

Krystyna Najder-Stefaniak

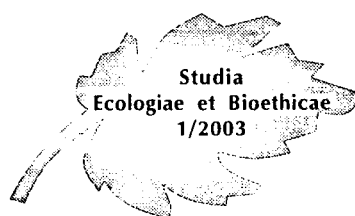
Twórczość jako kategoria pomagająca zrozumieć dyskurs kultury europejskiej

Studia Ecologiae et Bioethicae 1, 583-592

2003

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Krystyna NAJDER-STEFANIAK*

Twórczość jako kategoria pomagająca zrozumieć dyskurs kultury europejskiej

Tytuł artykułu zakreśla bardzo szeroki obszar rozważań. Skoncentruję się na implikacjach „creatio ex nihilo” i spróbuję zasygnalizować jak śledząc wzajemne oddziaływania pojęcia twórczości i kontekstów teoretycznych, w jakich to pojęcie występuje odkrywamy wielowymiarowość europejskiego dyskursu. Creatio ex nihilo jest w dyskursie europejskim początkiem rozważań specyficznej aktywności polegającej na powoływaniu do istnienia, nie zmienianiu tego, co jest, nie konstruowaniu czegoś nowego z istniejącego już materiału lecz sprawianiu, że zaczyna swoje istnienie coś czego wcześniej nie było. Rozważania te zaowocowały dyskusją na temat stwórczych możliwości człowieka, a dziś implikują poczucie odpowiedzialności za niedoskonałość ludzkiego świata i wiarę w to, że warto poszukiwać rozwiązań trudnych globalnych problemów.

Pojęcie twórczości jest tak bardzo obecne w naszych interpretacjach rzeczywistości, że wydaje się, iż w dyskursie kultury europejskiej niemożliwe byłoby zrozumienie świata i człowieka bez użycia tego pojęcia, że jest ono w tym dyskursie niezbędną kategorią. Ze zdziwieniem dowiadujemy się, że starożytni Grecy nie znali go. Źródłem różnych pojęć twórczości, jakie znajdujemy u filozofów europejskich jest termin stwarzać, który wzięty został ze Starego Testamentu. Odnosił się tam do aktywności Boga. Oznaczał alocentryczną aktywność powołującą do istnienia i wprawiającą w ruch to, co inne, to, co nieboskie by mogło ono osiągnąć własną tożsamość¹. Bóg posługuje się narzędziem – stwarza za pomocą słowa. Jedynie człowiek nie był powołany do istnienia przez słowo, lecz uczyniony na podobieństwo Boga. Jedynie też człowiek posługuje się słowem. Czym skutkuje ta jego wyjątkowość?

Walter Benjamin, XX wieczny myśliciel, który fascynował się głębią i tajemniczością bytu, w napisanym w 1916 roku eseju pt. *Ueber Sprache überhaupt und die Sprache der Menschen /O języku w ogólności i języku człowieka/* wyróżnia trzy rodzaje języków: język Boga, język człowieka i język

* Katedra Nauk Humanistycznych Wydział Ekonomiczno-Rolniczy Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie.

¹ Por. A. GANOCZY, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, warszawa 1982, s. 117.

rzeczy. Jego zdaniem ten pierwszy stwarza, drugi nazywa a trzeci tylko wyraża. Benjamin z tego, że dzieło stwarzania świata dokonuje się przez połączenie „niech się stanie” z konkretną nazwą, wnioskuje, że w języku rzeczy, który polega na wyrażaniu rzeczy jest ukryta nadana jej nazwa Boska, a człowiek, który w wyniku wsluchania się w mowę rzeczy nazywa rzecz, zbliża się do uchwycenia jej istoty. W zainspirowanej *Biblią* koncepcji Benjamin człowiek nie stwarza przy pomocy słowa, lecz nazywając poznaje. Natomiast Boskie „niech się stanie” objawia „twórczą wszechpotęgę języka”. Zdaniem Beniamina: „*Język jest tym, co tworzy i wypełnia, słowem i nazwą. Nazwa w Bogu ma moc twórczą, albowiem jest słowem; słowo Boga ma moc poznawczą albowiem jest nazwą. «I widział, że było dobre», znaczy, że On to poznał nazywając*”². Bóg tworzy i poznaje, natomiast człowiek został przez Boga wyposażony w zdolność nazywania, która jest zdolnością poznawczą.

Benjamin akcentuje różnicę między językiem rzeczy, który tylko wyraża i językiem człowieka, który nazywa. Nazwa jakby oświeca to, co wyrażone w języku rzeczy. Pozostajemy w metaforze widzenia, w tej samej, w której Platon zobrazował poznanie opowieścią o jaskini a Heidegger odrzucił metafizykę światła proponując swoją prawdę prześwitu. W tej samej, w której Bremond pisze w *La poesie pure* o natchnieniu upraszczającym widzenie i żywiącym się przedmiotem niejasnym. Myślenie o poznawaniu w metaforze światła pozwala zakładać, że nasza aktywność poznawcza nie wpływa na przedmiot poznania i że poznawanie jest odtwarzaniem a nie stwarzaniem. W rozważaniach dotyczących poznawania interesujący efekt uzyskujemy zastępując metaforę widzenia metaforą dotyku. Rozumienie poznawania porządkowane przez nową metaforę związane jest z rezygnacją z założenia, że pierwotna postać doświadczenia to wrażenia. Dobrego punktu wyjścia zdaje się dostarczać tu Main de Biran, który uważał, że pierwotna postać doświadczenia to wysiłek, na jaki składa się wola świadcząca o istnieniu jaźni i opór potwierdzający istnienie świata zewnętrznego względem świadomości.

W kontekście metafory dotyku poznanie przestaje być przekładaniem znaczonego na znaczące, staje się uświadamianiem różnicy, docieraniem do granicy innego. Zauważmy, że widząc coś nie doświadczamy siebie, dotykając zaś odczuwamy nie tylko bycie innego, ale także swoje. Ponadto dotykając wpływamy na to, co poznajemy. Metafora dotyku uświadamia, że nasza aktywność poznawcza modeluje, narzuca formę temu, co poznajemy. To modelowanie dzieje się nie tylko w naszej świadomości, ale także poza nią. Aktywność poznawcza aktualizuje coś z potencjalności bytu. Język pojęciowy jest jednym z narzędzi tej aktualizacji. Możemy twierdzić, że nazywając poznajemy i tworzymy jednocześnie. Jak daleko

² Cytuję za Karolem Sauerlandem: *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Warszawa 1986, s. 134.

odeszliśmy od tego rozumienia twórczości, świata i człowieka, które funkcjonowało w czasach, gdy *creatio ex nihilo* zostało wprowadzone do dyskursu kultury europejskiej?

Chrześcijańską koncepcję kreacjonizmu ugruntował św. Augustyn w VI w.n.e.. W teocentrycznej metafizyce Augustyna:

- 1) świat został stworzony przez Boga, powołany do istnienia z nicości;
- 2) Bóg po stworzeniu z tą samą mocą stwórczą podtrzymuje świat w istnieniu;
- 3) Bóg kieruje światem aż do najdrobniejszych szczegółów;
- 4) Bóg stworzył świat jednym prostym aktem stwórczym, w którym zdecydował o istnieniu wszystkich bytów, także tych, które dopiero zaistnieją do końca świata. Nie ma tu miejsca na twórczość ludzką.

Recepcja *Biblii* uwarunkowana jest kontekstem znaczeń, w którym usiłujemy ją zrozumieć oraz kontekstem oczekiwań, jakie inspirują nas do poszukiwania prawdy i dlatego dziś łatwiej nam dostrzec w *Biblii* twierdzenia implikujące stwórcze możliwości człowieka. Biblia przypisuje człowiekowi wyjątkowe miejsce w świecie. W znaczący sposób odbiega od tego, co znajdujemy w mitach sumaryjsko-babilońskich, z których wynika, że przeznaczeniem człowieka jest dźwiganie jarzma bogów, tzn. uwolnienie bogów od ciężaru zwyczajnej codziennej pracy. W *Księdze Rodzaju* natomiast za bezpośrednie zadanie człowieka uznane zostaje samodzielne uprawianie przyrody, tworzenie kultury. Zauważmy, że Bóg nie narzuca człowiekowi sposobu rozumienia świata ani też kształtu świata i sposobu bycia w tym świecie. Stwarza, ale człowiekowi pozwala nazywać to, co stworzył. Przyprowadza do niego zwierzęta, by je nazwał. Człowiek nazywając zwierzę, odkrywa coś z potencjalności, jaką zwierzę zyskało, dzięki powołującemu do istnienia słowu Boga i nadaje zwierzęciu określoność pozwalającą wprowadzić je do świata stwarzanego przez człowieka, uczynić elementem tego świata. Długo jednak, bo aż do 17 wieku nie kojarzono terminu tworzyć z jakąkolwiek aktywnością człowieka. Najwcześniej ośmielono się nazwać twórcą poetę. W XVII wieku Maciej Sarbiewski w *De perfecta poesi* pisał: „Poezja tak odtwarza coś czy naśladuje, że zarazem stwarza to, co naśladuje, i jak gdyby na nowo powołuje do życia, nie tak jak inne sztuki, które jedynie naśladują i odtwarzają, ale nie stwarzają, bo zakładają istnienie bądź to materiału, z którego tworzą, bądź to tematu, bądź przynajmniej tego, przy pomocy czego naśladują. Jeden tylko poeta ma ten przywilej, że w pewnym sensie na podobieństwo Boga, słowem swoim lub opowiadaniem o czymś jako o istniejącym sprawia, o ile to jest w jego mocy, iż to coś jasno występuje i jak gdyby na nowo powstaje. (...) Poezja zatem będzie sztuką, która naśladuje byty w materiale słownym nie według tego, jak istnieją, lecz jak powinny, czy mogą istnieć, względnie prawdopodobnie istniały, istnieją lub istnieć będą”³. Ten wzór rozumienia twór-

³ Cytuję za W. TATARKIEWICZEM, *Historia estetyki*, t. 3, Warszawa 1991, s. 292, 293.

czych możliwości człowieka rozprzestrzenia się na inne dziedziny sztuki i pojęcie tak rozumianej twórczości staje się synonimem aktywności artystycznej.

W XX wieku ciekawy aspekt twórczości artystycznej zauważa Jacques Maritain. Odróżnia on dzieła sztuki poetyckie i takie, które są literaturą. Te drugie przedstawiają rzeczywistość, opowiadają o tym, co istnieje niezależnie od autorów tych dzieł. Poeci zaś, jawią się jako ci, którzy nie naśladują czegoś, co jest, lecz stwarzają bardzo specyficzną rzeczywistość zawierającą coś z ich indywidualności. Zastanówmy się, jakie są tego skutki. Dzięki temu subiektywnemu zabarwieniu zyskuje ona odrębność wymykającą się paradygmatom rozumienia i postrzegania. Ta rzeczywistość nie wpisująca się w obowiązujące znaczenia i pojęcia, ani w kontekst zaktualizowanego bycia jest też specyficznie doświadczana. Jawi się jakby niedomknięta znaczeniowo i przez to „niedomknięcie” inspiruje nas do odczucia potencjalności bytu. Doświadczając poezji otwieramy się na to, co nie zaktualizowane z potencjalności bytu, na to, co nie da się jasno wyrazić w obowiązującym dyskursie. Poezja chroni nas przed uwięzieniem w dyskursie, przed utożsamieniem znaczonego ze znaczącym i w konsekwencji pozwala na kolejne aktualizacje tego, co w bycie potencjalne, na poznawanie świata, które jest tworzeniem.

Na czym polega Boskie *Creatio ex nihilo*, może nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć. Może skazani jesteśmy na dostrzeganie w tezie o *creatio ex nihilo* podobnie jak epikurejczyk Lukrecjusz Carusa i potem wielu innych myślicieli z Heideggerem włącznie sprzeczności logicznej. Może *creatio ex nihilo*, podobnie jak Fichtego zaniepokoi nas ontologicznym zdyskredytowaniem istoty ludzkiej i uniemożliwieniem jej „wewnętrzno odniesienia” do stwórcy. Może za Heglem spróbujemy połączyć byt i nicość w dialektyczną jedność, w pełne napięcia trwanie, może z Bergsonem dojdziemy do wniosku, że nicość jest tylko zaprzeczeniem istnienia czegoś oczekiwanego albo sięgając do przemyśleń starożytnych Greków odróżnimy radykalny całkowity niebyt od mogącego-być- niebytu (jeszcze-niebytu). / „ouk ón” a „me ón”/. Boskie *creatio ex nihilo* wciąż jednak inspiruje do odkryć na temat stwórczych możliwości człowieka i sensu tego, co określamy słowem *praxis*. Biblijne dowartościowanie człowieka przez przypisanie mu współudziału w aktualizowaniu potencjalności tego, co stworzył Bóg, dobrze współbrzmi z greckim szacunkiem dla rozumu i wolności człowieka.

Najintensywniej zajęli się *praxis* człowieka teoretycy nowożytni. Umieścili oni człowieka w centrum świata widząc w nim istotę świadomą, która poznaje sama siebie działając i odkrywa swoje możliwości w wielorakich, stwórczych relacjach do świata. Nigdy tak mocno nie akcentowano wartości aktywności, która chce zmieniać to, co jest, odwołując się do racjonalnego myślenia usiłuje powoływać do istnienia wytwory

ludzkiej wyobraźni, ludzkiego rozumu. Paradygmat nowożytnego myślenia wymusza wiele uproszczeń. Konsekwencje tych uproszczeń dostrzegamy także w myśleniu o zależnościach między człowiekiem i światem. Pozostający w tym paradygmacie Kartezjusz koncentruje się na podmiotowości człowieka tak bardzo, że transcendentny względem tej podmiotowości przedmiot staje się właściwie zbyt czysty. Wyraźnie widać tu dominację myślenia nad byciem, świata pojęć nad tym, którego doświadczamy zmysłowo. Niebezpieczne jest takie zachwianie równowagi w relacji świat pojęć – rzeczywistość pozapojęciowa, którą usiłujemy zrozumieć w ramach narzuconego przez język porządku. Może ono sprawić, że słowo straci swą moc stwórczą, że stanie się azylem dla uciekającego od odpowiedzialności człowieka.

Jedyne doświadczenie, które Kartezjański człowiek traktuje poważnie, to doświadczenie samego siebie, własnej jaźni. Wiedza o tym, co poza jaźnią wynika z racjonalnego poznania. Kartezjański człowiek nie doświadcza ani istnienia Boga ani istnienia świata zewnętrznego wobec świadomości, lecz racjonalnie uzasadnia ich istnienie.

Człowiek w filozofii Kartezjusza to „ja” myślące a nie „ja” wierzące, chcące czy miłujące. Jednowymiarowość kartezjańskiego człowieka jest wyraźna i promieniuje na wyobrażenie Boga. W efekcie Bóg staje się odzwierciedleniem człowieczego ja myślącego, a powstanie świata można tłumaczyć jako skutek myślenia Boga. Jak wytłumaczyć w tym kontekście istnienie świata? Można przyjąć, że jest ono podtrzymywane przez myślenie Boga, że Bóg stwarza wciąż na nowo, jakby bezustannie wymyśla świat, można też założyć, że Bóg „wymyśla” świat raz, w taki sposób by potem mógł on już istnieć samodzielnie. Nowożytni teoretycy oddzielają transcendentny początek świata od mechanicznego przebiegu jego porządku. To oddzielenie skutkuje fizykalną kosmologią Laplace’a, gdzie stwierdza się, że to, co funkcjonuje na mocy czysto systemowych i immanentnych przyczyn, musi również mieć systemowy i immanentny początek. Teoretycy zakładając, że procesy przyrody stanowią zamknięte systemy przyczynowości, mogą też przyjąć, że świat powstał i istnieje niezależnie od Boga i człowieka. W tym kontekście trudno mówić o odpowiedzialności, a dla określenia „twórczość” należy szukać nowych znaczeń. Zagrożone jest też inne pojęcie związane bardzo mocno z *creatio ex nihilo*, pojęcie wolności.

To ostatnie Immanuel Kant umieszcza wśród trzech wiodących postulatów rozumu praktycznego. Wolność nie jest tylko zdolnością podjęcia jakiegokolwiek działania, lecz ponadto racją bytu wszelkiego dobra, uzasadnia odpowiedzialność moralną i wartość rozumowania. Wolność jest więc kategorią będącą fundamentem oświeceniowego dyskursu. Ocalona przez Kanta jako postulat rozumu praktycznego pozwala uzasadnić ideę człowieka jako stwórczej i samostwarzającej się jednostki.

Hegel myślenie o samostwarzaniu uogólnił odnosząc je do bytu.. W dialektyce Ducha podejmuje próbę przewyciężenia rozdziału między podmiotem i przedmiotem proponując jednoczący wszystko trójczłon: podmiotowe-przedmiotowe-absolutne. Hegłowska rzeczywistość dialektycznie staje się a człowiek może tylko w tym stawaniu się uczestniczyć. Podmiotem twórczości jest samo realizujący się dialektycznie Duch. Czy i w jaki sposób można w kontekście tej filozofii mówić o wolności i twórczości w odniesieniu do człowieka? W ramach Hegłowskiej idei stworzenia przyroda oznacza uniwersum materialnych elementów, które jest dla człowieka, jak pisze Alexandre Ganoczy w interesującej książce *Stwórca człowiek i Bóg stwórca*, jednocześnie „glebą odżywczą, częścią składową i materiałem do opracowania”⁴. W sporze z tym zewnętrznym światem, dzięki jego oporowi podmiot zyskuje swoją własną, coraz wyższą tożsamość. Staje się jakiś. Samostwarzanie następuje dzięki napotykalającej opór woli.

Inspirowani przez filozofię Hegła zarówno Marks jak i neomarksziści twórcze możliwości człowieka kojarzyli z umiejętnością takiego kształtowania siebie, by stać się odpowiednim do wyzwań epoki, którym należało umieć sprostać i w ten sposób „podporządkować własnej zwierzchności” grę sił, której wynikiem jest dialektycznie stajaca się rzeczywistość. Człowiek, który potrafił tak się ukształtować, że współbrzmiał z możliwościami i koniecznościami epoki, miał szansę na to, że jego aktywność nie zostanie zaprzepaszczone.

W rozważaniach Marksa ważną kategorią staje się „praca”. Pozwala ona wyjaśnić, w jaki sposób człowiek wyzwala się z niewoli przyrody. Oczywiście chodzi nie o pracę wyalienowaną, pracę, która niszczy człowieka, którą człowiek wykonuje tylko po to, by zdobyć pieniądze na zakup środków potrzebnych do realizowania swojego bycia na takim czy innym poziomie, mozolną służbę niewolników, którą starożytni Grecy nazywali „kopos”, odróżniając od „ergon” – uszczęśliwiającej, spełniającej działalność wolnych obywateli. Ale w kontekście filozofii marksistowskiej, inaczej niż w teoriach starożytnych Greków, nawet praca nie wyalienowana nie jest efektem wolności, lecz jej źródłem.

Praxis człowieka nowożytni teoretycy przeciwstawiają naturalnemu światu przyrody i twierdzą, że człowiek stanie się wolny podporządkowując ją sobie. Antagoniczność nowożytnego myślenia współgra z ważnym schematem porządkującym to myślenie, schematem: podmiot – przedmiot. Warto też zauważyć, że gdy myślimy o relacjach w liniowym, jednokierunkowym schemacie podmiot-przedmiot, nie mamy wyboru, jeśli upodmiotawiamy siebie automatycznie uprzedmiotawiamy to, na co skierowana jest nasza aktywność, tak samo przyrodę, jak innego człowieka a nawet samych siebie⁵. W takim myśleniu nie ma miejsca dla ka-

⁴ A. GANOCZY, *Stwórca człowiek i Bóg stwórca*, Warszawa 1982, s. 184.

⁵ Zauważmy, że w schemacie podmiot – przedmiot, przedmiotem staje się także Bóg, gdy czynimy go obiektem naszej poznawczej aktywności.

tegorii określających współkonstituowanie przez „podmiot” i „przedmiot” rezultatów ich spotkania a twórczość zaczyna kojarzyć się z prężnością ukierunkowaną na to, co chcemy zmienić. Poza takie rozumienie twórczości zdecydowanie wykracza Henri Bergson. Twórczość z filozofii „pędu życiowego” jest optymistycznym uzasadnieniem wolności. Nie ma w niej nic z destrukcji, walki, przemocy. Bergsonowska twórczość jest wolnym stawaniem się. Połączenie dwóch starych kategorii: „wolności” i „twórczości” spowodowało, że udało się Bergsonowi uczynić pozytywną siłą nie tylko życie, ale i czas, który mógł przerażać, gdy zdawał się mijać zbyt szybko i niszczyć zbyt wiele.

Bergson uważał się za duchowego spadkobiercę Pascala⁶ a więc filozofa, z którym związani byli egzystencjaliści XIX i XX wieku dostrzegający jak Pascal tragiczny los człowieka, jego zagubienie wśród nieskończoności. Twórca filozofii „pędu życiowego” proponując teorię ontologiczną, która pozwala znaleźć optymistyczne rozwiązanie nieskończoności i irracjonalności świata, rozwiązał postawiony przez Pascala egzystencjalny problem losu człowieka. Twórczość staje się nową zasadą porządkującą irracjonalny świat. Takiej zasady poszukiwał Lachelier. Uważał on, że wszelki byt jest siłą a wszelka siła myślą, determinizm jest tylko powierzchownym aspektem bytu, głębiej jest życie, duch, wolność i dla wyjaśnienia harmonijności świata potrzebna jest inna zasada niż determinizm. Bergson znalazł tę zasadę.

W filozofii „pędu życiowego” twórczość jest wynikiem „aktu wolnego”, a ten wypływa z podmiotu i ku podmiotowi jest skierowany. W takim rozumieniu procesu tworzenia, jakie proponuje Bergson, podmiot i przedmiot są tożsame. W *Ewolucji twórczej* czytamy: „Wszystko jest niejasne w procesie tworzenia, jeśli się myśli o stworzonych rzeczach i rzeczy, która tworzy(...)”⁷. Bergson znosi w twórczości biegunowość podmiot – przedmiot. W jego koncepcji podmiot twórczości tworzy sam siebie i pozostałby odizolowany od tego, co istnieje poza nim, gdyby nie oddziaływanie na materię, nieistotne dla twórczości z perspektywy élan vital.

W analityczny obraz świata Bergson wprowadza pojęcia, które prowokują do tego by „pokawałkowaną” intelektem rzeczywistość zastępować intuicją całości. Na przykład Bergsonowskie „trwanie” to połączenie zmienności i stałości, „intuicja” tak jak ją rozumie filozof łączy bezrefleksyjną, spontaniczną instynktowność z rozumiejącą refleksyjnością, Bergsonowska „wolność” znosi problem determinizmu i indeterminizmu. Rezygnując w pojęciu „twórczość” z tradycyjnego przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu, Bergson znosi w rezultacie podział na tworzących i tworzonych. Zbyteczne staje się dzielenie na części strumienia ciągłego

⁶ W szkicu o historii filozofii francuskiej pt. *La philosophie*, Livouise 1915.

⁷ H. BERGSON, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957, s. 219.

rozwoju bycia. Nie musimy też rozwiązywać problemu, jak pogodzić „oddziaływanie” z brakiem deterministycznych zależności.

Twórczość dzieje się bez naszej wiedzy, we wszystkich momentach trwania i sprawia, iż nasze działanie „wypływa ze swych poprzedników na mocy ewolucji sui generis w ten sposób, że odnajdujemy w nim poprzedniki, które je tłumaczą, a (...) dodaje do nich coś zupełnie nowego stanowiącego postęp, podobnie jak owoc stanowi postęp w stosunku do kwiatu”⁸. Trwając jesteśmy w każdym momencie swojego istnienia kimś nieprzewidywalnie nowym, ale to nowe wyłania się z naszego „ja”, jest jego kontynuacją. Nowa określoność nie pociąga za sobą zniszczenia starej, lecz ją wchłania. Bergsonowska twórczość nie jest przeciwstawieniem się sytuacji, lecz posłużeniem się nią.

Tak rozumianym pojęciem twórczości nie możemy posługiwać się dla określenia aktywności artysty. Aby powstało dzieło sztuki, zaistnieć musi aktywność innego rodzaju. To, co robi artysta jest połączeniem élan vital i działania, które ma miejsce w świecie materii, które Bergson nazywa „wyrabianiem” i przeciwstawia twórczości.

Według niego „wyrabiać” znaczy „nadawać materii kształt, czynić ją powolną sobie i giętką, i obracać ją w narzędzie po to, aby nią zawładnąć”⁹. Wyrabiając z materii jednocześnie prowokujemy tworzenie – zauważa autor *Ewolucji twórczej*, bo „chociaż korzyść bezpośrednia jest zwykle wszystkim, do czego dąży wynalazca, to jest ona mało znacząca w porównaniu z tymi nowymi myślami, nowymi uczuciami, które wynalazek może wywołać ze wszech stron, jak gdyby istotnym skutkiem jego było wzniesienie nas ponad nas samych, a przez to rozszerzenie naszego widnokągu”¹⁰. Praktyczna działalność człowieka pozwala mu zdobyć władzę nad materią i zaspokoić potrzeby związane z funkcjonowaniem w świecie, ale to nie wszystko. Działalność ta przyczynia się do powstania nowych potrzeb. Dzięki praktycznej działalności człowiek nie tylko coraz więcej może, ale też coraz więcej chce zdziałać. Niezamierzonym skutkiem jego aktywności w sferze materii są zmiany w psychice i osobowości. Tak więc nawet „wyrabiając” nie jest w stanie całkowicie odebrać się od zjawiska jakim jest twórczość.

W *Ewolucji twórczej* znajdujemy fragment, z którego można wywnioskować, że do poszerzenia pola aktywności człowieka przyczynia się rozum. Wyrabiane dzięki niemu narzędzie nie potrafi tak zaspokoić potrzeby bezpośredniej jak instynkt, ale za to „...na miejsce każdej potrzeby, którą zadowala, stwarza ono potrzebę nową i tym sposobem zamiast zamknąć jak instynkt krąg działalności, w którym obracać się będzie auto-

⁸ H. BERGSON, „*Materia i pamięć*” wyd. cyt., s. 170.

⁹ H. BERGSON, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1913, s. 158.

¹⁰ Jw.

matycznie zwierzę, otwiera dla danej działalności pole nieograniczone, gdzie popycha ją coraz dalej i czyni ją coraz bardziej wolną”¹¹. Wyeksponowana zostaje tu prospektywna strona wolności. Wolność to nie tylko móc realizować to, co się chce, ale także móc chcieć.

Działanie twórcze, pozwala na nie ograniczanie się do rozbudowania własnej psychiki i umożliwia oddziaływanie na otoczenie. Dzięki działaniu twórczemu artysta nie musi poprzestać na czerpaniu z otoczenia materiału do rozbudowywania własnego „ja”, może świadomie i celowo oddziaływać na otaczające go trwania, na „dusze” innych ludzi. Aktywność artysty nie jest jedynym przykładem działania twórczego. Mamy z nim do czynienia w nauce, w działaniach produkcyjnych i wychowawczych, wszędzie tam gdzie udaje się pokonywać granice możliwości narzucane przez aktualność bytu, czyli rzeczywistość, w jakiej działamy.

Inną propozycję rozumienia twórczości znajdujemy u Fryderyka Nietzschego. Jego wyobrażeniom o twórczości dobrze odpowiadają określenia: „stwórczość władcza” i „stwórczość igrająca”. To pierwsze obrazuje aspekt mocy i niezależności. To drugie sygnalizuje łatwość stwarzania i brak poczucia odpowiedzialności. Razem wzięte mogą przerazić. Do zaakceptowania są w przestrzeni estetycznego doświadczania świata.

Nietzsche porównuje wolne i twórcze życie do igrającego budowania i burzenia. Takie budowanie i burzenie dostrzega w muzyce poważnej, muzyce, której dionizyjska moc polega jego zdaniem na tym, że jednocześnie ona dźwięki harmoniczne z dysonansami¹². Nietzsche uważa, że zarówno człowiek tworzący muzykę jak i słuchający jej, zostaje wyniesiony ponad to, co słyszalne do tego, co niesłyszalne, wyzwala się z bezpośredniej rzeczywistości i wkracza w to, co nieujmowalne, nieskończone i wieczne¹³. Umiejący słuchać taką muzykę ma szansę zrozumieć znacznie więcej niż ten, kto potrafi czytać słowa i obrazy. Zdaniem Nietzschego najwyższą, bo cielesną postać muzyki urzeczywistniają tancerze, a Zaratustra wypowiadać najwyższych rzeczy przenośnie potrafi właśnie w tańcu.

Zauważmy, że taniec jest świetną metaforą obrazującą możliwość łączenia tego co nieuchwytnie dla zmysłów i rozumu z dającą się zrozumieć i doznać określonością. Taniec jest zobrazowaniem możliwości połączenia duszy z materią i inspiruje do wyjścia poza antagonizujące myślenie. Propozycję wyjścia poza takie myślenie znajdujemy też w filozofii Bergsona. Jego „poznanie intuicyjne” nie jest poszukiwaniem wiekuistych prawd, lecz „postępowaniem za falami tego, co realne”¹⁴. Przestrzega on przed fałszywym rozumieniem rzeczywistości, takim, które „trwanie”

¹¹ H. BERGSON, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1913, s. 124.

¹² Por. A. GANOCZY, *poz. cyt.* s. 71.

¹³ Jw.

¹⁴ H. BERGSON, *La pensee et le mouvant*, w: *Oeuvres*, Paris 1972, s. 1271.

miesza z „rozciągłością”¹⁵ i byt zamyka w pojęciach. Bergson także próbuje wyzwolić naszą myśl spod władzy paradygmatu narzuconego przez eleatów i Platona, którzy przyczynili się to tego, że naszą aktywność poznawczą bardziej uzależniamy od pojęć niż od świata pojęciami opisanego i że wciąż trudno zrozumieć nam odpowiedzialność wynikającą z mocy „nazywania”, odpowiedzialność związaną z aktualizowaniem potencjalności bytu.

¹⁵ Jw. s. 1268.