

Barbara Skarga

Złudzenia transcendentalizmu

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (49), 9-36

1980

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.

Szkice

Barbara Skarga

Złudzenia transcendentalizmu

Historyk filozofii badający dzieło Bergsona nie może pominąć kwestii stosunku autora *Materii i pamięci* do Kanta. Kwestia ta wymaga rozpatrzenia, odsłania bowiem to, co najbardziej istotne dla bergsonowskiej myśli, a jednocześnie pozwala nam iść dalej. Podejmując bowiem jej analizę, wkraczamy w tok współczesnych nam dyskusji na temat filozofii i jej zadań, jej głównych dróg i jej zasadniczej metody, a przede wszystkim na temat wartości i zasięgu metody transcendentalnej lub krócej transcendentalizmu jako teoretycznego stanowiska w filozofii.

Transcendentalizm nie jest pojęciem jednoznacznym. By się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć do pierwszego z brzegu słownika filozoficznego. W tradycji angielskiej na przykład termin ten wskazuje raczej na uzurpację myśli wizjonerskiej i mistycznej i ma wyraźne zabarwienie pejoratywne. Inny zgoła sens ma w tradycji kantowskiej i ten tu będzie nas obchodził, choć go definiowano rozmaicie. Nie wdając się w szczegóły znaczeniowe (niekiedy bowiem transcendentalizm to tyle co stwierdzenie aprioryczności poznania, niekiedy badanie samych tych form *a priori* lub też teoria zakreślająca pole ludzkiego doświadczenia; w tym ostatnim wypadku to co transcenden-

Transcenden-
talizm

Poznanie
poznania

talne przeciwstawia się temu co metafizyczne itd.), nie ulega wątpliwości, że jest to takie stanowisko teoretyczne, które unieważniło starą problematykę teoriopoznawczą przedkrytyczną a wikłającą się nieustannie między empiryzmem a racjonalizmem, realizmem a idealizmem, obiektywizmem a subiektywizmem, jednym słowem między bytem a myślą oddzielonymi przepaścią tak głęboką, że jej pokonanie stawało się niemożliwe. Transcendentalizm kantowski odsłaniał z jednej strony całość pola doświadczenia rozpatrywanego z perspektywy wykraczającej poza nie i pozwalającej ująć w najrozmaitsze schematy formalne stosunki zachodzące między podmiotem a przedmiotem, z drugiej strony ujawniał warunki możliwości takiego stosunku, a więc zasady walentności poznania w ogóle. Można zatem powiedzieć, że transcendentalizm jest poznaniem poznania, jego podstawowych form, a także jego możliwości. Jak to trafnie ujęto, nie jest już „myśleniem w tych formach, lecz myśleniem samych tych form, refleksją nad nimi jako znaczącymi elementami szerszej całości, do której każdorazowo należą, ale która w nich samych nie jest bezpośrednio jawna”¹. W takim to kształcie stanowi bez wątpienia punkt wyjścia dla wielu doktryn filozoficznych postkantowskich, również tych, które z Kantem dyskutowały, jak właśnie Bergson. Z reguły natomiast obcy był filozofiom o nastawieniu scjentyistycznym. Ale w tradycji kantowsko-husserlowskiej transcendentalizm jako stanowisko teoretyczne szło dalej, co należy podkreślić. Podejmowało ono bowiem nie tylko trud opisu struktury poznania i ujawnienia jego warunków, lecz także próbę dojścia do samych jego źródeł, a źródła te odkrywało w świadomości konstytuującej sens świata i tego, czym my jesteśmy w świecie. Było więc wyjściem poza egzystencję

¹ M. Siemek: *Myśl drugiej połowy XX wieku*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978, s. 29.

ludzką ku czemuś, co, jak to formułował Husserl, nie może już istnieć tak jak świat i pogrążona w nim myśl ludzka, lecz musi „być doprowadzone do transcendentalnej czystości drogą fenomenologicznej redukcji”, do Ja, które się wznosi „ponad” światem. Dzięki takiemu transcendentalno-fenomenologicznemu ujęciu mają zniknąć problemy właściwe starej filozofii. Pojęcia i byty, o które staczano boje, przekształcają się bowiem w struktury sensu, których źródła a więc i wyjaśnienia należy szukać w sensotwórczej świadomości transcendentalnej. To ona konstytuuje każdy sens, sens tego co „jest” i tego co określamy przez „nicość”, tego co obecne i dane i tego co tylko pomyślane. W *Krytyce czystego rozumu* Kant stworzył podstawy tego nowego teoretycznego stanowiska, ale dopiero fenomenologia podjęła istotnościową analizę świadomości jako „zasadniczo swoistego rodzaju problematykę”², koncentrując się na polu doświadczenia tej świadomości z jej faktycznymi przeżyciami traktowanymi jako czysta możliwość i wydobywając na jaw jej nienaruszalną *eidos*, dzięki czemu uzyskała nowy, wyższy poziom teorii, obejmującej i czyniącej zrozumiałymi jako „transcendentalne korelaty wszelkie dające się pomyśleć przedmioty, jakie tylko możemy spotkać, a więc cały nam dany z góry świat realny, ze wszystkimi jego kategoriami przedmiotowymi a tak samo i wszystkie światy idealne”³.

Mówi się więc nie bezzasadnie, że filozofia współczesna stała się filozofią świadomości, że wychodzi od Ja, ale Ja transcendentalnego, Ja czystego, a nie od podmiotowości należącej do świata empirii w jej psychologicznym i przyrodniczym zabarwieniu, a także nie od osoby pojętej jako rodzaj specyficznej struktury realizującej najwyższe wartości. Wie-

Sensotwórcza
świadomość

² E. Husserl: *Idee*. T. I. Warszawa 1967, s. 295.

³ Husserl: *Postówie do moich Idei*. W: *Drogi współczesnej filozofii*, s. 67.

Ja czyste ...

a moje bycie
w świecie

my jednak o tym, że pojęcie Ja transcendentalnego spotkało się z krytyką i to podwójną. Zarzucano więc Husserlowi, że nie docenił problemów konkretnej ludzkiej egzystencji i co ważniejsze, że badając najrozmaitsze sposoby konstytucji sensu „bycia”, nie dostrzegł „bycia” jako takiego. Jeżeli mamy sięgać do źródeł, do tego, co jest pierwsze i niepodważalne, jest nim nie Ja czyste, lecz moje bycie w świecie, jest pewna faktyczność, która nie może „rozpłynąć się w aktywności konstytutywnej podmiotu”⁴. Potrzeba ontologii jest drugim niezmiernie charakterystycznym rysem filozofii współczesnej.

Dwie te cechy wydają się wykluczać wzajemnie. Oto bowiem mamy z jednej strony postulat radykalnego *epoché* jako warunku adekwatności fenomenologicznego opisu. Z drugiej strony postulat wtopienia się w byt, aby w nim szukać prawdy. Raz zawieszamy egzystencję, raz zaś pogrążamy się w niej, bo tam kryje się to, co jest podstawą doświadczeń, co jest obecnością i otwiera wolną przestrzeń dla myśli. Współczesna nam krytyka hermeneutyczna usiłuje pokazać wszystkie złudzenia transcendentalizmu. Dowodzi, że redukcja sądów egzystencjalnych nie powiodła się, że czysta świadomość nie może być uznana za źródło, jest bowiem czymś wtórnym wobec bytu żyjącego, wobec egzystencji, która ma „od zawsze jako horyzont wszystkich intencji pewien świat, czyli po prostu świat”⁵.

Przerwanie
sieci znaczeń

Wiemy o tym, że krytyka hermeneutyczna została zaszczerpiona na pniu fenomenologii, że była jej radykalnym rozwinięciem, a nie przeciwstawieniem. Fenomenologia zamykała nas w świecie znaczeń narzuconym na cały obszar istnienia. Stąd wyrosła

⁴ Są to słowa Poggelera z pracy *La pensée de Heidegger*. Paris 1967; cytuję za J. Tischner: *W kręgu myśli husserlowskiej*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 24 1978, s. 224.

⁵ P Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1975, s. 133.

potrzeba przerwania tej sieci, wyjścia poza nią. Ale potrzeba ta ujawniała się dużo wcześniej i niezależnie od fenomenologii w najrozmaitszych systemach, dla których formalizm filozofii husserlowskiej był nie do przyjęcia, a marzenie Husserla uczynienia z filozofii nauki niewspółmierne z jej rzeczywistym statusem. Filozofia refleksyjna we Francji próbowała szukać źródeł w Ja konkretnym, żyjącym, a nie w owej świadomości czystej i anonimowej, będącej raczej konstrukcją myśli, a więc czymś wtórnym, pochodnym wobec tego, co jest rzeczywiście pierwsze i bezpośrednie. Aby jednak uniknąć pułapek *cogito*, filozofia ta widziała Ja jako rzucone w świat, jako nierozzerwalną całość bycia tego Ja w świecie. A jednak i ta filozofia była filozofią świadomości, w świadomości szukała możliwości odkrycia absolutu, lub też — zbaczając na tory epistemologiczne — szukała warunków doświadczenia. Jak to pisał główny przedstawiciel tego kierunku Jean Nabert, świadomość odkrywana przez refleksję łączy konkretność bytu i rozum. Refleksja nad świadomością pozwala uchwycić ten duchowy akt, w którym rodzi się znaczenie, a więc w którym myśl i byt są jednością⁶. Otóż chociaż ta refleksyjna filozofia nie w jednym nawiązywała do Bergsona i chociaż Bergson wysoko oceniał ten kierunek zwłaszcza w osobie jego głównego fundatora, Maine de Birana, sam sytuował się jakby poza tymi kierunkami, szukając innego „źródła”, inaczej pojętej bezpośredniości, ale również takiej, która by pozwoliła odsłonić całą dotychczasową problematykę filozoficzną w jej korzeniach, a więc pozwoliła zrozumieć zarówno wiedzę ludzką i jej sens, jak i byt, w którym jesteśmy pogrążeni.

Od samego początku Bergson, który nie interesował się fenomenologią, ale dobrze znał Kanta, próbował

Inna droga
Bergsona

⁶ J. Nabert: *La philosophie reflexive*. W: *Encyclopédie française*, T. XIX, Philosophie, Religion, Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française, 1957.

ić inną drogą aniżeli Kantowski transcendentalizm, jakby nie wierząc, że można się wznieść „ponad” i opisywać struktury poznawcze z zewnątrz, gdyż po pierwsze, takie wzniesienie się jest tylko pewnym aktem intelektualnym, w którym przechodzi się od konkretnego i rzeczywistej sytuacji do prób nadania im teoretycznej postaci, nie może więc być uznane za ów punkt archimedesowy, z którego widać całość doświadczenia, po drugie, jest złudzeniem, by to wyjście „ponad” gwarantowało prawdziwość i obiektywność ujęcia struktury doświadczenia, każda teoria bowiem modyfikuje swój przedmiot badań. Poznający wpływa na kształt poznawanego i odwrotnie. I po trzecie, ten typ transcendentalizmu zakłada, że oto istnieją jakieś uniwersalne warunki doświadczenia, samo zaś doświadczenie pojmujemy jako poznanie, chce więc przez odsłonięcie warunków poznania określić ważność i zasięg doświadczenia. Tak przynajmniej czynił Kant. Otóż zdaniem Bergsona jest to droga niewłaściwa. Trzeba wprawdzie pogрузić się w doświadczeniu takim, jakim jest ono dane, opisać trzeba to, co jest i dopiero na tej podstawie szukać jego elementów, jego koniecznych *a priori*, tego co w nim zmienne oraz co jest ściśle zależne od ludzkiego bytu, rozlicznych tego bytu funkcji. Trzeba zadać pytanie, czym jest doświadczenie i z niego samego próbować wywieść zarówno to, co nazywamy światem, jak i to, co określamy jako świadomość. Droga filozofii powinna więc wyjść nie od „czystego rozumu”, nie od Ja transcendentalnego, od świadomości konstytuującej świat, lecz od tego, co jest rzeczywiście pierwsze. Trzeba zacząć od tej pierwotnej bytowej sytuacji, w którą spowita jest nasza egzystencja, od faktu bycia w tym, co nas otacza zakładając, że nie mamy jeszcze żadnych pojęć, żadnych teorii. Trawestując słowa Husserla, Bergson mógłby powiedzieć, że należy dokonać radykalnego *epoché* nie od istnienia, ale od wiedzy. Taki był ogólny program Bergsona, nigdzie syste-

matycznie nie opracowany, ale omawiany przy różnych okazjach pod charakterystycznym tytułem *méthode à suivre*. Metoda ta nie powinna być rozumiana w wąskim metodologicznym znaczeniu. Jest ona bowiem koncepcją filozofii jako takiej. I nie dziwimy się, że na każdym kroku przeciwstawiał ją Bergson Kantowi, że właśnie Kant wyrastał do roli jednego z głównych przeciwników. Od różnych stron Bergson usiłował pokazać, że Kant się mylił. Próbował więc odnaleźć ukryte przesłanki kantowskiego systemu, które, jak twierdził, powinny zostać ujawnione i poddane nowej krytyce.

Nie chcę wdawać się w szczegóły owej krytyki, którą dokładnie omówiła w swoim dziele Madeleine Barthélemy-Madaule⁷. Chcę zwrócić tylko uwagę na niektóre jej punkty, w moim jednak przekonaniu zasadnicze, a dotychczas nie podkreślane dostatecznie lub wręcz pomijane, a mające znaczenie nie tylko dla dziejów filozofii i dla próby należytego zrozumienia Bergsona. Zauważmy więc najpierw, że według Bergsona Kant uczynił jeden podstawowy błąd. Oto przyjął naukę jako fakt i wychodząc od niej, przyjmując wszystkie jej ustalenia, badał władze poznawcze i możliwość metafizyki. Separował więc teorię poznania od teorii przedmiotu poznania, metafizykę od nauki.

Zatrzymajmy się przez chwilę nad tym stwierdzeniem. Nie wydaje się ono słuszne, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że krytyka poznania u Kanta jest jednocześnie podstawą teoretyczną wiedzy o przedmiocie. Określa ona sposoby istnienia przedmiotu danego nam w doświadczeniu, wyznacza granice owej rzeczywistości doświadczanej. Można się więc zgodzić z tym, co pisał Siemek, że krytyka kantowska jest jednocześnie ontologią⁸. Nie ulega jednak wąt-

Podstawowy
błąd Kanta

⁷ Bergson *adversaire de Kant*. Paris 1966.

⁸ M. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa 1977.

„Byt” a model
wiedzy

pliwości, że nie wnika ona w treść nauki, w sposoby przedstawiania przez nią przedmiotów. Otóż zdaniem Bergsona ten podział pracy między nauką a filozofią prowadzi do powikłania i pomieszania wszystkiego. Albowiem krytyka analizuje możliwość poznania przedmiotu i jego sposób istnienia, nie dostrzegając, że ten przedmiot został już na pewną modłę skonstruowany. Mówi ogólnie o przedmiotach doświadczenia, nie widząc, że mowa dotyczy tylko pewnego rodzaju przedmiotów, rozprawia o formach, choć formy nie dają się odłączyć od treści. Transcendentalista nie rozumie, że badając „byt” wiedzy posługuje się pewnym modelem wiedzy i że wyniki analizy transcendentalnej będą od tego modelu zależne, przez niego są po prostu wyznaczone. Odwołuje się do czystego rozumu, ale nie wnikał, czym jest ten rozum i ku czemu prowadzi. W rezultacie ten, kto chciał wynieść filozofię ponad nauki, „jak trybunał kasacyjny ponad sądy okręgowe i apelacyjne, ten zostanie doprowadzony, stopień po stopniu do zrobienia z niej prostej kancelarii rejestrującej, której zadaniem jest co najwyżej formułowanie, w terminach ściślejszych wyroków, które do niej przychodzą, już wydane nieodwołalnie”⁹. Ten błąd metody zaważył na estetyce transcendentalnej Kanta, a także i na jego logice. Uznanie przestrzeni i czasu za formy aprioryczne zmysłowości wynika z obrazu nauki, który Kant miał przed oczyma, nauki o kształcie nadanym jej przez Newtona¹⁰. Wszystko, co by przekraczało ramy tej mechaniczno-matematycznej nauki zostało uznane za niepoznawalne. Zakreślony obszar doświadczenia i jego struktura znakomicie odpowiadały tu sobie. Jednakże wystarczy przyjrzeć się temu obszarowi z bliska, by dostrzec, że jego warunki, których Kant tak pracowicie szukał poza nim, leżały już w nim, że szukając w krytyce poznania warunków jedności

⁹ *Ewolucja twórcza*. Warszawa 1913, s. 168.

¹⁰ Por. M. Bergson: *Mélanges*. Paris 1972, s. 493.

doświadczenia, już od początku tę jedność krytyka ta zakładała ślepo, nieświadomie, w tym właśnie kształcie nauki.

Transcendentalizm w kantowskim wydaniu prowadzi więc do błędnego koła. Wpierw „ściska intelekt, sprowadza go do jego kwintesencji, zawiera go w zasadzie tak prostej, że można by ją uznać za pustą; z tej zasady wyciąga następnie to, co w nią włożył *in potentia*”¹¹. Nic dziwnego, że wszelkie formy intelektualne wydają się nam następnie spójne i przejrzyste. Co prawda Kant nie sądził, aby poznanie było tylko domeną rozumu, przyjmował ów materiał zmysłów, tę „różnorodność zmysłową”, z której intelekt dopiero organizuje przyrodę. Różnorodność ta jednak wydawała mu się czymś nieuporządkowanym, niemal amorficznym. Stąd pytanie teorii poznania kierowało się ku wyjaśnieniu porządku, czyli innymi słowy, jak możliwa jest wiedza. Zakładał też Kant, że źródłem porządku może być jedynie rozum. Na jakiej jednak czynił to podstawie?

Ostatnia kwestia łączy się ściśle z pewnym niezmiernie ważnym rozdziałem filozofii Bergsona, a mianowicie rozdziałem dotyczącym pojęcia nicości. Wymaga on osobnego omówienia. W tej chwili przypominam tylko, że według Bergsona istnienie jest pełne, że nie ma w nim pustki, lecz jedna rzecz zajmuje miejsce drugiej. Tymczasem, mówiąc o porządku krytyka poznania zakłada jednocześnie jego nieistnienie, jego brak; stwierdza, że oto nie było go, i nagle został stworzony, widzi więc jego tajemniczą obecność i pragnie obecność tę wyjaśnić. Stawia zatem problem fałszywie i wpada we własną pułapkę, musi bowiem uciec się do jakiejś mocy, która by mogła być źródłem jego powstania.

To myślenie od pustki do pełni, od nicości ku istnieniu nie jest zapewne przypadkowe i domaga się wyjaśnienia. Dlaczego posługujemy się tego typu

Błędne koło

Problem nicości

¹¹ *Ewolucja twórcza*, s. 164.

Porządek
logiki...

kategoriami? Dlaczego nie założymy rzeczy innej, a mianowicie, że zawsze jakiś porządek istnieje, że są różne porządki, i to, co jesteśmy gotowi przyjąć za jego brak, ma tylko odmienną naturę? Mówimy, że nieład panuje w pokoju, w którym rzeczy zostały pomieszane, znajdują się na innych niż zwykle miejscach. To jednak sposób naszego wyrażania się. Przyjmujemy bowiem tylko jeden rodzaj porządku, który przedtem już przyjęliśmy jako taki. Wszystko co jest jego negacją gotowi jesteśmy podciągnąć pod pojęcie nicości. Pojęcie to przeczy jednak doświadczeniu. Istnieją różne porządki, nie tylko ten jeden, do którego przywiązujemy wagę, a który po prostu wyrósł z naszej tendencji intelektualnej do widzenia świata pod postacią logicznych form. Szukamy zawsze racji, szukamy zawsze logiki. Kant miał słuszność, że nasz świat jest światem przyczynowości, jedności, deterministycznego porządku. Tak nań patrzymy. Nie widząc logicznego ładu, sądzimy, że nie ma go wcale. Mówimy wówczas o pomieszaniu, różnorodności, dowolności, bezsensie, przypadku, chaosie itd., itd. W tę masę nieartykułowanych danych dopiero intelekt ma wprowadzić ład, dopiero on dzieli, wyróżnia, układa w serie przyczynowe, rozmieszcza w przestrzeni, jednoczy, substancjalizuje, jednym słowem przy pomocy wszystkich form zmysłowości i intelektu tworzy świat, który nazywamy przyrodą.

i porządek
życia

To ostatnie stwierdzenie jest jakby prawdą w nieprawdzie. Rzecz się ma bowiem tak właśnie, a jednocześnie inaczej. Intelekt rzeczywiście wprowadza porządek, ale negacja porządku nie unicestwia go w ogóle, lecz stwierdza obecność odmiennego¹². Polega on na innych relacjach, na innych związkach między elementami świata aniżeli te, które logika gotowa jest uznać za jedyne. Jest to porządek życia, porządek wzajemnego przenikania się rzeczy, po-

¹² *Ibidem*, s. 201.

rządek bezpośredniości, kontaktu rzeczy między sobą i nas z rzeczami świata. W istocie trudno jest mówić tam nawet o rzeczach, bo ich pojawienie się wymaga już intelektualnych procederów. Jest to raczej świat nieustannego ruchu i nieustannego tworzenia, ale to nie znaczy, aby ruch nie wiązał się z ruchem, aby w tym świecie nie było żadnych związków. „Jak można mówić o różnorodności bez związku, którą by intelekt organizował? Próżnym byłoby twierdzenie, że nikt nie przypuszcza, aby ten brak związku był urzeczywistniony lub możliwy do urzeczywistnienia; skoro się o nim mówi, to znaczy, że się we własnym mniemaniu myśli o nim”¹³. Jest też rzeczą absurdalną zakładać, że brak porządku logicznie lub chronologicznie wyprzedza porządek. Nie mamy żadnych podstaw, aby tego typu sąd wydawać¹⁴. I Bergson konkludował: „Mówić o różnorodności nieuporządkowanej, do której porządek się dodaje, znaczy tedy popełniać prawdziwe *petitio principii*, gdyż wyobrażając sobie coś nieuporządkowanego zakłada się w rzeczywistości porządek, a raczej zakłada się dwa porządki”¹⁵.

Kant nie wierzył, aby treść poznania mogła przekraczać jego formę. Był przekonany, że jedno jest tylko doświadczenie i że rozum pokrywa cały jego obszar. Nie mógł się zdobyć na to, by dostrzec uroszczenia rozumu, czyli po prostu uroszczenia nauki. Jakkolwiek więc „przypisywał poznaniu treść pozaumysłową”, wierzył, że „ta treść jest albo współrozciągnięta z umysłem, albo ciaśniejsza od umysłu. Wobec tego nie mógł już myśleć o wykrajaniu z niej umysłu, ani o wyśledzeniu genezy intelektu i jego kategorii. Ramy intelektu i sam intelekt musiały być przyjęte, jak są, już gotowe. Między treścią daną naszemu umysłowi a samym tym umysłem nie było żad-

Uroszczenia
rozumu

¹³ *Ibidem*, s. 201

¹⁴ *Oeuvres. Edition du centenaire*. Paris 1963, s. 1307.

¹⁵ *Ewolucja twórcza*, s. 202.

nego pokrewieństwa. Zgodność między nimi pochodziła stąd, że umysł narzucał treści swoją formę. Tym sposobem nie tylko trzeba było postawić formę umysłową poznania jako rodzaj absolutu i zrzec się odtworzenia jej genezy, ale sama treść poznania zdawała się niezbyt przerobiona przez umysł, aby można się było spodziewać ująć ją w jej pierwotnej czystości. Nie była rzeczą w sobie, była tylko przełamaniem jej w przejściu przez naszą atmosferę”¹⁶. Kant, pisał dalej Bergson, mógł wskazać filozofii nowe życie. Ale nie poszedł w tym kierunku, choć miał tę możliwość, dostrzegał bowiem znaczenie naczynności uchwytującej coś, co jest poza nami. Próba zaś rewindykacji transcendencji przy pomocy praktycznego rozumu była tylko świadectwem teoretycznej porażki.

Ważkie to słowa. Negują one słuszność tej zakorzenionej w tradycji europejskiej filozofii tezy, wedle której poznanie ma intelektualny charakter i obejmuje całość doświadczenia. Doświadczenie — zdaniem Bergsona — to nie tylko poznanie i nie tylko na poznaniu polega fundamentalny stosunek człowieka ze światem. Co więcej, rzeczywistość jest o wiele bogatsza aniżeli to, co gotowi jesteśmy w niej dostrzegać kierując się intelektualnymi nawykami. Cała więc filozofia stawia wciąż pytania fałszywe. Nie chodzi bowiem o to, jak możliwa jest wiedza ludzka, czyli innymi słowy, jak możliwe jest, że „rzeczywistość poddaje się pewnemu porządkowi”¹⁷, lecz dlaczego intelekt ludzki taki właśnie porządek tworzy i czy jest to porządek jedynie możliwy. Chodzi więc nie o zbadanie warunków poznania i poszukiwanie ich w rozumie, lecz o źródła faktu, że taki właśnie teoretyczny model wiedzy uznajemy za ważny. Musimy zadać pytanie o źródła racjonalizmu, a tym samym wyjść poza niego, sam ów racjonalizm czyniąc problemem.

Pytanie
o źródła racjo-
nalizmu

¹⁶ *Ibidem*, s. 301

¹⁷ *Ibidem*, s. 189.

Pytanie było celne i fakt, że Bergson je zadawał, uwspółcześnia jego filozofię, zaczyna ją czynić nam bliską. Jest w tym pytaniu sprzeciw wobec powszechnej akceptacji jednego modelu racjonalności dominującego nad myślą ludzką od czasów niemal Arystotelesa. Jest w nim także przekonanie, że ów wzorzec racjonalności nie może obowiązywać wszędzie, że poza tym wzorcem muszą istnieć także inne, którym nie można odmówić ważności. Mało tego, kto wie, czy te inne właśnie nie mają charakteru źródłowego, czy nie one to stanowią podstawę i punkt wyjścia przy konstrukcji owego jedynie uznawanego. Inna jest racjonalność życia, inna racjonalność nauki. Świadomość pluralizmu racjonalizmów — tak dziś silna i szeroko dyskutowana — zaczynała się rysować u Bergsona.

Pluralizm
racjonalizmów

Bergson był przekonany, że bez rozstrzygnięcia tej podstawowej sprawy nie można zbudować żadnej sensownej teorii filozoficznej. Nie dostrzegając jej, transcendentalna analiza musi się wikłać w problemy nie do rozwiązania. Wszystko zaś płynie stąd, że rozdziela się teorię poznania od teorii przedmiotu poznania, że zostawia się naukom pozytywnym tworzenie wiedzy o przedmiocie, a filozofii jedynie generalne pytania o warunki tej wiedzy. W rezultacie takiego stanowiska warunki te zostały ustalone według zasad, na których spoczywa owa wiedza.

Droga filozofii powinna więc iść nie od tego „ponad” postulowanego przez transcendentalizm, a które jest tylko złudzeniem i czyni świadomość czystą, czy też intelekt czymś obcym sferze rzeczywistego istnienia a samo to istnienie czymś nieprzenikalnym, co najwyżej, jakbyśmy dziś powiedzieli, sensem bycia, ale nie byciem samym, lecz od zbadania owego obszaru doświadczenia od wewnątrz, przejęcia się „jego rytmem i jego ruchem”, co pozwoli uchwycić moment wyłaniania się intelektu z całości istnienia. Prawdziwa droga filozofii wiedzie nie od struktur intelektu do istnienia, tj. w gruncie rzeczy do

tego, co intelekt w swej mocy nadawania sensu określa jako istnienie, lecz od istnienia do intelektu, albowiem nie jest prawdą, aby intelekt pokrywał całość obszaru doświadczenia. Transcendentalizm nakazuje traktować wszelką obecność jako fenomenalną, a w konsekwencji wszelką wiedzę jako ograniczoną i względną. Gdy jednak umieszczamy się w samym doświadczeniu, dotykamy rzeczy samej, trzeba tylko oczyścić to doświadczenie z uroszczeń intelektu, odzyskać je w jego czystości. I jakby na przekór Kantowi Bergson mówił nie o czystym rozumie, ale o czystym doświadczeniu i o czystej percepcji, w której doświadczamy świata.

Transcenden-
talny realizm
Bergsona

Tę Bergsonowską drogę można by nazwać przekornie transcendentalnym empiryzmem lub realizmem. Filozoficzna analiza ma w nim za zadanie ogarnięcie jak w transcendentalizmie kantowsko-husserlowskim całości doświadczenia, inaczej się jednak sytuując. Nie wznosimy się ponad jego obszar, by ujmować go jakby z lotu ptaka, lecz wglębiajemy się w niego, by go dojrzeć i zrozumieć od środka, rozszerzając stale krąg widzenia, wówczas odkrywać zaczynamy, że to co pierwsze nie mieści się w abstrakcyjnym pojęciu rozumu ani w świadomości lub w czystej podmiotowości, lecz przeciwnie, w tym co jest czystą przedmiotowością i z czego dopiero świadomość się wyłania.

Muszę jednak w tym miejscu uczynić ważne zastrzeżenie, aby nie wprowadzić w błąd czytelnika. Bergson nie opowiadał się bynajmniej za empiryzmem przeciwko racjonalizmowi ani za realizmem przeciwko idealizmowi. Charakterystyczną cechą jego filozofii jest, że próbowała ona wyjść poza te przeciwstawienia jako anachroniczne i wypływające ze źle postawionych pytań. Szczególnie dokładnie analizował Bergson kwestię realizmu i idealizmu, co stanowi temat sam w sobie. Jeśli natomiast chodzi o empiryzm, w tej zwłaszcza formie, którą wypracowały

pozytywistyczne nurty, z jego kultem faktu, stopniowych generalizacji, prymatem analitycznego myślenia, czyli prymatem części nad całością, musiał się on wydawać autorowi *Materii i pamięci* stanowiskiem sprzecznym z doświadczeniem. Bergson zarzucał mu wprost, że nie ujmuje on rzeczywistości tak, jak jest ona dana, lecz w pewnym porządku narzuconym jej przez intelekt. Operuje rzeczami i słowami, a więc zamyka myśl w uprzestrzennionym świecie, który dziś moglibyśmy nazwać światem operacji dyskretycznych, i z tych wyodrębnionych fragmentów doświadczenia usiłuje na próżno sklecić całość. Pod tym względem jest on zdaniem Bergsona odbitką racjonalizmu, Bergson pisał: dogmatyzmu, z tą różnicą tylko, że ten drugi kładzie nacisk na relacje między rzeczami, a pierwszy — na rzeczy. Błąd empiryzmu „polega nie na zbyt wysokiej ocenie doświadczenia, lecz przeciwnie na tym, że na miejsce doświadczenia prawdziwego, tego, które się rodzi z bezpośredniego kontaktu umysłu ze swym przedmiotem, podstawia doświadczenie pozbawione tego kontaktu, a tym samym bez wątpienia wypaczone, dostosowane w każdym wypadku, by ułatwić jak najlepiej działanie i mowę”¹⁸. Fałszywe jest także stanowisko dogmatyzmu, odsłania ono co prawda braki empiryzmu, ale szuka rozwiązań na wcześniej przez przeciwnika wyznaczonej drodze, operując również formami i rzeczami nieciągłymi, rozdzielonymi. Dla Bergsona oba te stanowiska mają więc charakter metafizyczny, tzn. kryją w sobie pewną nieujawnioną metafizykę prowadzącą do dylematów nie do rozwiązania. Krytycyzm musiał się pojawić jako ich przewyciężenie, lecz ta kantowska krytyczna praca cały świat zdegradowała do rangi fenomenu i w ten sposób zamknęła krąg filozofii.

Kiedy więc Bergson mówił o doświadczeniu, to nie w jego lockowsko-humowskim znaczeniu i nie w sensie używanym przez rozmaitego typu scjenty-

Uprzestrzenniony świat

¹⁸ *Oeuvres*, s. 320.

Doświadczenie
według
Bergsona

tów. Doświadczenia, jak wyjaśniał, trzeba szukać u jego źródeł lub raczej „ponad tym decydującym zakretem, w którym załamując się w kierunku naszej użyteczności stało się doświadczeniem ludzkim”. I dodawał: „Niemoc rozumu teoretycznego, którą Kant wykazał, jest w gruncie rzeczy niemocą intelektu podporządkowanego pewnym wymogom życia cielesnego”¹⁹. Poznanie zatem, o którym Kant mówi, byłoby zależne nie od fundamentalnych praw naszego umysłu, ale od jego nawyków nabytych i powierzchownych, ukształtowanych w toku życia i ściśle zależnych od jego funkcji i potrzeb. Zadanie filozofii polega na odsłonięciu źródeł tych intelektualnych funkcji przesłaniających to, co rzeczywiste, na przerwaniu zaczarowanego kręgu, w którym zamknęła się sama. Musi ona oświetlić ów zwrot od bezpośredniości do użyteczności, *de l'immédiat à l'utile*²⁰, a więc restytuować czyste doświadczenie.

Trudności
teorii
poznania

W całej tej koncepcji powstaje jednak pewna trudność, którą Bergson doskonale dostrzegał i próbował usunąć. Droga bowiem, którą chciał obrać, mogła się spotkać także z uzasadnionym zarzutem ukrytego błędnego koła. Czyż bowiem można budować filozofię zawierającą nową metafizykę i teorię poznania na przedmiotowości inaczej niż przy pomocy władzy rozumienia? Czyż można wyjść poza intelekt inną drogą aniżeli dzięki pracy intelektu? Znajdujemy się w zamkniętym kręgu własnej naszej myśli, jakże więc moglibyśmy ją przekroczyć? Zarzut ten jednak zdaniem Bergsona w równej mierze dotyczy filozofii kantowskiego typu, a właściwie niemal każdej filozofii, która chce krytycznie analizować intelekt przy pomocy tegoż intelektu. Można nawet powiedzieć więcej: jest on uprawniony właśnie wobec filozofii, dla której punktem wyjścia jest czysta świadomość, czysty intelekt. Rozum bowiem

¹⁹ *Ibidem*, s. 321.

²⁰ *Ibidem*, s. 321.

„rozumując o swych władzach nie dojdzie do ich rozszerzenia, jakkolwiek to rozszerzenie, skoro raz zostanie dokonane, nie wyda się wcale nierozumieniem”²¹.

Stawiał więc Bergson ten sam problem, który tak męczył postkantowskich teoretyków poznania, który tak wyraźnie wystąpił w hermeneutyce Diltheya, który został przeanalizowany zupełnie zresztą z innego stanowiska przez Ingardena. Przypomnijmy, że to Ingarden pisał o niebezpieczeństwie *petitionis principii* w teorii poznania, wskazując na możliwość uczynienia problematycznymi wszelkie jej ustalenia.

„Praca badawcza teorii poznania dokonuje się ostatecznie w aktach poznawczych, które są kierowane na akty poznawcze. Albo tedy uzyskane wyniki są problematyczne, albo bez badania zakłada się prawomocność poznania, które się tu uzyskuje. Ale w pierwszym wypadku teoria poznania nie spełniałaby postawionego jej postulatu niepowątpiewalności, w drugim zaś byłaby «dogmatyczna» i niedorzeczna, gdyż zawierałaby w sobie jawne błędne koło”²².

Rozwiązania problemu szukał Ingarden w czystej świadomości, w jej *eidos*, które polega na tym, że w przeciwieństwie do każdego bytu nieświadomego, a więc niemeo i ślepego świadomość istnieje sama dla siebie i posiada pewną wiedzę o sobie samej. „Doznając innych przedmiotów, np. mając je dane, siebie samą przeżywa i nie jest niczym innym, jak samym tym przeżywaniem siebie samej”²³. Istnieje więc pewien rodzaj przeżywania, które Ingarden nazywał intuitywnym, w którym to co poznawane i samo poznawanie stają się identyczne, ponieważ

*Petitio
principii*

²¹ *Ewolucja twórcza*, s. 167.

²² R. Ingarden: *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*. W: *U podstaw teorii poznania*. Warszawa 1971, s. 358.

²³ *Ibidem*, s. 369.

„Absolutny
miernik”
R. Ingardena

Pojęcie świa-
domości

w tym wypadku poznanie jest „uchwyceniem samego siebie”. To intutywne poznanie jest absolutnie niepowątpiewalne, jest tym, na którym wspiera się cała teoria poznania, w którym osiągamy „absolutny miernik, kryterium, wedle jakiego możemy mierzyć wszystkie dotychczas osiągnane wyniki, a więc także ideę poznania w ogóle, otrzymaną inną drogą”²⁴. Ten jednak sposób rozumowania należał do tych właśnie, które Bergsonowi wydawały się nieuprawnione. Stwierdzał, że o wiele trudniej zdobyć poznanie własnego umysłu aniżeli tego, co nas otacza. Jeżeli chcemy przeniknąć umysł, dowodził, musimy rozpocząć od zbadania struktury danych bezpośrednich i w ten sposób „wpierw oczyścić go z przestrzeni”, tzn. z tych cech, które przybiera, zwracając się ku materii²⁵. Co więcej, pojęcie czystej świadomości traktował jako sprzeczne z rzeczywistym doświadczeniem i od czasów Kartezjusza ujmowanym fałszywie. Świadomość czystą utożsamiano bowiem z myślą i to spekulatywną, gdy w istocie jest ona czymś innym, bardziej złożonym, nie dającym się zredukować do funkcji intelektualnych. Pomijając w tej chwili wszystkie odcienie znaczeń, jakie Bergson w swym dziele nadawał świadomości, jedno jest niewątpliwe. Nie wierzył on, by w niej samej można było odkryć jej prawa, a także jej własną genezę. Ta zaś wydawała mu się konieczna do uchwycenia, jeżeli chcemy uniknąć błędno koła. Trzeba więc, pisał, wyjść poza refleksję nad świadomością, trzeba też wypchnąć intelekt poza niego samego, trzeba, aby myśl „wykonała skok”. Zaczarowany zaś krąg, w którym nas myśl zamyka, może przerwać nie ona, lecz działanie. „Jest to rodzajem niedorzeczności, pisał Bergson, chcieć poznawać inaczej niż za pomocą intelektu; ale jeżeli śmiało przyjmujemy niebezpieczeństwo, może czyn przetnie ten

²⁴ *Ibidem*, s. 378.

²⁵ *Oeuvres*, s. 1285.

węzeł, który rozumowanie zawiązało i nie rozwiązało”²⁶.

Zwróćmy uwagę na przykład, którym ilustruje Bergson swoją myśl. By pływać, pisać, trzeba umieć utrzymać się na wodzie, a więc umieć już pływać. Pływanie zatem wydaje się rzeczą niemożliwą. A jednak trzeba wejść w wodę, trzeba zacząć się w niej szamotać, by wreszcie stopniowo dopasować się do nowego środowiska i dojrzeć, że mechanizm pływania ma coś wspólnego z mechanizmem chodzenia, choć ten drugi nie zawierał w sobie żadnych wskazówek dla nauki pierwszego. Zawsze jesteśmy więc w kole, ale takim, które rozjaśnia się, gdy postępujemy po jego kręgu. Intelpekt ludzki nie jest bowiem tym, który nam ukazywał Platon. „Czynność jego nie polega na tym, aby patrzeć, jak przesuwają się cienie próżne, ani też na tym, aby odwróciwszy się poza siebie, wpatrywać się w olśniewające słońce. Ma on co innego do czynienia. Wprzężeni jak woły robocze do ciężkiej orki, czujemy grę naszych mięśni i stawów, ciężar pługa i opór roli: działać i wiedzieć, że działa, wejść w styczność z rzeczywistością, a nawet przeżywać ją, ale tylko w tej mierze, w jakiej ma ona znaczenie dla dokonywanego dzieła i wyorywanej bruzdy — oto zadanie intelektu ludzkiego”²⁷. Aby móc coś powiedzieć o poznaniu, o intelekcie, o naszej wiedzy i nas samych, powró-

Przykład
Bergsona

²⁶ *Ewolucja twórcza*, s. 166. Zob. też *L'énergie spirituelle*. Na wstępie do tej pracy Bergson pisał: Mais entre ces questions et nous une philosophie trop systématique interpose d'autres problèmes. Avant de chercher la solution, dit elle, ne faut-il pas savoir comment on la cherchera? Etudiez le mécanisme de votre pensée, discutez votre connaissance et critiquez votre critique: quand vous serez assurés de la valeur de l'instrument, vous verrez à vous en servir. Hélas, ce moment ne viendra jamais. Je ne vois qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller: c'est de se mettre en route et de marcher” (*Oeuvres*, s. 816).

²⁷ *Ewolucja twórcza*, s. 165.

Powrócić do
„oceanu życia”

cić należy do „oceanu życia”, do całości, w której tylko jesteśmy cząsteczką, by z niej wydobyć genetyczne ich odtworzenie.

Kolisty bieg
poznania

Zastanówmy się przez chwilę nad tym tematem. Tkwi w nim bowiem pewien istotny dla bergsonowskiej filozofii pomysł, rozwijany niejednokrotnie w różnych kontekstach. Widzimy więc przede wszystkim, że nie ma w poznaniu jednej drogi od np. zmysłów do pojęć, przez indukcję, asocjacyjne powiązanie idei itd., drogi prostej, wznoszącej się coraz wyżej. Ale nie ma także i innej prostej drogi od idei do doświadczenia, do empirii, od pojęć do ich odniesień, a także od znaku do jego znaczenia. Bieg poznania ma charakter kolisty, idee i obrazy łączą się w nim, wzajemnie się rozszerzając i pogłębiając. Więcej, w tym kole współdziała nasza aktywność wraz z myślą aktywność tę ujmującą, jedna rozświetla się przez drugą, nie można więc oddzielić świadomości i życia, pracy intelektu i reakcji naszego ciała na każdą przeszkodę, na każde wezwanie otaczającego nas świata. Intelekt zresztą i świadomość, te dwa pojęcia nie pokrywają się ani przez chwilę²⁸. Intelekt porusza się bowiem w schematach, świadomość jest raczej wyborem, aktem, ruchem, możliwością realizacji wybranych celów. Świadomość jest przeciwstawiona ciału u Bergsona, lecz nie ze względu na swą intelektualną naturę, nie jako myśl-przeciwieństwo materii, lecz raczej jako wolność wobec automatyzmu, możliwość zawieszenia ruchu wobec ruchów zdeterminowanych, to wyjście poza bezwzględność wymogów życia, które pozwala na dystans wobec niego, na rozszerzenie uwagi, ona pozwala nam koncentrować się na

²⁸ „Nous retrouvons ici, sous une forme nouvelle, illusion sans cesse renaissante que nous poursuivons depuis le début de ce travail. On veut qua la conscience même jointe à des fonctions corporelles, soit une facultée accidentellement pratique, essentiellement tournée vers la spéculation”, *Matière et mémoire (Oeuvres, s. 284)*.

działaniu, jak i odwracać się od niego, skupiać się w tym co teraz, a także trwać wzbogacając terażniejszość bogactwem niewyczerpanym pamięci²⁹. Robinet³⁰, omawiając opozycje wyznaczające kolejne płaszczyzny rozważań w dziełach Bergsona, zwracał uwagę na zmienne miejsce, jakie w tych teoretycznych strukturach zajmowała za każdym razem świadomość. W *O danych bezpośrednich*, gdzie problematyka jest wyznaczona przez opozycję: przestrzeń — trwanie, mechanizm — wolność, świadomość jest tożsama z wolnością, albowiem jej cechą jest trwanie. Świadomość jest wielością przenikających się przeżyć, wielością jakościową przeciwstawianą wielości numerycznej. W *Materii i pamięci* pełni ona już bardziej skomplikowaną rolę. Jako percepcja dotyka materii, ale jest także i po stronie pamięci, gdy ją przywołuje, aby rozszerzyć krąg poznania. Świadomość rodzi się w momencie zawieszenia czynności automatycznej ciała, w momencie wyboru, gdy jesteśmy całkowicie nastawieni na działanie, na życie praktyczne. Ale oto przekracza samą siebie, gdy ją odnajdujemy po stronie pamięci, nie tej mechanicznej, opartej na nawykach, ale właśnie świadomej, wzbogacającej tak ogromnie nas samych, pamięci, która zawsze trwa, która jest. Jednakże w momencie, gdy się odwracamy całkowicie od życia, od terażniejszości, świadomość pogrążona w przeszłości przybiera postać marzenia, niemal snu, staje się wówczas bliższa temu, co się daje już określić mianem nieświadomości lub podświadomości. Z jednej więc strony granice jej określa automatyzm ruchów ciała, z drugiej marzenie. Jest ona między

Zmienne
miejsce świa-
domości

²⁹ Por. J. Delhomme: *Durée et vie dans la philosophie de Bergson, Les études bergsoniennes*. Vol. 2, Paris 1949, s. 129 i n. O kole w poznaniu u Bergsona pisał W. Jankelevitch: *Henri Bergson*. Paris 1959, s. 111.

³⁰ A. Robinet: *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Paris 1965.

nimi, w ciągłych napięciach; czasem się rozluźnia, a czasem napina, zbliża się lub oddala od życia.

Ewolucja twórcza przynosiła nowe na nią spojrzenie. Tu zajmuje ona miejsce jednego z członów naczelnej opozycji: przeciwstawia się materii, lecz jak materia jest tworem życia, jego niewyczerpanej energii. W toku zaś ewolucji i zgodnie z ogólnymi prawami życia pojawia się w różnych formach, przede wszystkim jako intelekt, lecz także jako intuicja.

Można śledzić dalej jeszcze te przemiany znaczeniowe przez *Dwa źródła* i *Myśl i ruch*. Nie są jednak już tak istotne³¹.

Niektórzy więc mówią, że Bergson zmieniał zbyt często swoje stanowisko, mówią jednak to wyłącznie ci, którzy mało dzieła Bergsona znają. Przeciwnie, raczej należy powiedzieć, że Bergson jest autorem jednej myśli i że tę myśl rozpatrywał z coraz to innych poziomów, jak gdyby z coraz to innych punktów widzenia, które inaczej problemy jego nawiątywały, inne wydobywały aspekty. Dlatego jednak właśnie poziomy te nie są do siebie redukowalne, a wyznaczające je przeciwieństwa są tylko częściowo izomorficzne i nie pozwalają się przekładać wzajemnie. Poszukiwanie listy rozmaitych wyróżnionych przez Bergsona opozycji i próby ich uporządkowania w odpowiadające sobie ściśle serie wydają się w ogóle bezpłodne. Nie można szukać w trwaniu, pamięci i świadomości jak gdyby jednej odpowiadającej sobie strony, a przeciwstawianej rzeczy, przestrzeni i materii. Dualizm bergsonowski jest bowiem stale rozrywany. Autor zakłada go, aby go natychmiast przewyciężyć i odszukać jedność. Są to tylko pewne idealne pojęcia graniczne, jak je określił Robinet, a sądzę, że określił je słusznie, jak-

Autor jednej
myśli

Dualizm

³¹ W *Energie spirituelle* Bergson zadał wprost pytanie, co to jest świadomość. Po analizie faktów, w których występuje, wiązał ją z pamięcią, antycypacją, wolnością, wyborem, trwaniem (*Oeuvres*, s. 818).

by bieguny możliwości, na które się wskazuje, by wyjaśnić to, co jest zawsze zmieszane i skomplikowane³². Można by określić jeszcze inaczej ten charakterystyczny dla Bergsona sposób tematyzacji problemu. Oto wyłania on elementy struktury, jaką tworzy całość doświadczenia, opisuje je w izolacji, w postaci czystej, podkreślając na każdym kroku, że rzeczywistość takich form czystych nie zna. To prawda, rzeczy trwania nie posiadają, w tym miejscu Bergson jest kategoryczny. Są one zmienne, bo w każdym momencie dostrzegamy inny ich układ, ale nie są one w czasie. „Umieścić trwanie w przestrzeni to znaczy umieścić następstwo tam, gdzie jest tylko równoczesność, co jest prawdziwą sprzecznością”³³. Jak już wyjaśniałam gdzie indziej, rzecz i przestrzeń łączą się z sobą, nie ma bowiem rzeczy bez wyobrażenia przestrzeni. Ale materia nie jest przestrzenna, lecz rozciąglą, jest ekstensywna, podobnie jak i duch. To właśnie świadomość nakłada na nią siatkę przestrzenną, aby ją przysposobić do swoich celów³⁴. Weźmy inny przykład, którym operuje Jankelevitch; zadawał on pytanie, czy można operując przeciwstawieniem instynktu i intelektu uznać, że ten pierwszy zajmuje niejako miejsce ducha przeciwstawianego materii. Odpowiedź jest negatywna. Instynkt bowiem jest ślepy, jest ograniczony, ponieważ on wie, nie wiedząc³⁵.

Płaszczyzny rozważań Bergsona nie leżą do siebie równolegle, są one raczej nachylone, stąd niektóre ich elementy zbiegają się, a inne przesuwiają się odpowiednio, tak jakby Bergson poruszał się w świecie różnie ustawionych zwierciadeł, odbijających co prawda zawsze to samo, ale za każdym razem inaczej. Różne te odbicia pozwalają uniknąć zbyt pro-

W świecie
zwierciadeł

³² Robinet: *op. cit.*, s. 72.

³³ *Oeuvres*, s. 148.

³⁴ Por. *Materia i pamięć*. W: *Oeuvres*, s. 346 i in.

³⁵ Por. *Ewolucja twórcza*, s. 145; Jankelevitch: *op. cit.*, s. 160.

tych pułapek, które w przeświadczeniu Bergsona zastawia myśl ludzka, gubiąc się we własnych swoich dylematach. W konsekwencji jednak próby jednoznacznego zdefiniowania niektórych Bergsonowskich pojęć są niemożliwe i autor świadomie się im przeciwstawiał. Znaczenia nakładają się na siebie, wzbogacając naszą wiedzę o rzeczy samej, chodzi bowiem o rzecz samą, o to co jest i jest jednocześnie dane nam w doświadczeniu. Jest też rzeczą oczywistą, że poszukiwanie jakiejś niezmiennej struktury świadomości jest — według Bergsona — rzeczą złudną. Można w niej wyróżnić rozmaite właściwości, jej dążenia, jej upadki i wzloty, jej ruch i kierunki ruchu, ale nie niezmiennie reguły wyznaczające sens poznaniu.

Ego jest puste

Ten punkt filozofii Bergsona tak bolał Ingardena. Ten punkt był najostrzej krytykowany. Nie myślę jednak, aby porozumienie między obu myślicielami mogło być możliwe. Dla Bergsona *ego* transcendentale jest teoretycznie puste. Jego pojęcie uznałby zapewne za pochodne wobec owej „filozofii form”, którą tak konsekwentnie krytykował całe życie.

Filozofia
konkretu

Bergson oczywiście zwracał się nie przeciwko fenomenologii, lecz Kantowi. Niechętnie też odnosił się do Fichtego, a jego główny zarzut wobec autora *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* dotyczył idei Ja transcendentalnego jako zbyt schematycznej i uniwersalnej. Filozofia Bergsona chciała być filozofią konkretną, a nie schematycznych struktur. Nie eliminowała ona świadomości, ale jakby w przeczuciu też współczesnej nam hermeneutyki „negowała jej uroszczenia, że zna siebie od samego początku, jej narcyzm”³⁶. Bez wątplenia wszelka wiedza o świecie, jak i wiedza o poznawaniu świata płynie z tego, co określamy przez świadomość, musimy być świadomi, by myśleć i działać. Ale ta świadomość rodzi się, rozwija, rozszerza w ciągłym

³⁶ Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 61.

kontakcie z otoczeniem, gaśnie i wybucha w twórczych aktach, które pozwalają się jej wznieść ponad samą siebie, poza swoje możliwości. Jest ona w nieustającym ruchu, nie zna więc, co to jest stałość, nie ma w niej nic z tego, co dałoby się określić jako istota, forma. Trzeba natomiast wyróżnić w niej kierunki jej napięć, jej dążenia, wyznaczające zmiany stosunku między nią a światem.

Można przypuszczać, że jest to taka dość popularna w owych czasach epistemologia ewolucjonistyczna. Nie sądzę jednak, aby wolno było ją tak skwitować, choć oczywiście w *Ewolucji twórczej* Bergson szeroko mówił o ewolucji życia i rodzącej się świadomości. W *Materii i pamięci* takiego jednak biologizującego wątku nie ma wcale, a właśnie to dzieło zawiera kwintesencję koncepcji teoriopoznawczej Bergsona. Istota jej — w moim przekonaniu — leży gdzie indziej, w tym właśnie, że wszelkie schematy struktury poznania są puste i sztuczne, jeżeli się nie bierze pod uwagę, czym ono jest w samym bycie, a więc nie dostrzega się bytu, z którego struktury te dopiero wyłonić się mogą. Dla Kanta cały obszar doświadczenia jest wyznaczony przez przestrzeń i uprzestrzenniony czas. Zdaniem Bergsona trzeba pójść dalej i głębiej, rozerwać tę sieć przesłaniającą rzeczywistość, zagłębić się pod przestrzeń i ów abstrakcyjny czas, dotrzeć tam, gdzie jest prawdziwe trwanie.

Prawdziwe
trwanie

Chciałby Bergson uwolnić nas od konstrukcji budowanych przez rozum ludzki w ciągu wieków. Chciałby, byśmy powrócili do czystego doświadczenia, i przypominał, że doświadczenie czyste zanurza się w czasie; „tylko poza czasem uprzestrzennionym, w którym zdaje się nam, że dostrzegamy wciąż nowe układy części, szuka ono trwania konkretnego, w którym dokonywa się bez przerwy zupełne przetapianie całości. Podąża ono za rzeczywistością we wszystkich jej zakrętach”³⁷.

³⁷ *Oeuvres*, s. 801.

Porzucmy
Kanta

Bergson zachęca więc nas, abyśmy odwrócili naturalny bieg ludzkiej myśli, która, by cokolwiek powiedzieć o samej sobie, usiłuje zatrzymać się w swym locie, szukając we własnej nieruchomości tego co niezmiennie, konieczne, uniwersalne i co ma być ogólną zasadą wyjaśniającą. Chce nas przekonać, że tak postępując nikt dotychczas zasady tej nie odnalazł, przyczyniał się natomiast do tworzenia nowych fikcyjnych problemów³⁸. Proponuje nam, byśmy porzucili Kanta, który tę fałszywą drogę obrał i uczyniwszy co prawda w ten sposób walentnymi twierdzenia nauki, a jednocześnie zależnymi całkowicie od naszych władz poznawczych, odebrał sens metafizyce i zamknął nas w zaczarowanym kole fenomenów. Trzeba więc porwać się kantowskich złudzeń³⁹. Uwierzyć musimy, że rzeczywistość jest dana, wystarczy, że uczynimy doświadczenie trwania punktem wyjścia rozważań, a więc weźmiemy pod uwagę ten sposób istnienia, który przysługuje nam i światu, a prawda się nam pojawi. W innym wypadku grozi nam fałsz — umieszczamy się bowiem natychmiast w takiej płaszczyźnie teoretycznej, która z istoty swej odsłania jedynie wycinek doświadczenia i to odpowiednio spreparowanego przez wymogi intelektu.

Dwie drogi
wsp. filozofii

Nie jest to propozycja, którą można by odrzucić ze wzruszeniem ramion. Przeciwnie. Jest w niej coś, co wydaje się być istotne i słuszne, aczkolwiek ocena Kanta na pewno była niesprawiedliwa.

Dwie są bowiem drogi współczesnej filozofii. Można iść drogą transcendentnej redukcji, w której podmiot ustanawia sam siebie w swojej czystej strukturze. Można jednak uznać, że zanim to będzie mógł uczynić, powinien wpierw dostrzec siebie w bycie, że jest w bycie ustanowiony, że więc stamtąd, z tego ontycznego poziomu musi rozpoczynać swą pra-

³⁸ *Oeuvres*, s. 1303.

³⁹ *Oeuvres*, s. 1309.

cę, wznosząc się powoli ku refleksji nad samym sobą. Bergson miał jakby wizję tej drugiej drogi. Czy doszedł na niej do celu, to inna sprawa. Jest rzeczą oczywistą, że ocena jego programu zależy nie od ogólnych wytycznych, ale szczegółowych sposobów realizacji. Nie można wydawać wyroku bez zbadania tak podstawowych tez i pojęć jego filozofii, jak percepcja czysta i pamięć, intelekt i intuicja. Okazuje się, że w tych szczegółowych rozwiązaniach miał mniej szczęśliwą rękę niż w kreśleniu głównych ich zarysów. Zawiesić jednak muszę w tej chwili wszelkie oceny, jedną pozwalam sobie tylko dodać uwagę. Niewątpliwie bowiem nie istnieje ontologia czysta niezależna od epistemologicznego widzenia. Wejrzenie w sposoby bycia jest ściśle splecione z koncepcją tego bycia, jest pewnym wyborem wśród jego form — formy mającej być istotną. Stąd w filozofii naszego wieku musiały się pojawić znaczne różnice w traktowaniu owej istotnej formy. Dla jednych, jak dla Heideggera, bycie polega przede wszystkim — jeżeli nie wyłącznie — na rozumieniu, inni dodają, że nie chodzi tu o rozumienie w ogóle, lecz o rozumienie znaków. Istotne dla bycia bytu jest więc jego zapośredniczenie przez mowę. Stąd też filozofia języka stanowi główną drogę w ontologicznej analizie. Inni jednak jeszcze powiadają, idąc za Freudem, że sam język jest zakorzeniony w pragnieniu, w popędach życia, ku ich badaniu więc zwrócić się należy. Spotykamy wreszcie i takich, którzy drążąc dalej twierdzą, że trzeba wprawdzie samo życie uczynić problemem jako jedynym i właściwym sposobem ludzkiego istnienia. Nie są to stanowiska jedyne, jest ich znacznie więcej, wydają się one jednak najbardziej charakterystyczne. Współczesna nam hermeneutyka usiłuje pierwsze trzy z sobą powiązać i pogodzić, inne filozofie preferują ostatnie.

Zwrot ku ontologii nie jest więc jeszcze rozwiązaniem dla filozofii, jest raczej zadaniem. Z tego fak-

Mowa,

pragnienie

i problem
życia

Przesłanie
filozofa

tu Bergson chyba dobrze sobie zdawał sprawę, gdy mówił, że dziś nikt nie jest w stanie wypowiedzieć ostatecznego słowa. W *La pensée et le mouvant* zaś dodawał: „Oto jest metoda, którą proponujemy filozofom. Wymaga ona, by byli gotowi, bez względu na ich wiek, stać się na nowo studentami”⁴⁰.

⁴⁰ *Oeuvres*, s. 1309.