik důležitých důsledků. Zaprvé umožňuje rozpoznat pozorované tím, že jej doplňuje a upřesňuje minulými vzpomínkami (vzpomínkami-obrazy analogickými vnímanému obrazu), což je její primární funkcí. Druhým důsledkem je ovšem fakt, že vzpomínky, s nimiž je vnímání konfrontováno, *rozšiřují* vlastní perspektivu vnímání. Pozorované (nebo jinak smyslově vnímané) je zasazováno do stále širšího kontextu. Prodleva mezi

43 Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 66-68.

vnímáním a reakcí, jež je důsledkem nejistoty, tak otevírá pole nejen pro poznání předmětu samotného, ale zároveň zprostředkovaně i pro poznání obecně. Toto hlubší poznání následně přináší více možných náhledů a postojů ve vztahu k vnímanému, čímž se reaktivizuje i reakce vůči němu. Výsledná činnost těla je pak nutně předmětem *volby*.

V. c) Mozek a mícha. Uchovávání vzpomínek

Bergson, stejně jako většina soudobých psychofyziologů, vidí jasnou souvislost mezi tímto ústupem od bezprostřední reakce těla a *mozkovou* činností. Jeho chápání této souvislosti je však výrazně odlišné a je třeba jej upřesnit. Nervový systém jako celek podle něj představuje výhradně hybné ústrojí těla, které přeměňuje vnější podněty v dílčí reakce těla. Do určité míry lze pak namísto *přeměnění* těchto impulsů hovořit o jejich *prodloužení*, to pokud výsledná odpověď těla bude na stejný impuls vždy víceméně stejná (s přihlédnutím k nutným „fyzikálním“ obměnám dané situace). V tomto případě se bude jednat o onu „reflexní“ činnost, jež je charakteristická, jak jsme viděli, pro pozici čistého vnímání. Okruh mezi podnětem a reakcí je zde víceméně setrvalý, rozpoznání je automatické a váže se jen na „vzpomínky těla“, jež jsou zahrnuty v samotných hybných mechanismech těla, konkrétně nižším nervovém systému vázaném na míchu.

Okruh mezi podnětem a reakcí symbolizovaný okruhem dostředivých a odstředivých nervů vedoucích přes periferní nervový systém se komplikuje, pokud je tento signál veden i přes centrální nervovou soustavu, tedy mozek. Způsob vedení jednotlivých nervů je v rámci komplexního uspořádání mozku v posledku natolik zesložitěn, že prakticky jakýkoli impuls může vést k jakékoli reakci. Toto zařazení vzruchu do nervového systému mozku, který Bergson označuje jako „cerebrální odchylku“, má za důsledek onu nejednoznačnost reakce a váhání. Vytváří se tak prostor, nebo lépe řečeno *čas*, pro „inherenci ducha“ – pro vstup pozornosti, vzpomínek a rozhodování do aktuálního jednání. Impuls, který se rozpohybuje a obrazně řečeno ztratí v komplikované struktuře mozku, je třeba znovu zhmotnit a

přeměnit v užitečné jednání; je třeba *rozhodnout*, jakým směrem jej poslat dál. Lze tak s Bergsonem říci, že „mozek je orgánem *volby*“.⁴⁴

To by ovšem mohlo vést k názoru, že mozek je samotným *tvůrcem* duševní sféry, totiž představ, jež jsou základem rozhodování, jakož i jejím *uchovatelem*, který tyto představy v sobě v podobě vzpomínek kumuluje – názor, který předpokládá, že jednotlivé vzpomínky a představy jsou svázány s jednotlivými buňkami nebo celky buněk mozkové hmoty a že jednotlivé mozkové stavy v zásadě zahrnují a vyjadřují stavy psychické. To by však znamenalo, podle Bergsona, směšování dvou odlišných podob reality a v podstatě zastávání materialistické pozice, jež duševno redukuje na stavy hmoty⁴⁵. Mozek, stejně jako mícha, je podle Bergsona výhradně součástí *hmotného* světa a pouze zde může působit. K *psychickým* pohybům se může stavět maximálně tak, že je *umožní*, že jim dá takřkajíc průchod a zhmotní v určitém pohybu těla. Podle hypotézy, kterou Bergson zastává, by tak „mozkový stav ... vyjadřoval pouze *akce* psychického stavu, jež v něm jsou předběžně zformovány; vyznačoval by jejich motorické artikulace. Stanovte si psychologický stav, a nepochybně určíte stav mozkový, jenž ho provází. Opak však neplatí a témuž mozkovému stavu by stejně dobře odpovídaly velice rozdílné stavy psychologické.“⁴⁶

Mezi mozkem a míchou pak není rozdíl povahový, nejedná se o dvě různé formy mechanismu, které by disponovaly různými funkcemi. Rozdíl mezi nimi je rozdílem pouze ve stupni, totiž ve stupni vnitřní diferenciaci, která ovlivňuje míru determinace (a tedy predikability) výsledné reakce těla. Je možné vysledovat, že mozek pouze *odkazuje* ke kvalitativně odlišné sféře, sféře vzpomínek, jež se mohou přetvářet v představy, tedy k oné „osobní paměti“.

Tuto povahovou diferencii mezi nervovým systémem a pamětí se Bergson pokouší vysvětlit na příkladech, které jejich reálnou provázanost ruší, tedy na příkladech poruchy nebo „ztráty“ paměti. Ty jsou vždy vskutku doprovázeny určitou – fyzickou – poruchou mozku, což by podporovalo hypotézu o ukládání vzpomínek

44 Bergson, H., „Vědomí a život“, in *Duchovní energie*, s. 17.

45 Mimo to, že se nám každá jednotlivá věc dává v nekonečně mnoha „odstíněních“, a je tak vskutku nemožné představit si podobu, v jaké by se vzpomínky uchovávaly a jakým způsobem by se s danou věcí zase propojily, tak toto pojetí zároveň zahrnuje i vnitřní spor: pokud by mozek, coby hmotná substance, obsahoval jednotlivé vzpomínky v podobě jakýchsi hmotných prvků, pak by jeden z nich, nesoucí ideu mozku, byl zároveň obsahujícím i obsaženým, což je zjevně nesmysl.

46 Bergson, H., „Mozek a myšlení“, in *Duchovní energie*, s. 256.

právě v této jeho porušené části. Bergson však tyto poruchy neváže na paměť samotnou, nýbrž na schopnost ji využívat, na schopnost rozpoznávání. Pokud dojde k poruše rozpoznávání, lze potom rozlišovat dva různé důsledky: „buď naše tělo už není schopné automaticky zaujmout vzhledem k vnějšímu vzruchu jasný postoj, jehož prostřednictvím by došlo k výběru mezi našimi vzpomínkami, nebo vzpomínky již nenacházejí v těle možnost uplatnění a vyústění do činnosti“, nebo jinými slovy buď je znemožněna funkce rozpoznání jako taková, i v její automatické podobě (psychická slepota či hluchota), nebo je ztracena syntetická funkce vědomí, jež přináší vjemu rozšiřující se oblast vzpomínek, čímž jej uvádí do vnějších souvislostí (Bergson jako příklad uvádí rozpoznání a porozumění řeči). V prvním případě je zasažen „automatický senzomotorický proces“, projekce počítku směrem k vědomí, kdy ani tento počítke samotný není rozpoznán coby odkazující k jedné určité věci, protože se nepropojí se svým paměťovým obrazem, jenž by ho vydělil z pozadí. Ve druhém tato schopnost přetrvává, avšak nedochází k vytvoření patřičného rámce okolo daného vjemu, jenž by jej uvedl v pohyb, dal by mu význam ve vztahu k vnímanému celku. Je zasažena schopnost paměti *aktivně* se včleňovat v daný proces rozpoznávání.

Ani v jednom případě však nedojde ke zničení vzpomínky samotné;⁴⁷ ta zůstává ve svém virtuálním stavu neměnná. „V obou případech ... budou zasaženy pohyby. Buď budou zasaženy aktuální pohyby, nebo budoucí pohyby přestanou být připravovány: k žádnému zničení vzpomínek nedojde.“⁴⁸ Mozek, stejně jako mícha, plně náleží do oblasti hmoty. Jeho funkcí je koordinovat a vytvářet pohyby v návaznosti na vnímání konfrontované s pamětí. Jakákoli porucha uvnitř mozku pak pochopitelně vede k narušení těchto pohybů. Není však podle Bergsona důvod se domnívat, že tím dochází i k narušení paměti jako takové. „Údajné zničení vzpomínek z důvodu mozkových poruch je pouze přerušением souvislého vývoje, kterým se vzpomínka aktualizuje.“⁴⁹

Pokud se však vzpomínky nenacházejí v mozku, lze se pak dále ptát, kde je možné je lokalizovat. Na základě rozlišení rozprostraněného a nerozprostraněného

47 Není koneckonců úplně neobyklé, jak říká Bergson, že i u pacientů, kteří trpí vážnou poruchou paměti, dojde například při silném emočním vypjetí k náhlému vyvolání vzpomínek, které se zdály být ztracené. Viz Bergson, H., „Duše a tělo“, in *Duchovní energie*, s. 75.

48 Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 80.

49 Tamt., s. 95.

však tato otázka postrádá smysl, protože směřuje dvě povahově odlišné dimenze. Na otázku „kde?“ není možné v rámci nerozprostraněnosti smysluplně odpovědět; jedná se o špatně položenou otázku. Vzpomínky se uchovávají, obrazně řečeno, pouze v duchu, říká Bergson. A duch je v posledku jen synonymem paměti.⁵⁰ Pokud se mají vzpomínky někde uchovávat, pak jedině samy v *sobě*, jak dovozuje Deleuze.⁵¹

V. d) Čistá vzpomínka a její aktualizace. Existence

Bergson na linii vědomí rozlišuje určité pozice nebo prvky, které se však nikdy nevyskytují izolovaně a prakticky splývají v jednotný pohyb. Jedná se o vnímání, vzpomínky-obrazy a „čisté“ vzpomínky. Vnímání je bezprostředně vázáno na vzpomínky-obrazy, které mu dodávají smysl, které vskutku určují význam toho co se jeví. Vzpomínka-obraz je pak částečným „zhmotněním“ čisté vzpomínky, která se jako taková nachází pouze ve „virtuálním“ stavu, tedy v pasivitě a bezmocnosti; zároveň se vzpomínka-obraz snaží plně uskutečnit, takřikajíc vtělit ve vnímání – tedy v rámci rozprostraněnosti.

Přestože je vývoj od čisté vzpomínky, přes obraz-vzpomínku, k aktuálnímu vnímání pozvolný a zahrnuje i řadu přechodných, „nečistých“ poloh, stále je mezi (čistou) vzpomínkou a vnímáním třeba zachovávat povahový rozdíl.⁵² Jinak řečeno, vzpomínka není jen oslabeným vněmem a vněm není jen intenzivnější vzpomínkou (pak by například slabý vjem mohl být zaměněn za vzpomínku na vjem silný, což Bergson odmítá). Vzpomínka se, zdá se, poměrně plynule zařazuje do přítomného uplývání, opačně se však podle Bergsona nedá říci, že by se oslabené vnímání

50 Bergson, H., „Duše a tělo“, in *Duchovní energie*, s. 79.

51 Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 61.

52 Tento přechod od čisté vzpomínky k její aktualizaci do podoby obrazu popisuje Bergson doslova takto: „Uvědomujeme si svébytný akt, kterým se vymaňujeme z přítomnosti a přesouváme se do minulosti obecně a poté do určité oblasti této minulosti: tápání srovnatelné se zaostřováním fotoaparátu. Naše vzpomínka však stále zůstává ve virtuálním stadiu. Prozatím se zaujetím odpovídajícího postoje pouze připravujeme na její přijetí. Postupně se objevuje jako srážející se mlhovina, ze stavu virtuálního přechází do stavu aktuálního. S tím, jak se její obrysy pozvolna vykreslují a její povrch vybarvuje, stále více napodobuje vnímání. Hlubokými kořeny však stále zůstává připoutána k minulosti, a kdyby ve svém završení nepocítovala svou původní virtualitu, kdyby nebyla kromě přítomného stavu současně něčím, co tuto přítomnost přetíná, nemohli bychom ji nikdy považovat za vzpomínku.“ Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 100-101.

kontinuálně proměňovalo ve vzpomínku.⁵³ „Postupně s tím“, říká, „jak se aktualizuje, vzpomínka zajisté tihne k životu uvnitř obrazu. Oboustranně to však neplatí, jednoduchý a čistý obraz mě do minulosti přenese jen tehdy, budu-li jej hledat skutečně v minulosti a sledovat souvislý proces, kterým se ze stínu vynořil na světlo.“ A jak dodává: minulosti se „nikdy nedobereme, neumístíme-li se do ní od začátku“.⁵⁴ Jedná se o jakýsi „skok“ do minulosti (o němž, jak dále uvidíme, hovoří i Deleuze), radikální přechod z oblasti rozporstraněnosti do oblasti nerozporstraněného; o vyvázání se z prostoru a času (coby uplývání).

Přítomnost coby přítomnost těla je díky vědomí vždy určitým časovým rozpětím, nelze ji v tomto směru chápat jako bodový okamžik. Vždy k sobě poutá i okamžiky bezprostředně předcházející, i ty jež budou následovat, ke kterým směřuje. To je sama podstata těla: jeho přítomnost je určitým *trváním*, jež se rozpíná do bezprostředně předcházející minulosti, jakož i do budoucnosti, za horizont aktuálního okamžiku. Vnímáním poutá minulost – coby počítky právě zaznamenané a již uplynulé –, svým pohybem pak budoucnost, protože naznačuje směr, jímž se bude dále ubírat. Lze tak tvrdit, že „přítomnost je ze své podstaty senzomotorická“;⁵⁵ vnímání odkazuje k již minulému, pohyb k ještě nenastalému, něco jako aktuální *ted'* je uchopitelné pouze v reflexi a tedy nehybnosti. Počítky a pohyby, které přítomnost „utváří“, jsou však výhradně spjaty s hmotným světem.⁵⁶

Vzpomínky naopak jakoukoli spjatost s hmotným světem ze své podstaty vylučují. Svou extenzi a účinnost získávají až coby obrazy, tím už svůj charakter ale mění. O čisté vzpomínce je možné říci, že se nikdy neváže na mé tělo, zatímco počítka je vždy v přímé vazbě na nějakou jeho část. Vzpomínka, která je takříkajíc osobní, tzn. týká se konkrétního momentu mého života, se dostává do interference s mým tělem až při aktualizaci v přítomnosti, tedy ve chvíli, kdy se stává vědomou, avšak v tu chvíli přestává být *čistou* vzpomínkou. Vzpomínka, jež se takto svazuje s

53 Tento fakt, že „nejdeme od přítomnosti k minulosti, od vnímání ke vzpomínce, ale od minulosti k přítomnosti, od vzpomínky ke vnímání“, označuje Deleuze jako „bergsonovský převrat“. Viz Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 73.

54 Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 102.

55 Tamt., s. 104.

56 „...naše přítomnost je samotnou materialitou našeho bytí, tedy ničím jiným než souborem počítků a pohybů.“ Tamt., s. 104.

přítomným děním, se stává obrazem a dále počítkem, který se plně váže na pohyb těla a získává tak praktický účinek. Přítomnost tak implikuje činnost a extenzi. Naopak vzpomínka, která je *čistou* vzpomínkou, je neextenzivní a neúčinnou.

To ovšem neznamená, že vzpomínky v čistém stavu přestávají existovat. V tuto chvíli jsou sice nevědomé a nemají vliv na rozhodování a činnost, nelze však podle Bergsona tvrdit, že by celkově přestaly být. Vzpomínky, které nejsou vědomé a nevztahují se tak k jednání, nepřestávají existovat, stejně jako hmotné předměty nepřestávají existovat, pokud nejsou bezprostředně vnímány. Každý bod prostoru virtuálně existuje díky tomu, že se k němu můžeme kdykoli obrátit, tzn. vnímat ho. Taktéž lze konstatovat skutečnou a trvalou existenci vzpomínek, jež můžeme vyvázat z jejich virtuálního, nevědomého stavu a coby obrazy je začlenit v aktuální činnost (ať už intelektuální nebo praktickou). Přítomnost se nachází na průsečíku toho, co je vnímáno – *prostorově* –, a co je promítáno z celku vzpomínek, tedy celku duševní existence člověka rozvržené v *čase*. Na obou liniích mimo danou aktualitu se však nachází nekonečně rozlehlá oblast toho, co bezprostředně nezasahuje do přítomného, vědomého okamžiku, čímž však nedochází k redukci existence jejich obsahů.

Rozdíl mezi těmito dvěma oblastmi skutečnosti spočívá v tom, že hmotný svět se nám odkrývá v konstantním rozvrstvení, zatímco přechod vzpomínek z nevědomí se uskutečňuje na první pohled spíše náhodile, totiž vytrženě z celkové časové posloupnosti. „Řád představ je ... v prvním případě nutný, ve druhém náhodný.“⁵⁷ Hmotný svět zjevně vykazuje systematičnost a je tedy intuitivně uchopitelný a předpověditelný. Řád přírodních zákonů zasahuje hmotný svět v jeho celkovosti, proto se k němu jakožto celku můžeme v představě vztahovat a předvídat jej, i když z něj aktuálně vnímáme pouze nepatrnou část a převážná jeho část je nevědomá.

Avšak i oblast ducha lze chápat jako celek, a to i přesto, že se projevuje přetržitě a na první pohled chaoticky. Tento celek je *časovou* kontinuitou, zkušeností člověka, jehož výsledný projev, který je stálý, Bergson označuje jako *charakter*: „...aktuální syntézou všech našich minulých stavů je náš charakter, stále přítomný všem našim rozhodnutím“.⁵⁸ Vzpomínky utvářejí koherentní řád, protože vyplývají jedna z druhé; jsou spojitě vzhledem k trvání, kdy každá předchozí je zahrnuta v té

57 Tamt., s. 109.

58 Tamt., s. 109.

následující. Každá vzpomínka, jež se stane vědomou s sebou nese zkušenost člověka jako takovou. A každá vzpomínka se tak implicitně projevuje, aniž by byla explicitně uchopena jakožto obraz. „Náš minulý psychologický život jako celek podmiňuje náš přítomný stav, aniž by jej nutně určoval.“⁵⁹ Pokud se paměť nezjevuje jako celek a řád, je to proto, že se včleňuje do jiné formy kontinuity – kontinuity prostorové – a z perspektivy této kontinuity je také nazírána. Nicméně je třeba připomenout, že výběr vzpomínek vědomím je určován v první řadě ve vztahu k tělu, ve směru co největší užitečnosti v rámci aktuální činnosti.⁶⁰ Z tohoto pohledu pak skutečně nemusí být viděna jejich vnitřní souvislost. „Toto zdání naprostého zničení nebo libovolného vyplývání na povrch však vychází jednoduše z toho, že naše aktuální vědomí přijímá vždy jen to užitečné a přebytečného se dočasně zbavuje.“⁶¹ Je to ona „pozornost k životu“, která udržuje paměť v co nejbližším vztahu k aktuálnímu jednání, čímž sebe samou jakožto spojitý řád ruší.⁶²

Podle Deleuze je právě pouze minulosti jako takové – „čisté minulosti“ – možné přiznat existenci. Pokud totiž opravdu zachováme diferencii hmoty a paměti coby povahovou diferencii přítomnosti a minulosti, pak přítomnost bude vždy tím, co je neustále v pohybu, co neustále uplývá a odplývá; bude spíše tím, co již bylo, než tím co opravdu jest. Naopak minulost bude tím, co v každém okamžiku jest, co je trvalé, co si zachovává svou „ontologickou“ existenci. Přítomnost je podle Deleuze „psychologická“, je tím, co působí, co je činné, ale co neexistuje v silném slova smyslu. Vzpomínky ve své čisté podobě však schopnost působit postrádají; nemají žádný „psychologický“ význam, protože existují v pasivním a neúčinném stavu: „Pouze přítomnost je ‚psychologická‘; minulost je však čistá ontologie, čistá vzpomínka nemá jiný význam než ontologický.“⁶³ „Běžná určení se nakonec prohodí: právě o přítomnosti je třeba v každém okamžiku říci, že již ‚byla‘, a o

59 Tamt., s. 111.

60 A až v druhé řadě je možné brát vzpomínky jako prostředek abstraktního myšlení.

61 Tamt., s. 109.

62 Je možné zdě uvést příklad, který několikrát zmiňuje i Bergson, kdy lidem, kteří se ocitli na pokraji smrti, se v obrovsky rychlém sledu, avšak do největších detailů a v chronologickém sledu promítly vzpomínky na celý jejich život. Jednalo by se o příklad absolutního přerušení pouta mezi pamětí a tělem, o úplnou ztrátu pozornosti k životu a „vpád“ do dimenze paměti, jež přetrvává. Viz např. Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 116 nebo „Přeludy živých“ a „psychický výzkum“, in *Duchovní energie*, s. 106.

63 Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 63.

minulosti, že „jest“, že je věčně a odjakživa.“⁶⁴

Pokud má však minulost povahově odlišný status, pak se z čisté přítomnosti do ní vpravíme vsutku jen jakýmsi „skokem“; tuto první fázi vzpomínání, tento vstup do „minulosti obecně“ (tzn. minulosti nikoli coby souboru vzpomínek, nýbrž minulosti jako takové, do „dimenze“ minulosti) lze pak chápat jako určitý „skok do ontologie“, do „bytí-o-sobě minulosti“, do čisté virtuality; jedná se o skok z oblasti „psychologie“, do níž se pak aktualizující se vzpomínka zase navrácí – a teprve poté zas „nabude vzpomínka postupně určité psychologické existence“.⁶⁵ (Jde koneckonců o podobný skok, jaký činíme při porozumění určitému výrazu – to se neděje na základě nějakého vnitřního fonologického rozboru, nýbrž do „živlu smyslu“ se stavíme cele a najednou.)

Z této perspektivy tak lze opravdu hovořit o *koexistenci* – minulost není v pravém slova smyslu *souběžná* s přítomným vnímáním, protože nikam neuplývá, nýbrž neustále jest, neustále s přítomností – která právě a výhradně uplývá – *koexistuje*. Paměť je koexistencí; a vzhledem k tomu, že existuje v nevědomém stavu, pak je *koexistencí virtuální*. Pokud se však minulost jako celek v sobě uchovává a neustále jako celek existuje, pak v sobě chová zásadní paradox, „ten nejhlubší paradox paměti: minulost je „současnicí“ přítomnosti, již *byla*“.⁶⁶

V. e) Model paměti

Celkový soubor paměti Bergson znázorňuje jako kužel⁶⁷, obrácený podstavou vzhůru a s vrcholem zasazený v ploše P (viz obr. 2). Plocha P představuje neustále uplývající přítomnost hmotného světa, respektive jeho obraz, jak je představován vědomí. V jejím rámci je tak zasazeno i tělo, coby součást tohoto obrazu, se svou „tělesnou pamětí“, jež představuje systém navyklých způsobů interakce se světem. Paměť jako takovou – paměť *osobní* – znázorňuje kužel samotný, jenž takto pojímá veškeré vzpomínky v jejich virtuálním stavu. Podstava AB pak symbolizuje paměť v

64 Tamt., s. 62.

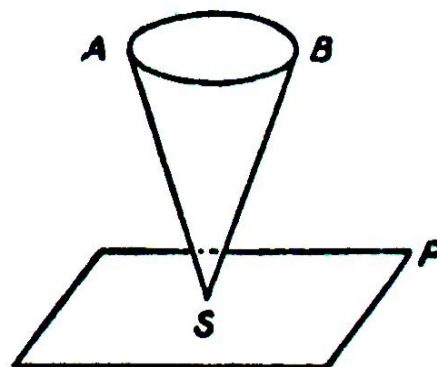
65 Tamt., s. 64.

66 Tamt., s. 67.

67 Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 114.

jejím nejširším kontextu, totiž paměť, která by zaznamenávala celý život do nejmenších detailů, jak se odehrál. Aktualizaci těchto vzpomínek vyjadřuje bod S, kde se soustřeďují ty vzpomínky, jež se aktivně pojí na přítomný okamžik a pohyb – a které se zde tedy propojují se vzpomínkami tělesnými. Jedná se o bod napětí mezi čerpáním vhodných vzpomínek a izolací těch nepotřebných, o jakýsi bod kontaktu vzpomínek s „realitou“.

Bod S a podstava AB tak znovu představují určité póly zkušenosti, dvě extrémní pozice vědomí ve vztahu k paměti. Pasivitou vůči sféře vzpomínek, to znamená (obrazně řečeno) soustředěný do bodu S, se vyznačuje spontánní člověk, který jedná spíše reflexivně než s rozvahou. Naopak člověk, jehož vzpomínky pohlcují a odtrhují od aktivního jednání a kterého označujeme jako snílka, bychom v tomto smyslu situovali



Obr. 2

poblíž základny kužele. „Člověk, který by svůj život *snil* místo toho, aby jej žil, by tak zřejmě měl kdykoli před očima nespočetné množství detailů své minulé existence. A ten, kdo by tuto paměť naopak potlačil se vším, co přináší, by svůj život *hrál* místo toho, aby si ho doopravdy představoval: jako vědomý automat by pouze sledoval tendence užitečných návyků, které převádějí vzruchy do odpovídajících reakcí.“⁶⁸ První by se vázal k tomu, co je osobní a neopakovatelné, tedy k diferencím, druhý k tomu, co je přicházejícím situacím společné, tedy k „všeobecnou“. Jedná se tedy o určité rozpětí, kde každý moment vyjadřuje jiné sepjetí s aktuální situací, s aktivním životem; v jisté obměně se zde znovu vykresluje již několikrát zmiňovaná pozornost k životu. Jde pochopitelně jen o teoretické rozlišení, o dvě tendence, které se určitým způsobem v životě člověka prolínají.

Schopnost rozlišovat a individualizovat na jedné straně a schopnost nacházet podobnosti a zobecňovat na straně druhé je každému člověku vskutku vlastní. Jedná se o společné úsilí *paměti* a *rozumu*, kdy skrze heterogenost paměti dokážeme nahlédnout neopakovatelnost každého okamžiku a zaznamenat individuální rozdíly

68 Tamt., s. 116.

ve vnímaných předmětech, zatímco rozum umožňuje ohraničovat a sjednocovat celky vyznačující se podobnými vlastnostmi. Tato syntetická funkce rozumu, jež zahrnuje podobné pod obecné myšlenky a pojmy, však ponechána sama o sobě nemá žádný základ, žádný zřetelný původ: „Zobecnění je možné jen extrakcí společných vlastností. Aby se však vlastnosti vyjevily jako společné, musí nejdřív projít jistým zobecněním.“⁶⁹

Tím prvním impulsem ke sjednocování je, jak ukazuje Bergson, sám život a „utilitárnost“ těla, které coby článek přírody reaguje stejným způsobem na určitý soubor impulsů, který sestává z nestejných prvků: „podobnost nevyvstává na základě úsilí psychologické povahy: tato podobnost objektivně působí jako síla a vyvolává vždy tytéž reakce podle zcela fyzikálního zákona, podle něhož tytéž celkové účinky následují po týchž hlubokých příčinách“.⁷⁰ Rozum je až určitou nadstavbou, který vnímanou a takříkajíc žitou podobnost dokáže v reflexi nahlédnout a uchopit pomocí obecných pojmů a dále pojmovým myšlením rozvíjet a strukturovat. (Lze pak říci, že si vposledku 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“.⁷¹)

Rozlišování a zobecňování tedy představují dvě myšlenkové operace, dvě formy vztahování se ke skutečnosti, které společnými silami umožňují co nejsnazší orientaci ve světě, i jeho hlubší poznání. Díky paměti dokážeme nacházet rozdíly a vytvářet poměrně jasně diferencované obrazy. Ty se pak úsilím reflexe a rozumu uspořádávají pod širší, zobecňující celky více nebo méně abstraktních pojmů, které již mají pochopitelně menší zřetelnost a stálost. Obecné myšlenky, jak říká Bergson, neustále oscilují mezi svým reálným uskutečněním, nebo vyslovením a svým zrušením v absolutní různosti vzpomínek, které se k ní mohou poutat. Pokud bychom se obrátili k navrženému modelu paměti, pak by se v prvním případě myšlenka vlačovala do bodu S, ve druhém by se rozprostírala na základně AB. „V bodě S na sebe bude brát zřetelnou podobu tělesného postoje nebo vyčteného slova. V AB se její křehká jednota roztříští do podobně zřetelné podoby tisíce individuálních

69 Tamt., s. 118.

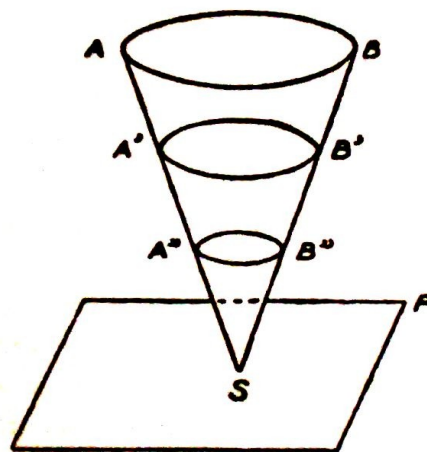
70 Tamt., s. 119.

71 Tamt., s. 120.

obrazů.⁷² Pro člověka tedy nemají v těchto extrémních polohách žádný význam; jednou jsou pouhým slovem, jež v sobě neodkazuje k žádné vnitřní diferenciaci a tedy naplnění významem, podruhé je takové naplnění absolutní, že stírá jakoukoli vnitřní podobnost obsažených prvků a obecná myšlenka ztrácí svůj sdružující charakter, přestává být obecnou.

Proto Bergson zachovává pohyb mezi danými extrémy; tento pohyb je nutný, aby mohla mít daná myšlenka váhu, aby se nakonec *smysluplně* zapojila do aktuální činnosti. Pokud „podstatou obecné myšlenky je neustále oscilovat mezi sférou činnosti a sférou čisté paměti“, jak říká Bergson,⁷³ pak proto, že oblast čisté paměti je vnitřně diferencovaná a obecná myšlenka z ní čerpá vždy jinou formu obsahového naplnění. Znázorňuje to níže zobrazený model (obr. 3), který je analogický k předchozímu. Paměť je zde v jistém smyslu strukturována na určité „stavy“, které jsou znázorněny jako příslušné řezy; jinak řečeno: „mezi senzomotorickými mechanismy v bodě S a souborem všech našich vzpomínek rozložených v AB se ... nachází prostor pro tisíce a tisíce opakování našeho psychologického života, zobrazené odpovídajícím počtem řezů A'B', A''B'' atd., týmž kuželem.“⁷⁴ Otázkou však zůstává, co dané řezy představují, tzn. jakým způsobem je myšlenka, která se k nim přimyká, vyplněna a co si z nich odnáší.

Zdá se, že tyto řezy znázorňují vždy paměť jako takovou, tedy celou minulost člověka – proto Bergson hovoří o „tisících opakování“ naší minulosti a dále říká, že „osobnost jako celek vstupuje nerozdělena a se všemi svými vzpomínkami do našeho přítomného vnímání“.⁷⁵ Jejich odlišnost je pak v jejich rozpětí nebo stlačenosti, nebo Bergsonovými slovy v úrovni *kontrakce*. Na jednu stranu (směrem k základně) se vzpomínky čím dál více diferencují a rozbíhají do detailně



Obr. 3

72 Tamt., s. 121.

73 Tamt., s. 121.

74 Tamt., s. 121.

75 Tamt., s. 123-124.

zachyceného proudu dosavadní zkušenosti; jednotlivé vzpomínky pak k sobě budou odkazovat na základě časovosti, tedy asociace podle *doteku*. Opačným směrem, směrem k větší kontrakci, bude celek paměti čím dál zhuštěnější, bude získávat stále obecnější ráz; vzpomínky by se pak asociovaly na základě *podobnosti*. Důležité je, aby vědomí vkročilo na tu rovinu paměti, která mu nabídne ten nejlepší poměr mezi obecností a strukturací, a tím komplexnost vzpomínek co nejlépe navázalo na přítomnou situaci.

Otázka, jakým způsobem a proč se k sobě jednotlivé vzpomínky pojí, tedy otázka, jež je zásadní pro asocianismus, tak v tomto smyslu odpadá.⁷⁶ Všechny vzpomínky se totiž k sobě navzájem vnitřně pojí, všechny k sobě nějakým způsobem odkazují, otázkou pouze je, v jakém ohledu a jak zřetelně. „Prvotním faktem“, jak říká Bergson, „není *asociace*, nýbrž *disociace*, přičemž tendenci pojit se s jinými vzpomínkami, kterou každá vzpomínka vykazuje, můžeme vysvětlit přirozeným návratem ducha k nerozdělené jednotě vnímání.“⁷⁷ Pohyb nediferencije, je vždy identitou s vlastní tělesnou vzpomínkou, je *navyklým* pohybem a vnímání je jeho počátkem a nedílnou součástí. Samotná diferenciacie, *disociace*, přichází až s úsilím ducha, totiž s pohybem, který je protipohybem pohybu tělesnému a kterým se duch obrací do dimenze paměti a vstupuje na tu kterou její úroveň.

Tento pohyb mezi různými rovinami paměti Bergson chápe jako jakési zaostřování, kterým vědomí objeví vždy odlišné vazby mezi vzpomínkami, vždy různou míru asociace a disociace. Uvádí k tomu zajímavou metaforu týkající se pohybu vědomí směrem k větší obrazivosti (neboli směrem k základně AB): v tomto případě dochází k jakémusi rozpínání našeho vědomí, „které se ... rozprostře na širší ploše, což mu umožní provést podrobnější inventuru vlastního bohatství, podobně jako se hvězdokupa pozorovaná stále silnějšími teleskopy dělí na stále více hvězd.“⁷⁸ Tento pohyb mezi úrovněmi paměti, nebo jinak řečeno pohyb, kterým se paměť „jako celek vysouvá vstříc zkušenosti a s ohledem k činnosti se více či méně smršťuje, aniž by se přitom dělila“, ⁷⁹ Bergson nazývá jako „translační“. Jak již bylo

76 Srv. pozn. 14.

77 Tamt., s. 123.

78 Tamt., s. 124, Tuto metaforu Bergson drží i dále, když hovoří o určitých dominantních vzpomínkách („hvězdách“), které vždy tvoří na dané úrovni jakési centrální body, okolo nichž se strukturují další vzpomínky (tamt., s. 127). Jejich bližší charakteristiku však neuvádí.

79 Tamt., s. 126.

naznačeno a jak vyplývá i z této citace, přináší vždy *celou* zkušenost. Je tedy zapotřebí ještě jiného pohybu, který by ji zbavil všech nepotřebných informací a vztáhnul ji ke konkrétní výchozí pozici vnímání, respektive k pohybu těla. Tento pohyb paměti Bergson nazývá „rotačním“. Představuje si jej jako pohyb, kdy se paměť „otáčí kolem vlastní osy, aby momentální situaci nabídla svou nejužitečnější fasetu“. ⁸⁰ Dále jej však neupřesňuje.

Deleuze⁸¹ i Fulka⁸² shodně zařazují tyto pohyby translace a rotace již pod vlastní pohyb aktualizace vzpomínky do podoby obrazu-vzpomínky. Podle Deleuze je nutné rozlišovat mezi „přivoláváním vzpomínky“ (oním „skokem do ontologie“) a jejím připomenutím – „evokací“ – která již má jistý „psychologický“ rozměr a u níž je možné rozeznat určité fáze směřující k plné aktualizaci vzpomínky. Translace je již pohybem a aktivitou, v tuto chvíli již přestává být daný celek vzpomínek nehybný a nečinný – přestává být *virtuální*. Pohyb translace se však podle Deleuze již vyjímá z daného modelu kužele; ten znázorňuje pouze různé úrovně kontrakce paměti, nikoli cestu jejich aktualizace. Ačkoli směrem k bodu S jsou vzpomínky čím dál obecnější a nacházejí tak větší podobnost s jakýmkoli přítomným momentem, jejich *ontologická* odlišnost od přítomnosti je stálá a trvalá. „V metafoře kužele dokonce i velmi stlačená a vrcholu velmi blízká úroveň tak jako tak vykazuje, dokud není aktualizována, skutečnou diferenci v povaze vůči tomuto vrcholu, to jest vůči přítomnosti.“⁸³ Jinými slovy všechny úrovně kontrakce si zachovávají rovnocenný virtuální (ontologický) status. Každá jednotlivě představuje určitou vstupní „platformu“ pro přivolávání vzpomínky, avšak celkově nepůsobí jako výstupní „oblast“ při její evokaci. „Kdyby bylo kvůli aktualizaci každé vzpomínky třeba přecházet z jedné úrovně na jinou, ztratila by tak každá vzpomínka svou individualitu.“⁸⁴

Proto pak lze usoudit, že s první fází evokace vzpomínky, s oním translačním pohybem, se přivolává i celá paměť té které úrovně kontrakce („v jakési nedělitelné reprezentaci, která již není čistou vzpomínkou, ale stále ještě není ve vlastním smyslu

80 Tamt., s. 126.

81 Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 76.

82 Fulka, J., *Bergson a problém paměti*, in *Filosofie Henri Bergsona*, s. 36.

83 Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 75.

84 Tamt., s. 75.

obrazem⁸⁵), a proto je třeba onoho rotačního pohybu, který by ji „očistil“ a individualizoval. Celá translatovaná úroveň vzpomínek by „expandovala“, dělila se na jednotlivé vzpomínky, přičemž ty vzpomínky, které by byly předznačeny daným postojem těla, totiž ty, které by se mohly vztáhnout na aktuální situaci, by se přeměňovaly ve vlastní obrazy. Navazovaly by na daný kruhový pohyb vnímání-vzpomínka naznačený v prvním Bergsonově schématu (obr. 1). Právě z analogie tohoto kruhového pohybu a rotačního pohybu paměti („rotace“) Deleuze vyvozuje jejich příbuznost.⁸⁶ Plným zhmotněním vzpomínky, jímž by se proces aktualizace dovršil, by pak bylo její uvedení v pohyb jako takový, totiž v pohyb těla, jinými slovy její „ztělesnění“ v nereflektovaných senzomotorických pohybech těla v rámci čisté, neustále uplývající přítomnosti.

Přesto však ponechává Bergsonem navržený model paměti a její aktualizace mnoho otázek. Paměť v jejím čistém, virtuálním stavu nelze diferencovat, nelze ji tak ani v pravém slova smyslu zkoumat. Otázky se tak pochopitelně budou týkat především fáze přechodu vzpomínek z jejich nerozlišeného stavu ke stavu již obrazově vyhraněnému – jejich vztahu ke vzpomínkám na stejné úrovni kontrakce, „systému“, podle něhož jsou zde vzpomínky uspořádány, jakož i případnému přímému odkazu jednotlivých úrovní kontrakce k sobě navzájem v rámci reálného procesu vzpomínání. Jiné problémy by se týkaly tohoto procesu samotného – jakou roli v něm hraje tělo, do jaké míry je vzpomínka předurčena přítomnou situací (postojem a pohyby těla) a do jaké míry zase paměť určuje vnímání přítomné situace; jakou roli v tomto procesu hraje přítomnost samá, tedy fyzické dispozice těla a aktuální „duševní naladění“.

Takové otázky si Bergson moc dobře uvědomuje, neodhodlává se je však dál řešit. Podle svých slov vytvořil návrh, rámeček, jímž může být paměť nahlížena. Ten je třeba dál zkoumat, rozvíjet a upřesňovat: „Utřídit tyto systémy, hledat zákon, kterým jsou spjaty s jednotlivými ‚tóny‘ našeho duševního života, ukázat, jak je každý z těchto tónů sám určován momentálními potřebami a proměnlivou mírou našeho

85 Tamt., s. 77.

86 „Vzpomínka se dá nazvat aktualizovanou, jen když se stala obrazem. A právě tehdy vlastně vstoupí nejen do ‚koalescence‘, ale i do určitého druhu *kruhového vztahu* s přítomností, kde obraz-vzpomínka odkazuje k obrazu-vjemu a obráceně. Odtud předcházející metafora ‚rotace‘, která zavedení tohoto kruhového vztahu připravuje.“, Deleuze, G., *Bergsonismus*, s. 77.

osobního úsilí, to vše by bylo velmi obtížné: taková psychologie musí teprve být vybudována.⁸⁷

87 Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 126.

VI. Závěr (résumé)

Cílem této práce bylo nastínit Bergsonovo pojetí paměti, jak je předloženo především ve druhé a třetí kapitole *Hmoty a paměti*. Tato kniha má však mnohem větší přesah a musela být nahlížena i z perspektivy dalších Bergsonových prací. Svým specifickým dualismem *Hmota a paměť* implicitně odkazuje k předchozímu dílu *Času a svobodě* a na druhé straně předznamenává mnohá témata a problémy, jež jsou dále rozvíjeny v Bergsonově pozdější tvorbě, z níž pro tuto práci byly nejdůležitější jednotlivé eseje vydané souborně jako *Duchovní energie*. Ty často upřesňují, ale především svým prostupnějším jazykem i osvětlují jednotlivé teze podané v *Hmotě a paměti*. V neposlední řadě bylo třeba pro tuto práci přihlížet i k různým možným interpretačním liniím, které se vázaly na probírané problémy.

Vzhledem ke „zřetelně dualistické“ povaze *Hmoty a paměti* bylo nutné v první řadě vysvětlit, jakým způsobem Bergson dualitu jako takovou chápe, jakým způsobem proti sobě staví hmotu a ducha. Ukázalo se, že vlastností hmoty je její libovolná dělitelnost a přetržitost, zatímco paměť, která je Bergsonovi synonymem ducha, je charakteristická svou nedělitelností a jakákoli její rozlišenost je již známkou jejího provázání s hmotným, rozprostraněným světem. Mezi pamětí a hmotou, již reprezentuje tělo, je vždy povahový rozdíl. Pokud hovoříme o jednotlivé vzpomínce, vždy již uchopujeme „ztělesněnou“ vzpomínku, která je určitým způsobem svázána s přítomností. Ve svém čistém stavu vzpomínka splývá v nediferencované mnohosti paměti, jež zůstává ve „virtuálním“ stavu, bez dopadu na aktuální dění.

Paměť se však nezbytně do aktuálních pohybů těla nutně zapojuje, vždy je v nějakém smyslu přítomná, alespoň do té míry, aby propojila jednotlivé okamžiky a zaručila tak vlastní plynulost žité přítomnosti. Toto zapojování paměti do přítomnosti

umožňuje vědomí. Čím je vědomí intenzivnější, tím širší okruh vzpomínek může do aktuálního jednání včlenit a tím indeterminovanější pak takové jednání je.

Pokud bychom zůstali na té nejzákladnější úrovni vědomí, v nereflektovaném pohybu těla, pak lze hovořit o „čistém vnímání“ coby způsobu interakce těla s okolním světem. Jak se Bergson snaží ukázat, takové vnímání je pevně svázáno s danými tělesnými pohyby a ve své „čisté“ podobě je tedy výhradně součástí hmotného světa.

V rámci výkladu samotné Bergsonovy koncepce paměti byly nejprve rozlišeny dvě formy paměti: „návyk“ (spojený s automatickými pohyby těla, tedy vázaný výlučně na prostorovost) a „osobní paměť“ (paměť v pravém slova smyslu, tedy nerozprostraněná), jejíž součástí jsou všechny vzpomínky našeho dosavadního života. Z tohoto celku vzpomínek však jen nepatrná část může mít užitek pro aktuální situaci, proto je nutné její aktivitu neustále omezovat. Tento proces selekce se uskutečňuje na základě „pozornosti k životu“; ta je charakterizována neustálým napětím, jež váže vzpomínky k vnímání. Vytváří se tím jakýsi kruhový pohyb mezi vnímáním a pamětí, jenž zprvu zahrnuje pouze vnímaný předmět a jeho vzpomínkový obraz, dále se však rozšiřuje, čímž dochází nejprve k vlastnímu rozpoznání vnímaného předmětu a následně pak i k jeho zařazování do čím dál širšího kontextu. Mezi vnímáním a vzpomínkou však není pozvolný přechod, jejich diference je povahová a jejich souběžná existence je nutně „koexistencí“.

Na základě této diference bylo třeba rozvést Bergsonovo pojetí úlohy mozku v těle a jeho vztahu k paměti. Mozek, jak říká Bergson, je součástí senzomotorického ústrojí těla, ocitá se výhradně v rozprostraněném světě a pouze zde může působit; nemůže se vztahovat ke vzpomínkám, které jsou nerozprostraněné. Svou vnitřní diferenciací však odkládá a relativizuje reakci těla na aktuální podnět, čímž vstup paměti umožní.

Další výklad se pak týkal především vlastní aktualizace vzpomínky. Ta od „čisté“ vzpomínky přes obraz-vzpomínku a vjem až k pohybu probíhá poměrně plynule. Avšak opačným směrem, tedy do paměti obecně se vpravujeme jen jakýmsi skokem. Jedná se o nutné vykročení z nereflektovaného přítomného pohybu těla směřujícího neustále vstříc budoucnosti. V tomto smyslu je přítomnost neustále uplývající a neustále se měnící skutečnost. Tím, co je vskutku setrvalé a co je

neustále přítomné, a co tedy *existuje*, je paměť jako celek, tedy minulost.

Paměť obecně, do níž vstupuje vědomí v první fázi přivolávání vzpomínky, Bergson představuje na schématu kužele. Ten je obrazně řečeno rozčleňen na nekonečně mnoho „řezů“ („kontrakcí“), které vždy představují celkovou minulost člověka, avšak v různě stlačeném stavu. Na jednu stranu (směrem k vrcholu) získává celek minulosti čím dál obecnější ráz, na druhou stranu (směrem k základně) se stále více diferencuje. „Čistá“ vzpomínka, ve svém virtuálním stavu nehybná, je uvedena v pohyb aktualizace takzvaným „translačním“ pohybem. Spolu s ní se však aktualizuje celá úroveň kontrakce. Pro její plynulé navázání na aktuální situaci je třeba tuto vzpomínku individualizovat, což uskutečňuje svým „rotačním“ pohybem. Tím se vzpomínka následně napojí na vnímání, začlení se do kruhového pohybu, eventuálně se „vtělí“ do již nereflektovaného („fyzického“) pohybu těla.

Seznam literatury

Díla H. Bergsona

Bergson, H., *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha: Filosofia 1994

Bergson, H., *Duchovní energie*, Praha: Vyšehrad 2002

Bergson, H., *Dva zdroje morálky a náboženství*, Praha: Vyšehrad 2007

Bergson, H., "O povaze času", *Filosofický časopis* 50, 2002, č. 2

Bergson, H., *Hmota a paměť*, Praha: OIKOYMENH 2003

Bergson, H., *Vývoj tvořivý*, Praha: Jan Laichter 1919

Sekundární literatura

Deleuze, G., *Bergsonismus*, Praha: Garamond 2006

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

Čapek, M., *Henri Bergson*, Praha: Nakladatelské družstvo Máje 1939