

# Anna Boncela

---

## Afirmacja Bergsona

---

Sztuka i Filozofia 18, 174-181

---

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## II. Recenzje i noty

**Anna Boncela**  
(Łódź)

### AFIRMACJA BERGSONA

**Gilles Deleuze**, *Bergsonizm*,  
przeł. Piotr Mrówczyński,  
Warszawa 1999, 118 s.

Bergsona niejednokrotnie nazywano poetą, mistykiem czy marzycielem, jego myśli zaś zarzucano brak ścisłości oraz nieprzejrzystość. I chociaż sądy te formułowali przedstawiciele dwóch wykluczających się nurtów, takich jak idealizm i realizm czy spirytualizm i materializm, to przecież filozofia Bergsona nie była odpowiedzią na żaden z nich ani też nie była ich zaprzeczeniem. Mimo to budziła ona sprzeciw, który jednak najczęściej wyrażał się tylko w formie oskarżenia o mglistość i pięknoduchstwo. Czytając zdania rozpoczynające pracę Deleuze'a o Bergsonie, możemy stwierdzić coś zgoła odwrotnego. „*Intuicja jest metodą bergsonizmu. Nie jest ona ani uczuciem, ani inspiracją, nieokreślonym współodczuwaniem, lecz dobrze opracowaną metodą, a nawet jedną z najlepiej opracowanych metod w filozofii*” (s. 5). Deleuze zatem nie wątpi w filozoficzną rzetelność Bergsona, którą zapewnia właśnie obrona przez niego – tak niegdyś piętnowana – metoda.

*Bergsonizm* napisany został w czasie, gdy kształtowała się myśl Deleuze'a w konfrontacji z wielkimi postaciami tradycji. W tym okresie pisze on między innymi prace poświęcone Nietzsche'mu (1962), Kantowi (1963) oraz właśnie Bergsonowi (1966), który wraz z autorem *Zaratustry* jest zdecydowanie pozytywnym źródłem inspiracji dla myśli różnicy i rizomatyki Deleuze'a, w odróżnieniu na przykład od Kanta, nazywanego wrogiem, choć i tego określenia nie należy rozumieć w sposób całkowicie negatywny.

*Bergsonizm* Deleuze'a jest książką o tyle ciekawszą, że stanowi komentarz do antologii wybranych przez niego tekstów Bergsona, zatytuło-

wanej *Pamięć i życie*, którą polski czytelnik dysponuje już od dwunastu lat. Obie pozycje mają podobną strukturę, to znaczy kolejno koncentrują się na trzech głównych zagadnieniach filozoficznych Bergsona: trwaniu, pamięci, pędzie życiowym. Tym samym lektura *Pamięci i życia* zdaje się nieodłączna przy czytaniu *Bergsonizmu* Gilles'a Deleuze'a, jako że stanowi ona mapę, po której poruszał się Deleuze, chcąc zaakcentować najistotniejsze wątki myśli Bergsona.

Rygorystyczne ograniczenie się do trzech najważniejszych punktów myśli Bergsona wyraźnie odróżnia książkę Deleuze'a na przykład od opracowania autorstwa Leszka Kołakowskiego. Kołakowski dużo mówi o samej postaci Bergsona, podkreśla odmiennosc jego myśli wobec zastanych, utartych szlaków teoretycznych i rozważa ją na tle mechanicyzmu, determinizmu i materializmu, panujących w ówczesnej Francji. Deleuze zaś stara się raczej unikać tego rodzaju komentarza, skupiając się na trzech wyróżnionych problemach, zaś jedna ważniejsza polemika, o której wspomina, to spór z Einsteinem i jego teorią względności.

Autorzy odmiennie ujmują również główne problemy filozofii Bergsona, jak na przykład trwanie. Kołakowski, mówiąc o różnicy zachodzącej pomiędzy czasem rzeczywistym i abstrakcyjnym oraz o ich mieszanii, wskazuje przede wszystkim na kondycję człowieka. Powodów uznawania rzeczywistego czasu za podzielny upatruje w psychice człowieka i akcentuje względy, jakimi kieruje się człowiek, zapewne nieświadomie, pojmując rzeczywistość jako wpisana w czasoprzestrzeń. Praca intelektu, redukcja różnic natury do różnic stopnia jest konieczna ze względu na swą użyteczność; intelekt zaś jest niezbędnym narzędziem przetrwania, przyczyniającym się do rozwoju techniki, a tym samym do zawładnięcia światem przyrody.

Deleuze w swej analizie trwania i czasu przestrzennego pomija biologiczne konsekwencje, jakie pociąga za sobą pomieszenie tych dwóch różnych natur. Interesuje go raczej sama opisowa definicja wielości. Odrzuca odwoływanie się do jedności w poszukiwaniach natury wielości. Takie bowiem myślenie sprawia, że jedność i wielość stają się pustymi pojęciami, które uczestniczą w ruchu dialektycznym niezdołnym do wyłonienia konkretności. Skoro samo słowo 'wielość' jest słowem pustym, Deleuze uznaje, że trzeba się skupić jedynie na już zróżnicowanych i konkretniejszych rodzajach wielości (jakościowej i ilościowej), nie zaś na wielości w ogóle. Ma on zatem świadomość ukłonu, jaki czyni Bergson w stronę nominalizmu, stwierdzając pustość pojęć ogólnych, a raczej nieprzystawalność języka do ujmowanej przez niego rzeczywistości, której

cechą istotną jest różnicujący ruch. Postępowanie Bergsona jest oczywiście związane z postawą, jaką przyjął on wobec tradycyjnej myśli. Odrzuca bowiem wszelką negację, tę związaną z gradacją, jak i tę opartą na przeciwieństwach. „Istotą projektu Bergsona jest myślenie różnic natury niezależnie od jakiegokolwiek formy negacji: w bycie istnieją różnice, nie ma jednak nic negatywnego” (s. 43). Ile w tym twierdzeniu samego Bergsona, a ile Deleuze’a? Wszelako Deleuze pisze w *Różnicy i powtórzeniu*: „Różnica jest prawdziwą treścią tezy, uporczywością tezy. Negatywne, negatywność nie chwyta nawet zjawiska różnicy, (...) filozofia różnicy odrzuca *omnis determinatio negatio*...”<sup>1</sup>. Czy zatem Deleuze, pisząc o Bergsonie, nie omawia własnego projektu filozofii? Zapewne tak jest. Bez wątpienia historia filozofii jest dla Deleuze’a samą filozofią, a zatem staje on w rzędzie tak wyjątkowych historyków filozofii jak na przykład Hegel.

Oczywiście tym, co umożliwia u Bergsona myślenie różnicy jest intuicja, ta zaś jako metoda domaga się określenia jej reguł. W ten właśnie sposób, z pozoru zbyt systematycznie jak na przedstawienie myśli Bergsona, rozpoczyna swą pracę Deleuze. Bez reguł tych jednak nie sposób mówić o bergsonizmie, jako że wyznaczają one jego trzy główne idee: trwanie, pamięć i pęd życiowy. Wedle Bergsona, na zespół owych reguł składają się następujące akty proste: wynajdywanie i stawianie problemów, odkrywanie prawdziwych różnic natury, które powszechnie uważamy za różnice stopnia, oraz ujmowanie zjawisk w kategoriach nieprzestrzennego czasu. Zagadnienia te, jak widać, ściśle ze sobą korespondują, to znaczy postawienie problemu odsyła do dokonania prawidłowego rozróżnienia rzeczy, to zaś wiąże się z odejściem od geometryzacji całości świata. Cóż zatem oznacza „prawidłowo postawić problem”, skoro przyzwyczajeni jesteśmy raczej do stwierdzania prawdziwości bądź fałszywości samych odpowiedzi? Otóż prawidłowe postawienie problemu wiąże się z prawdziwym poznaniem, czy może raczej możliwością poznania, gdyż samo problemu postawienie to tyle, co odkrycie, nie zaś wymyślenie rozwiązania. Prawda i fałsz dotyczyć mogą jedynie pytań, a nie odpowiedzi, gdyż odpowiedź równoważna jest pytaniu i pojawia się wraz z wynalezieniem, odkryciem tegoż.

Dochodzi tu do głosu – tak ważna dla Bergsona – kwestia wolności, będąca nieodłącznym aspektem życia, bowiem możliwość wybierania

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. K. Matuszewski i B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 95.

problemów jest wyrazem decydowania o sobie, przejawem twórczości. Podobnie też pęd życiowy trwa dzięki napotykaney materii, będącej dla niego przeszkodą i wyzwaniem oraz podstawą do twórczego kształtowania świata. Dostrzegamy tu również przyczynki do polemiki, którą ma toczyć Bergson ze zwolennikami mechanistycznej ewolucji gatunków. Bowiern według Bergsona wytworzenie pewnego organu miało być odpowiedzią na postawiony problem, nie zaś wynikiem potrzeby zaadaptowania się i przeżycia w wyznaczonych warunkach naturalnych. Deleuze podkreśla pozytywny charakter kategorii problemu w odróżnieniu od negatywnego charakteru kategorii potrzeby, rodzącej teorię doboru naturalnego, opartego w głównej mierze na ginięciu gatunków. Mówiąc o dostrzeganiu różnic natury, Deleuze przywołuje przykład wspomnienia i postrzeżenia, które nie występują w rzeczywistym doświadczeniu w stanie czystym, stanowiąc pojęcia graniczne. Mówimy, że wspomnienie jest jedynie słabym wrażeniem, lecz jest to wynik źle przeanalizowanej mieszaniny. Wspomnienie i postrzeżenie należą do dwóch sfer różniących się naturą, *resp.* do sfery ducha i sfery materii. Aby odkryć tę różnicę, należy wyjść poza ramy doświadczenia rzeczywistego. Pojawia się tu zatem problem monizmu, względnie dualizmu filozofii Bergsona. Ów tradycyjny spór interpretatorów Deleuze rozwiązuje, wychodząc poza tę opozycję. Ani monizm, ani dualizm. Rzeczywistość jest bowiem niejednorodnym trwaniem, które dzieje się za sprawą ducha i materii, twórczości i bezwładności, te zaś nie występują w stanie czystym, lecz wzajemnie się przenikają i warunkują. Materia odsyła do sfery psychiki, jako że jest rozluźnionym duchem, natomiast jaźń jest zawężoną materią. Duch i materia nie są bowiem czystymi pojęciami, jakimi operuje analiza, nie odsyłają nas do podstawowych kategorii rzeczywistości. Rzeczywistość, według Bergsona, jest trwaniem, zmianą, różnicowaniem się, a zatem jedynie w sposób sztuczny można w niej wyróżniać elementy czy etapy. „Rzeczywistość nie jest jedynie tym, co zostaje wykrojone według naturalnych artykulacji lub różnic natury, jest także tym, co powstaje pomiędzy liniami zbiegającymi się ku temu samemu punktowi idealnemu lub wirtualnemu” (s. 23–4).

Zagadnienie pamięci jest chyba najtrudniejszym, ale i najważniejszym z tych, którymi zajmuje się Bergson, a za nim i Deleuze. Pamięć odnosi się bezpośrednio do trwania, konstytuuje je, jest tym, co nieustannie przyrasta, wyznaczając kierunek przyszłości. Jej analiza powinna wyjść od wyjaśnienia naszego potocznego rozumienia stosunku teraźniejszość-przeszłość, a w konsekwencji stosunku wspomnienie-postrzeżenie. Taka

też jest intencja Deleuze'a. Tłumacząc pojęcia terażniejszości i przeszłości, odwołuje się on do trwania i wyjaśnia, że przeszłość nie jest – paradoksalnie – tym, co terażniejszość pozostawia po sobie. Przywołując metaforę stożka, wskazuje na współistnienie wszystkich poziomów przeszłości z terażniejszością, będącą wierzchołkiem stożka. Podstawa stożka byłaby zatem pamięcią czystą, obszarem największego rozluźnienia, rzecz można, nieświadomością<sup>2</sup>. Jednakże nieświadomość tę, przypomina Deleuze, należy odróżnić od nieświadomości psychologicznej, rozumianej w sensie freudowskim. Nieświadomość czy też pamięć, będąca zachowaniem wspomnień, cechuje bowiem stałość, niewzruszoność, nieaktywność i w tym sensie można ją nazwać ontologiczną. Nieświadomość freudowska jest pędem ku terażniejszości, motorem działania, kłębem wspomnień pragnących się na nowo zaktualizować. Tę właśnie kwestię rozpatruje szczegółowo Deleuze, pytając, w jaki sposób pamięć ontologiczna zyskuje znaczenie psychologiczne. Analizując zaś pamięć aktywną, zwraca uwagę na przewrót, jakiego dokonała myśl Bergsona w teorii pamięci, a tym samym w psychologii. Otóż zwracamy się od przeszłości ku terażniejszości, zaś ruch odwrotny jest wręcz niemożliwy, nie sposób bowiem przejść od terażniejszości (punktu) do pewnego poziomu przeszłości (przekroju stożka). Czynimy to *od razu*, dokonując *skoku*. Wówczas dopiero rozpoczyna się właściwy etap aktualizacji.

Deleuze zamieszcza szczegółową, jak na rozmiary książki, analizę procesu aktualizacji, której nie sposób tu szerzej omawiać. Warto jednak wspomnieć o wyrastającej z rozważań nad etapami owego procesu Bergsonowskiej interpretacji utraty pamięci w świetle badań psychologicznych. Aktualizacja bowiem obejmuje dwie fazy: fazę związaną z zajęciem postawy psychicznej (odnajdywanie wspomnień na odpowiednim poziomie świadomości) oraz fazę związaną z postawą cielesną. Ostatnia faza odpowiedzialna jest za faktyczną aktualizację wspomnień, za przedłużanie ich w postrzeżeniu, stanowi zatem warunek konieczny ich łączności z terażniejszością. Bergson uważa, że zaburzenia owych mechanizmów prowadzą do zagrożenia aktualizacji, lecz na pewno nie do utraty pamięci. Utratę pamięci, rozumianą zgodnie z tradycyjną psychologią, uważa on za dynamiczne zaburzenia mechanizmów czuciowo-ruchowych. Mimo owych zaburzeń pamięć zostaje zachowana, tyle że na poziomie psychiki. Nie urzeczywistnia się w postaci obrazów, tracąc swój użytecznościowy charakter.

---

<sup>2</sup> Na temat paradoksu współistnienia terażniejszości i przeszłości zob. również ibidem, s. 132–135.

Analiza pamięci pozwala przekroczyć Bergsonowi dualizm, gdyż to właśnie aktualizacja wspomnień jest łącznikiem pomiędzy terażniejszością a przeszłością, zaś kategorie skurczenie-rozluźnienie pozwalają nam swobodnie poruszać się między nimi. „Jeśli przeszłość współlistnieje ze swoją własną terażniejszością i jeśli współlistnieje z sobą samą na różnych poziomach zacieśnienia, to musimy uznać, że sama terażniejszość jest tylko najbardziej zacieśnionym, najbardziej skurczonym poziomem przeszłości” (s. 74). Kategorie skurczenia-rozluźnienia są również podstawą do wyróżnienia w świecie wielości trwał, bardziej lub mniej zagęszczonych. Bergson stwierdza zatem ostatecznie, że oprócz mojego trwania istnieją jeszcze inne, wpisane w jeden bezosobowy czas. Zapytanie Bergsona o monizm czy też jednoczesne trwanie przywołuje Deleuze, nie bez powodu zresztą w związku z teorią względności Einsteina. Wszak z konfrontacji z tą teorią wyrastają wątpliwości Bergsona. Bergson zaznacza przede wszystkim, że równoczesność czasów, o jakiej mówi Einstein, przeciwstawia się zdecydowanie jego rozumieniu wielości czasów. Różnice, które zachodzą pomiędzy czasami Einsteina, są jedynie ilościowe. Bergson zarzuca również Einsteinowi pomieszanie wirtualności współlistnień czasów w jednym strumieniu z istnieniem aktualnym. Aby bowiem mówić o równoczesności aktualnej, potrzeba dodatkowego współczynnika, punktu odniesienia, który według Bergsona jest jedynie symbolem. Owym punktem odniesienia miałby być na przykład Piotr oraz jego wyobrażenie o czasie doświadczanym przez Pawła, co wedle Bergsona jest czystym absurdem. Zatem owa względna czasoprzestrzeń Einsteina w ogóle nie jest wyrażeniem trwania doświadczanego, może natomiast być ujęciem czasu w jego zmienności ilościowej.

Wszelkie nieporozumienia narosłe wokół rozróżnienia dualizmu czy monizmu w myśli Bergsona znikają wraz z rozważeniem jej w szerszym kontekście, to jest w kontekście ruchu dyferencjacji, którego motorem jest pęd życiowy. Rozważywszy zresztą słowa samego Bergsona odnoszące się do świata jako do całości, jako wirtualności zawierającej w sobie wszystkie stopnie różnicy, jesteśmy przekonani, że jego wizja zdecydowanie nawiązuje do monizmu. Jak jednak można pogodzić to z pędem, kreacją, których koniecznym założeniem jest dualizm? Pęd życiowy wszak dzieli się na ruch zstępujący w materię, rozluźnienie, bezwład oraz na ruch wstępujący, będący trwaniem, skurczeniem, wysiłkiem. Dualizm staje się tu ponownie momentem metody, tyle że na innym poziomie. Nie jest to ów moment, w którym odróżniane były elementy pewnej mieszaniny (na przykład mieszaniny wspomnienie-postrzeżenie). Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że

rozróżnienie to bez perspektywy całości, jaką daje nam kosmizm Bergsona, nie ma sensu. Zrozumienie natury przedmiotu poprzez wyodrębnienie w nim elementów różniących się naturą bez owej perspektywy nie ma większego znaczenia. Zatem nowy dualizm za punkt wyjścia obiera całość i, jak zaznacza Deleuze, nie jest ona możliwa, lecz potencjalna. Możliwość bowiem zakłada już pewną rzeczywistość, ukształtowaną wizję świata, potencjalność zaś jest czystą, swobodną twórczością. Wizja jednego wszechobejmującego czasu jest zwieńczeniem rozważań Bergsona o pamięci i jej powiązaniach z trwaniem. Deleuze przywołuje ponownie metaforę stożka. Tym razem jednak kierunek rozumowania zwrócony jest w przyszłość, jako że mówimy o twórczości, kreowaniu świata, wydobywaniu z gigantycznej pamięci, to jest czystej wirtualności, przedstawień, które realizują się w rozchodzących się liniach ruchu dyferencjacji. Różnicujące się linie to oczywiście gatunki i rodzaje, których nigdy nie można rozważać w ich aktualnej postaci, lecz zawsze tylko jako aktualizację całościowej potencjalności. W przeciwnym bowiem razie powracamy do Darwinowskiej teorii ewolucji, uwzględniającej tylko różnice stopnia i traktującej poszczególne gatunki jako udoskonalenie poprzednich. Tymczasem wedle Bergsona „dyferencjacja nie jest nigdy negacją, lecz kreacją, oraz różnica nie jest negatywna, lecz zasadniczo pozytywna i twórcza” (s. 105). Teoria ewolucji Bergsona zasługuje na szczególną uwagę w punkcie, w którym stawia człowieka na uprzywilejowanej pozycji. Deleuze, niejako podsumowując rozważania o Bergsonie, przytacza jego odpowiedź na pytanie o faktyczną tożsamość trwania ze świadomością. Otóż, wedle Bergsona, w perspektywie kosmicznej ewolucji można powiedzieć, że odnajdujemy ją właśnie w człowieku, który obdarzony twórczą intuicją jest otwarty na wirtualną całość. Jako najwyższy rodzaj aktualizacji staje się racją wszelkiego rozwoju.

Deleuze sukcesywnie przedstawia myśl Bergsona, która najpełniej została rozwinięta w *Ewolucji twórczej*, choć nie ma tu oczywiście mowy o jej uzupełnianiu czy próbie dotarcia do pełniej formy systemu. Rozwój jego myśli można raczej przyrównać do samego *élan vital*, który jest zresztą jej ukoronowaniem. Tym trudniej ogarnąć ją w analizie i przedstawić jako koherentną całość, co jednak nie stanowi dla Deleuze’a – jak się okazuje – żadnego problemu. Analiza, jakiej dokonuje Deleuze, jest o tyle ciekawsza, że wzbogacona zostaje o elementy myśli samego Deleuze’a i o tyle też wyższe są wymagania, stawiane czytelnikowi książki. To prawda, że nie jest to lektura łatwa, bo taka być nie może analiza myśli Bergsona. Jego koncepcja nie jest bowiem w całości zawarta



w żadnym z jego dzieł, które stanowią jedynie komplementarne, odradzające się wzajemnie w sobie części. Ryzykowne wszelako wydaje się użycie w tytule sformułowania „bergsonizm”, gdyż trudno wskazać zdeklarowanych bergsonistów. Filozofia ta pozostała oryginalna i jednostkowa, brak jej oddanych kontynuatorów. Jej elementy nie zostały jednak zapomniane, odnajdują inną postać chociażby w egzystencjalistycznej koncepcji osoby, która wszak jest czystą kreacją, Bergsonowskim *élan vital*. Nie wspominając już o poglądach samego Deleuze'a, którego myśl wyrasta przecież z afirmacji właśnie tej filozofii.

