

PIOTR PĘKALA

*Bergsonizm z metafizycznego punktu widzenia*

---

Bergsonism from the Metaphilosophical Viewpoint

**W** pracy tej chodzić będzie przede wszystkim o przyjrzenie się filozofii Bergsona w sposób nieco inny, niż ma to zazwyczaj miejsce w opracowaniach i artykułach prezentujących jego filozofię. Bergsonowska analiza oraz krytyka naukowego rozumienia czasu, któremu przeciwstawiona jest kategoria czystego trwania, teoria pamięci, intuicjonizm, witalizm, mistycyzm, są to powszechnie znane i wielokrotnie omówione już aspekty bergsonizmu. Nie ma zatem potrzeby po raz kolejny przedstawiać tej myśli w taki sposób, aby któryś z wymienionych aspektów był zasadniczym tematem rozważań. Być może warto jednak poddać krytycznemu namysłowi nie tyle główne problemy, z którymi borykał się sam myśliciel, ile pewne bardziej lub mniej ukryte założenia, towarzyszące formułowaniu się tychże problemów. Innymi słowy, mowa tutaj o pracy, bez której próby głębszego zrozumienia jakiegokolwiek koncepcji filozoficznej skazane są na niepowodzenie. Praca ta polega na poszukiwaniu i wydobywaniu wszelkiego rodzaju determinant, kształtujących umysłowość filozofa. Nie tylko nie uniemożliwia ona ponownego odniesienia się do samego przedmiotu jego filozofii, ale pozwala także ustrzec się pokusy jednokierunkowego podążania utartym przez myśl filozofa szlakiem, owocującego

zazwyczaj odnajdywaniem jedynie braków i uchybień danej koncepcji lub też przeciwnie, bezkrytyczną jej akceptacją. Jeżeli jednak jakiegokolwiek próby oceny lub też rozstrzygnięcia, co do słuszności lub niesłuszności tejże koncepcji, roszczą sobie pretensje do bycia filozoficznie doniosłymi oraz chcą uniknąć zarzutu naiwności, powinni, jak się wydaje, uwzględniać ją nie jako zbiór tez do utrzymania lub obalenia, lecz przede wszystkim odkryć ją jako konsekwencję pewnego określonego sposobu pojmowania zagadnień, których ona dotyczy.

Przed wszystkim celem niniejszej pracy nie jest obalenie ani też potwierdzenie poglądów Bergsona faktami ze świata nauki.<sup>1</sup> Podejmuje natomiast próbę ukazania obrazu samej ogólnie pojmowanej filozofii, jaki funkcjonuje na gruncie bergsonizmu oraz statusu, jaki przysługuje tu wiedzy filozoficznej oraz szeroko rozumianej wiedzy naukowej. Innymi słowy chodzić będzie o kwestię spójności wewnętrznej, czyli o zgodność metafizycznych założeń bergsonizmu, z jego pozytywnymi rozstrzygnięciami.

\* \* \*

Filozofii Bergsona, wziętej jako całość, nie charakteryzują żadne radykalne zwroty. Trudno w niej odnaleźć poważniejsze zmiany co do założeń wyjściowych czy też sposobu podchodzenia do problemów. Sam filozof wielokrotnie podkreślał, iż źródłem oraz fundamentem całej jego koncepcji jest pewna prosta i podstawowa intuicja, w stosunku do której sama myśl jest tylko rozwinięciem. Dlatego też wszelkie próby zrozumienia bergsonizmu bez uwzględnienia owej intuicji skazane są na porażkę.<sup>2</sup> Do niej odnosi się centralna kategoria tej filozofii, to znaczy *czyste trwanie*. Trudności, o których mowa będzie poniżej, wiążą się częściowo ze sposobami, w jakie Bergson starał się przedstawić czyste trwanie.

W zależności od kontekstu rozważań, pełni ono dwie różne, lecz – jak się wydaje – nie do końca dające się pogodzić role. W jednym z nich trwanie jest rzeczywistością samą w sobie, odnosi się ono do bytu jako całości w równym i absolutnym stopniu. Trwanie jest najgłębiej rozumianą czasowością. Charakte-

<sup>1</sup> Chociaż taką właśnie linię argumentacyjną stosują często autorzy odnoszący się do tej filozofii. Zob. na przykład: M. Heller, *Henri Bergson i szczególna teoria względności*, „Znak” 1995, nr 481, s. 34–43 lub też I. Prigogine, *Czas, chaos i nowe prawa natury*, tłum. I. Nowoszewska, R. Szwajcer, Warszawa 1998, s. 98.

<sup>2</sup> „Moim zdaniem, każde zreferowanie moich poglądów będzie je deformować w całości i, przez to samo, wystawi na wiele zarzutów, jeśli od początku nie umieszcza się i wciąż nie powraca do tego, co uważam za *centralny punkt doktryny: intuicję trwania (l'intuition de la durée)*. Przedstawienie wielości o elementach wzajemnie przenikających się [...], całkiem odmiennej od wielości liczbowej – przedstawienie trwania heterogenicznego, jakościowego, stwórczego – jest punktem, z którego wyszedłem i do którego stale nawracałem”, fragment listu do Haralda Höffdinga, zamieszczonego w *Mélanges*, Paris 1972, s. 1146–1150, cyt. za: R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986, s. 167.

ryzuja je takie cechy jak *dynamizm, zmienność jakościowa, kreatywność, aktywność, wolność, nieprzewidywalność*. Taka i tylko taka jest też w swej istocie rzeczywistość. Przeciwnością trwania jest czas – jak go nazywa Bergson – uprzestrzenniony albo, inaczej, liniowy. Jest to czas, którym posługuje się fizyka, z matematyzowany, jednostajny i jednorodny. Wiąza się z nim takie cechy jak *ilość, wymiarność, regularność, powtarzalność, bezwładność, determinizm*. W kontekście, o którym teraz mowa, wszystkie te cechy, jak również jakakolwiek stałość, są jedynie poznawczym złudzeniem, które zmysły i intelekt, z konieczności działania, nakładają na absolutną zmienność. Język, abstrakcyjny świat symboli to narzędzia, przy pomocy których rzeczywistość jest unieruchamiana, ale niepoznawana. Szczególnie nietrafne są wszelkie próby uchwycenia realności, podejmowane przez fizykę. Jest ona wręcz przeciwnością metafizyki, w ujęciu metafizycznym bowiem czas jest wszystkim, w naukowym zaś jest on w pewnym sensie niczym.<sup>3</sup>

Z tej perspektywy filozofia Bergsona wydaje się monistyczna: istnieje tylko trwanie, będące czystym dynamizmem, dostępnym jedynie w akcie intuicji, znoszącym tradycyjną podmiotowo-przedmiotową relację poznawczą. Występują jednak w bergsonizmie momenty zbliżające go do dualizmu czy nawet pluralizmu, ale przede wszystkim zmieniające jego stosunek do poznawczych możliwości człowieka, a w szczególności do poznania naukowego. Wynika z nich, iż rzeczywistość jako całość nie jest w jednakowym stopniu „nasycona” trwaniem. Są rejon, w których intensyfikuje się ono maksymalnie, stając się *czystym trwaniem*. Zalicza się do nich najgłębiej pojęta jaźń ludzka. Po przeciwnej stronie znajdują się obszary stanowiące niejako „powierzchnię” bytu, w których trwanie (czas) prawie nie występuje i których abstrakcyjnym przedłużeniem jest sama aczasowa przestrzeń. Jest to królestwo bezwładności i materialności. Zasadą różnicującą jest tutaj współistnienie dwóch przeciwstawnych tendencji: napięcia (*tension*) oraz rozciągania lub też rozluźniania (*extension*).<sup>4</sup> Właśnie to trwanie najbardziej rozluźnione, najbardziej względem siebie zewnętrzne, najbliższe przestrzeni, jest materią. W tym ujęciu wszystkie związane z nią cechy nie są już jedynie poznawczym złudzeniem, sposobem organizowania i porządkowania rzeczywistości, ale jej istotnym aspektem, którego poznanie wymaga odpowiedniej metody. Tę metodę najlepiej rozwinęła i udoskonaliła nauka, stąd też jest ona najwłaściwszym sposobem badania rzeczywistości od strony materialności.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Nie w tym znaczeniu, że w ogóle w nim nie występuje, ale jest tylko jednym z parametrów, niezmiennych ze względu na badane procesy i ich właściwości. Nie jest on zatem poszukiwany, ale założony jako w pełni dany.

<sup>4</sup> Por. G. Deleuze, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 90–92.

<sup>5</sup> „W zasadzie nauka pozytywna dotyczy rzeczywistości samej, byle nie wychodziła ze swej właściwej dziedziny, którą stanowi materia bezwładna”, H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1957, s. 185.

Ten aspekt filozofii Bergsona czyni być może nieco bardziej zrozumiałymi jego postulaty nawiązania współpracy między filozofią i nauką<sup>6</sup>, co jednak – w kontekście całości rozważań – potwierdza tylko zasygnalizowaną na początku trudność, pojawiającą się przy próbie jednoznacznego określenia statusu, jaki na gruncie bergsonizmu przysługuje nauce oraz wszelkiej wiedzy, dotyczącej świata empirycznego. Innymi słowy, problem, o którym mowa była powyżej, dotyczy niemożności uzgodnienia poznawczego oraz ontycznego aspektu bergsonizmu. Poszukiwanie źródeł oraz przyczyn tego problemu dogodnie będzie rozpocząć od zbadania bergsonowskich postulatów dotyczących prawomocnej metody zdobywania wiedzy.

### RELACJE MIĘDZY INTUICJĄ A DIALEKTYKĄ

Naturę świadomości – czy ściślej: refleksji – określa Bergson skrótowo jako tę, która skazana jest na nieustanne przyglądanie się wyłącznie własnym śladom. Wyraźnie widzi ona jedynie to, co już się stało, zaś samo stawanie się jest poza jej zasięgiem, choć to przecież sama świadomość jest stawaniem się *par excellence*. Sytuację tę może jednak zmienić intuicja, będąca odwrotną stroną inteligencji. Wysiłek woli może zintensyfikować intuicję do tego stopnia, iż zajmie ona miejsce inteligencji. Spowoduje to odwrócenie naturalnego kierunku pracy umysłu, a w konsekwencji dostrzeżenie przez świadomość swej własnej natury. Oto jak sam autor opisuje ów proces:

„Aby nasza świadomość zlewała się w pewnym względzie ze swoją zasadą, musiałaby oderwać się od tego, *co już się stało*, a przywiązać do tego, *co się staje*. Trzeba, aby zdolność widzenia, odwracając się i skręcając w sobie, stała się jednością z aktem *chcenia*. Wysiłek bolesny, który możemy wydać z siebie nagle, zadając gwałt naturze, ale nie podtrzymywać dłużej niż przez kilka mgnień”.<sup>7</sup>

Ponieważ, według Bergsona, sama najgłębiej pojęta natura świadomości tożsamość jest z naturą rzeczywistości w ogóle, wydawałoby się, iż opisany proces, jako metoda przybliżania się do prawdy, stoi ponad wszelkimi metodami uprawiania filozofii. Jednak, zdaniem myśliciela, potrzebuje ona pewnego uzupełnienia. Materiał zdobyty w opisany sposób domaga się najpierw werbalizacji, a następnie konfrontacji z materiałem zdobytym przez innych.<sup>8</sup> Przed zadaniem tym stoi, jak twierdzi autor, dialektyka. „[J]est [ona] konieczna, – pisze – aby

<sup>6</sup> Zob. id., *Wstęp do metafizyki*, [w:] *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, K. Błęszyński, Warszawa 1963, s. 57–58.

<sup>7</sup> *Ewolucja...*, s. 211.

<sup>8</sup> „Tymi intuicjami rozwiewnymi, oświetlającymi swój przedmiot tylko od czasu do czasu, ovladnąć powinna filozofia, przede wszystkim, aby je podtrzymać, następnie zaś, aby je rozszerzyć i pogodzić tym sposobem pomiędzy sobą”, *ibid.*, s. 236.

wystawić intuicję na próbę, konieczna również, aby intuicja odbiła się w pojęciach i udzieliła innym ludziom. [...] Filozof jest zmuszony opuścić intuicję, gdy już wziął z niej rozpęd, i zaufać sobie samemu, aby prowadzić ruch w dalszym ciągu, popychając teraz pojęcia jedne za drugimi. Ale wprędce czuje on, że stracił grunt pod nogami; nowe zetknięcie staje się koniecznym; trzeba zniszczyć większą część tego, co się utworzyło. Streszczając się, powiemy, że dialektyka jest tym, co zapewnia zgodność naszej myśli samej z sobą”.<sup>9</sup>

Pomijając na razie szczegółowe kwestie dotyczące samego rozumienia dialektyki jako metody, mogłoby się wydawać, że powyższy fragment nie powinien rodzić poważniejszych kontrowersji. Może jednak należałoby spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy fundamentalny aspekt tej filozofii, to znaczy intuicjonizm, nie czyni dialektyki nie tyle zbędną, ile nie do końca właściwą metodą filozofii. Problem werbalizacji, sprawdzalności, czyli – ogólnie mówiąc – intersubiektywności wiedzy, jest charakterystyczny dla wszelkich stanowisk intuicjonistycznych. Istotną bowiem cechą tej metody zdobywania wiedzy jest bezpośredniość w kontakcie z przedmiotem poznania. Najważniejszą zaletą owej bezpośredniości jest eliminacja potencjalnych pomyłek i błędów. Właściwe poznanie intuicyjne musi być prawdziwe oraz uchwycić istotę swego przedmiotu. Zarazem jednak jedyne, co pozostaje intuicjoniście, to czysto subiektywne przekonanie czy też odczucie co do prawdziwości zdobytej wiedzy. Ewentualne niezgodności i różnice zdań dotyczące tego samego przedmiotu mogą jedynie wynikać z niedoskonałości i zawodności samych prób werbalizacji posiadanej wiedzy. Filozofia Bergsona potwierdza w tym miejscu swój intuicjonistyczny charakter:

„Intuicja – pisze autor – gdyby mogła trwać dłużej niż kilka mgnień, zapewniłaby nie tylko zgodność filozofa z własną jego myślą, ale również zgodność wszystkich filozofów pomiędzy sobą. [...] Przedmiot filozofii zostałby osiągnięty, gdyby ta intuicja mogła się podtrzymywać, uogólniać, a zwłaszcza zapewnić sobie zewnętrzne punkty wytyczne, aby nie zbłądzić”.<sup>10</sup>

Wątpliwości, o których była mowa wcześniej, dotyczą właśnie kwestii owych oparć i punktów wytycznych, służących intuicji. Problem jawi się teraz wyraźnie. To przecież sama intuicja, jako najbardziej niezawodna, zapewnia kontakt z przedmiotem, czyniąc myśl żywą, nadając jej głębię i jednocześnie trafność. Wszak intuicja, tak przynajmniej jak ją rozumiał Bergson, jest czymś podstawowym i prostym; czymś, na czym dopiero wspiera się bardziej złożona i wieloznaczna refleksja, pojawiająca się w świadomości. Jak zatem intuicja miałaby kierować się dialektyką? Jak miałaby zwracać uwagę na cokolwiek, co nie jest samym przedmiotem intuicji? Ale przede wszystkim, w jaki sposób mogłaby zbłądzić, jak sugeruje autor, skoro – jeśli jest – jest trafna? Jeśli chodzi

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 211–212.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 212.

o dialektykę, to wydaje się, że jest ona uprawnioną metodą filozoficzną, jednakże przy założeniu, że ewentualna intuicja, z którą dialektyka może współwystępować oraz współpracować, nie ma charakteru absolutnego. Z chwilą bowiem, w której go nabiera, staje się już owym bezpośrednim wglądem, czyli celem czy też zwińczeniem, znajdującym się na końcu dyskursywnego etapu zbliżania się do prawdy. U Bergsona tymczasem taka absolutna intuicja jest impulsem rozpoczynającym oraz dostarczającym materii wszelkiemu filozofowaniu. Píše on:

„Filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, i to raczej starał się ją powiedzieć, niż powiedział naprawdę. A mówił zawsze tylko jedną rzecz dlatego, że widział tylko jeden punkt; była to zresztą nie tyle wizja, co zetknięcie; zetknięcie to wywołało impuls, impuls – ruch, a jeśli ruch ten, będący czymś w rodzaju wirowania określonej formy szczególnej, staje się widoczny naszym oczom przez to tylko, co zgarnął na swej drodze, prawdą jest jednak, iż równie dobrze mógłby zostać wzniesiony inny rodzaj pyłu, a ów wir pozostałby tym samym wirem”.<sup>11</sup>

Skoro jednak sama filozofia może być jedynie niedoskonałą próbą uzewnętrznienia i opisania owych subiektywnych stanów sięgających rzeczywistości w jej właściwym kształcie, to sensowność filozofowania staje pod znakiem zapytania. Nie ma bowiem wówczas jakichkolwiek argumentów za stwierdzeniem, iż z zadaniem tym właśnie filozofia poradzi sobie lepiej niż na przykład literatura czy poezja.

Podsumowując: wydaje się, iż filozofowanie jako efektywny ruch myśli w kierunku prawdy możliwe jest pod warunkiem, że relacje zachodzące pomiędzy intuicją a myśleniem dyskursywnym nie mają charakteru dysjunkcji. Tymczasem u Bergsona mamy do czynienia z sytuacją, w której obecność intuicji (kontakt z prawdą) wyklucza myślenie, i odwrotnie – tam gdzie dochodzi do myślenia, znika intuicja. Nie tylko nie może ona mieć charakteru oczywistości intelektualnej (jak na przykład w filozofiach typu kartezjańskiego), nie jest również ponadracjonalna (jak na gruncie platonizmu). Intuicja w rozumieniu Bergsona jest aracionalna w sensie całkowitej niemożliwości samookreślenia się myśli w stosunku do prawdy. Oznacza to, że każdy rezultat osiągnięty jako owoc filozoficznego wysiłku myślowego pozostaje zawsze w jednakowym stopniu przypadkowy i obojętny ze względu na jej wartość. Intuicyjny kontakt z prawdą jest dla filozofa samym tylko impulsem do rozpoczęcia pracy, zaś sposób, w jaki praca się dokonuje, oraz jej wyniki są zależne od czynników zupełnie przypadkowych.

W takiej sytuacji, zamiast poszukiwać argumentów za lub przeciw możliwości i sensowności uprawiania filozofii zgodnie z postulatami Bergsona, lepiej może będzie zbadać trafność tych argumentów, które on sam wytaczał przeciwko wcześniejszym, już istniejącym koncepcjom i metodom filozoficznym.

---

<sup>11</sup> *Intuicja filozoficzna*, [w:] *Myśl i ruch...*, s. 76–77.

## PLATON I ARYSTOTELES WEDŁUG BERGSONA

Zarzut stosowania metody odrealniającej czas i ustytuczniającej rzeczywistość nie odnosi się u Bergsona jedynie do nowożytnego mechanicystycznego, kartezjańsko-newtonowskiego pojmowania rzeczywistości. Za ten stan rzeczy czyni on współodpowiedzialnymi już starożytnych.

Starożytną filozofię klasyczną nazywa Bergson filozofią Form lub filozofią Idei. Jej zasadę charakteryzuje następująco:

„Pod stawaniem się jakościowym, pod stawaniem się ewolucyjnym, pod stawaniem się rozciąglym duch powinien szukać tego, co nie podlega zmianie: jakości, dającej się określić, formy lub istoty, celu”.<sup>12</sup>

Wszystkie te elementy skupia w sobie, według Bergsona, termin *eidos*. Jest on kategorią podstawową, ponieważ odzwierciedla niejako wszystkie dające się wyodrębnić aspekty rzeczy: jakość, formę lub istotę, zamiar lub cel determinujący przebieg ewentualnego działania oraz wyznaczający zakres możliwych oddziaływań. Jest zatem *eidos* modelem wiedzy kompletnej. Dla Bergsona istotne jest jednak to, że może on być przetłumaczony jako *widok* czy też *moment*<sup>13</sup>, a to oznacza, że umyka mu dynamiczny aspekt rzeczywistości. Skoro jednak *eidos* reprezentuje pełnię pozytywności, to wszelki dynamizm musi się jawić jako osłabienie owej pełni, a zatem czysto negatywnie. Wszystkie zmiany świata zmysłowego świadczą zatem o jego niedoskonałości względem aczasowego, inteligibilnego świata Idei. W ten sposób niezmienność i idealność stały się synonimem tego co rzeczywiste, zaś czasowość i materialność przeciwnie – synonimem negatywności i tego co nierzeczywiste. „Wieczność – pisze autor – już nie unosi się ponad czasem jako abstrakcja, lecz jest podstawą jego jako rzeczywistość”.<sup>14</sup> Świat Idei to doskonała, przejrzysta struktura, w pełni racjonalna, pozbawiona jakiegokolwiek przypadkowości; reprezentująca Prawdę w jej czystej postaci. Świat zmysłowy to ten sam świat Idei, tyle tylko, że zagubiony w negatywności i nieokreśloności materii, wszelkie stawanie się jest jedynie nieustającą próbą dotarcia świata do swej właściwej idealnej postaci.<sup>15</sup> W taki sam sposób można, zdaniem Bergsona, scharakteryzować wysiłek filozofa. Świat idei jest bowiem poznawalny; prawda jest osiągalna, jednak w umyśle ludzkim są one przysłonięte obrazami, spostrzeżeniami, wyobrażeniami czy wreszcie odczuciami. Filozofia będzie więc tutaj polegać na przechodzeniu od konkretnego w kierunku coraz większej ogólności; od pojedynczych słów, nazw

<sup>12</sup> *Ewolucja...*, s. 274.

<sup>13</sup> Zob. *ibid.*, s. 275.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 277.

<sup>15</sup> „Z tego punktu widzenia, na którym staje filozofia starożytna, przestrzeń i czas mogą być tylko polem, które sobie daje rzeczywistość niepełna, a raczej zbłąkana poza sobą, aby biec po nim w poszukiwaniu siebie samej”, *ibid.*, s. 278.

i terminów do pojęć coraz bardziej abstrakcyjnych, mających coraz mniej wspólnego z fizycznością, a coraz więcej z logicznością.<sup>16</sup> W procesie tym umysł filozofa uwalnia się stopniowo od tego co przypadkowe i uwarunkowane, zbliża zaś do tego co istniejące samodzielnie, to znaczy do świata Idei. Powyższy schemat dotyczy, według Bergsona, w jednakowym stopniu zarówno Platona, jak i Arystotelesa:

„Trzeba więc, aby Idee istniały same przez się. Filozofia starożytna nie mogła uniknąć tego wniosku. Platon go sformułował i próżno usiłował Arystoteles od niego się uwolnić. Skoro ruch rodzi się z obniżenia niewzruszoności, nie byłoby ruchu, a więc nie byłoby świata zmysłowego, gdyby nie istniała gdzieś rzeczywistniona niewzruszoność. Toteż Arystoteles, zaczawszy od odmówienia Ideom niezależnego istnienia, a nie mogąc ich mimo wszystko tego istnienia pozbawić, wcisnął je jedno w drugie, zebrał w kulę i umieścił ponad światem fizycznym Formę, która tym sposobem okazała się Formą Form, Ideą Idei, lub wreszcie używając jego wyrażenia, Myślą Myśli”.<sup>17</sup>

Ze względu na kierunek, w którym zmierza tok całego wywodu, należy w tym miejscu zauważyć, iż z powyższego cytatu wynika, że arystotelesowski Nieruchomy Poruszyciel jest odpowiednikiem platońskiego świata Idei.<sup>18</sup>

Ogólnie rzecz biorąc, obie filozofie są eksplikacją pewnej bardziej generalnej tendencji, charakteryzującej całą myśl grecką. Według autora polega ona na tym, że rozpatrywanie czy też próba zrozumienia jakiegokolwiek fragmentu rzeczywistości sprowadza się ostatecznie do znalezienia jej miejsca w szeregu stopni pomiędzy pełnią bytu a nicością. Z kolei inną cechą charakterystyczną tej myśli jest, jak to określa Bergson, podążanie za przyrodzoną metafizyką umysłu ludzkiego<sup>19</sup>, czyli pewną naturalną skłonnością intelektu do rozbijania ciągłości i konkretności zmiany na nieruchome jej widoki, uzupełnione ogólną i równie statyczną ideą zmienności w ogóle.

Widać wyraźnie, iż Bergson rozpatrywał filozofie Platona i Arystotelesa praktycznie jedynie ze względu na to, co je łączy oraz na to, co sytuje je w szerokim nurcie myśli, w stosunku do którego sam zajmował stanowisko opozycyjne. Można jednak zasadnie postawić tezę, że dostatecznie wnikliwe spojrzenie na obie filozofie pod kątem różnic, jakie między nimi występują, zmusiłoby ostatecznie Bergsona do uwzględnienia owych różnic przy formułowaniu jego własnych propozycji.

<sup>16</sup> Zob. *ibid.*, s. 279.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 280.

<sup>18</sup> Potwierdza to sam autor: „[...] próżno szukałoby się Idei Platona w Bogu Arystotelesa. Ale wystarczy wyobrazić sobie Boga Arystotelesa odbijającego siebie samego lub po prostu nachylającego się ku światu, aby natychmiast zdawały się wyłaniać z niego Idee platońskie *implicite* włączone w jedność jego istoty [...]”, *ibidem*.

<sup>19</sup> Zob. *ibid.*, s. 284.



## PLATON A BERGSON

Przypomnijmy: celem, który przyświecał bergsonowskim analizom klasycznych systemów filozofii starożytnej, było wykazanie, iż w takim samym stopniu, jak myśl nowożytna, oraz równie nieświadomie uległy one pewnej skłonności umysłu ludzkiego do unieruchamiania poznawanych przedmiotów, co z kolei doprowadziło do zafałszowań w kwestii natury czasu. Nasuwa się jednak oczywiste podejrzenie, czy uproszczenia, którym siłą rzeczy musiał poddać Bergson obie filozofie, nie poszły zbyt daleko, a tym samym: czy trafna była krytyka, której poddał sposób myślenia leżący u ich podstaw. Czy można na przykład zgodzić się z – wynikającą z bergsonowskich analiz – tezą, że Nieruchomy Poruszyciel jest odpowiednikiem platońskiego świata Idei? Przede wszystkim Nieruchomego Poruszydca charakteryzuje absolutna prostota, będąca warunkiem jego doskonałości. Tymczasem wśród Idei występuje pewna hierarchia, której zwieńczeniem jest Idea Dobra. Ważne jest właśnie to, że nie jest ona po prostu ideą pośród idei, ale w świecie idei jest ona tym samym, czym sam świat idei dla świata zmysłowego. Tak naprawdę więc tylko ona jako niezróżnicowane Jedno jest odpowiednikiem Pierwszego Poruszydca. Różnica, ze względu na niektóre tezy Bergsona, dosyć istotna.

Kosmologia, wzięta przede wszystkim pod uwagę w jego analizach platonizmu, jest tylko jednym z aspektów tej filozofii.<sup>20</sup> Jednak przy rozpatrywaniu jej pod kątem samych celów i metod filozofowania na plan pierwszy niewątpliwie wysunie się pierwiastek sokratejski, czyli właśnie Idea Dobra. To ona jest ostatecznie przedmiotem i celem wszelkich wysiłków filozoficznych.<sup>21</sup> Ponieważ w niej Prawda i Dobro stanowią jedność, filozofia, będąca poszukiwaniem Prawdy, staje się możliwa tylko wówczas, gdy jest jednocześnie moralnym doskonaleniem duszy. Termin *metoda* etymologicznie wywodzi się z greckiego słowa *hodós*, czyli *droga*. Zarówno metodę jak i drogę w największym stopniu determinuje czy też wyznacza ich cel. Jednak metody jako drogi nie da się „zastosować”, można ją tylko „przebyć”, co, innymi słowy, oznacza, że wkraczając na drogę, nie znajdujemy się automatycznie u jej celu. Od strony poznawczej wygląda to w ten sposób, że tak zwane „zdobywanie wiedzy” nie może polegać na niczym innym, jak tylko na doskonaleniu własnych zdolności poznawczych, zaś w przypadku, gdy, jak u Platona, celem poznania jest Dobro, cel ów może

<sup>20</sup> W omawianym fragmencie *Ewolucji twórczej* znajduje się przypis jedynie do dialogu *Timajos*, zob. s. 277.

<sup>21</sup> „Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj *Ideą Dobra* i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli *Dobro* będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie”, Platon, *Państwo*, t. 1, 508 e, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 351–352.

być osiągnąć tylko przez „stawanie się lepszym”, czyli właśnie przez doskonalenie moralne.

Dobro warunkuje wszelki byt zarówno ontycznie, jak i poznawczo. Wyraża to Platon następująco:

„[...] przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *Dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę – coś wyższego i mocniejszego o wiele”.<sup>22</sup>

Ponieważ wiedza przyrodnicza ujmuje świat w sposób ignorujący jego odniesienie do Dobra, Platon odnosi się do niej w sposób, który (pomimo różnicy, co do przyczyn) nie tylko nie sytuuje go w opozycji do Bergsona, ale stanowi w pewnym sensie wspólny rys obu filozofii. Piszę Platon następująco:

„Otóż tak sobie rachowałem i cieszyłem się, myśląc, że sobie znalazłem mistrza, który mnie na rozum pouczy o przyczynie wszystkiego, co jest [...] I jak będzie wskazywał przyczynę tego i owego i wszystkiego razem, to myślałem, że zawsze w dodatku pokaże dla każdego z osobna to, co jemu najlepsze, i to, co dobre dla wszystkich razem. [...]”

Wtedy, przyjacielu, ta nadzieja cudna zaczęła odlatywać coraz dalej, kiedy w dalszym ciągu czytam i widzę, że ten człowiek do niczego nie używa Rozumu ani żadnym innym przyczynom nie przypisuje porządku wszechrzeczy, tylko za przyczyny podaje wiatry i etery, i wody, i nie wiadomo co jeszcze. [...]

Więc tamtego rodzaju przyczyny podawać – bardzo niemądrze. [...] To by znaczyło nie umieć rozróżnić, że czymś innym jest przyczyna czegoś, co istnieje, a czymś innym to, bez czego przyczyna nie mogłaby być przyczyną. Mam wrażenie, że to właśnie wielu ludzi, jakby po ciemku macając, nazywa przyczyną samą, choć ta nazwa czemuś innemu przynależy.

I tak też jeden wirem nieba ziemię otacza i przez to jej stać każe, drugi ją na powietrzu podpira niby płaskie niecki na stołku. A tej siły, dzięki której wszystko to tak leży, jak najlepiej można było te rzeczy ułożyć – tej ani nie szukają, ani nie przypuszczają, żeby w tym była jakaś dziwna moc duchowa. Zdaje im się, że wynajdą na to kiedyś mocniejszego Atlasa niż ten i bardziej nieśmiertelnego, który lepiej wszystko w garści trzymać potrafi, a Dobro, które to wszystko wiązać powinno, mają za nic”.<sup>23</sup>

Można się domyślać, iż przyczyna, dla której wiedza przyrodnicza jest obojętna ze względu na cele filozofii, tkwi w różnicy co do założeń dotyczących metod poznawczych, którymi posługują się obie dziedziny. Na gruncie filozofii doskonale poznawalne jest tylko to, co doskonale istniejące.<sup>24</sup> Prawda zatem może objawić się jedynie w doskonałej jedności poznawczo-bytowej, innymi słowy oznacza to, że nie tylko nie da się w sposób niedoskonały poznać tego co doskonałe, ale również i to, że nie da się poznać doskonale tego co niedoskonałe; jeszcze inaczej mówiąc: nie ma prawdy bez Prawdy. Tymczasem taką właśnie możliwość zdaje się zakładać rozumienie prawdy, na którym wspiera się

<sup>22</sup> *Państwo*, 509 b, (s. 325).

<sup>23</sup> *Fedon*, 97 d–99 c, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 78–81.

<sup>24</sup> „Więc to nam wystarcza i to trzymamy, choćbyśmy to i z wielu stron rozpatrywali, że cokolwiek doskonale istnieje, to się też doskonale daje poznać, a co nie istnieje, to w każdym sposobie nie jest poznawalne?”, *Państwo* 477a, (s. 297).

nauka. Otwiera ono możliwość metodycznej eksploracji świata empirycznego. Naukowa działalność poznawcza jest uprawniona tylko wówczas, gdy możliwa jest adekwatna wiedza o jakimś fragmencie świata, która będzie mogła być później użyta do zdobycia równie prawdziwej wiedzy o jakimś innym fragmencie i tak dalej, aż do uzyskania kompletnej wiedzy o świecie.

Na powyższym rozróżnieniu zasadza się chyba istotna różnica między Platonem i Arystotelesem, którego ze względu na analizowany problem można nazwać jednym z ojców nauki nowożytnej i w stosunku do którego zarzuty Bergsona są uzasadnione w większym stopniu niż w stosunku do Platona.<sup>25</sup> Z filozofii Stagiryty wynika bowiem, iż między wiedzą metafizyczną a wiedzą fizyczną, czyli przyrodniczą, zachodzi ostatecznie jedynie różnica stopnia. Od obserwacji do spekulacji przechodzi się drogą uogólniania i odwrotnie, ogólną wiedzę o bycie na pewnym etapie uszczegółowienia można wspomóc badaniami empirycznymi.<sup>26</sup> Taki sposób postępowania jest uprawniony jedynie wówczas, gdy założymy, że metoda, którą się posługujemy, poszukując prawdy, sama już jest prawdziwa, sama już tę Prawdę w sobie zawiera. Posługiwanie się w filozofii sylogizmami oraz indukcją zakłada możliwość dokonania algorytmizacji metod poznawczych, czyli ostatecznie unaukowienia filozofii. Na gruncie platonizmu przed taką ewentualnością chroni negatywny charakter dialektyki. Jest ona bowiem – jak to ujmuje Schnädelbach – jednocześnie metodą i metodologią.<sup>27</sup> W tym sensie, że jako dyskurs podporządkowuje się w warunkom zewnętrznym, to znaczy „nie uważa się za absolutny; wie, że to, co prawdziwe, i to, co dobre, nie wyczerpuje się w tym, co w dyskursie jawi się jako prawdziwe i dobre”.<sup>28</sup>

Negatywny charakter dialektyki jako metody wynika z faktu, że Prawda determinuje wysiłek poznawczy zawsze z zewnątrz. Wszelka treść pozytywna zawarta w dyskursie dialektycznym wskazuje Prawdę zawsze swoją „odwrotną stroną”, nigdy nie jest ona tym, co w dyskursie immanentnie zawarte. „Negatywna metafizyka [...] to nic innego jak uzasadnione przypomnienie o tym, że dyskurs nie może stanowić o wszystkim w sprawach tego, co prawdziwe i dobre; że istnieje coś, czego nie da się metodycznie antycypować, a co musi się pokazywać i być doświadczane”.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Oczywiście nie do pominięcia jest tutaj fakt, że nowożytne przyrodoznawstwo jest, ze względu na matematyczny charakter, znacznie bliższe platońskiej koncepcji przyrody, przedstawionej w dialogu *Timajos*, aniżeli jej arystotelesowsko-scholastycznemu ujęciu. Niemniej jednak wydaje się, iż bardziej fundamentalny aspekt myślenia naukowego, jakim jest przekonanie o samej możliwości metodycznego badania oraz odkrywania owego obiektywnego i racjonalnego porządku przyrody, wywodzi się z arystotelizmu.

<sup>26</sup> Por. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 55.

<sup>27</sup> Zob. H. Schnädelbach, *Dialektyka i dyskurs*, [w:] *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 108.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 127.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 131.

Z całości powyższych spostrzeżeń wynika, że pomimo ogromu różnic, pod pewnym istotnym względem filozofia Platona sytuuje się znacznie bliżej koncepcji Bergsona niż Arystotelesa, zaś Idei Dobra jest znacznie bliżej do bergsonowskiego Czystego Trwania niż do Pierwszego Poruszyciela. Wspólnym rysem obu filozofii jest swoistego rodzaju spirytualistyczne zabarwienie. Zarówno bowiem dla Platona, jak i dla Bergsona, prawda kryje się ostatecznie nie w świecie, jak zakładał arystotelizm, lecz na dnie duszy ludzkiej. Dla obydwu było jasne, że procesu zbliżania się do niej nie da się zredukować do żadnej metodycznie sformułowanej procedury, gdyż on sam jest wysiłkiem podążania wbrew naturalnym skłonnościom do wszelkiego określania i formułowania. Dlatego też postawiony wcześniej zarzut zbyt jednostronnego przedstawienia platonizmu, skierowany pod adresem Bergsona, wydaje się częściowo uzasadniony. Tym bardziej że owo przedstawienie pomija w filozofii Platona właśnie ten moment, co do którego sam bergsonizm rodzi szczególne trudności. Chodzi mianowicie o kwestię języka i mowy, a w konsekwencji o samą możliwość dyskursu filozoficznego.

Obaj filozofowie zdawali sobie sprawę z niedoskonałości oraz ułomności języka czy też mowy.<sup>30</sup> Bergson okazał się jednak znacznie bardziej radykalny, jeśli chodzi o ich ocenę jako narzędzi poznania filozoficznego. Była ona jednoznacznie negatywna. Ustatyczniające działanie słów, pojęć, kategorii, dyskwalifikuje język jako przydatne narzędzie poznawcze. Filozofowi pozostaje pozadyskursywna sfera intuicji, do której przenosi się wysiłkiem woli. Platon tymczasem nie musiał iść tak daleko. Ze szczególną rezerwą traktował on słowo pisane.<sup>31</sup> Jeśli jednak chodzi o samą mowę, wystarczyło, żeby zaznaczył, iż jakiegokolwiek kategorii, pojęciu czy całej strukturze pojęciowej, zawsze jeszcze odnoszącej się jakoś do świata zmysłowego, a zatem skażonej jego „jakościowością”, nie może nigdy przysługiwać walor prawdziwości w sensie materialnego związania treści owej struktury z Prawdą.<sup>32</sup> O ile bowiem żadnej konkretnej treści nigdy nie przysługuje walor prawdziwości, o tyle język wzięty jako całość, a zatem jako pewna struktura, w której dokonuje się dyskurs, nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy. Odpowiedź na zadane pytanie nie zostaje odrzucona jako

<sup>30</sup> „Dlatego też żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej [tj. w mowie] tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek się utrwała w znakach pisanego słowa”, Platon, *Listy*. *List siódmy*, 343 a, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 53.

<sup>31</sup> Zob. na ten temat: E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o statych filozoficznych języku*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 215–235.

<sup>32</sup> „Tak samo i nazwy przedmiotów: żadna, twierdzimy, nie przysługuje żadnemu na mocy jakiegś pewnie ugruntowanej zasady, i nie ma w tym nic niemożliwego, aby to, co teraz nazywamy okrągłym, nazywać prostym, a co prostym, okrągłym, i aby dla tych, którzy nazwy te przestawiają i będą je stosować odwrotnie, nie miały one mniejszej pewności w użyciu. To samo powiedzieć można o wypowiedziach zdaniowych: jeżeli składają się z imion czyli rzeczowników i z czasowników, dostatecznie pewnej pewności nie posiadają bynajmniej”, *List siódmy*, 343 a–343 b, (s. 53–54).

fałszywa, lecz otwiera możliwość zadania kolejnego pytania. U Bergsona tymczasem Absolut zostaje określony jako czysta zmienność. W takiej sytuacji pod znakiem zapytania staje sama możliwość dyskursu. Wszelkim bowiem pojęciom czy też kategoriom, będącym aktualnie jego materia, nigdy nie przysługuje wówczas prawdziwość. Nie przysługuje ona jednak nie ze względu na treść, jak u Platona, lecz z powodu formy. Język rozpatrywany od strony teoretycznej charakteryzuje się pewnym dynamizmem, jednakże sensowność stosowania go jako narzędzia komunikacji zasadza się na założeniu przynajmniej częściowej, aktualnej niezmienności i statyczności poszczególnych słów i terminów jako nośników treści. Stąd też jego nieadekwatność w stosunku do przedmiotu, którego zmienność zawsze w istotnym stopniu przekracza możliwości jej opisu.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zarówno na gruncie platonizmu jak i bergsonizmu prawda zawsze pozostaje poza zasięgiem dyskursu. W pierwszym jednak przypadku to niejako w ramach samego dyskursu dochodzi do nadania mu takiego właśnie, a nie innego statusu. Pomimo więc, iż staje się on „nie-prawdziwy”, zachowuje swą ważność oraz, co równie istotne, otwiera przed sobą możliwość ciągłego samoprzekraczania. U Bergsona tymczasem ten sam status zostaje nadany dyskursowi filozoficznemu przy odwołaniu się do czynników pozadyskursywnych. Akt ten oznacza w konsekwencji unieważnienie samego dyskursu. Taka zaś sytuacja powoduje zatrzymanie się filozofii na etapie postulatów dotyczących właściwej metody filozoficznej, których uzasadnienie daje się ostatecznie sprowadzić do krytyki innych konkurencyjnych metod. Samo zaś zastosowanie owej właściwej metody filozoficznej okazuje się na gruncie takiej filozofii niemożliwe. W ostateczności czyni to problematyczną ją samą jako filozofię w ogóle. Widać więc, jak poważne trudności rodzi bergsonizm na płaszczyźnie metafizycznej. Pozostaje teraz podjąć próbę odszukania w myśli filozofa ich źródeł.

## CZASOWOŚĆ A ZMIENNOŚĆ

Posługując się deluzjańskimi kategoriami, można zaryzykować stwierdzenie, iż z całości filozofii Bergsona wyłania się w pewnym stopniu obraz rzeczywistości rozpiętej niejako pomiędzy czystym powtórzeniem (materialnością) a czystą różnicą (twórczością samą). Owe kategorie, potraktowane jako równoprawne pojęcia graniczne, mogą wyznaczać szeroki i wyraźny horyzont dla rozważań nad konstytuowaniem się rzeczywistości z perspektywy jej aspektu czasowego. Sytuacja jednak skomplikuje się z chwilą, gdy któremuś z pojęć nadamy wyróżniony status lub wręcz dokonamy jego absolutyzacji, tak właśnie, jak ma to miejsce na gruncie bergsonizmu.

Ilustracją trudności, jakich przysporzy taka sytuacja, będzie analiza innego, nieco bardziej podstawowego nieporozumienia, którego dobrym przykładem jest powszechne posługiwanie się metaforą „upływającego czasu”, wraz z którym przemijają wszystkie rzeczy tego świata. Nieporozumienie to polega na utożsamieniu niezmienności z aczasowością i analogicznie, zmienności z czasowością. Innymi słowy, na uczynieniu z obu par pojęć synonimów, gdy tymczasem relacje między nimi są, jak się wydaje, nieco bardziej złożone.

Z grubsza przedstawiają się one w ten sposób, że pojęcie czasu zawiera w sobie i warunkuje zarówno pojęcie zmiany, jak i jej przeciwieństwa lub też – co ostatecznie, ze względu na analizowany problem, nie stanowi istotnej różnicy – pojęcie czasu zakłada jednoczesne współwystępowanie w doświadczeniu aspektów zmienności, jak i niezmienności. Należy zaznaczyć, iż źródłem czy też podstawą powyższych wnioskowań są – by posłużyć się bergsonowskim tytułem – bezpośrednie dane świadomości, czyli pewne fundamentalne aspekty doświadczenia. Tak więc zarówno zmiana, jak i brak zmiany są doświadczane w jakiś wspólny dla siebie sposób, pomimo iż stanowią swoje przeciwieństwo. Ów sposób, który można również traktować jako to, co powstaje w wyniku „spotkania się” w doświadczeniu zmienności i niezmienności, jest tym właśnie, co można nazwać czasem. Krótko mówiąc: w czasie doświadczamy zarówno zmienności, jak i niezmienności, i tak rozumiany czas jest jednocześnie konstytutywny dla dostępnej w doświadczeniu rzeczywistości.

Niezmiennność rozumiana jako aczasowość nie może być nigdy w żaden sposób doświadczona z oczywistego powodu czasowego charakteru samego procesu doświadczania. Analogicznie z czystą zmiennością, rozumianą jako czasowość sama: żadne jej doświadczenie nie jest możliwe ze względu na konieczność istnienia bardziej trwałego niż sama doświadczana zmienność, a zatem w przynajmniej minimalnym stopniu niezmiennego, podmiotu doświadczania. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie dokonaniu czysto myślowej absolutyzacji, czy to zmienności, czy to niezmienności, zaś taką absolutną niezmiennością rzeczywiście można opisać jako aczasowość skoro, jak to już zostało powiedziane, jakiegokolwiek odniesienia do czasu nabiera ona dopiero, współwystępując ze swym przeciwieństwem. Jeśli jeszcze konsekwentnie czas uczyni się synonimem zmienności samej, innymi słowy, jeżeli dokona się materialnego związania obu analizowanych par pojęć, to zabieg ten nieuchronnie oznaczać będzie wprowadzenie sprzeczności w samą rzeczywistość. Skoro bowiem aspekt czasowy będzie redukowalny do pary zmienność – niezmiennność, to logiczna zasada wyłączonego środka zacznie obowiązywać ontologicznie. Będzie się zatem domagać rozstrzygnięcia na korzyść którejś ze stron. Jest to właśnie ten moment, o którym była mowa na początku paragrafu. Bergson bowiem, pomimo iż sam obszernie analizował ten problem, opowiedział się jednak po jednej ze stron, dając się tym samym złapać w pułapkę, czyhającą na filozofów od czasów Heraklita

i Parmenidesa. Imiona te nie padły tu, rzecz jasna, przypadkowo, ponieważ to właśnie ci dwaj filozofowie, stając przed problemem, któremu z dwóch aspektów rzeczywistości przyznać wyróżniony status, dokonali wyraźnego wyboru: Parmenides utożsamiał ją oczywiście z niezmiennością, Heraklit – przeciwnie. Dylemat ten stanowi pułapkę, ponieważ bez względu na decyzję, którą się podejmie oraz motywy i powody mające wpływ na tę decyzję, determinuje ona w wiadomy sposób całą późniejszą myśl. Daje się ją wówczas, w mniejszym lub większym stopniu, sprowadzić do wysiłków, mających na celu uzgodnienie ze sobą różnego rodzaju czynników, aspektów i elementów, które stały się swymi przeciwieństwami głównie w wyniku tej pierwszej decyzji. Wyraźnie ujawnia się tutaj sztuczność większości problemów, z którymi boryka się filozofia zapoczątkowana taką decyzją.

Filozofię Bergsona można zasadnie w ten właśnie sposób określić. O ile filozofie typu parmenidejskiego uniemożliwiają metafizykę, stawiając na jej miejsce ontologię, w której proces racjonalizacji sparaliżowany jest przez totalizujące kategorie logiczne, o tyle u Bergsona, absolutyzującego ontycznie zmienność, uprawianie metafizyki staje się niemożliwe z przeciwnych, choć analogicznych powodów. Filozof, podejmujący się tutaj próby skonstruowania jakichkolwiek pojęć czy też kategorii zdolnych uchwycić rzeczywistość w jej istotnych strukturach, stoi na z góry straconej pozycji, gdyż niedająca się w ostateczności uniknąć statyczność tychże kategorii<sup>33</sup> dyskwalifikuje je jako narzędzia służące poznaniu. Jedyne, co pozostaje filozofowi, to próbować wysiłkiem woli wyswobodzić jaźń z ograniczeń umysłu.

O ile jednak nie ma racjonalnie uzasadnionych powodów, by negować istnienie wielości sposobów zbliżania się do prawdy i osiągnięcia jej, o tyle właściwym i jak się wydaje, nieodzownym dla filozofa sposobem podejmowania owego wysiłku jest korzystanie z szeroko pojętego rozumu. Tak więc materią, w której dokonuje się praca filozoficzna, jest myśl dyskursywna. W innym przypadku można mieć uzasadnione wątpliwości, czy dana forma aktywności jest uprawianiem filozofii. „Filozofia” uprawiana w zgodzie z głównym postulatem Bergsona rodzi chyba takie wątpliwości.

Trzeba jeszcze na zakończenie zwrócić uwagę na nieco inny, aczkolwiek równie istotny aspekt analizowanego problemu. Skoro przedmiotem wiedzy pozytywnej jest u Bergsona materialna, a zatem „negatywna” strona rzeczywistości, zaś rysem charakterystycznym wszelkich zjawisk, których wiedza ta dotyczy, jest powtarzalność oraz przewidywalność, to zrozumiałe jest, iż trwaniu, czyli rzeczywistości w jej „pozytywnym” wymiarze przysługiwać musi nieprzewidywalność. Czystego trwania jako rzeczywistości absolutnej żadna wie-

---

<sup>33</sup> Wydaje się, że postulatem tworzenia pojęć płynnych, dopasowujących się do przedmiotu, dał tylko Bergson swym krytykom dodatkowy powód do porównywania jego filozofii z poezją i literaturą.

dza nie może, rzecz jasna, dotyczyć. Jest ono bowiem absolutnie wolne, a jako niczym niezdeterminowane, jest absolutnie nieprzewidywalne. Tutaj krystalizuje się problem, o który chodzi. Dotyczy on rozumienia wolności w czysto negatywny sposób, jedynie jako niezdeterminowania.

W filozofii Bergsona terminy: nieprzewidywalność, wolność, kreatywność są określeniami synonimicznymi, wzajemnie dopełniającymi się. Po wnikięciu w znaczenie każdego z nich okazuje się jednak, że takie ich zestawienie jest tylko inną stroną czy też rozwinięciem opisanego wcześniej utożsamienia czystej zmienności z czasowością w ogóle oraz że rodzi ono analogiczne trudności. Samo tylko niezdeterminowanie wcale nie pociągnie za sobą wolności. Co więcej, wydaje się, że całkowite niezdeterminowanie uczyniłoby wolność niemożliwą. Tak jak istnieją zjawiska nieprzewidywalne, a mimo to zdeterminowane, tak też istnieją akty wolne, będące jednak w jakimś stopniu przewidywalne. Akt wolny nie wyklucza jakiegś formy zdeterminowania, a jedynie pełne zdeterminowanie. U Bergsona zaś akt w najwyższym stopniu wolny to jednocześnie akt w najwyższym stopniu niezdeterminowany, nieprzewidywalny oraz kreatywny.<sup>34</sup> Takim właśnie absolutnym aktem jest Bóg. Ale wzrost kreatywności i twórczości w działaniu nie polega przecież na tym, że słabną i nikną jego zależności i związki z tym, co już istnieje, lecz wręcz przeciwnie – czyn wolny to taki, który potrafi uwzględnić i uzgodnić w sobie maksymalną różnorodność i wielość bardziej zdeterminowanych porządków; taki, w którym twórczo zintegrowana zostanie wielość różnorodnych oddziaływań. Twórczo, to znaczy w taki sposób, iż owe „bardziej zdeterminowane”, do tej pory zamknięte na siebie rodzaje oddziaływań, staną się dla siebie widoczne. Zaś uwrażliwiając się niejako na siebie, zmodyfikują się wzajemnie w taki sposób, że ujawniony czy też zaktualizowany zostanie nieznaný dotąd, a zatem w pewnym sensie nieistniejący aspekt rzeczywistości.<sup>35</sup> W koncepcji Bergsona dzieje się przeciwnie, wszelkie różnicowanie, dookreślanie, próby wydobywania nowych treści czy też aspektów, pozwalających z kolei odnajdywać wspólne cechy tam, gdzie wcześniej ich nie było, są zawsze podążaniem w kierunku odwrotnym w stosunku do tego, w którym posuwa się sama rzeczywistość. Dla filozofii oznacza to, iż wszelkie wysiłki, które podejmie ze względu na swój cel, przyniosą dokładnie odwrotne skutki.

<sup>34</sup> „Rozmach życia, o którym mówimy, polega ogółem na wymaganiu twórczości. Nie może on tworzyć bezwzględnie, ponieważ napotyka przed sobą materię, to znaczy ruch, odwrotny do swego własnego. Ale owłada tą materią, która jest koniecznością samą, i usiłuje w nią wprowadzić jak największą możliwą ilość nieokreśloności i wolności”, *Ewolucja...*, s. 222.

<sup>35</sup> Należy zaznaczyć, iż przedstawiony tu sposób pojmowania wolności oraz kreatywności jako istotnej cechy rzeczywistości charakteryzuje współczesną filozofię procesu, zapoczątkowaną przez A. N. Whiteheada.



## PODSUMOWANIE

Można powiedzieć, że całe bergsonowskie przedsięwzięcie jest próbą uzasadnienia wyjściowej tezy, która brzmi: „Rzeczywistość jest twórczym postępem”. Teza ta okazuje się jednocześnie zakończeniem i zwieńczeniem tej filozofii, żadne bowiem jej rozwinięcie czy też uszczegółowienie nie jest możliwe. Pytanie: „Jak ów postęp się dokonuje?” musi pozostać bez odpowiedzi.<sup>36</sup>

W świetle powyższych rozważań istotny wydaje się tytuł ostatniego rozdziału ostatniej pracy Bergsona.<sup>37</sup> Rozdział ów zatytułowany jest: *Uwagi końcowe. Mechanika i mistyka*. Rzeczywiście, bergsonizm stawia nas w pewnym sensie przed wyborem: albo mechanika, albo mistyka. Albo zostajemy w dziedzinie umysłu, podlegamy jego ograniczeniom, niedoskonałościom jego działalności, której wynikiem jest wiedza niemówiąca nic o rzeczywistości samej. Albo też przytrafia nam się doświadczenie mistyczne, które z racji swego nierelacyjnego i niepoznawczego charakteru nie powinno być nawet nazwane doświadczeniem<sup>38</sup>, nie mówiąc o próbach poddania go jakiegokolwiek refleksji czy też analizie. Obydwie ewentualności są obojętne czy też neutralne ze względu na filozoficznie rozumiane zadanie poszukiwania prawdy. Pomiędzy mechaniką, czyli przyrodzoną formą aktywności umysłu, a mistyką, pojętą jako przekroczenie tejże formy, nie znalazło się u Bergsona miejsce dogodne do uprawiania metafizyki. W tym też można chyba doszukiwać się podstawowej słabości jego filozofii. Bergson sam niejako zamknął perspektywę twórczej kontynuacji bergsonizmu. Fakt ten nie podważa oczywiście doniosłej oraz inspirującej roli, jaką koncepcja Bergsona odegrała i w dalszym ciągu odgrywa w dziejach myśli, jednakże w dość niekorzystny sposób polaryzuje możliwe postawy. Ta część odbiorców, która „współodczuwa” z tą filozofią oraz odnajduje w niej ekspresję własnych intuicji, często skłonna jest zachwycić się nią oraz zająć w stosunku do niej postawę bezkrytycznego wyznawcy. Ci zaś, którym owe intuicje są obce, szybko zajmują postawę przesadnie krytyczną, pomniejszającą znaczenie tejże filozofii oraz odmawiającą jej jakiegokolwiek wartości. Najtrudniej natomiast odnieść się do niej w sposób filozoficznie najwłaściwszy, to znaczy przez nawiązanie merytorycznej polemiki, starającej się dostrzec jednakowo wyraźnie

<sup>36</sup> Oczywiście Bergson w swoich pracach szeroko opisuje proces postępu twórczego. Trzeba jednak zauważyć, iż z perspektywy metafizycznej odwoływanie się do wyników nauk empirycznych (a tak dzieje się na przykład w mocno zbiologiczowanej *Ewolucji twórczej*) na gruncie bergsonizmu jest przejawem niekonsekwencji i braku spójności wewnętrznej. Nauka nie może być prawomocnym źródłem wiedzy dla filozofii, która odrzuciła ją jako metodę poznawczą. Zob. na ten temat: J. Golichowski, *Bergson i scjentyzm*, Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filozofia i Socjologia, nr 1, 1974, s. 30.

<sup>37</sup> *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993.

<sup>38</sup> Zob. na ten temat: W. Pycka, *Trzy filozofie języka*, [w:] *Granice języka*, red. A. Żuk, Lublin 1998, s. 18–23.

zarówno słabe jak i silne strony koncepcji. Nawet pobieżny rzut oka na reakcje, które wywoływał Bergson, zdaje się w znacznym stopniu potwierdzać powyższą tezę.

#### SUMMARY

The objective of the paper is to examine Bergson's philosophy from a different angle than commonly presupposed when considering his thoughts. In particular, it does not intend to formulate any definite judgements on whether Bergson was right or wrong when he argued that the real time is duration or that intuition is an ultimate philosophical method. Such-like investigations, though quite popular, seem to be naive and unproductive from the metaphysical point of view. What does matter here, is to find or discover the hidden presuppositions and theses that had determined Bergson's way of thinking. Internal coherence and consistency between the metaphilosophical and the positive thesis of his philosophy are investigated in the paper.

One of the main problems which arise when analysing Bergson's philosophy is to find out what status he attributes to scientific knowledge. In some parts of his writings he definitely denies science any epistemological value. This is because of a mathematical method which "spacelizes" time (inputs space into spaceless time). For Bergson, it is unacceptable because the real time is pure duration, unrecognisable when employing such methods as measurement. Only pure intuition is able to grasp pure duration. On the other hand, there are passages in Bergson's works, after reading which one can conclude that the communication between science and metaphysics is possible and even desirable. The reason is that there are areas where duration is not pure, but "mixed" with space. The areas are dominated by matter (unlike pure duration, which is dominated by the spirit or mind); there is repetition here, therefore it can be measured and described in a more formal language. The two aspects of the philosophy of Bergson, the former – monistic and the latter – pluralistic, seem to be contradictory.

The possible reason for this internal contradiction of Bergsonism is the fact that the philosopher went too far in admitting the time and change the metaphysical superiority over everything which is unchangeable. He correctly recognised the opposite mistake in most of classic, substantialist metaphysical theories; but instead of trying to harmonise those to fundamental aspects of reality, in his philosophy he put change in place of substance or essence. Change and permanence are both present and equally real in everything we experience. If we admit the status of ultimate reality only to one of them, we will, like Bergson, immediately produce the insoluble problem of the relationships between truth and illusion.