

Krzysztof Pezdek

Bergson o aspektach poznawczych zagadnienia porządku, nieporządku, niebytu, nicości, niczego w systemowym ujęciu rzeczywistości

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (14), 67-83

2007

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

H. Bergson o aspektach poznawczych zagadnienia porządku, nieporządku, niebytu, nicosci, niczego w systemowym ujęciu rzeczywistości

1. Porządek a nieporządek

Zagadnienie porządku zajmuje istotne miejsce w systemowym ujęciu rzeczywistości. Systemy składają się ze zhierarchizowanych, skoordynowanych a także zsubordynowanych komponentów, pomiędzy którymi zachodzą ściśle określone relacje, związki, zależności oraz oddziaływania wzajemne. Ich charakter oraz zakres określają prawa systemowe – strukturalne, funkcjonalne, jak również rozwojowe¹. Nie ulega więc wątpliwości, że systemy stanowią uporządkowane całości, w których wszelkie nieuporządkowane zachowania elementów oraz podsystemów, zagrażające ich trwaniu czy też rozwojowi, są zazwyczaj niwelowane.

Również Bergson w swej twórczości poświęcił wiele miejsca zagadnieniu porządku. Zagadnienie to w znaczący sposób wpłynęło na kształt konstruowanych przez niego teorii ontologicznych, kosmogenicznych, kosmologicznych, jak również epistemologicznych i metodologicznych.

Według Bergsona byt stanowi system względnie otwarty, którego podstawowymi podsystemami są materia i duch. To właśnie relacje, związki oraz oddziaływania wzajemne, zachodzące pomiędzy tymi składnikami, przyczyniły się do organizacji systemowej jak również rozwoju wszelkich komponentów wszechświata. Spowodowały, że rzeczywistość zaczęła trwać, że rozpoczęła się jej historia. Jednakże francuski filozof zaznacza, że nie istnieje wyraźne rozgraniczenie pomiędzy materią i duchem, ponieważ pierwiastki te wywodzą się z jednego źródła, którym jest pęd życiowy (*élan vital*). Materia i duch stanowią ten sam ruch o przeciwstawnych kierunkach. Oto stosowny fragment *Ewolucji twórczej*, w którym Bergson myśl tę precyzuje: „materia polega na tym samym ruchu, doprowadzonym dalej, i że fizyczność jest tylko odwróconą psychicznością”². Naturalną dążnością materii jest bezwładne opadanie (rozprężanie), natomiast naturalną dążnością ducha jest wznoszenie się (naprężanie). Wzajemne przenikanie się owych pierwiastków sprawia, że następuje spowolnienie, a nawet odwrócenie kierunku ich naturalnych dążeń. Tak więc materia opadając „ciągnie” z sobą ducha, który z kolei próbuje owo opadanie materii jak najbardziej opóźnić. Wskutek owego dialektycznego ścierania się przeciwstawnych przebiegów (*processus*), znajdujących się

w głębi duchowości (*spiritualité*) i materialności (*matérialité*) wraz z umysłowością (*intellectualité*), materia przechodzi do ducha i na odwrót, duch przechodzi do materii. Następuje zatem wzajemne poznawanie, wzajemne przenikanie się oraz adoptowanie właściwości obydwu pierwiastków. Bergson twierdzi wręcz, że materia oraz duch wytyczają sobie granice wzajemnego oddziaływania. Według niego strefą graniczną wzajemnego przenikania się materii i ducha jest przestrzeń. „Materia rozciąga się w przestrzeni, nie będąc w niej jednak bezwzględnie rozciąglą”⁷³. Przestrzeń wytycza granicę rozciąglności materii, której ta nigdy nie przekroczy. Z kolei duch ma „zawarte wyobrażenie tej przestrzeni w samym poczuciu swego możliwego rozprężenia, to jest w swej możliwej rozciąglności. Odnajduje ją w rzeczach, ale otrzymałby ją i bez nich, gdyby miał wyobraźnię dość potężną, aby doprowadzić aż do końca odwrócenie swego ruchu przyrodzonego”⁷⁴. I tak „skoro duch raz posiadał formę przestrzeni, posługuje się nią jak siecią o okach dających się zawiązywać i rozwiązywać dowolnie – siecią, która, narzucona na materię, dzieli ją tak, jak wymagają potrzeby naszej działalności”⁷⁵. Dla ducha granica przestrzenności jest granicą względną, umowną, którą w każdej chwili może on przekroczyć. Przestrzeń pozwala duchowi, poprzez intelekt (*intelligence*), porządkować materię, wykrawać z niej odpowiednie systemy, podsystemy a także elementy. Dlatego też „materia będzie się posłusznie naginała do naszych rozumowań”⁷⁶ – konkluduje Bergson.

W takiej oto ontologiczno-kosmologicznej scenerii wyłonił się pierwszy rodzaj porządku. Jest to porządek, który ułatwia człowiekowi funkcjonowanie w świecie. Dzięki niemu bowiem tworzy on schematy działania, które są podstawą do realizacji jego praktycznych celów. Z tego też powodu ów porządek koncentruje się w zasadzie na sferze zewnętrznej zjawisk. Umożliwia wyodrębnianie zjawiska z całości systemowej, szeregowanie w przestrzeni, mierzenie ich materialnych właściwości, następnie zaś uogólnianie w grupy, rodzaje czy gatunki. Bergson charakteryzuje ów porządek używając pięknego, niemalże poetyckiego języka: „Ten porządek, o który opiera się nasza działalność i w którym nasz umysł rozpoznaje siebie, wydaje się nam cudownym. Nie tylko te same całkowite przyczyny wywołują zawsze te same ogólne skutki, ale pod widzialnymi przyczynami i skutkami nasza wiedza wykrywa nieskończoność zmian nieskończenie drobnych, które dostosowują się jedne do drugich coraz to dokładniej w miarę, jak się coraz dalej prowadzi analizę: tak że w końcu tej analizy materia, zdaje nam się, byłaby samą geometrią”⁷⁷. Nie ulega wątpliwości, że przedstawiony przez filozofa porządek stanowi także podstawę nauki.

Wspomniałem powyżej, że aby porządek działania mógł się ukonstytuować potrzebna jest forma przestrzeni. Trzeba jednak zaznaczyć, że Bergson

nie traktuje przestrzeni jako formy poznania a priori w takim znaczeniu, jak to postulował I. Kant w swej *Krytyce czystego rozumu*. Ponieważ autor *Materii i pamięci* traktuje przestrzeń jako granicę rozciągłości materii, toteż nie może ona istnieć jedynie w intelekcie człowieka. Wręcz przeciwnie, Bergson twierdzi, że tak rozumiana przestrzeń istnieje w sposób obiektywny, jako jedna z wielu atrybutywnych własności materii. W *Ewolucji twórczej* czytamy: „Tak więc przestrzeń naszej geometrii i przestrzenność rzeczy rodzą się nawzajem, przez obopólne działanie i oddziaływanie dwóch członów, których jestestwo jest to samo, ale które idą w przeciwnych kierunkach. Ani przestrzeń nie jest tak obca naszej naturze, jak to sobie wyobrażamy, ani też materia nie jest tak całkowicie rozciąglą w przestrzeni, jak ją sobie przedstawia nasz umysł i nasze zmysły⁸. Francuski uczony przeciwstawia się więc traktowaniu przestrzeni jako harmonii przedustawnej czy też matrycy, istniejących w intelekcie przed wszelkim poznaniem. Przeciwstawia się także utożsamianiu przestrzeni, rozumianej jako granica rozciągłości materii, z przestrzenią homogeniczną, wykorzystywaną w naukach matematyczno-fizycznych. Ta pierwsza bowiem organizowała się wraz z rzeczywistością samą i stanowi jeden z warunków dyferencjacji wszelkich składników wszechświata. Natomiast ta druga ukształtowała się wskutek ewolucji intelektualnej człowieka, powstała więc jako kolejny etap rozwoju człowieka w ogóle.

W filozofii Bergsona istnieje również drugi rodzaj porządku, który autor określił mianem obiektywnego (*ordre objectif*). Porządek ten oddaje własności rzeczywistości stającej się, wzrastającej, naprężającej się, będącej w ewolucyjnym, twórczym ruchu. Porządek ten nie dokonuje żadnych cięć materii ani też nie składa elementów w przestrzeni, nie wyzuwa z rzeczywistości ruchu ani też przekształceń jakościowych. Według francuskiego laureata Nagrody Nobla ów porządek należy utożsamiać z twórczością, wolnością albo też trwaniem. Zresztą Bergson ostatecznie nazywa go porządkiem *życia i woli*⁹, co stanowi wypadkową wymienionych własności. Porządkowi temu przeciwstawia on porządek *bezwładności i automatyzmu* (działania)¹⁰. Porządek życia i woli można zaobserwować w życiu człowieka, kiedy dokonuje on twórczych działań, będących wyrazem jego wolności. Odnaleźć go można na przykład „w symfonii Beethovena, będącej genialnością, oryginalnością, a więc nieprzewidywalnością samą”¹¹. Jednakże w życiu codziennym porządek ten znacznie trudniej zaobserwować, gdyż „przejawia się nam nie tyle w swej istocie, ile w niektórych swych przypadkowościach”¹². Niemniej, gdy przekroczy się owe przypadkowości, gdy sprowadzi się swą świadomość i wszelkie dążności do ich źródła, możliwe jest ich zjednanie z trwaniem wszechświata. Aczkolwiek Bergson ostrzega, że jest to „wysiłek

bolesny, który możemy wydać z siebie nagle, zadając gwałt naturze, ale nie podtrzymywać dłużej niż przez kilka mgnień. W czynie wolnym, gdy kurczymy całą naszą istność, aby pchnąć ją naprzód, mamy świadomość mniej lub więcej jasną naszych pobudek i bodźców, a nawet, ściśle biorąc, stawania się, przez które organizuje się z nich czyn: ale czysta wola, prąd przechodzący przez tę treść i udzielający jej życia, jest czymś, co zaledwie czujemy, co najwyżej muskamy w przejściu²¹³. Aby doświadczyć istoty porządku życia należy zastosować metodę, która wykracza poza przestrzenność, nie może to być metoda oparta na intelekcie. Autor *Ewolucji twórczej* proponuje metodę skonstruowaną na bazie instynktu, a mianowicie metodę intuicyjną.

Bergson wyodrębnił zatem dwa rodzaje porządku: porządek bezwładności i automatyzmu (działania) oraz porządek życia i woli (tworzenia). Należy jednak zapytać czy pomiędzy owymi porządkami zachodzą jakieś oddziaływania bądź zależności oraz jakiego typu one są? A także czy zachodzi pomiędzy nimi różnica stopnia czy też różnica jakości?

Zdaniem Bergsona porządek bezwładności i automatyzmu powstał wskutek zanegowania pewnych istotnych własności badanych zjawisk i procesów rzeczywistości. Ponieważ istotą tego porządku jest dzielenie, unieruchamianie oraz ujmowanie przede wszystkim zewnętrznych cech przedmiotów, stąd też z uporządkowanych w ten sposób przedmiotów usuwa się ruch, będący podstawą wszelkich zmian. Filozof zauważył, że intelekt osadzający przedmioty w przestrzeni potrafi jedynie tworzyć kolejne złożenia: „Im więcej złożoności wkłada on w swój przedmiot, gdy go analizuje, tym bardziej złożony jest porządek, który odnajduje w tym przedmiocie. A ten porządek i ta złożoność wywierają nań z konieczności wrażenie rzeczywistości pozytywnej, ponieważ mają ten sam co on kierunek²¹⁴. Jednakże w istocie porządek ten uznać należy za negatywny, ponieważ nie przedstawia on wzrastania całości wszechświata: „Żadna bowiem złożoność porządku matematycznego, choćby najuczepsza, nie wprowadzi ani jednego atomu nowości do świata²¹⁵. Wręcz przeciwnie, konstruowanie owych złożań ogołaca rzeczywistość z istotnych własności, gdyż aby je utworzyć „nie potrzebuję nic dodawać, wystarczy, abym coś ujął²¹⁶ – twierdzi Bergson. Porządek automatyczny powstaje zatem wskutek izolowania pewnych systemów, podsystemów a także elementów rzeczywistości. Niewątpliwie jest to zabieg sztuczny, gdyż rzeczywistość nie składa się z izolowanych, rozłożonych w przestrzeni elementów, lecz jest systemem dynamicznym, w którym wszystkie składniki powiązane są siecią związków, relacji i oddziaływań wzajemnych. Każdy komponent takiej całości, aby trwać i rozwijać się, musi nieustannie wymieniać materię, energię oraz informację z otoczeniem. Porządek automatyzmu koncentruje się więc przede wszystkim na zmianach ilościowych.

W wielu miejscach *Ewolucji twórczej* Bergson postuluje, aby uporządkowanie tego typu uznać za przerwę bądź nawrót, gdyż zostało ono nadbudowane w miejscu, gdzie następuje nawrót naturalnego kierunku dążności ducha. Francuski filozof myśl tę wyraża takimi oto słowami: „Ale duch, jak mówiliśmy, może iść w dwóch przeciwnych kierunkach. Czasem idzie w przyrodzonym swoim kierunku: wówczas mamy postęp w postaci naprężenia, ciągłą twórczość, działalność wolną. Czasem zaś odwraca kierunek swój, i to odwrócenie, przeprowadzone aż do końca, doszłoby do rozciągłości, do wzajemnego, koniecznego uwarunkowania elementów, uzewnętrzzonych w stosunku do siebie nawzajem, słowem – do mechanizmu geometrycznego”¹⁷. Porządek bezwładności stanowi jedynie formę, rozpościerającą się pomiędzy materią i duchem, którą można dowolnie, w zależności od potrzeb, modelować. Dlatego też forma ta ma charakter względny i przybliżony w stosunku do rzeczywistości. Zmienia się ona w zależności od postępu teoretycznego i technologicznego badaczy. Stąd też tak często Bergson podkreśla, że wiedza naukowa jest rozrzedzona i rozprężona.

Pomiędzy porządkiem bezwładności i automatyzmu a porządkiem życia i woli istnieje różnica ilościowa. Pierwszy ma się do drugiego tak, jak część do całości. Porządek bezwładności koncentruje się na określaniu własności części, które jednakże należy traktować jako względne, gdyż uwarunkowane są działalnością samego badacza, jego przygotowaniem teoretycznym, technicznym, jak również technologicznym. Natomiast porządek życia jest wzrastaniem samym, jest różnorodnością, niepowtarzalnością i twórczością. Jednakże pomiędzy owymi porządkami istnieje także różnica jakościowa. Właściwości jakościowe całości są odmienne od własności jakościowych części. Stąd też suma części nigdy nie odda charakteru całości, nigdy bowiem nie odtworzy się wszelkich relacji, związków a także oddziaływań wzajemnych, zachodzących pomiędzy częściami jak również pomiędzy częściami a całością.

Francuski filozof zauważył, iż badacze na ogół nie wyodrębniają dwóch rodzajów porządku albo też mieszają oni właściwości jednego porządku z własnościami drugiego. Podobne postępowanie prowadzi do powstawania wielu istotnych problemów. Jednym z nich jest pojawienie się zagadnienia nieporządku. Uczeni, którzy uważają, iż istnieje jeden rodzaj porządku – na przykład porządek geometryczny, bezwładności, automatyzmu, jego brak odbierają jako nieporządek. A zatem ich zdaniem nieporządek istnieje tam, gdzie nie napotka się pożądanego przez siebie rodzaju uporządkowania. Należy jednak zadać pytanie, czym jest ów nieporządek? Czy rzeczywiście brak porządku należy traktować jako swego rodzaju pustkę czy też wręcz przeciwnie, jest to konkretny byt, który na drodze przyjętych konwencji został

określony mianem nieporządku? Pierwszą możliwością Bergson natychmiast odrzuca, gdyż nie ulega wątpliwości, iż wymawiając pojęcie *nieporządku*, zawsze ma się coś konkretnego na myśli: „Gdy wchodzę do pokoju i osądzam, że jest on »w nieporządku«, co rozumiem przez to? Położenie każdego przedmiotu tłumaczy się przez ruchy automatyczne osoby, która mieszka w tym pokoju, lub przez przyczyny sprawcze, jakiegokolwiek będą one, które umieściły każdy mebel, każde ubranie itd., tam gdzie jest: porządek, w drugim znaczeniu tego słowa, jest doskonały. Ale ja oczekuję porządku pierwszego rodzaju, porządku, który świadomie wprowadza w swoje życie osoba porządna, słowem, porządku chcianego, nie zaś automatycznego. Nazywam wtedy nieporządkiem brak tego porządku. W gruncie rzeczy, jedynie realną postrzeganą, a nawet myślaną w tym braku jednego z dwóch porządków jest obecność drugiego. Ale ten drugi jest mi obojętny tutaj, *zajmuje mnie tylko pierwszy*, i gdy mówię, że to jest nieporządek, wyrażam obecność drugiego porządku w zależności od pierwszego, zamiast go wyrażać niejako w zależności od niego samego”¹⁸. Nieprzypadkowo Bergson przytoczył przykład z życia potocznego, uważa bowiem, że pomieszanie porządków nastąpiło właśnie na tej płaszczyźnie. Z przytoczonego fragmentu wynika, że człowiek zawsze ma do czynienia z jakimś rodzajem porządku. Jednakże uporządkowanie, które akurat nie współgra z tym, którego on oczekiwał, nazywa nieporządkiem. Gdy mamy na myśli porządek bezwładności i automatyzmu, natomiast zastajemy porządek życia i woli, to mówimy, że zastaliśmy nieporządek. Tylko w tym wypadku uzasadnione jest twierdzenie, że jeden porządek jest przygodny wobec drugiego. Kiedy zastajemy jakiś porządek, zawsze powinniśmy dopuszczać myśl, że równie dobrze w miejscu tym mógł pojawić się porządek innego typu. Jeżeli zgodzimy się na zaproponowane przez Bergsona rozumienie nieporządku, to zgodzić się musimy również na traktowanie braku porządku, jako istnienia dwóch porządków jednocześnie. Według francuskiego myśliciela brak polega bowiem jedynie na niemożliwości wyboru. Oto słowa autora *Ewolucji twórczej*: „domniemany brak wszelkiego porządku jest w rzeczywistości obecnością obu, w połączeniu z wahaniem ducha, który nie zatrzymuje się ostatecznie ani na jednym, ani na drugim. Ani w rzeczach, ani w naszym przedstawieniu rzeczy nie może być mowy o tym, aby ten nieporządek mógł być dany za podłoże porządku, ponieważ zawiera oba rodzaje porządku i powstał z ich skojarzenia”¹⁹. Stąd też „przypadek i nieporządek są więc z konieczności pojmowane jako względne”²⁰, a zatem nie mogą one stanowić obiektywnej podstawy dla konieczności i porządku. Tak jak z nieruchomego nie wytworzy się ruchu, tak i z pustego nie wytworzy się pełnego ani też z przypadku konieczności. Wszelkie przemiany we wszechświecie zachodzą na bazie porządku, pełni i konieczności. Bezasad-

nym jest więc twierdzenie jakoby porządek przyrody wyłonił się z chaosu, jak to przedstawiali niektórzy starożytni pisarze, w szczególności zaś Hezjod.

Tak więc w twórczości Bergsona pojęcie nieporządku funkcjonuje na zasadzie pozytywnej konwencji, która znacznie ułatwia realizowanie praktycznych celów człowieka. A zatem na płaszczyźnie ontologicznej pojęcie to nie posiada swego desygnatu. W rzeczywistości istnieje tylko porządek – bezwzględny, to jest życiowy i woli, jak również względny, to jest bezwładności i automatyzmu. Ten pierwszy organizuje się w sposób naturalny wraz z innymi składnikami rzeczywistości. Natomiast ten drugi został wytworzony przez człowieka, jest – jakby to określił G. Bachelard – okazywaniem woli mocy człowieka wobec świata przyrody. Tym według francuskiego epistemologa jest właśnie nauka – swoistym porządkowaniem rzeczywistości!²¹

Jednakże przez długi czas naukowcy sceptycznie odnosili się do sposobu Bergsonowskiego rozumienia zagadnienia porządku i nieporządku. Słuszność owych rozważań w pełni dostrzeżono dopiero w drugiej połowie dwudziestego stulecia, kiedy to w myśli naukowej na dobre zadomowiły się ujęcia systemowe a także najnowsze teorie matematyki, w szczególności zaś teoria chaosu. W koncepcjach systemowych porządek traktuje się jako układ elementów, podsystemów i systemów, który można przekształcać i modelować zgodnie z prawami systemowymi. Ujęcie systemowe w gruncie rzeczy stanowi więc wiedzę o przekształcaniu owych układów. Aby składniki systemów mogły trwać i rozwijać się, ich treść musi być stale wymieniana z otoczeniem. Ów proces wymiany materii, energii i informacji, w sposób niezwykle obrazowy, przedstawił Marian Mazur. Autor *Cybernetyki i charakteru*, sparafrazował mit o powrocie Tezeusza na Kretę. Otóż Tezeusz przybył do swego rodzinnego domu statkiem, który nazwał „Ariadna”. Zanim jednak statek dotarł do celu, po drodze z pewnością spotkało go wiele przygód. Mogły na przykład zostać wymienione deski pokładu, mogły zostać wymienione wszystkie elementy statku, mógł nawet zostać zbudowany nowy statek, który przejął starą nazwę albo też Tezeusz mógł przesiąść się na inny statek, który nazwał „Ariadna”. Jednakże gdybyśmy założyli, że po każdej przeróbce statek dopływałby do portu, z pewnością twierdzono by tam, że przyplłynęła „Ariadna”²². Przykład ten doskonale ilustruje fakt, iż przekształcenia, którym ulegał statek podczas swej podróży, zachodziły przede wszystkim na płaszczyźnie materii, energii i informacji. Były one konieczne po to, aby mógł zostać zachowany porządek, gwarantowany przez strukturę, jaką stanowi statek „Ariadna” jako system.

A zatem sytuacja przedstawiona przez M. Mazura przypomina zależności występujące pomiędzy wyodrębnionymi przez Bergsona dwoma rodzajami porządku: nieustannie zmieniająca się treść to niewątpliwie porządek ży-

cia i woli, natomiast względnie niezmienna forma to ustrukturowany system, skonstruowany przez człowieka na bazie konkretnych założeń. Powstał on wskutek odjęcia pewnych istotnych cech rzeczywistości, wskutek wykrojenia z całości określonych części.

Bergsonowskie rozważania nad naturą porządku i nieporządku antycypują także niektóre aspekty współczesnej teorii chaosu. Otóż kolejne definicje chaosu w coraz większym stopniu określają granice występowania tego zjawiska. Tym samym chaos coraz częściej przypomina specyficzny rodzaj porządku niż nieokiełznany żywioł, z którego – jak sądzili starożytni mędrcy – stopniowo wyłonił się cały wszechświat. I tak definicja chaosu deterministycznego zwraca szczególną uwagę na ruchy, które chociaż zdeterminowane, mogą zachodzić w kapryśny i nieprzewidywalny sposób. Jednakże owa nieprzewidywalność ruchów nie oznacza zachowania chaotycznego, ponieważ wynika z określonych warunków początkowych systemu bądź podsystemu, w którym one zachodzą. Stąd też definicja ta wprowadza rozróżnienie pomiędzy kompletnym nieporządkiem a zjawiskami nieregularnymi, lecz jednoznacznymi²³. W taki oto sposób chaos zaczął przybierać postać specyficznego rodzaju porządku (dynamicznego, niestabilnego, nieliniowego). W ujęciu deterministycznej definicji chaosu porządek (określany zgodnie z zasadą jednoznacznego determinizmu) dotyczy jedynie podstawowych procesów, zachodzących na poziomie składników odizolowanego od otoczenia podsystemu bądź systemu. Procesy te są zazwyczaj proste do opisania. Natomiast w ujęciu całościowym podsystemy i systemy działają w sposób do końca nie dający się przewidzieć, nieoczekiwanie, a więc zgodnie z porządkiem nieliniowym.

Badaniem porządku nieliniowego zajmuje się współczesna teoria chaosu. Pozwala ona interpretować systemy dynamiczne, odwołując się do modeli matematycznych, konstruowanych na bazie równań nieliniowych. Teoria ta znacznie powiększyła zakres stosowności pojęcia chaosu w nauce i filozofii. Dzięki niej do obszaru badań weszły bowiem systemy względnie otwarte, a więc wymieniające materię, energię i informację z otoczeniem. Teoria chaosu opisuje systemy dynamiczne, które pod wpływem otoczenia stale modyfikują swe działanie oraz właściwości. A zatem przekształcenia systemu mogą mieć charakter nieodwracalny, jak twierdził Bergson. Jednakże według niektórych współczesnych teorii nie jest wykluczone, że przekształcenia systemu mogą mieć charakter również okresowy i powtarzalny. Ową okresowość najwyraźniej ukazują ciąg Feigenbauma. Zgodnie z nim dla określonego systemu, przekształcającego się w okresie równym T , po przekroczeniu tego przedziału wartości okres powtarzalności wydłuża się do czasu równego $2T$, z kolei aby zaistniał następny okres po-

trzebny jest już czas rzędu $4T^{24}$. Tak więc system charakteryzuje się ciągiem kolejnych bifurkacji, którym towarzyszy sukcesywne podwajanie się okresu. Natomiast istnieją także teorie, zgodnie z którymi historia systemu składa się z okresów, w których składniki zachowują się zarówno w sposób zdeterminowany, jak również w sposób stochastyczny. To zaś, który spośród owych okresów system „wybierze”, jest sprawą do końca nie dającą się przewidzieć²⁵.

Widać zatem jak wraz z postępem w nauce, w szczególności zaś w matematyce, zaciera się granica pomiędzy porządkiem a nieporządkiem. Ilya Prigogine i Isabelle Stengers zauważyli, że „w wielu wypadkach znaczenia słów »porządek« i »chaos« są tak splątane, że trudno je od siebie oddzielić”²⁶. Trudno zatem jednoznacznie stwierdzić czy w danym wypadku ma się do czynienia z porządkiem, czy z chaosem.

Do podobnych wniosków doszedł znacznie wcześniej także Bergson, dlatego też po przeprowadzeniu gruntownej analizy pojęcia porządku i nieporządku, stwierdził on, że w przyrodzie istnieje tylko i wyłącznie porządek.

2. Relacja pomiędzy bytem a niebytem (pustką, nicością, nic)

Zagadnienie relacji pomiędzy bytem a niebytem jest jednym z częściej poruszanych aspektów twórczości Bergsona. Na temat problemu bytu, niebytu, pustki, nicości, niczego w filozofii autora *Ewolucji twórczej* napisano wiele rozpraw naukowych oraz artykułów. Za szczególnie znaczące należy uznać prace V. Jankélévitcha²⁷, G. Bachelarda²⁸ a także G. Deleuze’a²⁹. Natomiast wśród polskich badaczy na uwagę zasługują między innymi prace W. Stróżewskiego³⁰, B. Skargi³¹, L. Kołakowskiego³² oraz S. Borzyma³³.

W literaturze przedmiotu zagadnienie niebytu rozpatrywane jest zazwyczaj od strony ontologicznej jak również epistemologicznej i metodologicznej.

Kiedy rozpatrzy się Bergsonowską relację pomiędzy bytem a niebytem od strony ontycznej, okazuje się, że problem nie istnieje, gdyż relacja ta nie może zachodzić z powodu braku jednego z jej członów – niebytu. Trzeba bowiem pamiętać, że Bergson uważany jest za filozofa pełni³⁴, a z tej perspektywy twierdzenie o istnieniu niebytu jest z gruntu niedorzeczne. Aby się o tym przekonać, wystarczy prześledzić zaproponowaną przez francuskiego filozofa koncepcję kosmologiczną wszechświata. Według autora *Ewolucji twórczej* byt stanowi wszystko to, co się staje³⁵, co nieustannie organizuje się wskutek dialektycznego ścierania się oraz przenikania się materialności i duchowości. Wszechświat stanowi całość względnie otwartą, w której istnieje ciągłość materii oraz ducha. Ewolucja odbywa się więc na zasadzie wytwarzania nowych określoności przez elementy, podsystemy czy też systemy wchodzące w skład tej dynamicznej całości. Rozpatrując jej strukturę nie

można mówić o jakichkolwiek rzeczywistych zerwaniach, które można by uznać za niebyt, gdyż pomiędzy wszelkimi składnikami całości zachodzi sieć relacji, związków oraz oddziaływań wzajemnych. Dzięki nim poszczególne składniki tworzą zintegrowane, zhierarchizowane a także zsubordynowane całości. Wyjaśniając ową myśl Bergson odwołuje się do przykładu zaczerpniętego z życia codziennego: „Jeżeli zagotuję wodę w rondlu umieszczonym na maszynie, czynność i podtrzymujące ją przedmioty są w rzeczywistości połączone z mnóstwem innych przedmiotów i z mnóstwem innych czynności: przechodząc od ognia do ognia znalazłoby się, że cały nasz system słoneczny jest zainteresowany w tym, co się odbywa w tym jednym punkcie przestrzeni”³⁶. Zgodnie z ujęciem systemowym jest tak w istocie, ponieważ pomiędzy elementami danego systemu zachodzą oddziaływania bezpośrednie oraz pośrednie, można więc stwierdzić, że nie tylko system słoneczny, ale cały wszechświat uczestniczy w procesie gotowania wody. Rzeczywistość rozumiana jako system względnie otwarty jest więc ciągła, dynamiczna, zhierarchizowana, skoordynowana i zsubordynowana.

Jednakże w niektórych dziełach Bergsona można znaleźć fragmenty, w których stwierdza on, że sama ewolucja przebiega w sposób nieciągły³⁷. W *Dwóch źródłach moralności i religii* Bergson pisze: „Podążając za nicią przewodnią faktów i analogii, dochodzi się raczej do ewolucji nieciągłej, która dokonuje się poprzez skoki, osiągając na każdym przystanku doskonałe w swoim rodzaju połączenie, porównywalne do figur następujących po sobie, gdy obracamy kalejdoskopem”³⁸. Czy zatem materię i ducha także należy uznać za nieciągłe, skoro pęd życiowy, będący wypadkową procesu ich ścierania się, wytwarza ewolucję skokową i w wielu miejscach przerywaną? Otóż wszystko na to wskazuje, że podobne rozumowanie jest błędne. Należy bowiem zwrócić uwagę na fakt, iż wypowiedzi Bergsona o nieciągłości ewolucji dotyczą płaszczyzny epistemologicznej i metodologicznej, a nie ontologicznej. Z punktu widzenia teorii poznania oraz metodologii ewolucja faktycznie jawi się jako proces nieciągły, skokowy. Trzeba jednak zauważyć, że takie jej postrzeganie uzależnione jest od samej organizacji człowieka, który aby działać, a więc także poznawać, z konieczności musi dzielić, izolować poszczególne fragmenty całości wszechświata. Z kolei patrząc wstecz na wyodrębnione części, trudno jest z owych kawałków na powrót zrekonstruować ciągłą całość. Każda teoria, o czym Bergson wielokrotnie pisał, koncentruje się na przeszłości, jest próbą odtworzenia tego, co zostało już zorganizowane. Elementy jakiegokolwiek teorii, w tym także ewolucji kreatywnej, mogą zostać zanegowane przez elementy innej teorii. A zatem wiedza naukowa stanowi koherentny (w danym czasie i przestrzeni) zbiór względnie izolowanych praw, twierdzeń i hipotez, których poszczególne części można w dowolnej chwili

zanegować bądź zastąpić innymi. Natomiast w rzeczywistości bynajmniej tak nie jest. Można tego doświadczyć między innymi stosując metodę intuicyjną, która pozwala zjednać się z trwaniem, z ciągłością wszechświata. Pozwala zatem przekroczyć wszelkie pozorne zerwania, występujące na płaszczyźnie epistemologicznej i metodologicznej. Metoda intuicyjna umożliwia doświadczenie pełni, w której jakiegokolwiek zerwania nie mają racji bytu. Dlatego też, według Bergsona, na płaszczyźnie ontologicznej niebyt nie istnieje.

Aczkolwiek istnieją badacze, którzy nie zgadzają się z zaproponowaną przez Bergsona ontologiczną koncepcją ciągłości. Najzagorzalszym przeciwnikiem uznania ciągłości w sferze ontycznej jest G. Bachelard. Według niego na płaszczyźnie tej istnieje zarówno byt jak i niebyt. Autor *La dialectique de la durée* tezę tę stara się udowodnić, przeprowadzając krytykę Bergsonowskiej koncepcji trwania, rozumianego jako coś bezpośrednio danego świadomości. Otóż Bachelard twierdzi, że tym, co bezpośrednio dane jest świadomości, nie jest trwanie ciągłe, lecz jest nią szereg nieciągłych chwil. To właśnie tej nieciągłości każdy może doświadczyć, dokonując głębokiej auto-refleksji. Natomiast trwanie ciągłe jest dopiero konstruowane przez badaczy na płaszczyźnie epistemologicznej i metodologicznej³⁹. Teza Bachelarda jest więc dokładną odwrotnością tezy Bergsona. Dla autora *Materii i pamięci* na płaszczyźnie ontycznej doświadczyć można jedynie ciągłości, którą z kolei na płaszczyźnie epistemologicznej oraz metodologicznej poddaje się sztucznym i względnym podziałom.

Natomiast zdecydowanym zwolennikiem a także obrońcą koncepcji trwania Bergsona jest G. Deleuze. Według autora *Bergsonizmu* trwanie w swej istocie jest ciągłe i tym samym stanowi ono również gwarancję ciągłości materii. Swą interpretację Bergsonowskiego trwania Deleuze oparł na pojęciu różnicy natury i różnicy stopnia. Zabieg ten spowodował, że możliwe stało się zjednanie wielości trwał, różniących się zarówno pod względem jakości jak i ilości. Tym sposobem „trwanie jest tylko najbardziej zacieśnionym stopniem materii, materia zaś najbardziej rozluźnionym stopniem trwania”⁴⁰. Natomiast „wszystkie stopnie współlistnieją w tej samej Naturze, która wyraża się z jednej strony w różnicach natury, z drugiej zaś w różnicach stopnia. Oto moment monizmu: wszystkie stopnie współlistnieją w jednym Czasie, który jest naturą w sobie”⁴¹. Aby doświadczać konkretnego stopnia trwania należy odwoływać się bądź do aktualności – trwanie najbardziej zacieśnione, bądź też do możliwości – trwanie najbardziej rozluźnione, uprzestrzennione⁴². Z kolei na płaszczyźnie epistemologicznej i metodologicznej sytuacja niebytu przedstawia się zgoła odmiennie. Otóż Bergson zauważył, że pojęcie nicości odgrywa istotną rolę w procesie poznawania rzeczywistości: „jest ono często sprężyną ukrytą, niewidzialną pobudką myśli filozoficznej. Od chwili pierw-

szego przebudzenia się refleksji, to pojęcie pcha naprzód, prosto pod spojrzenie świadomości, problematy dręczące, zagadnienia, w które nie można długo patrzeć bez zawrotu głowy⁷⁴³. W klasycznych koncepcjach metafizycznych, a więc tych ugruntowanych na paradygmacie bytu niezmiennego i wiecznego, pojęcie niebytu stanowi jego podstawę – „pełnia jest jak gdyby haftem na kanwie pustki”⁷⁴⁴. Myśliciele uprawiający tego typu filozofię traktują byt jako wszystko to, co jest. Według nich to, co trwa, jest mniej doskonale od tego, co jest niezmienne. Dlatego też z lubością nadają oni bytowi cechy istnienia logicznego, a nie psychologicznego bądź fizycznego. Nasuwa się jednak pytanie, co człowiek sobie wyobraza, myśląc o nicości? Czy owo wyobrażenie należy uznać za obraz, czy też za pojęcie?⁷⁴⁵

Przeprowadziwszy gruntowną analizę mechanizmów percepcji oraz apercepcji, Bergson dochodzi do wniosku, że człowiek nie jest w stanie wyeliminować wszelkich docierających doń wrażeń. W momencie wyeliminowania wrażeń zewnętrznych w ich miejscu natychmiast pojawiają się wrażenia wewnętrzne. Tak więc w świadomości człowieka zawsze istnieć będzie obraz czegoś, nigdy zaś nie uzyska on obrazu niczego: „właściwy obraz usunięcia wszystkiego nie bywa więc nigdy wytwarzany przez myśl. Wysiłek, przez który dążymy do stworzenia tego obrazu, doprowadza nas po prostu do wahania się pomiędzy widzeniem rzeczywistości zewnętrznej i rzeczywistości wewnętrznej”⁷⁴⁶. Niemniej autor *Materii i pamięci* uważa, że możliwe jest doznanie pewnego złudzenia nicości. Pojawić się ono może wówczas, gdy w intelekcie jednocześnie znajdują się obydwa obrazy. Chwila wyboru jednego z nich, ów moment wahania się powoduje, że podmiot może doświadczyć złudzenia nicości. Tymczasem faktycznie intelekt konstruuje wówczas obraz pełni, zawierający „w sobie jednocześnie obraz podmiotu i obraz przedmiotu, i ponad to jeszcze wieczne przeskakiwanie z jednego na drugi, i odmowę zatrzymania się ostatecznego na jednym lub na drugim”⁷⁴⁷. Tak więc Bergson kategorycznie zaprzecza, jakoby możliwe było skonstruowanie przedstawienia obrazu nicości, natomiast dopuszcza on możliwość odczucia pewnego zakłopotania, które wskutek braku innego konkretnego określenia zwykło nazywać się nicością.

Jeżeli zaś rozważy się możliwość wyobrażenia pojęcia nicości, to sprawa przedstawia się następująco. Według Bergsona podstawą analizy każdego pojęcia jest skonfrontowanie tegoż pojęcia z określającymi go atrybutami. Dla przykładu, kiedy wyobraża się pojęcie koła, zawsze ma się na myśli jakieś konkretne koło: papierowe, drewniane, metalowe, i tak dalej. W układzie koło – papierowe, koło – drewniane, koło – metalowe nie występuje zatem sprzeczność. Jednakże nie można tego powiedzieć o układzie koło – kwadratowe, gdyż nikt nie potrafi sobie wyobrazić kwadratowego koła. Podob-

nie przeanalizować można również pojęcie nicości. Kiedy myśli się o pojęciu nicości w sensie rzeczownikowym, niemożliwe jest dopasowanie doń jakiegokolwiek określnika, który dałby konkretne wyobrażenie. Nie ma nicości drewnianej, czerwonej czy też bezbarwnej. Elementy owych złożeń nie tworzą koherentnych całości. Sytuacja jest podobna, gdy pojęcie nicości rozpatrzy się w sensie czasownikowym. Również wówczas nie można go skojarzyć z konkretną czynnością, doprowadzającą do uzyskania bezwzględnej pustki. Pojęcie nicości można co najwyżej kojarzyć z czynnością usuwania jakiegoś konkretnego przedmiotu z jakiegoś konkretnego miejsca, w którym od razu pojawi się inny konkretny przedmiot usunięty z innego konkretnego miejsca, i tak *ad infinitum*. Dlatego też Bergson dochodzi do wniosku, że nicość nie istnieje jako pojęcie lecz zaledwie jako słowo: „pojęcie nicości bezwzględnej, rozumiane w znaczeniu zniweczenia wszystkiego, jest pojęciem, które samo siebie unicestwia, pojęciem pozornym, prostym słowem”²⁴⁸.

W dziele zatytułowanym *To samo i inne* Vincent Descombes pisze: „Byt, aby być, obywa się bez nicości, nicość zaś, ten pasożyt, żyje kosztem bytu”²⁴⁹. Jednocześnie zaś dodaje, że „jeśli nicość zakłada negację, negacja ze swej strony zakłada negującego. Humanizacja nicości jest całkowita”²⁵⁰. Podobnie uważa również Bergson. Jak wiadomo filozof podważa możliwość istnienia obrazu niebytu oraz istnienia desygnatu tegoż pojęcia, natomiast nie sprzeciwia się on utożsamianiu nicości z negacją. Wręcz przeciwnie, postępowanie takie uważa za wartościowe i pomocne w konstruowaniu teorii filozoficznych a także naukowych. Rozumowanie Bergsona scharakteryzować można w następujący sposób: skoro pojęcie „nieistniejący” nie jest w stanie w sposób całościowy i ostateczny ująć coś z obrazu rzeczywistości, to należy potraktować je nie jako odejmowanie czy też zmniejszanie, lecz jako dodawanie i zwiększanie. Stwierdzić o jakimś przedmiocie, że istnieje, to znaczy odnieść się do konkretnego faktu, i nic ponadto: „między myśleniem przedmiotu i myśleniem go jako istniejącego nie ma bezwzględnie żadnej różnicy”²⁵¹. Natomiast stwierdzić, że jakiś przedmiot nie istnieje, to znaczy odnieść się do konkretnego faktu – istnienia tegoż przedmiotu, ale także wyrazić coś ponadto, lęk, obawę, że z punktu widzenia podmiotu sytuacja określona przez owo stwierdzenie nie jest koherentna z samą rzeczywistością. Negacja jest więc łącznikiem pomiędzy rzeczywistością dynamiczną, stającą się a jej statycznym, teoretycznym modelem. Jest sygnałem, że pomiędzy światem a teorią nie można stawiać znaku równości, że sądy należy stale zmieniać. Bergson uważa, że „przeczenie różni się więc od twierdzenia właściwego tym, że jest twierdzeniem w drugim stopniu: twierdzi coś o twierdzeniu, które ze swej strony twierdzi coś o przedmiocie”²⁵². W Bergsonowskim znaczeniu wyrażanie negacji jest przestrogą przed uznawaniem porządku świata za ostatecz-

ny, jest przesłanką ku temu, aby usystemowanie rzeczywistości traktować w sposób względny. Formułowanie sądów przeczących jest konieczne z praktycznego punktu widzenia. Człowiek nie jest w stanie w sposób pojęciowy ująć wszelkich zmian zachodzących w przyrodzie. Słownik pojęć jest zbyt ubogi, aby wyrazić bogactwo samej rzeczywistości. Dlatego też pewne nowe zjawiska bądź procesy z konieczności trzeba określać, odwołując się do starych znaczeń. Jednakże należy pamiętać, że człowiek także jest zintegrowaną częścią ewoluującego wszechświata, podlega takim samym relacjom, związkom i oddziaływaniom wzajemnym jak pozostałe jego składniki. Dzięki temu potrafi on intuicyjnie zjednywać się z trwaniem rzeczywistości. Wiedzę w ten sposób uzyskaną stara się przetransponować na płaszczyznę werbalną, teoretyczną. Natomiast nie ma do tego odpowiednich środków, dlatego też jedynie, co człowiek może zrobić, to stosować negację do istniejących już pojęć. W ten sposób skłania siebie bądź też swoich interlokutorów do prowadzenia ciągłych poszukiwań, badań, interpretacji czy wykładu. Tak więc Bergson twierdzi, że przeczenie jest „z istoty swej pedagogiczne i społeczne. Prostuje ono, a raczej ostrzega, choć osobą, którą się ostrzega lub której zdanie się prostuje może być, dzięki pewnemu rodzajowi rozdzielenia, ta sama osoba, która mówi”⁵³.

Jednakże Bergson rozpatruje jeszcze jeden aspekt zagadnienia niebytu, nicości, niczego, a mianowicie relację zachodzącą pomiędzy przeszłym, aktualnym a możliwym. Jest to zhumanizowana płaszczyzna interpretacji niebytu, gdyż dotyczy tylko i wyłącznie sfery działalności teoretycznej i twórczej człowieka. Człowiek jest jedynym mieszkańcem Ziemi, którego działalność obejmuje swym zasięgiem nie tylko gatunek ludzki ale ponadto całą planetę, a nawet inne planety. Stało się tak, ponieważ potrafi on realizować określone cele praktyczne. Aktywność człowieka ukierunkowana jest od przeszłości i aktualności do przyszłości, rozumianej jako możliwość. W tym sensie każdy konstruowany przez niego plan znajduje się w sferze możliwości, a zatem jego realizacja wydaje się faktycznie wypełnianiem pewnej pustki. Należy jednak pamiętać, że nie jest to pustka istniejąca obiektywnie, jako brak naturalnej rzeczy, lecz jest to pustka istniejąca jedynie w intelekcie, a więc subiektywnie, i oznacza ona brak pożądanej użyteczności. Oto co na ten temat pisze Bergson: „Nasze życie przechodzi tym sposobem na wypełnianiu pustek, które nasz umysł pojmuje pod wpływem pozaumysłowym pragnienia i żalu, pod naciskiem konieczności życiowych; jeśli się tedy rozumie przez pustkę nieobecność użyteczności, nie zaś rzeczy, można powiedzieć w tym znaczeniu czysto względnym, że stale idziemy od pustki do pełni. To jest kierunek, w którym postępuje nasza działalność”⁵⁴.

Tak więc wielkość człowieka polega nie tylko na tym, że jako jedyny

spośród żyjących organizmów potrafi, w sposób tak znaczący, przetwarzać naturalne elementy, podsystemy oraz systemy. Jego wielkość polega bowiem przede wszystkim na tym, że na swój użytek potrafi on skonstruować niebyt, który następnie stopniowo zamienia w byt – cywilizację, kulturę, naukę. Nietety, nie jest to bezpośrednio poznawanie bytu, które zostanie uwiecznione zrozumieniem jego istoty. Myślę, że uzasadnionym tutaj będzie odwołanie się do słów Martina Heideggera, który twierdzi, „że nauka nie myśli. Ona nie myśli, bo przez swoje podejście i przez swe pomoce nigdy myśleć nie może – myśleć tak jak myśliciel. To, że nauka *myśleć* nie może – nie jest brakiem, ale zaletą. Zaleta ta jedynie zapewnia nauce możliwość wkroczenia w każdorazowy obszar przedmiotowy i osiedlenia się w nim stosownie do sposobu badań. Nauka nie myśli”⁵⁵. Bergson z pewnością zgodziłby się ze słowami niemieckiego filozofa, ponieważ obaj częściowo podobnie uchwycili kierunek, w którym podąża człowiek. Według nich im więcej człowiek wytwarza, tym bardziej oddala się od istoty bytu, i tym większy ogarnia go lęk przed nicością, w której się pogrąża. Jednakże Bergson, w przeciwieństwie do Heideggera, widzi możliwość powstrzymania, a nawet odwrócenia, tego stanu: „trzeba się przyzwyczaić do myślenia o bycie bezpośrednio, nie idąc ubocznymi drogami, nie zwracając się wprzód do widma nicości, które staje pomiędzy nami a nim. Trzeba tutaj starać się widzieć dla widzenia, nie zaś widzieć dla działania. Wówczas absolut się objawia bardzo blisko nas i w pewnej mierze w nas samych. Istota jego jest psychologiczna, nie zaś matematyczna lub logiczna. Żyje on wraz z nami. Jak my, ale pod pewnymi względami nieskończenie bardziej ześrodkowany i skupiony w sobie, absolut trwa”⁵⁶. Bergson nawołuje więc do tego, aby człowiek próbował bezpośrednio dosięgnąć trwania absolutu. Wówczas być może zauważy on kontrast pomiędzy światem naturalnym a światem wytworów ludzkich, pomiędzy aktualnym a możliwym. Nasuwa się jednak pytanie, czy człowieka stać na taki wysiłek, czy potrafi on jeszcze przedzierzgnąć się przez gąszcz systemów i struktur, którymi zdążył się opleść, krocząc w ewolucyjnym pochodzie?

Przypisy:

¹ Na temat praw systemowych pisze między innymi Henryk Pisarek, *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 1994, s. 122 – 125.

² Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. Florian Znaniecki, Warszawa, Książka i Wiedza 1957, s. 181.

³ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 182.

⁴ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 181.

⁵ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 181.

⁶ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 183.

- ⁷ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 193.
- ⁸ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 182.
- ⁹ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 199 – 200.
- ¹⁰ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 200.
- ¹¹ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 200.
- ¹² Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 205.
- ¹³ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 211.
- ¹⁴ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 187.
- ¹⁵ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 194.
- ¹⁶ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 187.
- ¹⁷ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 199.
- ¹⁸ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 207.
- ¹⁹ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 208.
- ²⁰ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 208.
- ²¹ Na aspekt traktowania nauki przez G. Bachelarda jako realizowania woli mocy zwróciło uwagę wielu badaczy jego twórczości, między innymi Romuald Łoziński, *Gastona Bachelarda koncepcja poznania i filozofii*, *Studia Filozoficzne* 1969, (2), s. 111 – 122.
- ²² Marian Mazur, *Cybernetyka i charakter*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1976, s. 52 – 53.
- ²³ Michał Tempczyk, *Teoria chaosu a filozofia*, Warszawa: Wydawnictwo CiS 1998, s. 31.
- ²⁴ Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. Katarzyna Lipszyc, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1990, s. 184.
- ²⁵ Prigogine, Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, s. 184 – 185.
- ²⁶ Prigogine, Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, s. 183.
- ²⁷ Vladimir Jankéélévitch, *Henri Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France 1999, s. 200 – 228.
- ²⁸ Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris, Presses Universitaires de France 1963, s. 1 – 30.
- ²⁹ Gilles Deleuze, *Bergsonizm*, przeł. Piotr Mrówczyński, Warszawa, Wydawnictwo K R 1999, s. 93 – 119.
- ³⁰ Władysław Stróżewski, „Krytyka pojęcia nicości w „Ewolucji twórczej” Henryka Bergsona”, w: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. Barbara Skarga, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1978, s. 101 – 130.
- ³¹ Barbara Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa, PWN 1982, s. 180 – 205.
- ³² Leszek Kołakowski, *Bergson*, Warszawa, PWN 1997, s. 83 – 89.
- ³³ Stanisław Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1984, s. 202 – 205.
- ³⁴ Twierdzi tak między innymi G. Bachelard: „La philosophie de M. Bergson est une philosophie du plein et sa psychologie est une psychologie de la plénitude”. Bachelard, *La dialectique...*, s. 1.
- ³⁵ G. Bachelard twierdzi wręcz, że Bergson jest pierwszym filozofem, który postawił znak równości pomiędzy bytem a stawianiem się: „Avant M. Bergson, jamais on n'avait si bien réalisé l'équation de l'être et du devenir”. Bachelard, s. 2. A co w takim razie z Heraklitem, czyż filozof ten nie zrobił tego znacznie wcześniej?

³⁶ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 191.

³⁷ Na kwestię nieciągłości ewolucji kreatywnej Bergsona zwróciła uwagę między innymi B. Skarga: „Czy można mówić o ciągłości ewolucyjnego procesu? Sam Bergson w *Dwóch źródłach* wołał użyć terminu „ewolucji nieciągłej” i, jak to podkreślił Gouhier, nie przeczył sobie. Obserwujemy z jednej strony tworzenie i nowość, a więc nieciągłość, z drugiej strony zamieranie różnych form, ich „solidyfikację”, które są jakby cięciami w tym kosmicznym czasie, jego zatrzymaniem, unicestwieniem. Nie jest więc to czas przyrodników fizykalny, miarowy, obojętny na wydarzenia, czas wyznaczający prawa ani czas filozofów, którzy uznając zmienność rzeczy nie rezygnowali nigdy z możliwości określenia ścisłych praw tej zmienności. Czas Bergsona jest sposobem istnienia wszechświata, póki w nim trwa życie, i tam gdzie ono zamiera, zamiera i on”.

B. Skarga, *Czas i trwanie...*, s. 204.

³⁸ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Piotr Kostyło i Krzysztof Skorulski, Kraków, Wydawnictwo Znak 1993, s. 128 – 129, a także s. 117, 118.

³⁹ Bachelard, *La dialectique...*, s. 31 – 52.

⁴⁰ Deleuze, *Bergsonizm*, s. 95.

⁴¹ Deleuze, *Bergsonizm*, s. 95.

⁴² Relacje zachodzące pomiędzy aktualnym a możliwym rozważać będę w dalszej części artykułu.

⁴³ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 241.

⁴⁴ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 242.

⁴⁵ W. Stróżewski twierdzi, że „rozpatrując rzecz a priori, od strony wyłącznie epistemologicznej, mielibyśmy prawo domagać się wzięcia pod uwagę aż czterech możliwych zagadnień: 1. sprawy możliwości intuicji nicości, 2. wyobrażenia nicości, 3. jej pojęcia, a wreszcie, 4. ewentualnych innych sposobów jej doświadczenia, przekraczających domenę czystego poznania”. W. Stróżewski, „Krytyka pojęcia nicości w...” s. 102. Podobne rozróżnienie środków poznania nicości byłoby możliwe wówczas, gdyby Bergson uznawał istnienie niebytu na płaszczyźnie ontycznej. Natomiast tak nie jest, dlatego też Bergson odrzuca możliwość pierwszą i ostatnią.

⁴⁶ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 245.

⁴⁷ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 245.

⁴⁸ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 248.

⁴⁹ Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933 – 1978)*, przeł. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Warszawa, Wydawnictwo SPACJA 1996, s. 61.

⁵⁰ Descombes, *To samo i inne*, s. 62.

⁵¹ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 249 – 250.

⁵² Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 252.

⁵³ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 253.

⁵⁴ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 260 – 261.

⁵⁵ Martin Heidegger, „Co znaczy myśleć”, przeł. Janusz Mizera i Józef Tischner, w: *Filozofia współczesna*, t. 1, red. Zbigniew Kuderowicz, Warszawa: Wiedza Powszechna 1990, s. 301.

⁵⁶ Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 261.