

Mark Lošonc

Bergson i virtuelnost memorije

Apstrakt: Članak se bavi pojmom virtuelne memorije u Bergsonovoj filozofiji, sa posebnim osvrtom na pitanje o samostalnosti sećanja i na složeno ukrštanje duhovnih uspomena sa konkretnom percepcijom. Posebna pažnja usmerena je na Bergsonovu analizu o aktuelizaciji virtuelnih sadržaja. Autor takođe sprovodi konfrontaciju Bergsonovog pojma nesvesnog sa Frojdovim shvatanjem istog. Pokazuje se da pojam virtuelne memorije nije relevantan samo iz psihološke ili epistemološke perspektive, već da on ima izvesne konsekvence i u pogledu praktičke filozofije. Delezovoj interpretaciji virtuelnog je posvećen poseban ekskurs. Na kraju se ukazuje na unutrašnje napetosti Bergsonovog shvatanja virtuelne memorije iz aspekta vremenske vertikalnosti i nemoguće lokalizacije virtuelnog, odnosno, slobode.

Ključne reči: Memorija, virtuelnost, percepcija, aktuelizacija, trajanje, nesvesno, Bergson, Frojd, Delez.

371

Rani Bergson (Henri Bergson), autor *Ogleda o neposrednim činjenicama svesti*, odredio je trajanje kao akumulaciju sadržaja svesti koja ne dopušta da bilo koja uspomena nestane. U toj fazi se memoriji još ne pripisuje samostalan status. Bergson određuje dinamično-kontinuirano trajanje kao nešto što je uvek već retroaktivno samoodnošenje u kojem se svaka činjenica pojavljuje s obzirom na globalnu prošlost svesti. Dakle, sve se nalazi na istom nivou, trajanje je opisano kao monotonogomilavanje sličnih momenata, uprkos tome što se često naglašava njegovo kvalitativno bogatstvo. Tek u *Materiji i memoriji* su uvedeni novi pojmovi koji treba da omoguće da se zahvati prava višedimenzionalnost, iskonska heterogenost vremena svesti.

1. Samostalnost virtuelnog

Oslabljivanje percepcije još ne rezultira uspomenom, prema tome, odnos percepcije i memorije se ne može opisati kao kvantitativna, stepenasta razlika. Između njih, prema Bergsonu, postoji razlika u prirodi (*différence de nature*), a to znači da memorija nije tek prerađeni momenat „posle“ percepcije, ona nije proizvod arhiviranja, ali nije ni slaba, konfuzna svest. Sama uspomena slike ne predstavlja sliku. Sadašnjost ne treba da se udalji od sebe da bi postala uspomena, jer, uvek već postoje i dimenzije uspomena kao prošlosti a koja nikada nije bila sadašnjost. Primera radi, kritička razmatranja fenomena *déjà vu* služe tome da se pokaže da je memorija paralelni horizont percepcije. Upisivanje prošlosti u sadašnjost je moguće samo zato što je u sadašnjosti sve istovremeno doživljeno i kao

prošlost. Ukoliko prošlost nije oslabljena sadašnjost, onda ona mora biti koegzistentna sa prezencijom kao samostalna sfera. Bergson upravo zbog toga smatra da uspomena nije re-prezentacija, već pretpostavlja jedan specifičan način postojanja. Kraj 19. veka je zlatno doba sećanja (Niče (Friedrich Nietzsche), Broka (Paul Broca), Prust (Marcel Proust), Frojd (Sigmund Freud), Ribo (Théodule-Armand Ribot)...), i sam Bergson je među onima koji memoriji pripisuju posebnu moć. Dok je navika kao telesno sećanje produžetak percepcije, čista uspomena pretpostavlja jednu samostalnu logiku. Za razliku od motoričke memorije, u slučaju čiste, duhovne memorije ponavljanje nije potrebno, čista uspomena je od početka u potpunosti upisana u globalnu memoriju, ona je odmah ono što će i uvek biti. Regstruje se svaki događaj. Moguće je da jedna čista uspomena uopšte ne može da se aktuelizuje, a da pritom motoričko sećanje uopšte nije oštećeno. Ili obrnuto: ponekad se gubi sposobnost telesne orijentacije u jednoj okolini, ali je čista uspomena o istoj okolini i te kako dostupna. U patološkim divergencijama sećanja i delanja, u katastrofama psihičke ravnoteže, pokazuju se razlike u prirodi. Pokazuje se da je uspomena samostalna u odnosu na potrebe korisne akcije, da se ona nalazi s onu stranu instrumentalne racionalnosti. O takvoj patološkoj disharmoniji se radi u slučaju npr. kada je nekome jasno da percipira jednu ženu, ali istovremeno nije jasno da je to njegova supruga. Lična memorija je zatvorena u virtuelnost, jedino anonimno-asubjektivna memorija ostaje aktivna. Taj patološki ostatak, kao konstitutivni deo motoričkog poretka, osnova je prepoznavanja u percepciji, taj ostatak je uslov osećaja familijarnosti u svakidašnjosti. Međutim, pravo bogatstvo čiste memorije se ispoljava veoma retko; Bergsonovi glavni primeri za neočekivanu aktuelizaciju čistih uspomena su san, ludilo i umetnost (a spontanost čiste memorije je na delu i kod deteta koje još nije opterećeno interesima). Sfera čistih uspomena je zapravo bogata dimenzija beskorisnog koja može da transformiše naše odnošenje prema svetu. Beskorisne uspomene „nalaze se“ u čistoj memoriji kao neaktuelni sadržaji, međutim, čim se dogodi oslabljivanje pažnje na život (*attention à la vie*), one se manifestuju u svesti. Ipak, čista memorija se ne može lokalizovati u mozgu. S obzirom na to da je ona određena kao kontinuirano, heterogeno trajanje, kao ono što je suprotno u odnosu na prostornost, pitanje o mestu je besmisleno. Bergsonova teorija memorije je delokalizacija duha, oslobađanje sećanja od telesne inherencije. Radikalno materijalističkoj teoriji čiste percepcije, koja poriče svaki subjektivni doprinos percipiranim sadržajima, odgovara radikalno spiritualistička teorija čiste memorije. Ali ono što memoriju čini drugačijom, nije toliko njena nematerijalnost već drugačija struktura njenog funkcionisanja. Razlika između telesno-motoričke i duhovno-čiste memorije se može sažeti ovako: ponavljanje pokreta kao stepenasta selekcija *versus* selektivna aktuelizacija kao skokovito pojavljivanje; povezivanje izolovanih akata *versus* nedeljivo kvalitativno mnoštvo; sukcesivnost akata *versus* koegzistencija svih nivoa prošlosti; navika kao oblik pažnje u odnosu na život *versus* neaktuelni sadržaji s onu stranu sadašnjih interesa; sinteza pokreta *versus* disocijacija heterogenih sadržaja; spora

habitualizacija *versus* neposredno postajanje-uspomenom; pragmatizam shematizacije tela *versus* konzervacija beskorisnih uspomena; ponavljanje prošlosti *versus* očuvanje prošlosti; težnja ka invarijantnim pokretima *versus* neponovljiva singularnost. Dok se korisne telesne akcije odvijaju kao stepenaste selekcije pokreta, sama memorija nije celina sastavljena od atomističkih entiteta; ona se suštinski razlikuje od onoga „jedan-pored-drugog“ prostornosti. Skok u memoriji je moguć upravo zbog toga što se radi o jednom virtuelnom totalitetu. Za Bergsona je aktuelizacija virtuelnog rezultat disocijacije kvalitativnog mnoštva. „Asocijacija nije, dakle, prvobitan fakt; mi otpočinjemo disocijacijom, a težnja svakog sećanja da privuče sebi druge objašnjava se prirodnim vraćanjem duha ka nedeljivom jedinstvu percepcije“ (Bergson 1927: 167). Taj događaj može da bude i potpuno kontingentan, s onu stranu asocijacije na osnovu dodirivanja i sličnosti. Drugim rečima, nije reč o statičkoj, već o globalnoj i dinamičnoj asocijaciji koja uključuje čitavu memoriju jedne ličnosti. Bergson oštro kritikuje jednostavne asocijativne teorije prepoznavanja, teorije prema kojima je prepoznavanje samo povezivanje uspomene i onoga percipiranog. To bi značilo da se *percipii* i uspomena nalaze na istom horizontu. Teorije asocijacije ne uzimaju u obzir težak proces aktuelizacije virtuelnog, one znaju samo za već aktuelne elementarne slike i smeštaju ih u nizu diskontinuiteta. Za razliku od simplifikovanih teorija, Bergson pokazuje da zbog razlike u prirodi između percepcije i čiste memorije prepoznavanje zahteva izrađenu teoriju ukrštanja. Analize statički shvaćene asocijacije su u suviše velikoj meri intelektualizovale uspomene, pretpostavljale su nekakvu mističnu atrakciju između njih. Prema Bergsonu, celina prethodi delovima, disocijacija se tiče totaliteta čiste memorije, ona se odvija s obzirom na čitavu prošlost jednog singularnog trajanja. U čistoj memoriji postoje samo sadržaji koji se međusobno penetričaju, nema izolovanih predstava. Teorija čiste memorije ne opisuje subjekt kao automatsku svest, naprotiv, u njoj se ukazuje na mogućnost kreativne, slobodne aktuelizacije uspomena. A način aktuelizacije zavisi od toga da li se nešto pojavljuje u svesti zbog toga što je ono korisno za jednu telesnu akciju ili što je pažnja na život slabija i mogu da se ispoljavaju i beskorisni sadržaji.

373

Čistu memoriju ne možemo da objasnimo ni pomoću percepcije, ni pomoću motoričke delatnosti tela. Bergson je određuje kao virtuelnu¹. „Sama slika – sećanje, svedena na stanje čistog sećanja, ostala bi bez dejstva. Virtuelno, ovo sećanje može da postane aktuelno samo uz percepciju koja ga privlači“ (Bergson 1927: 127). Ipak, to ne znači da se aktuelizacija virtuelnog sadržaja kreće od sadašnjosti

1 Koristeći pojam virtuelnog, Bergson se služio terminom koji je već bio upotrebljen u filozofiji. Delez piše: „kada Lajbnic koristi reč 'virtuelno' kako bi okarakterisao inherenciju predikata u slučaju istina činjenice (na primer 'Rasprava o metafizici', § 8), *virtuelno* tada treba razumeti ne kao suprotnost aktuelnom, već kao 'uvijeno', 'implicirano', 'utisnuto' označavajuće, što nipošto ne isključuje aktuelnost. U strogom smislu pojam virtuelnog je uveo Lajbnic, ali samo u vezi sa jednom vrstom nužnih istina (nerecipročni iskazi)“ (Delez 2009: 33). Etimološki gledano reč „virtuelno“ upućuje na *virtus*, na vrline.

ka prošlosti, naprotiv: „Istina je da se memorija ne sadrži ni najmanje u povraćanju sadašnjosti u prošlost, već naprotiv u progresu prošlosti u sadašnjost. Prošlost je ta u koju se prenosimo jednim mahom. Polazimo od jednog 'virtuelnog stanja' koje sprovodimo postepeno kroz seriju *raznih svesti*, dok se ono ne materijalizuje u sadašnjoj percepciji tj. naposljetku do krajnje ravni naše svesti gde se ocrtava naše telo. U ovom virtuelnom stanju se sadrži čisto sećanje“ (Bergson 1927: 248–249). Važno je da su uvođenje pojma virtuelnog i kritika pojma potencijalnog usko povezani. Za razliku od realizacije potencijalnog, aktuelizacija virtuelnog je teško kretanje između heterogenih sfera, trud translacije i rotacije (virtuelni sadržaji su prevedeni na jezik percepcije, a ne aktuelizuje se čitava uspomena, već samo njena korisna strana). Prema Bergsonu, aktuelizacija je nužno osiromašenje virtuelnog, ona je uvek samo delimična, a ono neaktuelno daleko prevazilazi ono što je dato. Sa druge strane, ono potencijalno se tek retrospektivno identifikuje kao mogućnost, kao puki nedostatak, kao ono „pre“ realnog koje treba da se ostvari. Dok je virtuelno mnogo bogatije i dinamičnije od aktuelnog, uprkos tome što su virtuelni sadržaji uglavnom neupotrebljivi i neupotrebljeni, potencijalno ima niži rang od realnog, jer nije ništa drugo do njegova privacija. Dok je bogatstvo virtuelnog koegzistentno sa ograničenošću sadašnjosti, a njegovi sadržaji se ne gube povodom aktuelizacije, ono realno zamenjuje potencijalno, odnosno, sledi nakon mogućnosti i poništava je. Ne postoji samo ono što je aktuelno – to je osnovni zaključak Bergsonove teorije o virtuelnom. Sledeću rečenicu valja čitati iz perspektive da je svest izjednačena sa horizontom sadašnjosti, a ono virtuelno se identifikuje sa sferom nesvesnog: „u psihičkom domenu svesnost neće biti sinonim za egzistencije već samo za stvarne akcije ili neposredno dejstvo i pošto je prostiranje ovog izraza na taj način ograničeno, sa manje će se napora zamisliti nesvesno psihično stanje tj., kratko rečeno, nemoćno“ (Bergson 1927: 141). Reč je o nečemu što na nepremostiv način nadmašuje našu konačnost. Bogatstvo duhovne memorije je spoljašnjost u odnosu na siromašnu sadašnjost svesti. Način postojanja memorije kao virtuelnog je skrivanje, celina kao takva nikada nije data. Ta nesvesna sfera nikada ne može da se pokazuje u svojoj potpunosti, već samo parcijalno. Čista memorija kao autonomna dimenzija se suštinski razlikuje od onoga što je aktuelno. Prema tome, susret percipiranih sadržaja i duhovnih uspomena zahteva jednu posebnu teoriju kojom se može opisati „pomirenje“, konvergencija tih različitih sfera.

2. Aktuelizacija virtuelnog

Čista memorija i čista percepcija se mogu razlikovati jedino *de iure*, u svakidašnjem životu postoji samo iskustvo mešavina. Aktuelizovani sadržaji virtuelnog su pomešani sa svakom percepcijom kao subjektivni momenti spoznaje. Gledano iz te perspektive, zaborav za Bergsona nije disfunkcionalna greška, nego je uslov prave efikasnosti u svakidašnjem delanju. Aktuelna svest je pod stalnim pritiskom u dvostrukom smislu: sa jedne strane, ona treba da ignoriše većinu slika, a sa druge strane, ona ne sme da dozvoli da se i beskorisne uspomene pojave na

površini ako bi to poremetilo našu pažnju na život. Virtuelna memorija je neaktuelna, ali nije sasvim nemoćna. Stvaralačka moć memorije se sastoji upravo u tome što je ona nezavisna u odnosu na pragmatičke razloge percepcije. Njena snaga nije kauzalnog već sugestivnog karaktera, ona daje poseban tonaliteta svakidašnjosti. Memorija u pogledu aktuelnosti ne egzistira, već insistira. Ništa nije „potisnuto“. Mnogo više je reč o neprestanom trudu da se pronađe odgovarajuća ravnoteža između korisnog delanja i nezainteresovanih duhovnih sadržaja. Izvesne uspomene se ne aktuelizuju dok pažnja na život dominira, a sama celina virtuelnog nikada nije data. Selekcija konkretne percepcije eliminiše irelevantne slike, mi njih nismo svesni, a selektivno se aktuelizuju i sadržaji čiste memorije, to jest, većina uspomena će zauvek ostati nesvesna. Ogromne teritorije nesvesnog su susedi malog prostora sadašnje svesti. Jedino korisna slika postaje deo aktuelne svesti, jedino se korisna uspomena aktuelizuje u svakidašnjem životu.

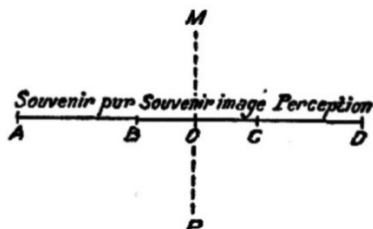
Kako je moguće pomirenje radikalno materijalističke teorije percepcije i radikalno spiritualističkog shvatanja memorije? Kako se odvija ukrštavanje korisne percepcije i beskorisnih uspomena? Pravi zadatak se sastoji u tome da se opiše svakidašnje iskustvo, a da se pri tom ne zaboravi razlika u prirodi. Prema Bergsonu, uspomene i afektivnost tela nas udaljuju od stvari. Zbog njih nam se čini da se percepcija nalazi *u* nama; stalno mešanje uspomena/afekcija i percepcije sadašnjosti je uzrok onog shvatanja koje svest zamišlja kao jednu interijornu instancu. Ne primećujemo suštinsku razliku između prošlosti i sadašnjosti, kao ni latentnu aktivnost nesvesnog odnosno specifičnost akta prepoznavanja. Moglo bi se reći da je reč o transcendentnim iluzijama, budući da je struktura uslova iskustva takva da nužno vodi u zaborav naših kapaciteta. Postojanje virtuelnog je skriveno, jer se uspomena pokazuje na površini samo kao aktuelno postajanje-slikom. Međutim, i same uspomene nas varaju: zbog njih nam se čini da se u percepciji nešto proizvodi, konkretno iskustvo prikriva činjenicu da je percepcija selekcija slika. Intervencije čiste memorije onemogućavaju da uvidimo da je percepcija samo minimalna svest, a percepcija onemogućava da memoriju shvatimo kao autonomnu aktivnost. Njihova razlika se pojavljuje samo u jedinstvu koje otežava da se između njih pravi jasna razlika. Bergson ne suprotstavlja univerzalni/objektivni pojam i partikularnu/subjektivnu čulnost, nego anonimnu/asubjektivnu percepciju i lično/singularno duhovno sećanje. Ipak, teorija čiste percepcije i teorija čiste memorije su usko povezane. Upravo je nedostatak predmeta u uspomeni dokaz za potpuno prisustvo stvari u čistoj percepciji.² Teorija čiste memorije je posledica i retrospektivna verifikacija teorije percepcije. Čista memorija može da bude paralelna percepciji samo zato što je memorija drugačije prirode, ali upravo zbog toga možemo da govorimo i o mešavinama. Memorija je istovremeno ono radikalno različito i ono što se neprestano meša. Jedino ukoliko imamo u vidu Bergsonovo shvatanje čistih sfera možemo da razumemo značaj Bergsonovih primedbi prema

2 O tome detaljnije: Worms 1997: 87.

kojima je svaki percipirani predmet uvek već i uspomena, i prema kojima ne percipiramo ništa drugo do prošlost. „Vaša percepcija, ma koliko bila trenutna, sadrži se, dakle, u jednoj množini elemenata koji su ušli u memoriju a koja se ne može prebrojati, i tačno rečeno: svaka percepcija je već memorija. *Mi, praktično, zapažamo samo prošlost*, jer je prava sadašnjost neshvatljivi progres prošlosti koji nagriza budućnost“ (Bergson 1927: 151). Ili, kako Jankelevič (Vladimir Jankélévitch) kaže, čitajući Bergsona: postoji samo interpretirana percepcija (Jankélévitch 1959: 107). Niko ne živi samo u opštosti percepcije, čak je i životinja sposobna za habitualizaciju kao telesnu memoriju. I obrnuto: niko ne živi samo u svetu virtuelne memorije. Divergencije percepcije i memorije su patološki fenomeni, u njima se jedan život redukuje na percepciju opštosti ili na sećanje na singularni totalitet prošlosti. Percepcija gubi vezu sa kontinuitetom ličnog trajanja ili memorija gubi vezu sa stvarnošću.

376

Svest je u Bergsonovom shvatanju ono „između“ percepcije i memorije, ona je istovremeno instanca separacije i ujedinjavanja. U sadašnjosti se ukrštavaju selektivnost čiste percepcije i selektivnost čiste memorije. Taj hijizam je, zapravo, istorija jedne ličnosti. Na slici, koja se nalazi u *Materiji i memoriji*, vidi se radikalna ograničenost sadašnjosti³ u Bergsonovoj filozofiji (tačka „O“ je sadašnjost, linija „MP“ je statička asocijacija ideja kako je teorija asocijacija zamišlja, „A“ je čista uspomena, „D“ je čisti *percipii*; između „B“ i „C“ se odvija konkretno iskustvo mešavina; *souvenir-image* se odnosi na postajanje slikom, na način na koji ono virtuelno postaje aktuelno).



„Ništa ne postoji manje, nego sadašnji momenat, ako pod tim podrazumevate onu nedeljivu granicu koja odvaja prošlost od budućnosti“ (Bergson 1927: 149). Žil Delez (Gilles Deleuze) piše, interpretirajući Bergsonovo shvatanje vremena: „ali sadašnjost *ne postoji*, više bi trebalo da je nazovemo postajanjem koje je stalno izvan sebe. Ona ne postoji, ali deluje. Njena prava stvarnost nije postojanje, već ono

3 Hajdeger (Martin Heidegger) je u *Bivstvovanju i vremenu* opisao Bergsona kao poslednjeg predstavnika filozofije prezencije koji sledi aristotelijansku filozofiju vremenitosti. Kasnije je u delu *Osnovni problemi fenomenologije* odredio bergsonizam kao pokušaj izlaska iz vulgarnog vremena, ali i dalje je tvrdio da Bergson shvata vreme u duhu aristotelijanizma. Međutim, sadašnjost je u Bergsonovoj filozofiji više izuzetak. Kritika Hajdegerove interpretacije Bergsona se može pronaći ovde: Massey: 2005.

'aktivno', ono 'korisno'. ... Uobičajena određenja su preokrenuta: sadašnjost je ono što 'je bilo', a prošlost je ono što 'jeste', što je večno, u sva vremena" (Delez 2009: 49–50). Sadašnjost je derivativnog značaja u odnosu na prošlost, štaviše, Bergson često tvrdi da je sadašnjost samo izuzetno zgusnuta uspomena. Virtuelnost čiste prošlosti postoji paralelno sa prezencijom, ona se ne sme zamisliti kao nešto što sukcesivno sledi nakon datog trenutka, da bi istovremeno prethodilo trenucima koji tek slede. Međutim, nije li onda Bergsonova slika pogrešna? I uopšte: da li može da se reprezentuje kako se ono virtuelno pojavljuje u mešavinama sadašnjosti, da li je moguće prostorno predstavljanje tog procesa? *Prvo*, moglo bi da se čini da između čiste uspomene i sadašnjosti postoji samo razlika prema stepenitosti, kao da je aktuelizacija virtuelnog jednostavno pojačavanje. *Drugo*, na osnovu te slike mogli bismo da zaključimo da je čista memorija uređena prema stepenu kondenzacije, kao da su inertne uspomene „daleko“ od sadašnjosti, a u velikoj meri zgusnute uspomene su „blizu“ sadašnjosti. Verovatno smo verniji Bergsonovoj nameri, ukoliko tu sliku ne tumačimo kao sliku koja prikazuje i čistu prošlost. U tački „O“ se zaista izražava maksimum kondenzacije trajanja, tj. sadašnjost. Za čiste uspomene postajanje-aktuelnim znači proces translacije: uspomena koja se nalazi u bogatstvu virtuelnog se pretvara u pojednostavljenu predstavu. Sa druge strane, ne uzima se u obzir svaka strana uspomene, već samo njen relevantni moment koji pruža najveću prednost za život – to je proces rotacije. Prema Bergsonu, u čistoj prošlosti ima različitih ravni, kao i istaknutih tačaka. Primera radi, neke uspomene su češće aktuelizovane, one se nalaze u stanju veće zgusnutosti. Svaka ravan ima svoju gustinu. Međutim, iz toga ne sledi da prilikom aktuelizacije uspomena putuje kroz sfere, jer sadržaji tih sfera bi samo predstavljali prepreku u procesu aktuelizacije. U prošlost se skače. I *vice versa*: zaborav nije kontinuirani, monotoni proces, nije stepenasto pomračivanje. Često se dešava da je zaboravljeno ono što je malo pre bilo percipirano, odnosno, često se vrlo tačno pamti i ono što se desilo veoma davno. Potrebe određuju ritam zaborava, zato je i zaborav disperzivnog karaktera. Čemu služi onda Bergsonova slika? Od koristi nam je Delezovo razlikovanje ontološke i psihološke dimenzije memorije (Deleuze 2004: 58–70). U autokonzervaciji čiste memorije je sve inaktivno, virtuelno; prošlost je očuvanje svakog događaja u dinamičnoj globalnosti memorije. Gustina u ontološkoj dimenziji memorije označava gustinu po sebi. Npr. o jednom važnom događaju možemo da imamo vrlo gustu uspomenu, čak i ukoliko ta uspomena nikada nije aktuelizovana. U psihološkoj dimenziji memorije se gustina tiče procesa postajanja aktuelnim. Uspomene napuštaju stanje inaktivnosti, one su u procesu translacije postepeno pretvorene u reprezentacije. Psihologizacija je, dakle, aktuelizacija, dok je ontološka dimenzija čiste memorije virtuelnost. Prema tome, između tačke „A“ i tačke „O“ se odvija proces aktuelizacije. Pri tome možemo da zaneamarimo činjenicu da između „A“ i „O“ postoji razlika u prirodi. Ravne svesti nisu ravne prošlosti, ontološka gustina nije psihološka gustina. Da aktuelizacija jednu uspomenu čini „jačom“, to je psihološko osnaživanje. Ponavljanje retrospektivno

čini uspomenu relevantnijom iz aspekta aktuelne svesti, dakle, akcija je i neprestana reklasifikacija uspomena. Međutim, u ontološkoj dimenziji memorije takvo pojačavanje nije potrebno, svaki događaj se upisuje u globalnost singularnog trajanja. Ontološka gustina upućuje na sfere čiste memorije, na prošlost po sebi, a psihološka kondenzacija upućuje na ono što je za nas, za našu svest, na ono što je od koristi za naš život. Nesvesna uspomena, koja nikada nije izolovana, postaje reprezentacija čim se pojavljuje slika za koju treba da bude vezana. Čista uspomena nije slika, ali se ona uvek pojavljuje kao uspomena-slika, vezano za jednu sliku. Pomoću te slike se odvija upisivanje prošlosti u sadašnjost. Translacija i rotacija su zaslužne za sadašnjost, ali njihovi rezultati ne smeju da prikriju pravu prirodu virtuelnog. To što čista memorija postoji *de iure* ne znači da ona ne postoji uopšte, ali virtuelno *kao* virtuelno se nikada ne pojavljuje na površini.

378

Bergsonov pojam memorije je izuzetno fleksibilan, on nimalo nije redukovan na čistu, virtuelnu memoriju. Jedna vrsta sećanja je inherentna samoj percepciji, jer bez izvesnog fiksiranja percepcija ne bi bila moguća, a prepoznavanje stvari od strane telesne memorije je takođe ključno. Kvalitativni ritam percepcije na suštinski način zavisi od sećanja koje vrši kondenzaciju složenih trajanja u fiksirane trenutke. Percepcija *kao* minimalna memorija shematizuje slike. Pre nego što bismo govorili o preplitanju čiste percepcije i čiste memorije, već moramo da uvidimo da ima i memorije koja je na delu u svakoj percepciji. Čista memorija kao autokonzervacija prošlosti je paralelna sadašnjosti, ali se i sama sadašnjost, kao rezultat kondenzacije, može opisati s obzirom na izvesnu neposrednu memoriju. Ne radi se o asocijaciji, već o disocijaciji bogatstva kvaliteta. U interesu je našeg tela da vladamo kvalitativnom heterogenošću materije, perceptivna memorija jeste pragmatička funkcija. Setimo se i toga da je prema konačnom zaključku *Materije i memorije* i sama materija minimalna memorija, bez toga kretanje kao kontinuitet ne bi bilo moguće. Bergsonova filozofija istovremeno naglašava razlike u prirodi i monizam bivstvovanja. Iako se percipirana slika suštinski razlikuje od virtuelne uspomene, one su ipak povezane, jer obe učestvuju u trajanju koje je po svojoj prirodi dinamično nagomilavanje događaja, bogata konzervacija samoga sebe.

3. Virtuelna memorija kao nesvesno

Na osnovu predavanja ranog Bergsona, to jest, Bergsona pre *Materije i memorije*, možemo da rekonstruišemo razvoj njegovog odnošenja prema problemu nesvesnog. Nova interpretacija Bergsonovog opusa Anrija Ida (Henri Hude) uvek naglašava kontinuitet u Bergsonovom životnom delu, međutim, upravo se u slučaju pojma nesvesnog suočavamo sa jednim diskontinuitetom (Hude 2009a: 138; Hude 2009b: 69–71). Dok rano delo, *Ogled o osnovnim činjenicama svesti*, i ne pominje pitanje nesvesnog, Bergsonova predavanja jasno poriču mogućnost postojanja nesvesnih činjenica. Tek *Materija i memorija* nudi jednu izrađenu teoriju nesvesnog. Dok su u to vreme francuski filozofi, pre svega na tragu Lajbnica (Gottfried

Wilhelm Leibniz), smatrali da je većina psiholoških činjenica u duši nesvesna, rani Bergson je smatrao da je nesvesna psihološka činjenica samoprotivrečnost. Kao spiritualista⁴, rani Bergson je strahovao da će pojam nesvesnog rezultirati detronizacijom duha, da će pojam nesvesnog onemogućiti mišljenje slobode i ličnosti. Duh je za tog Bergsona reflektovano, „intimno samoprисustvo“⁵. Za ranog Bergsona je duh neposredna, potpuna samoadekvacija koja je lišena bilo kakve distance. Opšta formula tog perioda bi mogla da glasi: duh = (samo)svest. I rani Bergson zna da se neke nesvesne činjenice pojavljuju na površini zahvaljujući nekoj cerebralnoj kataklizmi, ali on u svojoj ranoj fazi ne pripisuje nikakav značaj nesvesnom u odnosu na transparentnu suverenost duha. Nesvesno se u toj fazi ocenjuje kao efemerni momenat onoga ljudskog, ono je marginalnog značaja. Ipak, što se više Bergsonu čini da samospoznaja predstavlja veliki izazov, to se više povećava značaj pojma nesvesnog. Put od suverene transparentnosti do diferencirajuće samoadekvacije rezultira zaključkom da neposredne činjenice svesti moraju da budu kritički vrednovane, da je izvesna distanca upisana i u najelementarnija iskustva. I što se više svest oslobađa tereta neposredne budućnosti, to se ona pretvara u polje gde se aktuelizuju i nesvesne uspomene. Za zrelog Bergsona nesvesno nije inferornog karaktera u odnosu na percepciju ili na praktičku svest. Štaviše, od velikog značaja je da se nesvesno shvata upravo kao izvor slobode i ličnosti. Radi se o filozofskom poduhvatu koji ima u vidu bogatstvo duhovnih činjenica, mnogostrukost, čija bi osnovna formula, dakle, mogla da glasi: duh ≠ (samo)svest.

379

Prema Bergsonu, jedno psihičko stanje može da prestane da bude svesnog karaktera, a da pritom ono ne prestane da postoji. Iako Bergsonov pojmovni nomadizam ne dopušta da se prave jasne demarkacione linije, može se reći da je svest pre svega vezana za delanje u aktuelnom, a nesvesno pre svega označava sferu beskorisnih uspomena. Nije sve što postoji aktuelno. Sa druge strane se i nepercipirana slika nalazi izvan horizonta aktuelne svesti. Velike teritorije nesvesnog su susedi malog prostora sadašnje svesti, selekcija eliminiše irelevantne slike, njih nismo svesni, a selektivno se aktuelizuju i sadržaji memorije, jer većina uspomena će za uvek ostati nesvesna. „U stvari: prilažanje ovog sećanja našem sadašnjem stanju da se potpuno porediti sa sa prilaženjem nezapaženih objekata objektima koje zapažamo, i nesvesno igra u oba slučaja ulogu iste vrste“ (Bergson 1927: 145). Da li to znači da je i nepercipirana slika virtuelna? Ne. Npercipirana slika je po mogućnosti aktuelna. Dok između slike i *percipii* postoji samo razlika u stepenitosti, između aktuelne svesti i memorije kao virtuelnog postoji razlika u prirodi. Aktuelizacija jedne uspomene menja samu prirodu uspomene. Dok je nesvesno lično, subjektivno, kvalitativno mnoštvo sa neprestanim interpenetracijama uspomena, aktuelna svest je funkcionalna i zainteresovana, ona je vezana za lokalna pitanja

4 Interpretacija Anrija Ida je, između ostalog, poznata po tome što ranog Bergsona više ne smatra pozitivistom.

5 Taj izraz je upotrebio Alkije (Ferdinand Alquié) interpretirajući Dekarta. Alquié 1950: 189.

kao responzivna svest. Ipak, Bergson naglašava da nesvesno nije samo izuzetak, da ono nije nimalo irelevantno u svakidašnjem životu. Totalitet nesvesnog, prema Bergsonu, učestvuje u oblikovanju svakidašnjeg iskustva kao momenat slobode, ono prestanto boji naše iskustvo.

380

Frederik Worms (Frédéric Worms) piše na jednom mestu da se istorijski gledano Bergsonovo shvatanje nesvesnog nalazi između cerebralnog nesvesnog u savremenoj psihologiji (npr. Marsel Goše (Marcel Gauchet)) i Frojdovog nesvesnog (Worms 2000: 31). Ipak, u Bergsonovom spiritualizmu je odlučno odbačena mogućnost cerebralne lokalizacije nesvesnog. Mnogo je teže odrediti odnos Bergsonovog pojma nesvesnog prema Frojdovom pojmu nesvesnog.⁶ Sa jedne strane, ima mnogo sličnosti. Bergson i Frojd su oštro kritikovali ono shvatanje koje dušu predstavlja kao linearno kretanje predstava odnosno kao suverenu transparentnost. Za razliku od takve slike o duši Bergson i Frojd ukazuju na to da reprezentacije ne povezuju homogene asocijacije. I za Bergsona i za Frojda je nesvesno samostalna duševna sfera, pozitivitet *sui generis*. Frojd je, slično Bergsonu, bio sklon da poriče mogućnost anatomske lokalizacije nesvesnog. I Bergson i Frojd su pripisali veliki značaj analizi detinjstva, ludila i umetnosti. Obojica su memoriju shvatili kao globalni rezervoar svega što se ikada desilo u životu jedne egzistencije – Bergson smatra da se svaki pojedini trenutak upisuje u singularnost našeg trajanja, a Frojd naglašava da u duševnom životu ništa ne nestaje, da se ono što je jednom počelo, i nastavlja. Obojica smatraju da tek uvid u funkcionisanje nesvesnog omogućava da se razume narativni identitet egzistencije. Simptom je za Frojda diskontinuitet u odnosu na uobičajeni tok svesti, upravo se u njemu pokazuje jedna singularna želja, simptom je egzistencijalni događaj *par excellence*. Pojavljivanje nesvesnog na površini je za Bergsona takođe lični događaj: za razliku od anonimne, asubjektivne percepcije i od repetitivnosti habitualizovanog telesnog sećanja, ono nesvesno predstavlja našu ličnost, naše neponovljivo trajanje. Ispoljavanje nesvesnog je kod Frojda često traumatičnog karaktera (potisnuta želja se vraća dok se ne nalazi rešenje, kao npr. u konstrukciji paranoje), a ta fenomenalizacija je uvek delimična – nesvesno može da se pokaže samo na posredovan način, samo kroz proces zamenjivanja i pomeranja. I prema Bergsonu ono patološko može da bude pojavljivanje nesvesnih sadržaja, a virtuelna uspomena se nikada ne aktuelizuje bez suštinskih promena. Ipak, ne smemo da zanemarimo ogromne razlike između njihovih modela. Dok Bergson određuje nesvesno s obzirom na aktuelnu delatnost, Frojd ga određuje s obzirom na želju. Kod Bergsona interesi svakidašnjeg života stoje u centru pažnje: percepcija uglavnom eliminiše beskorisne slike, a pre svega se aktuelizuju korisne uspomene. Za Frojda je nesvesno rezultat kolizije između želje i principa stvarnosti, odnosno, kulturne norme. Prema Bergsonu, pravo ispoljavanje nesvesnog se događa zbog toga što su svakidašnje potrebe

6 Bergson je na svojim predavanjima govorio o *Tumačenju snova*. O tome detaljnije: Soulez – Worms 2002: 98. Odnosno: Soulez 1976.

oslabljene, razlog isključivanja virtuelnih sadržaja je upravo u tome što ti sadržaji ne odgovaraju nikakvoj želji. Dok je za Bergsona nesvesno virtuelnost irelevantnih uspomena, prema Frojdu nastanak nesvesnog je nužan baš zbog interesa želje. Bergsonu nije potrebna gigantska istorizacija pojma nesvesnog, jer prema njemu nesvesno ne predstavlja diskontinuitet ni u filogenetskom, ni u ontogenetskom razvoju. Više je reč o tome da se sfera memorije neprestano obogaćuje i da se svet slabo zainteresovanog deteta polako zamenjuje obavezama odraslog čoveka u čijem je svetu ispoljavanje čisto nesvesnog više izuzetak. Budući da je memorija koegzistentna sa percepcijom, ali je istovremeno i neprestano mešanje sa njom, slabljenje značaja nesvesnog nije rezultat jednog preloma. Prema tome, u Bergsonovoj teoriji nema mesta za događaj prapotiskivanja. Za njega pravo potiskivanje zapravo ni ne postoji, ima samo selekcije koja se odvija s obzirom na svakidašnje potrebe. Dok je Frojd opisao nastanak nesvesnog kao društveno-kulturnu nužnost, kao razilaženje želje i stvarnosti, u Bergsonovoj naturalizovanoj epistemologiji se isključivanje nesvesnih sadržaja opisuje kao nužna pretpostavka efikasnih akcija. Genezu nesvesnog objašnjavaju praktički interesi života, neprestana selekcija je realni uslov efikasnog delanja. Izuzetno je teško odrediti koji pojam nesvesnog je više udaljen od pojma svesti. Sa jedne strane, čini nam se da se Bergsonov pojam nesvesnog u velikoj meri poklapa sa Frojdivim pojmom presvesnog. Presvesno je u psihoanalitičkom rečniku upravo rezervoar neaktuelnih psihičkih činjenica. A Frojdovo nesvesno u dinamičnom smislu predstavlja apsolutni novum u odnosu na pojam presvesnog. Sa druge strane, Bergson je smatrao da između percepcije i memorije postoji razlika u prirodi. Dok je Frojd često opisivao sadržaje nesvesnog kao reprezentacije vezane za izvesnu libidinalnu ekonomiju, za Bergsona virtuelna uspomena kao takva predstavlja samostalni horizont, s onu stranu reprezentacije. Logika pomeranja i kondenzacije je, iz perspektive bergsonizma, suviše pod uticajem teorije homogenih i kauzalnih asocijacija. Na primeru interpretacije jednog graničnog fenomena se lako može pokazati razlika između Frojda i Bergsona. *Déjà vu* je, prema Bergsonu, dokaz za činjenicu da je memorija koegzistentna sa percepcijom, da je sadašnjost na paralelan način uvek već i uspomena. Za Frojda je *déjà vu* ta percepcija koja odgovara uspomenama nesvesne fantazije, u njemu se neočekivano ostvaruje jedna želja.

381

4. Praktičke posledice

Bergson govori o praktičkom primatu percepcije, odnosno o duhovnom primatu memorije. Ipak, to ne znači da memorija nema nikakav praktički značaj. Svaka uspomena postaje nečija uspomena, tako nastaje ličnost. U takvom singularnom trajanju nema sličnih trenutaka, svaki trenutak uvek već sadrži i lične tragove memorije. „Pretpostavili smo da je sva naša ličnost, sa svim našim sećanjima, ušla, nepodeljena, u našu sadašnju percepciju“ (Bergson 1927: 167). Svest koja bi doživela dva identična trenutka, bila bi svest bez memorije. Obogaćivanjem kontinuiteta memorije raste sloboda unutrašnjeg trajanja. Jankelevič je upotrebio izraz

„imanentistički pluralizam“ da bi označio etiku s onu stranu morala i transcendentnih ideala (Jankélevitch 1959: 266). Obogaćivanje neaktuelnosti prošlosti predstavlja rast singularne, duhovne slobode. Nepredvidivost se ne ocenjuje kao puki nedostatak, nego je upravo ona višak u bivstvovanju. Arno Fransa (Arnaud François) piše o tome da „termin indeterminacije menja smisao: on više ne označava neinteligibilnost, već stvaranje“ (François 2008: 34). Kod Bergsona je reč o dijalektici inaktivnosti: u što većoj meri se obogaćuje vreme neaktuelizovanog, to je veća virtuelna mnogostrukost delanja. Upravo kada nismo aktivni u skladu sa produktivnim kriterijumima instrumentalne racionalnosti, pojavljuje se šansa za pravo, kvalitativno stvaranje. Iz fakticiteta slobode sledi da ta neaktuelnost ponekad može da iznenadi i samoga delatnika. Bergson, zapravo, dedukuje načine života iz odnošenja prema svesti i virtuelnom. Svako pojedino trajanje se nalazi negde između polariteta čistog automatizma i čiste virtuelnosti. Uprkos tome što se izvestan normativni primat daje virtuelnosti, kod Bergsona se ne radi o nekritičnoj pohvali „sna“. On piše o patološkoj apraksiji samo zbog toga da bi harmoniju korisnog delanja i virtuelne slobode odredio kao poželjnu. Očekuje se deinstrumentalizacija života, prevazilaženje brige, ali i delanje koje je korisno za život. Dobar život je, prema Bergsonu, ravnoteža nezainteresovanosti nesvesnog i praktičkih interesa, luksuza beskorisnog i ponavljajuće svakidašnjosti. Kod Bergsona se ocrtavaju i konture etike alteriteta: onaj koji daje primat uspomena i u Drugom će videti primat uspomena, a onaj koji daje primat habitualizovanoj telesnosti i u iskustvu Drugog stavljaće naglasak na habitualizovanu telesnost. Budući da memorija predstavlja polje singularizacije, samo ta osoba može da doživi pravi susret sa Drugim koji daje primat memoriji. Percepcija vidi samo sličnosti, virtuelna memorija vidi razlike.

Što je bogatija memorija, to je veća sloboda. Način na koji me moja sloboda prevazilazi upućuje na samostalnost virtuelne vremenitosti. Agamben (Giorgio Agamben) je, na tragu aristotelijanske metafizike, izgradio teoriju potencijalnosti u kojoj se ono potencijalno ne shvata kao puka privacija, već kao svojevrsna moć nemoći. Aristotel (Aristoteles) je u svojoj kritici megarske škole naglasio da ono potencijalno ne postoji samo kao aktuelizacija sposobnosti (jer onda bi graditelj postojao samo dok se vrši gradnja). Agamben piše o tome da „potencijalnost uvek može da preživi aktuelnost i na taj način se daje sebi“ (Agamben 1999: 184). Potencijalnost je ujedno i mogućnost da se nešto ne desi, moć ne-moći, inaktuelizacija, s onu stranu puke privacije. Ima mnogostrukih modalnih oscilacija u prelasku sa potencijalnog na aktuelno. To bi se moglo sažeti ovako: „aktuelnost nije ništa drugo do potencijalnost drugog stepena. Aktuelnost se razotkriva ispred sebe kao potencijalno 'da se ne bude' (ili 'da se ne čini'), okrenuto prema sebi, to je sposobnost toga da *ne bude* ne-postojeće, obezbeđujući egzistenciju onoga što je aktuelno“ (Heller-Roazen 1999: 18). Bergsonovo shvatanje odnosa virtuelnog i aktuelnog valja čitati iz te perspektive. On određuje slobodu kao rast indeterminacije

i kao obogaćivanje singularnih sadržaja. Međutim, sloboda je najpre sposobnost da se *ne* reaguje, sposobnost odlaganja reakcije, na taj način se prevazilazi telesni automatizam.⁷ Nije reč samo o tome da su različite akcije moguće, nego i da je moguće vremensko odlaganje reakcije. Štaviše, pojavljuje se mogućnost da se nikako ne reaguje. Kod Bergsona je virtuelno kao takvo sfera koja se suprotstavlja da bude iskorišćena od strane neposrednih potreba, a njegovo bogatstvo je takođe mogućnost „da se ne bude“.

5. Ekskurs o Delezovom shvatanju virtuelnog

U povesti recepcije Bergsonove filozofije pojavile su se izuzetno različite interpretativne tendencije. Možemo da razlikujemo dva osnovna pravca: sa jedne strane, Bergsonova filozofija se interpretirala kao naturfilozofija, bliska Vajthedu (Alfred North Whitehead) (Čapek (Milič Čapek), Sipfel (David Sipfle)), a sa druge strane se ukazalo na srodnost sa egzistencijalizmom i fenomenologijom (Jankelevič, Levinas (Emmanuel Lévinas), Ipolit (Jean Hyppolite)) (Mullarkey 1999: 12). Bergson se može opisati kao filozof impersonalnih flukseva, za koga je individua samo siromašan rezultat aktuelizacije virtuelnog bogatstva, ali je Bergson bio okarakterisan i kao mislilac čija je filozofija napisana u prvom licu, kao mislilac lične endotemporalnosti. Preti opasnost da se prenaplašava jedan nivo filozofije trajanja na račun drugih nivoa ili da se previše ističu iskazi iz ranih dela.

383

Delez definitivno pripada onom pravcu koji Bergsona tretira kao filozofa bezličnog strujanja svesti odnosno nesvesnog. Delez čita Bergsona kao mislioca koji decentralizuje „ja“ zarad isticanja mnogostrukih, disperzivnih i centrifugalnih procesa. Subjektivnost, prema delezijanski tumačenom Bergsonu, jeste samo periferni eksplanandum, krhki rezultat jedne energetike. Osporava se stvaralačka, reprezentativna moć mentalnog, više se govori o potrebi eliminacije irelevantnog. Istovremeno je reč o interpretatoru koji je najviše naglasio značaj pojma virtuelnog, a ta činjenica ima dalekosežne posledice. Dok je ono virtuelno kod Bergsona rezervoar ličnih uspomena (naspram bezlične anonimnosti percepcije), kod Deleza se upravo ono virtuelno opisuje kao polje impersonalnih autodiferencijacija koje prethode bilo kakvoj individui ili bilo kakvom subjektu. Ne radi se jednostavno o depersonalizaciji virtuelnog, već i o njegovoj ontologizaciji: ono virtuelno je određeno kao sfera bivstvovanja *sui generis*. Tek takvo proširivanje obima pojma omogućava da embrion ili meteorološki događaji budu tematizovani posredstvom pojma virtuelnog. Ono virtuelno više nije horizont gde se odvijaju procesi dubinskog „ja“, nego je bezlično mnoštvo flukseva koji se ne mogu predstaviti. Umesto neponovljivosti pojedinih ličnosti (Delez je čak i ono virtuelno odredio kao ponavljanje za sebe) naglašava se monistički pluralizam virtuelnog.

⁷ Jankelevič je pisao da je mnogo više reč o razvoju apstinencije, a ne volje (Jankelevič 1959: 81).

Pojam virtuelnog je postao jedan od nosećih pojmova Delezove filozofije. Verovatno nijedno delo nije toliko oštro kritikovalo taj pojam kao knjiga Pitera Holvorda (Peter Hallward) (Hallward: 2006). On smatra da Delez poriče da se išta novo može desiti na polju aktuelnog, dok se virtuelno određuje kao onostrano, kreativno samorazlikovanje postajanja. A time se, prema Holvordovoj kritici, poriče i značaj povesti, ovostranog sveta i subjektivnosti. Holvord zapravo tvrdi da pojam virtuelnog kod Deleza služi tome da se izgradi jedna nova vrsta mističnog, kontemplativnog akosmizma u kojem je etički ideal napuštanje aktuelnog sveta, budući da je on lišen prave kreativnosti. Jedina stvaralačka sila je ono virtuelno, a između virtuelnog i aktuelnog postoji samo unilateralni odnos u tom smislu što aktuelno ni na koji način ne utiče na virtuelno, ono nije ništa drugo do puko osiromašenje virtuelnog. Bez obzira da li Holvordovu kritiku smatramo opravdanom⁸, ona svakako ukazuje na te momente Delezovog shvatanja virtuelnog koji su najviše udaljeni od izvornih Bergsonovih intencija.

6. Teškoće i napetosti

Ukoliko su virtuelna prošlost i kondenzovana sadašnjost koegzistentne, kako je moguća vremenitost? Može nam se činiti da nema budućnosti, nego da postoje samo preegzistentni sadržaji. Merlo-Ponti (Maurice Merleau-Ponty) je više puta naglasio da kod Bergsona ne postoji prava vertikalnost, transcendencija, treća dimenzija vremena (Merleau-Ponty 1978: 94–95, 428, 433). Tu kritiku bi valjalo uporediti sa onim paradoksima koje je Delez izradio na tragu Bergsona: „nikada sadašnjost ne bi prošla da 'u isto vreme' nije bila i prošla i sadašnja; nikada ne bi nastala prošlost da nije najpre nastala 'u isto vreme' kada je bila sadašnjost. To je prvi paradoks: paradoks istovremenosti prošlosti sa sadašnjošću koja ja prošlost *bila*. ... Otud proizilazi drugi paradoks, paradoks koegzistencije. ... Ne može se reći: bilo je. Ne postoji više, ne postoji, već istrajava, traje, *jeste*. ... Upravo u tom smislu prošlost obrazuje čist, opšti, *a priori* element svakog vremena. ... Paradoks preegzistencije, dakle, upotpunjuje druga dva paradoksa: ... čisti element prošlosti uopšte postoji pre sadašnjosti koja prolazi. ... Pasivna transcendentalna sinteza odnosi se na tu čistu prošlost s trostrukog gledišta: istovremenosti, koegzistencije i preegzistencije“ (Delez 2009: 142–143).⁹ Virtuelnost memorije postoji i nezavisno od aktuelnosti, štaviše, ono virtuelno je uslov mogućnosti aktuelnosti uopšte. Merlo-Ponti i Delez interpretiraju Bergsona na sličan način, samo što ga vrednuju drugačije. Prema Bergsonu, na paradoksalan način, ima budućnosti zbog toga što se prošlost i sadašnjost nalaze na istom planu imanencije. Prošlost nije negacija sadašnjosti, a ni budućnost ne poriče sadašnjost – svaki sloj trajanja se određuje na afirmativan način. Ima slobode upravo zbog toga što je sve dato u virtuelnoj

8 Jer možda u Delezovoj filozofiji ipak ima reverzibilnosti između aktuelnog i virtuelnog, a aktuelizacija je možda shvaćena i kao produktivan proces.

9 Upor. sa nagoveštajem tih paradoksa: Deleuze 2004: 48–58.

autokonzervaciji trajanja. Dok Merlo-Ponti smatra da nema prave prošlosti ukoliko je svaka sadašnjost ujedno i prošlost, Delez smatra da nema prošlosti, ukoliko nije svaka sadašnjost uvek već i prošlost, jer onda ne bi bilo autokonzervacije iz čije perspektive bi se mogli reći da ima nove sadašnjosti. Prema Merlo-Pontiju, Bergson zna samo za sadašnju prošlost, za koprezenciju memorije, a prema Delezu je Bergson izgradio radikalno novu teoriju virtuelne prošlosti.

Ukoliko je besmisleno govoriti o mestu čiste memorije, ukoliko je reč o delokalizaciji duha, kako je moguće govoriti o poreklu virtuelnog u onoj filozofiji koja inače zahteva genetički pristup svemu postojećem? Od kog trenutka stvaralačke evolucije se može govoriti o koegzistenciji prošlosti? Čini se da je jedino „mesto“ gde bismo mogli „lokalizovati“ nastanak duhovne memorije negde unutar niza percepcija – afekcija – akcija. Rast indeterminacije, obogaćivanje hezitacije već pretpostavlja nekakvu konzervaciju slike. Što više kasni reakcija, to više se može pretpostaviti da se i sfera uspomena obogaćuje. Radi se o očuvanju podsticaja kao uspomene. Ipak, u samoj Bergsonovoj filozofiji se taj proces opisuje kao obogaćivanje onog perioda kada virtuelni sadržaji sve više mogu da se aktuelizuju („ima vremena“ za njihovu aktuelizaciju), ali ne i kao „mesto“ nastanka virtuelnog. Rast složenosti intracerebralne selekcije je samo prostorna, telesna sloboda. Mozak je samo sredstvo komunikacije, on sam je neproduktivan centar koji traži izvesno kretanje kao odgovor na spoljašnje uticaje. Taj organ omogućava sadržajima čiste memorije da uđu u svet u promenjenom obliku, ali nipošto nije mesto nastanka virtuelnog. Prema tome, poreklo virtuelnog ostaje misterija.

385

U Bergsonovoj filozofiji se svest određuje kao horizont deformacije bogatstva materije i osiromašenje virtuelnog. Reprezentacija kao rezultat fiksiranja, identifikacije i generalizacije materije, odnosno kao rezultat aktuelizacije virtuelnog je manje u odnosu na ono što je neaktuelno. Kod Bergsona nema mesta za „eksczes reprezentacije“ (Gabriel – Žižek 2009: 8), kod njega je predstava određena kao nešto privativno.¹⁰ Transcendentalne iluzije su opisane kao posledice mešavina i pragmatičkih momenata života, a ne kao posledice autonomne logike svesti. Sloboda se vezuje za virtuelnu memoriju, a ne za sferu predstava. Ono virtuelno je neaktuelno polje samostalnog razlikovanja, s onu stranu transparentnosti i kontrole. Dakle, Bergson jednim te istim potezom omogućava da se tumači kao filozof aktivnosti i kao filozof pasivnosti: obogaćivanje virtuelne memorije je rast slobode, proces singularizacije, ali se taj proces mnogo više trpi, te aktivan i samosvestan doprinos njegovom razvoju nije moguć. Sloboda nije toliko činjenica onoga *operari*, već je kategorija bivstvovanja, *esse*. Reč je, prema tome, o determinizmu slobode, o svojevrsnoj pasivnoj aktivnosti. Worms piše o „dijalektici aktivnosti i pasivnosti“ (Worms 2004: 185). I kasnije dodaje: „izgleda da je ovde pasivnost

¹⁰ Ipak, pitanje je kako bi onda trebalo interpretirati *fonction fabulatrice*, zatvoreni moral ili religiju kod Bergsona.

dovedena do ekstremnosti, u višku rasta totaliteta, koji mu možda garantuje jednu vrstu ontološke individualnosti, ali nikako ne, čini nam se, metafizičku samostalnost i pogotovo ne praktičku“ (Worms 2004: 186). Prema Bergsonu, sloboda je moguća upravo zbog toga što se naši akti ne pojavljuju *ex nihilo*, već zahvaljujući saradnji virtualne memorije, čiji se sadržaji pojavljuju *de novo*. Nema punktualnog donošenja suda na osnovu date sadašnjosti, postoji samo delanje koje sledi iz heterogenog kontinuiteta jednog singularnog trajanja. Levinas je hvalio Bergsona zbog toga što se suprotstavio „pojmu uniformnog i nehumanog vremena – Saturn uvek proguta svoju decu – koji vlada univerzumom“ (Vieillard-Baron 2010: 457). Vreme više nije opisano kao posredovanje samoporicanja, kao horizont neprestanog gubitka, već kao konzervacija i obogaćivanje u virtualnom sećanju. Tek sa takvom heterogenizovanom temporalnošću može da se zahvati pozitivitet, punoća bivstvovanja.

Primljeno: 16. jun 2012.

Prihvaćeno: 9. avgust 2012.

386

Literatura

- Agamben, Giorgio (1999), *Potentialities*, Stanford CA: Stanford University Press.
- Alquié, Ferdinand (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: PUF.
- Bergson, Anri (1927), *Materija i memorija*, Beograd: Izdavačka knjižarnica Gece Kona.
- Bergson, Henri (1972), *Mélanges*. Paris: PUF.
- Bergson, Henri (2003), *La Pensée et le mouvant*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles (2004), *Le bergsonisme*, Paris: PUF.
- Delez, Žil (2009), *Razlika i ponavljanje*, Beograd: Fedon.
- François, Arnaud (2008), *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche : Volonté et réalité*, Paris: PUF.
- Gabriel, Markus, Žižek, Slavoj (2009), *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, London/New York: Continuum.
- Gouhier, Henri (1961), *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris: Fayard.
- Hallward, Peter (2006), *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, London: Verso.
- Heller-Roazen, Daniel (1999), „Editor's Introduction: To Read What Was Never Written“, G. Agamben, *Potentialities – edited by D. Heller-Roazen*, Stanford CA: Stanford University Press, str. 1-27.
- Hude, Henri (2009), *Bergson I.*, Paris: L'Harmattan/Archives Karéline/Bookollegium.
- Hude, Henri (2009), *Bergson II.*, Paris: L'Harmattan/Archives Karéline/Bookollegium.
- Husson, Léon (1947), *L'intellectualisme bergsonien*, Paris: PUF.
- Jankélévitch, Vladimir (1959), *Henri Bergson*. Paris: Quadrige/PUF.
- Lawlor, Leonard (2003), *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology and Ethics*, London/New York: Continuum.
- Massey, David Heath (2005), *The Persistence of the Past. Heidegger and Bergson on Time*, Memphis: The University Memphis.

- Merleau-Ponty, Maurice (1978), *Fenomenologija percepcije*, Sarajevo: IP Veslin Masleša.
- Mullarkey, John (1999), *Bergson and Philosophy*, Edingburgh: Edingburgh University Press.
- Soulez, Philippe – Worms, Frédéric (2002), *Bergson*, Paris: PUF/Quadrige.
- Soulez, Philippe (1976), „Lorsque Bergson parle de Freud“, *Psychanalyse à l'Université* 5 (2): 145-165.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (2010), „Lévinas et Bergson“, *Revue philosophique*, 4: 455-478.
- Worms, Frédéric (2004), *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris: Quadrige/PUF.
- Worms, Frédéric (1997), *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*, Paris: PUF.
- Worms, Frédéric (2000), *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses.

Mark Losoncz

Bergson and the Virtuality of Memory

Abstract

This paper deals with the notion of virtual memory in Bergson's philosophy, with special regard to the question of the independence of memory and the complex intertwining of spiritual recollections with perception. Attention is devoted to the Bergsonian analysis of the actualization of virtual contents. The author also confronts the Bergsonian notion of unconscious with that of Freud's. It seems that the notion of virtual memory is relevant not only from a psychological or an epistemological perspective, but it has also some consequences with regard to practical philosophy. An excursus is devoted to the Deleuzien interpretation of virtuality. At the end of the paper the author discusses the immanent tensions within the Bergsonian concept of virtual memory from the aspect of temporal verticality, the impossible localization of virtuality and freedom.

Key words Memory, virtuality, perception, actualization, duration, unconscious, Bergson, Freud, Deleuze.