

Henri Bergson

Henri Bergson (1859-1941) má ve francouzské filozofii 20. století zvláštní postavení. Do II. světové války byl nejslavnějším francouzským filozofem a jeho vliv ve Francii přesáhl rámec akademického světa. Jeho přednášky se staly módními v předválečné Paříži, Bergsonův vliv na umění a literaturu je obecně známý. Na druhé straně musel z těchto důvodů čelit jisté nedůvěře akademických pracovníků. Mezi další pocty, které za svého života dosáhl, patřilo i zvolení do Francouzské akademie (1914), v roce 1928 získal Nobelovu cenu za literaturu. Bergson měl velký ohlas i mimo Francii, s velkým nadšením byl například přijat ve Spojených státech.

Ve druhé polovině 30. let a po II. světové válce však jeho dílo nebylo předmětem hlubšího studia soudobých francouzských filozofů. I když myslitelé jako Merleau-Ponty, Sartre a Lévinas později zdůraznili Bergsonův vliv na jejich myšlení, velký návrat k Bergsonově dílu čekal až do roku 1966, kdy vyšla Deleuzova práce *Bergsonismus* (česky 2006). Současné interpretace Bergsonova díla se tak musí vyrovnat i s Deleuzovým čtením Bergsona a často vychází právě z jeho koncepcí.

Obecně můžeme Bergsonův život a filozofické myšlení charakterizovat jako kombinaci respektu k matematice a fyzice (sám byl vynikající matematik) se smyslem pro jejich omezení jako klíči k metafyzické realitě. V následujícím představení Bergsonovy práce se pokusím uchopit jeho filozofické dílo na základě hlavních filozofických pojmů, kterými se Bergson zabývá. Na počátku studie *Myšlení a pohyb* Bergson zdůrazňuje, že soudobé filozofii chybí **přesnost**. Toto hledání přesnosti můžeme považovat společně s Deleuzem za ústřední motivaci Bergsonova myšlení (tím spíše, že běžná klíše spojená s Bergsonem se zdají být v protikladu s tímto směřováním). Co však Bergson touto přesností myslí? Bergson uvádí, že dosavadní filozofické systémy „nejsou strženy na míru skutečnosti /.../“ (str. 11, po „možné i nemožné“). Tuto neadekvátnost Bergson vidí v **abstraktnosti** úvah, koncepcí, kterým se skutečnost vymyká. Takový přístup se nemůže přizpůsobit skutečnosti a jejímu charakteru, což je Bergsonův požadavek na filozofický přístup. Jako příklad uvádí způsob chápání času - zde upozorňuje na problém virtuálního zastavení času: „Čára, kterou měříme, je nehybná, čas je pohyblivost. Čára je dokonaná, čas je to, co se tvoří, co dokonce působí, že se všechno tvoří. Měření času se nikdy netýká trvání jakožto trvání; počítá se jen určitý počet okrajů intervalů či okamžiků.“ (str. 13) V *Čase a svobodě* rozlišil B. dva pojmy **času**, nepravý a pravý. Čas tradiční metafyziky a moderní přírodovědy, ten který měříme na hodinkách, je objektivní, homogenní – a nepravý. Byl zkonstruován již v antice na základě falešné analogie s prostorem. Čas pravý respektuje charakter skutečnosti a lidského vědomí, které je bytostně tvořivé, spontánní a svobodné. Vědomí je tak zakotveno v heterogenním čase, který neustále plyne a mění se: „Sleduji-li očima na ciferníku hodinek pohyb ručičky, který odpovídá výkyvům kyvadla, neměřím – jak by se myslilo – trvání; omezují se na sčítání současností, což je něco zcela jiného. Mimo mne existuje vždy v prostoru jen jediná poloha ručičky a kyvadla, neboť z minulých poloh ničeho nezbylo. Uvnitř mne pokračuje pochod organizace nebo vzájemného pronikání faktů vědomí, který tvoří pravé trvání. Poněvadž takto trvám, představuji si to, co nazývám minulé výkyvy kyvadla, současně s vnímáním aktuálního výkyvu. Nuže potlačme na okamžik já, které myslí tyto výkyvy, zvané sukcesivní; nezbude tu tedy než jen jediný výkyv kyvadla, dokonce jen jedna poloha tohoto, a tudíž žádné trvání. Potlačme na druhé straně kyvadlo a jeho výkyvy; nezbude nic jiného, než *heterogenní trvání já*, bez momentů sobě vzájemně vnějších, bez vztahu k číslu. /.../ Ježto postupné fáze našeho vědomého života, které sebe však vzájemně pronikají, jsou takové, že z nich každá odpovídá výkyvu kyvadla s ní současněmu, a ježto na druhé straně tyto výkyvy se přesně rozlišují, poněvadž jeden už neexistuje, když nastupuje druhý, získáváme *zvyk* stanovit tentýž rozdíl

mezi sukcesivními momenty našeho života vědomého: výkyvy kyvadla jej, abychom tak řekli, rozkládají v části sobě vzájemně vnější a odtud pochází mylná idea vnitřního homogenního trvání, analogického prostoru, jehož identické momenty jdou po sobě, aniž by se pronikly.“ (str. 65)

Pravým účelem filozofie je podle B. rozpoznávání správně a špatně položených otázek a problémů. Špatně volené problémy vedou k rozparcelování skutečnosti na základě kritéria užitečnosti, které Bergson často kritizuje. Nyní je třeba vytyčit, jak Bergson postupuje při rozlišení správně a špatně položených otázek a problémů. Prvním zádrhelem je podle Bergsona **koncept negace** – musíme vycházet pouze z reality v její aktuálnosti a rozmanitosti. Bergson se staví proti budování situací a podmínek, za kterých by to, co kolem sebe vidíme, nebylo, a proti povýšení této představy do řádu reality. Otázky, které vycházejí z těchto negací, nejsme schopni zodpovědět. Bergson například zmiňuje pojem ne-řádu (chaosu), jenž podle něj nemá reálnou existenci, je výsledkem určité iluzorní abstrakce. Pojem ne-řádu souvisí s vlivem „zklamaného očekávání“ – existují různé druhy řádu, pokud při hledání jednoho konkrétního nalezneme jiný, jsme vedeni k vytvoření představy ne-řádu, zatímco se jedná o prolínání různých řádů (viz *Myšlení a pohyb*, str. 109).

Zároveň Bergson nechápe požadavek přesnosti jako vyčerpávající popis skutečnosti. Bergson vyzývá k vyhledávání **povahových diferencí a rozlišení směsí** v rámci skutečnosti - tento přístup je znatelný v Bergsonových dualismech: trvání/prostor, kvalita/kvantita, heterogenní/homogenní, atd. Bergson zdůrazňuje, že věci se ve skutečnosti mísí, zkušenost nám dává jen směsi. V těchto směsích musíme správně rozlišit povahové difference od diferencí ve stupni. Zde jako příklad můžeme uvést vzpomínku a vnímání (problémem paměti se B. zabývá v díle *Hmota a paměť*), kdy ve směsi nedokážeme rozpoznat, co patří ke vzpomínce a co k vnímání. Zatímco je nutné rozlišit dvě čisté přítomnosti - hmoty (vnímání) a paměti (vzpomínka), my vidíme pouze rozdíly ve stupni mezi vjemy-vzpomínkami a vzpomínkami-vjemy - chápeme vzpomínku jen jako jakousi oslabenou a méně intenzivní formu vjemu, který po svém odeznění někam zmizel a nyní se odkudsi vynořil. Jako řešení této situace navrhuje Bergson svou **metodu intuice**, která je vhodná pro rozdělování směsí a sleduje, jak skutečnost souvisí s naším vnitřním životem. Zde je třeba zdůraznit roli intuice jako filozofické metody, jak ve své interpretaci Bergsona zdůrazňuje právě Deleuze: „Intuice není nějaký pocit ani inspirace nebo nějaká konfúzní sympatie, ale vypracovaná metoda, a dokonce jedna z nejlépe vypracovaných metod ve filozofii. Má svá přísná pravidla, která vytvářejí to, co Bergson nazývá „přesností“ ve filozofii.“ (*Bergsonismus*, str. 7) Pravidla intuice chápané jako nová filozofická metoda podle Deleuze můžeme shrnout do tří druhů aktů (*Bergsonismus*, str. 9): 1. otázka správného kladení problémů, 2. odhalování povahových diferencí, 3. pojetí reálného (pravého) času. Intuice nás má vést k odstranění špatných návyků, které jsme získali při vnímání reality jako něčeho pouze užitečného. Intuice dále navádí k chápání jevů z hlediska trvání a pohybu. Důraz na nestálost a pohyblivost vnitřního života i světa kolem nás nevede k nejasnosti, naopak směřuje k hledané přesnosti. Tato je zřetelná i v literárních dílech, která Bergsonova filozofie ovlivnila, především v často zmiňovaném díle Marcela Prousta, kde můžeme sledovat důsledný a přesný popis procesů a pohybů v naší mysli. Pokud chceme zachytit „pohyblivý“ charakter skutečnosti, musí se náš přístup (a popis) této pohyblivosti přizpůsobit. Metoda intuice je dále spojena s **kreativitou**, filozofické myšlení je charakterizováno pojmem tvořivosti. Ovšem i trvání skutečnosti je neustálým směřováním ke tvorbě radikálně nového, vznik nového není předurčen, vychází z bytostné **svobody** tohoto procesu. Nepředvídatelnost těchto změn je radikální, právě ve vznikání nových forem vidí Bergson svobodu. Pojem svoboda se tak nevztahuje pouze na člověka a jeho morální jednání. Skutečnost je dynamická, charakterizovaná univerzálním trváním, ve kterém dochází ke tvorbě nového.

Dalším důležitým pojmem B. filozofie je **multiplicita** (mnohost), podle Deleuze se jedná dokonce o ústřední pojem (a přínos) B. díla. Bezprostřední data vědomí charakterizuje jejich temporalita – trvání (la durée). Trvání však není určeno juxtapozicí jednotlivých událostí. B. definuje **trvání jako kvalitativní multiplicitu**, v protikladu ke kvantitativní multiplicitě, v díle *Čas a svoboda*: „/.../ existují dva druhy mnohosti: materiální objektů, která tvoří číslo bezprostředně, a mnohost faktů vědomí, která nemohla by nabýt aspektu čísla, leda za pomoci nějaké symbolické představy, ve které nutně zakročuje prostor.“ (str. 55) Příklady obou typů multiplicity nalezneme opět v práci *Čas a svoboda* – stádo ovcí jako kvantitativní multiplicita (homogenní a prostorová, od str. 50) a soucit jako kvalitativní multiplicita (heterogenní a časová, str. 21). Když se podíváme na stádo ovcí, zjistíme, že všechny ovce vypadají podobně (homogenita), nicméně jsme schopní tyto ovce spočítat díky faktu, že jsou prostorově oddělené, každá ovce má jistou prostorovou lokaci. Tento počet lze symbolicky znázornit určitým číslem. Příklad kvalitativní multiplicity – soucit - se projevuje v našem ztotožnění s druhými a s jejich utrpením. Potřeba pomáhat druhým vychází z pocitu strachu, obavy z toho, že se ocitneme ve stejné situaci. Pravý soucit pak spočívá v touze po utrpení („je to prchavá žádost, jejíž uskutečnění by se sotva mohlo přát, a která se vytváří třeba proti vlastní vůli, jako by se příroda dopouštěla nějaké velké nespravedlnosti a bylo by třeba vyloučit každé podezření ze spolupráce s ní.“) Podstatou soucitu je nutnost ponížít se, zároveň se však díky tomuto ponížení cítíme povznesení nad smyslovými statky. Tento proces rostoucí intenzity soucitu – přechod od nelibosti ke strachu, k sympatii a od sympatie k pokoře - je kvalitativní. Jedná se o heterogenní pocity, zároveň však není možné vytvořit jejich juxtapozici, či určit které pocity se vzájemně popírají. Jak ukazuje příklad soucitu, v trvání neexistuje žádná negace. Další obraz, který B. uvádí, aby objasnil pojem kvalitativní multiplicity, je představa odvíjení svitku (*Myšlení a pohyb*, str. 178): „Mohu-li si dovolit přirovnání, je to jakési odvíjení svitku, neboť není živé bytosti, která by necítila, že se postupně blíží ke konci své role. A žít znamená stárnout. Je to však zároveň i kontinuální navíjení, jako se navíjí nit do klubka. Vždyť naše minulost nás následuje, neustále se zvětšuje o přítomnost, již sbírá po cestě. A vědomí znamená paměť.“ Trvání spočívá v neustálém postupu a heterogenitě, obsahuje i uchovávání minulosti. Z toho plyne B. pojetí paměti: každý okamžik se přidává k minulým, přidáním tohoto dalšího okamžiku se minulost „zvětšuje“, minulost přetrvává v současnosti.

Probléme paměti se B. zabývá zejména v díle *Hmota a paměť*. Bergson zde rozlišuje mezi zvykovou pamětí (získání automatického chování prostřednictvím opakování) a pravou – čistou pamětí (nevědomé uchování osobních vzpomínek). Bergson vysvětluje své **pojetí paměti** na základě obrazu obráceného kužele: „Představím-li si soubor všech vzpomínek nahromaděných v mé paměti jako kužel SAB, zůstane podstava AB, jež je zasazena do minulosti, nehybná, zatímco vrchol S, nepřetržitě znázorňující mou přítomnost, se bude neustále pohybovat a dotýkat pohyblivé plochy P, jež tvoří mou aktuální představu univerza. V S se soustřeďuje obraz těla, které se jakožto součást plochy P omezuje na přijímání a vracení činností vycházejících ze všech obrazů, z nichž se plocha skládá.“ (str. 114) Podstavu AB tvoří nevědomé vzpomínky, které se dostávají na povrch spontánně, například ve snech. Klesáme-li směrem k současnosti, procházíme řezy minulosti – jak naznačuje druhý obraz: „/.../ mezi sensomotorickými mechanismy v bodě S a souborem našich vzpomínek rozložených v AB se tedy nachází prostor pro tisíce a tisíce opakování našeho psychologického života, zobrazeného odpovídajícím počtem řezů A' B', A'' B'' atd., týmž kuželem. S tím, jak se od svého smyslového a motorického stavu stále více vzdalujeme směrem ke snivému životu, ztrácíme se v AB. Postupně s tím, jak se pevněji přimykáme k přítomné realitě a odpovídáme motorickými reakcemi na smyslové vzruchy, spějeme k soustředění v S. Normální já se nikdy neupíná k jedné z těchto extrémních poloh. Pohybuje se mezi nimi, postupně zaujímá polohy znázornění mezilehlými řezy neboli, jinak řečeno,

dává svým představám vždy takovou míru obrazu a takovou míru myšlenky, aby se mohly užitečně účastnit přítomné činnosti.“ (str. 121-122) Obraz obráceného kužele má symbolizovat dynamický proces. Vzpomínky klesají dolů směrem k současnému vnímání a činnosti. Postupný pohyb paměti se odehrává mezi dvěma extrémy. Kužel symbolizuje dva pohyby – **rotaci a translaci**, které popisují fungování paměti – aktualizaci vzpomínky. Pohyb translace značí přesouvání určité vzpomínky a úrovně kužele, k níž ona vzpomínka patří, směrem k přítomnému, následný pohyb stlačení a rotace souvisí s procesem vytěsňování vědomí, které tuto vzpomínku zpracovává. Tento mechanismus brání tomu, aby vědomí nebylo zahrnuto uvolněnými a nezpracovanými vzpomínkami (ze vzpomínky vybírá pouze to, co v ní přítomnost potřebuje najít).

Klíčovým pojmem B. filozofie je dále jeho **pojetí života**. Život B. chápe jako životní pohyb, který se nám dává jako trvání, dokážeme jej pak poznat pomocí intuice. Ve *Vývoji tvořivém* B. klade intuici do širšího evolučního pohledu, chápe ji jako vyústění vývoje a jako sebereflexi ducha. B. v tomto díle dále intuici vymezuje vzhledem k dvěma jiným schopnostem – intelektu a instinktu. Instinkt se pohybuje ve směru života, zachovává jeho plnost, není však schopen poznání, nepoznává život, ale pouze jej prožívá. Intelekt (intelligence) je pak praktický a prostorově zaměřený přístup ke světu. Tyto dvě schopnosti opět spočívají na rozdílu mezi kvalitativní a kvantitativní multiplicitou. Intuice, která má být poznání, tak na jedné straně vychází z instinktu, na druhé straně však potřebuje určitý odstup a schopnost reflexe, které přebírá od intelektu: „Instinkt je sympatií, kdyby tato sympatie mohla rozšířit svůj předmět a také reflektovat sebe samotnou, poskytla by nám klíč k životnímu dění – stejně jako nás rozvinutý a vzpřímeně krácející intelekt uvádí do hmoty. Neboť intelekt a instinkt, jak stále musím opakovat, jsou zaměřeny opačnými směry, intelekt k netečné hmotě, instinkt k životu. /.../ Intelekt krouží kolem předmětu, přitahuje jej k sobě, místo aby přistoupil k němu, a pohlíží na něj z co největšího možného počtu hledisek. Intuice, tím myslím instinkt, který se stal nezaujatým, vědomým sebe sama, schopným uvažovat o svém předmětu a rozšiřovat jej donekonečna, by nás zavedl do samého nitra života.“ Je nutné zařadit toto rozlišení do širšího rámce projektu, který Bergson ve *Vývoji tvořivém* předkládá. B. se zde snažil vytvořit filozofii, která se současně bude zabývat kontinuitou živých bytostí a diskontinuitou výsledků evoluce. B. navrhuje studovat skutečný život, evoluci druhů, změny a jejich příčiny. Je třeba zdůraznit, že B. obecně chápal evoluční teorii jako koncepci, která je v souladu s jeho pojetím trvání, nicméně odmítal Darwinovu mechanistickou teorii přírodního výběru. Toto pojetí podle něj nemohlo vysvětlit, že vývoj směřuje od jednoduchého ke komplexnímu - jednoduchý organismus by podle něj mohl být stejně dobře či lépe vybaven pro přežití jako složitější organismus. B. nesouhlasí s tím, že by vývoj měl být určen pouhou náhodou, případně pouhým přeskupením stávajícího. I když vývoj vede k formování nového, tyto změny tedy není možné předpovědět, retrospektivně je způsob tohoto vývoje srozumitelný. Na druhé straně B. odmítá i teleologické pojetí, které by chápalo evoluční vývoj jako naplnění jistého předem určeného plánu. Mechanismus i finalismus jsou dvě koncepce, které nám zabraňují vidět život v jeho svébytnosti, jako stálé tvoření.

Jako původní společný impuls, který vysvětluje vytvoření všech druhů, zavádí B. **élan vital** (životní síla). Tento impuls byl společný veškerému životu, pro vytvoření odlišností, které vysvětlí evoluci, zavádí B. **tendenční teorii**. Bergson se tímto způsobem snaží vysvětlit vývoj od jednoduchého počátečního impulsu směrem k formování různých druhů: „Vývojový pohyb byl by něčím jednoduchým a mohli bychom určit jeho směr, kdyby život opisoval jednu čáru vrhu, podobnou té, kterou opisuje plná koule vystřelená z děla. Zde však máme co činit s granátem, který ihned vybuchl v kusy, které jsou samy jistými granáty, zase dále vybuchují v kousky určené opět k vybuchnutí, atd. po velmi dlouhý čas. My však z toho vnímáme jen to, co je blízko nás, jako rozptýlené pohyby rozprášených střeptů. Od nich vycházíme a musíme se po stupních vracet zpět až počátečnímu hnutí.“ (str. 139) Dvě hlavní

tendence tohoto procesu diversifikace jsou pak identifikovány jako již zmíněné schopnosti instinkt a intelekt. V každém inteligentním stvoření podle B. zůstává část instinktu, což umožňuje částečnou koincidenci s původním vitálním impulzem. Právě tento fakt zakládá intuici a intuice nám umožní vrátit se zpět k původnímu tvořivému impulsu. Díky intuici je možné zachytit život samotný.

Studium filozofie H. Bergsona uzavřeme přehledem dvou B. děl, která se do jisté míry vymykají předchozímu výkladu. Kniha *Dva zdroje morálky a náboženství* (1932, česky 1936, 2007) je posledním Bergsonovým dílem. B. upozorňuje na fakt, že výraz „morálka“ označuje dva druhy morálky, které je nutné rozlišit (opět B. rozlišování směsí). Titul knihy tak obsahuje jistou nepřesnost, spíše než o dva zdroje morálky a náboženství se jedná o vytyčení dvou typů. Prvním typem je **uzavřená** morálka, spojená se statickým náboženstvím. Tento typ vychází z původní struktury lidské společnosti. Morálka a náboženství mají jako původní funkci nahrazení zvířecího instinktu. K nahrazení dochází způsobem, který je v souladu s lidskou inteligencí. Uzavřená morálka spočívá na přísné poslušnosti, zvyklostech, které chápeme jako analogické s přírodními zákony, na této poslušnosti pak záleží přežití celé komunity. Funkce uzavřené morálky jako sociální kontroly je rysem společným všem lidským společnostem, i když v méně rozvinutých společnostech je uzavřená morálka zřetelnější. Uzavřená morálka se vždy týká jedné společnosti a vylučuje ostatní. Náboženství uzavřené morálky je založeno na imaginaci, která zdůrazňuje přítomnost jistého dohledu nad životem společnosti a vytváří mýty. Schopnost imaginace současně kontroluje nebezpečí přehnaného individualismu.

Druhý typ morálky je morálka **otevřená**, spojená s dynamickým náboženstvím, které spočívá na kreativě a pokroku. Tato morálka se týká všech, nikoho nevyklučuje – narozdíl od uzavřené morálky je univerzální, projevuje se například při vyjádření přístupnosti k lidem z odlišné komunity, která může být nepřátelská naší vlastní. Otevřená morálka je založena na lidské inteligenci a na lidských schopnostech vymanit se z rigidní poslušnosti pravidel uzavřené morálky. Jejím zdrojem jsou tzv. tvořivé emoce - emoce, které nejdříve zakoušíme, až poté se vytváří jejich reprezentace (např. tvorba symfonie na základě pocitu radosti). B. porovnává tyto emoce s mystickým zážitkem, dynamické náboženství je mystické. Takové dynamické náboženství nemůže být spojováno s konkrétním systémem náboženských doktrín. Pro přechod od statického k dynamickému náboženství jsou nutné charismatické osobnosti jako Ježíš Kristus, kteří jsou schopni v lidech probouzet tvořivé emoce a osvobodit nás ze sevření pravidel komunity a jejích mýtů. Otevřená morálka se vyvíjí z uzavřené. Uzavřená morálka slouží k tomu, aby zajistila přežití lidských komunit, otevřená společnost pak vychází z reflexe výchozí uzavřené morálky. Podobně pak i dynamické náboženství vychází z náboženství statického. Tento vývoj je opět poháněn impulzem *élan vital*.

Vhodným úvodem do B. myšlení je jeho slavné pojednání *Smích*, kde aplikuje své koncepty na problematiku komična: „Muž běžící po ulici zakopne a upadne; kolemjdoucí se smějí. Myslím, že by se nesmáli, kdyby ho jen tak najednou napadlo sednout si na zem. Smějí se tomu, že si sedl nedobrovolně. Nesmějí se tedy náhlé změně polohy, smějí se nedobrovolnosti této změny, nešikovnosti. Možná se mu do cesty připlétl kámen. Měl zpomalit, nebo překážku obejít. Ale z nedostatku pružnosti, z roztržitosti nebo umíněnosti těla, v *důsledku ztuhlosti* či *setrvačnosti* svaly dále vykonávaly stejný pohyb, třebaže se okolnosti změnily. Proto muž upadl a právě tomu se kolemjdoucí smějí.“ (str. 18) „Komedie začíná právě tam, kde nás cizí osoba přestává dojímat. A začíná tím, co lze nazvat *ztuhnutím vůči společenskému životu*. Komická je osoba, která jako automat sleduje svou cestu, aniž by se starala o navázání styku s jinými. /.../ Smích se nám jeví jako forma společenské šikany, jež vždy trochu pokořuje toho, kdo je jejím objektem.“ (str. 64) Zde můžeme sledovat, že komično se rodí ze situací, kdy dochází k jistému překrývání řádů – lidské sféra a oblasti předmětů. Člověk vzbuzuje

smích právě v situacích, kdy se podobá svou automaticností a ztuhlostí nehybným věcem. B. zdůrazňuje, že komično neexistuje mimo oblast lidské sféry. Krajina může být krásná, půvabná, jedinečná, bezvýznamná nebo ošklivá, ale nikdy nebude směšná. Největším nepřítelem smíchu je cit – komično tedy nutně doprovází necitlivost.

Doporučená literatura:

- H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, Praha 2003
- H. Bergson, *Smích*, Praha 1993
- G. Deleuze, *Bergsonismus*, Praha 2006
- *Filosofie Henri Bergsona*, Praha 2003