

NA DROGACH BERGSONIZMU

Filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, i to raczej starał się ją powiedzieć, niż powiedział naprawdę. A mówił zawsze tylko jedną rzecz dlatego, że widział tylko jeden punkt; była to zresztą nie tyle wizja, co zetknięcie; zetknięcie to wywołało impuls, impuls — ruch, a jeśli ruch ten, będący czymś w rodzaju wirowania określonej formy szczególnej, staje się widoczny naszym oczom przez to, co zagarnął na swej drodze, to prawdą jest, iż równie dobrze mógłby zostać wzniesiony inny rodzaj pyłu, a ów wir pozostałby tym samym wirem. Tak więc myśl przynosząca światu coś nowego musi się wyrazić poprzez idee już gotowe, które napotyka na swej drodze i porywa swoim ruchem: przez to zdaje się zależeć od epoki, w której żył filozof, lecz często jest to tylko pozór.¹ — Uwagi powyższe zostały wyjęte z referatu, wygłoszonego przez Bergsona na Kongresie filozoficznym w Bolonii, 10 kwietnia 1911 r. Jako profesor dziejów filozofii w Collège de France mówił o tym, jak wiele trudności trzeba pokonać, aby dotrzeć do autentycznych poglądów filozofa, który swoją twórczością na to miano zasłużył. Ale już wówczas, w 1911 r., ów profesor był postacią bardzo znaną i głośną. I chyba nikt — niezależnie od tego, czy się z nim zgadzał, czy nie — nie odmawiał mu miana filozofa.

Dziś, każde opracowanie filozofii współczesnej nie uwzględniające jego poglądów, byłoby opracowaniem wybrakowanym. Bergson wszedł do historii filozofii, a odczytując dziś wyżej zacytowaną jego wypowiedź nie mamy właściwie wątpliwości, że twórca bergsonizmu mówiąc o pyłe epoki i z tegoż pyłu uformowanej określonej formie szczególnej miał na uwadze przede wszystkim swoje własne poglądy.

W niniejszym tekście chcielibyśmy ową *określoną formą szczególną* przybliżyć, a nawet — w miarę możliwości p o k a z a ć; ale również chcielibyśmy ukazać trudności towarzyszące wydobywaniu owej formy z pyłu epoki.

¹ Intuicja filozoficzna., w: Henri Bergson. Myśl i ruch. Dusza i ciało. (tł. P. Beylin i K. Bleszyński). Warszawa (PWN) 1963, s. 69—96; fragment cytowany s. 76—77.

I

Pierwszą większą pracą, która wprowadziła niejako Henri Bergsona (ur. 1859) na filozoficzną „scenę”, był *Esej o bezpośrednich danych świadomości* (1889). Trzy następne, które ukazały się w niewielkich odstępach czasu — *Materia i pamięć* (1896), *Śmiech* (1900) oraz *Ewolucja twórcza* (1907) — uczyniły zeń postać pierwszoplanową, a nawet, na pewien okres czasu, „scenę” tę zajęły prawie wyłącznie dla niego.

Esej... został szybko zauważony i w ciągu roku wyróżniony przynajmniej dziewięcioma recenzjami. W 1900 roku na temat filozofii Bergsona ukazało się 16 prac, w 1910 było takich prac 78, w 1911 — 138, zaś w 1912 — 234.² W roku 1914 dzieła Bergsona znalazły się na kościelnym Indeksie Ksiąg Zakazanych, a świat — w ogniu wojny. W rok po jej zakończeniu ukazuje się *L'Energie Spirituelle* (Energia duchowa). Jest to zbiór wcześniej publikowanych artykułów będących merytorycznym ujaśnieniem, nierzadko wyraźniejszym dopowiedzeniem do tego, co zawierały już wydane dzieła. W okresie międzywojennym filozoficzna refleksja Bergsona zaowocowała jeszcze trzema książkami: 1922 — *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (Trwanie i równoczesność)³, 1932 — *Dwa źródła religii i moralności*; 1934 — *La pensée et le mouvant* (Myślenie a ruch).

Ostatnia z wyżej wymienionych, w porównaniu z poprzednimi, miała charakter szczególny. Przede wszystkim cała jej zawartość została napisana już w latach 1903—1923; niektóre artykuły, które weszły w jej skład, były już wcześniej publikowane. To, co w niej najważniejsze — dwuczęściowe *Introduction* — choć było gotowe już w styczniu 1922 r., zostało opublikowane dopiero po 12 latach. Ponadto — i to też różni ją od pozostałych — całość pracy dotyczyła zagadnień teoretyczno-metodologicznych. Była to niejako Bergsona *Rozprawa o metodzie*, tyle, że — odmiennie niż w przypadku Kartezjusza — opublikowana nie jako program metodologiczny badań, ale jako metodologiczne usprawiedliwienie osiągniętych już rezultatów. Ponieważ kolejne dzieła Bergsona w swej zawartości merytorycznej budziły wiele sporów, ostatnia praca — przede wszystkim *Introduction* — była wskazaniem na metodologiczne reguły, które miały pomóc w rozumieniu i zweryfikowaniu tychże rezultatów. Ponadto, ponieważ sam punkt wyjścia filozofa jest dla dalszych jego badań czymś bardzo istotnym oraz ważnym dla tych, którzy śledzą rezultaty tych badań, Bergson, zaraz na początku pierwszej części *Wprowadzenia*, wyraźnie wskazał wyjściowy i zarazem główny problem jego filozofii oraz — najbliższy kontekst, z którego ów problem się wyłonił.

Już z powyższego możemy wnosić, że prace Bergsona wywoływały ożywione dyskusje, a nawet — o czym może nie wszyscy wiedzą — bardzo ostre polemiki i spory⁴. Najbardziej chyba zaciekawił, ale i bardzo wielu rozjątrzył autor *Ewolucji twórczej*; ukazana w tejsze pracy wizja ewoluującego kosmosu, wyłaniającego się

² Por. P. A. Y. G u n t e r. Henri Bergson. A Bibliography. Philosophy Documentation Center, Bowlin Green 1986.

³ W 1931 r. ukazuje się szóste wydanie tej pracy; na następne — Bergson nie wyraża zgody, ponieważ, jego zdaniem, dyskusja, jaka się wokół tejsze pracy wywiązała, szła w niewłaściwym kierunku.

⁴ Por. np. B. S k a r g a. Czas i trwanie. Studia o Bergsonie. Warszawa (PWN) 1982, s. 265 i nn.;

świata przyrody człowieka i, w tym kontekście, postawiony zaledwie problem Boga, wszystko to wzniciło wiele kontrowersji natury przyrodniczej, filozoficznej oraz teologicznej.

Po 1914 r. temperatura sporów wokół dzieł Bersona nieco opadła, a narastająca wciąż literatura pozwalała już na pewne podsumowania. Pomimo różnorodności stanowisk i ocen, co do jednego prawie wszyscy byli zgodni: filozofia Bergsona nie jest ani jakąś efemerydą, ani literackim fajerwerkiem. Czym jest?

Twórca bergsonizmu — zgadzali się co do tego tak jego zwolennicy jak i adwersarze — wychodzi od opisu bezpośrednich danych świadomości, a zatem — od analiz typu psychologicznego, od jakiejś — przeróżnie rozumianej — intuicji podmiotu. Autor *Materii i pamięci* podejmuje i rozwija tematy charakterystyczne dla francuskiego spirytualizmu (biranizmu); Bergson miałby być tegoż nurtu wybitnym kontynuatorem. Mówiąc najogólniej i z pewnego dystansu historyczno-filozoficznego, filozofia Bergsona jawiła się jako transformacja kartezjanizmu w jej postkantowskim wydaniu.

Był to pierwszy trend interpretacyjny, pierwsze ujęcie *bergsonizmu*, które — warto zwrócić na to uwagę — zaczęło formować się już od ukazania się *Eseju...*, stało się zaś ujęciem dominującym, zanim jeszcze Bergson opublikował wszystkie swoje dzieła. Złożyło się na to wiele różnorodnych przyczyn, a wśród nich niepoślednią rolę odegrały znane i powszechnie uznawane w tej materii prace, które — pomimo istniejących między nimi różnic — akceptowały w najogólniejszych zarysach wyżej przedstawioną genealogię filozoficzną Bergsona.⁵

Taką właśnie rolę odegrały głównie prace: E. Le Roy. *Une philosophie nouvelle Henri Bergson*, Paris (Félix Alcan) 1912 oraz V. Jankélévitcha. *Bergson*. Paris (Félix Alcan) 1931.

Obaj autorzy byli przyjaciółmi i poniekąd uczniami Bergsona,⁶ obaj też we wstępnie do swych prac opublikowali skierowane do nich listy, w których Bergson wyrażał pozytywną opinię o treści ich prac, co autorzy — a jeszcze chyba bardziej czytelnicy — traktowali jako i m p r i m a t u r i b ł o g o s ł a w i e ń s t w o samego twórcy bergsonizmu.

Być może było nawet jednym i drugim, co wcale nie musiało znaczyć, że w stosunku do owych prac Bergson nie miał żadnych zastrzeżeń. Gama stanowisk wobec tego, co pisał, była ogromna. Zaś sam twórca bergsonizmu, chociaż był faktycznym detonatorem sporów, wobec spierających się stron zachowywał się dosyć osobliwie.

Poza nielicznymi wyjątkami, milczał w stosunku do swych adwersarzy. Bynajmniej ich nie lekcewał. Po prostu uważał, że odpowiadanie na zarzuty nie

S. B o r z y m. Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce. Warszawa (Ossolineum) 1984, s. 15 i nn.

⁵ To, co nazywamy francuskim spirytualizmem, przedstawia się zazwyczaj, od strony osób reprezentujących ten kierunek, w sposób następujący: «Maine de Biran wydał Ravaissona, Ravaisson Lacheliera, Lachelier Boutroux, a Boutroux Bergsona». W. T a t a r k i e w i c z. Historia filozofii t. III, Warszawa (PWN) 1955, s. 286.

⁶ Nie byli uczniami w ścisłym tego słowa znaczeniu, bo takich Bergson nie miał w ogóle. Nigdy nie prowadził tak typowo uniwersyteckich zajęć jak éw i e z e n i a, p r o s e m i n a r i a lub s e m i n a r i a. Nikomu więc nie przekazywał swojej metody pracy; nikt też pod jego kierunkiem nie pisał żadnych prac dyplomowych.

jest najlepszą formą wyjaśniania spornych kwestii. *Sądzę — pisał — że w filozofii czas poświęcony na odpieranie zarzutów jest czasem straconym. Cóż pozostało z tyłu obiekcji podniesionych przez jednych myślicieli przeciwko innym? Nic, albo niewiele. Liczy się i pozostaje jedynie pozytywny wkład w budowanie prawdy: prawdziwe twierdzenie zajmuje miejsce fałszywej idei na mocy swej wewnętrznej siły i po prostu jest, bez potrzeby spierania się z kimkolwiek, to jest najlepszy sposób odparcia zarzutu.*⁷

Zupełnie inaczej zachowywał się filozof w stosunku do swych zwolenników; najczęściej kierował do nich życzliwe listy z pochwałami pod adresem ich prac. Ale kiedy jeden z nich, Ch. Péguy, w obszernym artykule napisał m.in.: *Filozofia Bergsona jest prawie tak samo źle rozumiana przez jej przeciwników jak i zwolenników*, otrzymał również bardzo życzliwy list.⁸ Można, oczywiście, potraktować to jako epizod nie mający większego znaczenia; nie wydaje się jednak, aby można było lekceważyć faktu, iż w ostatniej oddanej do druku pracy — przypomnijmy, nosiła ona tytuł *La pensée et le mouvant* — filozof wyraźnie wskazał na zgola odmienną lokalizację swoich poglądów od tej, jaką wskazywali E. Le Roy, czy V. Jankélévitch i inni.⁹

Doświadczenie historii uczy, iż dystans czasowy od epoki, w której żyje filozof, pozwala lepiej dostrzec to, co było nowe i oryginalne w jego poglądach. Z całą pewnością Bergson swymi pracami wzniecił pył epoki, w której żył; mówił to, co mówili inni jemu współcześni, ale czy mówił o tym samym?

II

Autor *Materii i pamięci* umiera w dniu 4 stycznia 1941 roku, przeżywszy 81 lat. Zdążył jeszcze umrzeć we własnym domu, na zwykłe zapalenie płuc... W roku jego śmierci, pomimo całej okropności wojny, ukazało się w cywilizowanym świecie 211 publikacji poświęconych jego pamięci i poglądom.¹⁰

Stulecie urodzin filozofa — 1959 r. — uczczono międzynarodowym kongresem filozoficznym zorganizowanym pod hasłem *Bergson et nous*,¹¹ w tymże jubileuszowym roku ukazało się również zbiorowe, krytyczne wydanie dzieł Bergsona.¹² Ale

⁷ L'Énergie Spirituelle, s. 62 (jeżeli nie wymieniamy nazwiska tłumacza, znaczy to, że jest to tłumaczenie własne).

⁸ Patrz. Ch. Péguy. Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne. w: *Œuvres complètes*: Œuvres en prose 1909—1914. Paris (Bibliothèque De La Pléiade) 1961, s. 1313—1348. List Bergsona do Ch. Péguy, patrz. *Les Études Bergsoniennes*. T. VIII. 1968, ss. 53—55. Podobne listy otrzymali m.in. I. Benrubi oraz A. Petit. Patrz. R. M. Mossé-Bastide. *Bergson éducateur*, Paris (PUF) 1955, s. 58—59.

⁹ Szerzej na temat owej odmiennej lokalizacji poglądów Bergsona patrz mój artykuł, *Źródła Bergsona teorii trwania a psychologia i spiritualizm*. w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 29, 1983, s. 133—157.

¹⁰ Por. P. A. Y. Guntter, j.w., s. 255—266.

¹¹ Z filozofów polskich brali w nim udział: I. Dąbbska, R. Ingarden i W. Tatarkiewicz. Patrz *Actes du Congrès Bergson*, 11—19 mai, t. I—II. Paris (A. Colin) 1959. W tymże roku ukazało się 384 publikacji poświęconych Bergsonowi. Por. Guntter, j.w., s. 334—365.

¹² H. Bergson. *Œuvres. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Edition du centenaire*. Paris (PUF) 1959. Teksty Bergsona cytujemy wg tegoż wydania stosując

Bergson był autorem nie tylko książek, które jeszcze za jego życia ukazywały się w wielokrotnych wydaniach.¹³ Pierwszą drukowaną publikacją jego autorstwa można znaleźć w naukowym czasopiśmie matematycznym *Nouvelles Annales Mathématiques* z roku 1878, ostatnią większą pozycją — było posłanie na kongres filozoficzny poświęcony Kartezjuszowi w 1937 r. Od chwili ukończenia studiów w 1881 r. do roku 1921 nauczał filozofii, a przez całe swoje długie życie aktywnie uczestniczył w tym wszystkim, co dotyczyło nauki, a nawet — zwłaszcza w okresie pierwszej wojny światowej — polityki.¹⁴ Otóż wszystko, co pozostało z tej działalności w postaci słowa drukowanego zebrano i bardzo starannie wydano w 1972 r. H. Gouhier, w przedmowie do tegoż zbioru wyjaśnia, iż cała zawartość tomu, noszącego tytuł *Mélanges*, była już za życia Bergsona publikowana i żadnych pośmiertnych dzieł filozofa nie należy oczekiwać.¹⁵

Powróćmy jednak do wątpliwości, która od początku nam towarzyszy, czy słuszna (poprawna) jest lokalizacja filozofii Bergsona na przedłużeniu tradycji wywodzącej się od Maine de Birana?¹⁶

Wydaje się, iż w świetle istniejącej literatury, jest to pytanie zgoła retoryczne. Przede wszystkim, idąc za wskazaniem Bergsona, które — jak pisaliśmy — znajdują się zaraz na początku *Introduction*, należy stwierdzić, iż pierwszym obszarem jego filozoficznych refleksji były mechanicystyczna doktryna Spencera i — w kontekście tejże doktryny — jawiący się problem czasu.¹⁷ Otóż, jak słusznie zauważa historyk filozofii, E. Bréhier, zainteresowanie się najpierw Spencerem oznacza zwrócenie się plecami do Maine de Birana i całej linii biranistycznej.¹⁸

Swoją filozofię nazwał Bergson *metafizyką pozytywną*,¹⁹ a centralną jej ideą uczynił *rzeczywiste trwanie* (*durée réelle*) będące rozstrzygnięciem owego wstępnego problemu tycaącego czasu. W jego przekonaniu do takiego właśnie ujęcia metafizyki skłania *science moderne*.²⁰ To właśnie nauka nowożytna od czasów Galileusza, Keplera i Newtona dostrzega realność czasu i w tym leży, zdaniem Bergsona, istotne jej *novum*.²¹ A czyż wyrastająca z biologii hipoteza ewolucji nie wnosi problematyki czasu? Czymże więc jest czas?

następujące skróty: DI — Essai sur les données immédiates de la conscience, MM — Matière et mémoire, EC — L'Évolution créatrice, ES — L'Énergie spirituelle, MR — Les deux sources de la morale et de la religion, PM — La pensée et le mouvant. W wydaniu tym, obok paginacji ciągłej wydania zbiorowego, zachowano oddzielną paginację poszczególnych dzieł. Tę podwójną paginację zachowuje się również przy cytowaniu: cyfra pierwsza oznacza stronę cytowanego dzieła, cyfra w nawiasie — stronę w zbiorowym wydaniu. Powyższy zbiór nie zawiera pracy *Durée et simultanéité*.

¹³ Najbardziej popularne dzieło — EC — do 1940 r. miało 53 wydania.

¹⁴ Patrz świetna monografia Ph. Soulez, *Bergson politique*, Paris (PUF) 1989.

¹⁵ H. Bergson, *Mélanges. Textes publiés et annotés par André Robinet (...)* Avant-Propos Henri Gouhier, Paris (PUF) 1972. W zbiorze tym zostały opublikowane dwie książki Bergsona, a mianowicie *Durée et simultanéité* oraz jego komplementarna teza doktorska *Quid Aristoteles de loco senserit*. Tę ostatnią pracę oznaczać będziemy skrótem QAL, cały zbiór — Mel. Gouhier w przedmowie pisze: «Il n'y a donc pas et il ne peut y avoir d'oeuvres posthumes d'Henri Bergson». s. XIII.

¹⁶ Por. przypis 5.

¹⁷ Patrz *Introduction* I. PM 1—4 (1253—1255).

¹⁸ Patrz *Les Études Bergsoniennes*, t. II, 1949, s. 197—198.

¹⁹ Mel. 463; por. R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*. Lublin (TN KUL) 1986.

²⁰ EC 343 (785).

²¹ Tamże 335 (779). Por. H. Heisenberg, *Ponad granicami*, Warszawa (PIW) 1979, s. 205.

Bergson był przekonany, że uzupełniając mechanicystyczny ewolucjonizm Spencera o najnowsze idee mechaniki, znajdzie na powyższe pytanie zadowalającą odpowiedź. Okazało się to jednak niemożliwe do zrealizowania. Pogłębiona refleksja nad liczbą, językiem matematycznym w ogóle²², prowadzi go do wniosku, iż język matematyki jest niezdolny do wyartykułowania ruchu, zmiany. A więc żadna doktryna mechanicystyczna nie udzieli adekwatnej odpowiedzi na wyżej postawione pytanie. Zresztą dane biologii, która właśnie w XIX wieku zaczęła się dynamicznie rozwijać²³, sugerują, iż świat bardziej jest organizmem niż mechanizmem, biologia nie poddaje się całkowitej matematyzacji.

W jednej ze swych wypowiedzi filozof stwierdza: *Z całą pewnością (...) do tego, co nazywam rzeczywistym trwaniem, zostałem doprowadzony poprzez krytykę matematycznej i fizycznej idei czasu oraz poprzez porównanie tej idei z rzeczywistością.*²⁴ Otóż — piszemy o tym obszernie na innym miejscu²⁵ — r z e c z y w i s - t o ś c i ą, o której mowa w powyższej wypowiedzi Bergsona, jest dziedziną biologii. Idąc zresztą za Comtem i Claude Bernardem omawiany filozof zwraca szczególną uwagę na specyfikę świata ożywionego²⁶. Podział świata nieożywionego na odrębne, różne od innych ciała jest w dużym stopniu dziełem naszego poznania potocznego, bądź naukowego. Natomiast byt ożywiony, organizm jest pewnym układem relatywnie wyizolowanym i zamkniętym przez samą naturę. Np. obserwując spadanie ciał Galileusz ustalił prawa określające to zjawisko, ale właśnie to prawo pozwoliło definitywnie wyizolować samo zjawisko spadania ciał, a nawet zdefiniować je jako f a k t f i z y c z n y i tym samym uczynić z niego poniekąd niezależną bytowość. Zupełnie innym faktem jest byt ożywiony; jest nim niezależnie od jakiegokolwiek poznania. Ponadto, tylko o organizmie, bycie ożywionym, można orzec, iż jest jednostką, indywiduum, czego nie można powiedzieć o żadnych innych przedmiotach świata nieożywionego, nawet o kryształach²⁷.

Autor *Wprowadzenia do metafizyki* stwierdza: *Istnieje rzeczywistość zewnętrzna, a jednak bezpośrednio dana naszemu umysłowi.*²⁸ Trudno nie zauważyć, że ta wyraźnie antykantowska teza ma swe uzasadnienie w nowej sytuacji zaistniałej w nauce XIX w., ma swe oparcie przede wszystkim w biologii.

Jednakże, zdaniem Bergsona, żadna z nauk pozytywnych — biologia też — nie udziela i nie jest w stanie udzielić zadawalającej odpowiedzi na pytanie: czym jest czas? W swych procedurach badawczych przedstawiciel nauk pozytywnych zmierza do zestawień, porównań, klasyfikacji, do szukania formuły pozwalającej uprościć bardziej złożone struktury. Uczony dąży do odkrycia praw, to znaczy *stałych relacji między zmiennymi wielkościami*. Ostatecznie każda nauka pozytyw-

²² Patrz J. M i l e t. *Bergson et le calcul infinitésimal*, Paris (PUF) 1974.

²³ Patrz Mel. 1166. Por. S. K a m i ń s k i. *Pojęcie nauki i kwalifikacja nauk*. Lublin (TN KUL) 1981.

²⁴ Mel. 1194.

²⁵ R. W a s z k i n e ł. *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*. j.w., s. 106 i nn.

²⁶ Patrz: *La philosophie de Claude Bernard*, PM 233 (1346); *Notice sur Ravaisson*, PM 273—274 (1467).

²⁷ Por. EC 9—16 (501—508).

²⁸ *Introduction à la métaphysique*, PM 211 (1420).

na, włącznie z biologią, zdąża do matematyzacji jako do swego ideału.²⁹ Nawet biologa nie interesuje organizm jako taki, niejako sam w sobie, ujęty zarazem w swej tożsamości oraz zmienności.

Do ujęcia rzeczy samej w sobie, do jej poznania nie dla działania, ale dla samego poznania (*proper ipsum scire*), do opisanie i wyjaśnienia tego, co starożytni nazywali PHYSIS, aspirowała metafizyka. Tylko że metafizyka w świetle tez filozofii Hume'a, a zwłaszcza Kanta, oraz w atmosferze scjentyzmu, była synonimem tego, co pozanaukowe i irracjonalne.

Otóż Bergson, powołując się na rezultaty nauk pozytywnych, więcej — z ich wnętrza niejako wydobywając pytanie (problem), przeciwstawił się zarówno krytycyzmowi Kanta jak i nieuzasadnionym roszczeniom scjentyzmu. Na początku naszego stulecia — w 1901 r. — na posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego Bergson mówił: *Zaakceptujmy naukę z całą jej aktualną złożonością i z całym tym nowym materiałem nauki ponownie przystąpmy do wysiłku analogicznego do tego, który przedsięwzięli starożytni metafizycy na bazie nauki znacznie prostszej.*³⁰

Ale po cóż Bergsonowi są potrzebni starożytni metafizycy? — Przypomnijmy więc, że zagadnieniem najbardziej podstawowym, fundamentalnym przy rozstrzygnięciu problemu czasu jest pojmowanie ruchu. Otóż Bergson zauważa, iż można mówić o dwóch całkowicie odmiennych sposobach pojmowania ruchu. Mianowicie nauki posługujące się językiem matematyki operują geometrycznym pojmowaniem ruchu — *une notion géométrique du mouvement*³¹. Traktuje się wówczas ruch nie wiążąc go z naturą poruszającego się ciała, lecz koncentrując się na przestrzeni przemierzanej przez ciało w ruchu. Nie ujmuje się więc ruchu w jego procesie stawania się, zmiany, lecz dokonuje się ilościowej analizy trajektorii, którą pokonuje ciało w ruchu. Niejako dajemy ruch geometrze do matematycznych analiz, tak samo jak dajemy mu figurę geometryczną. Tak pojmowany ruch jest *de facto* ilościową analizą konstruowanej jednorodnej przestrzeni, która jest czymś zewnętrznym w stosunku do poruszającego się ciała. Czas powiązany z tak pojętym ruchem jest *czasem—długością* — *c z w a r t y m w y m i a r e m p r z e s t r z e n i*³².

Zupełnie inaczej pojmował ruch uczonej starożytności. Bergson zauważa, iż w przekonaniu Arystotelesa ruch tworzy jedność wraz z ciałem będąc wypełnieniem jego wewnętrznej natury³³. Ową wewnętrzną naturę substancji wyjaśniał

²⁹ Por. Mel. 886.; ES 70 (868); PM 181 (1396).

³⁰ Mel. 488. Wyróżnienie w tekście — autora.

³¹ QAL. Mel. 75 (53).

³² Por. DI 81 (73); EC 341 (784); Introduction I. PM 9—10 (1260).

³³ QAL, Mel. 75 (53). („c i a ł o” należy tu rozumieć jako byt, substancja). Do Arystotelesa nawiązuje również S. W. H a w k i n g, w swej pracy, Krótka historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur. (tl. P. Amsterdamski). Warszawa (Alfa) 1990. Otóż wybitny fizyk, w swym znakomicie napisanym (równie znakomicie przetłumaczonym) dziele, ujawnia — niestety — głębokie niezrozumienie Arystotelesa teorii nauki oraz jego pojmowanie ruchu. Konsekwencją tego jest wiele pseudometafizycznych tez wygłaszanych przez Hawkinga pod maską nauki. Przed tego rodzaju postępowaniem przestrzegali Bergson w latach 20. naszego stulecia: «Nous avons seulement demandé à la science de rester scientifique, et de ne pas se doubler d'une métaphysique inconsciente, qui se présente alors aux ignorants, ou demi-savants, sous la masque de la science. Pendant plus d'un demi-siècle, ce „scientisme” s'était mis en travers de la métaphysique». Introduction I, PM 71 (1308). Por. J. Ż y c i Ń s k i, Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki, Warszawa (PWN) 1993, s. 191—215.

Arystoteles odwołując się do *aktu* — *formy*. Dopiero *forma substancjalna*, prezentująca już cechy gatunkowe — ogólne, konieczne, niezmiennie — czyniła byt zrozumiałym. (...) w *terminologii arystotelesowskiej* — pisze Bergson — *dwa słowa być i być zdefiniowanym, mają ten sam sens* (...).³⁴ Gatunek, z kolei, stawał się bardziej zrozumiały wówczas, gdy widziany był w układzie całości, w hierarchii *form*. Obraz całości tworzyły — uporządkowane wg hierarchii klas naturalnych — zbiory substancji, a zajmowana przez nie przestrzeń *nie była przestrzenią jednorodną, lecz miejscem* określonym ilościowo i jakościowo tak, jak ilościowo i jakościowo określona jest każda substancja. A więc *kosmos* w rozumieniu Arystotelesa był uporządkowanym układem *form* i one wyznaczały i wyjaśniały *ordo et dispositio rerum* — odwieczną i niezmienną strukturę całości oraz jej wewnętrzny dynamizm. Tak rozumiany kosmos przedstawiał się jako rzeczywistość skończona i odwieczna; wszelki ruch i zmiany w nim zachodzące wyznaczone były przez układ *form*, przez porządek *natury*; *czas* w takim ujęciu był teoretycznie bez znaczenia. Dla Arystotelesa jak i dla Platona *czas* był, używając słów tego ostatniego, *ruchomym obrazem wieczności*³⁵.

Arystotelesa rozumienie kosmosu oraz wynikające stąd ujęcie czasu, w świetle danych współczesnej Bergsonowi wiedzy, można było potraktować jako czcigodny eksponat muzealny. Ale właśnie osiągnięcia współczesnej Bergsonowi nauki — zwłaszcza biologii — pozwalały mu przekroczyć fenomenalizm Kanta i w sposób uprawomocniony powrócić do porządku bytu-substancji. Bergson-metafizyk, podobnie jak Arystoteles, wychodzi od tego, co konkretne, co przez samą przyrodę wyizolowane i relatywnie zamknięte: od bytu ożywionego — *un être vivant*³⁶. Również Arystotelesa wiązanie ruchu z bytem — *le mouvement ne fait qu'un avec le corps* — było, wobec zagadnienia czasu, czymś bardzo cennym — wskazującym drogę. Przy czym, o ile Stagiryta tenże ruch wyjaśnia odwołując się do wewnętrznej *natury* bytu (złóżen bytowych), Bergson, odwołując się do współczesnej mu wiedzy, nie akceptuje arystotelesowskiego pojmowania natury.

Autor *Eseju o bezpośrednich danych świadomości* stwierdza, iż zamiast przywoływać jakąkolwiek — choćby najbardziej genialną — hipotezę metafizyczną traktującą o naturze przestrzeni, czasu, ruchu, trzeba skierować uwagę na to, co bezpośrednio dane. Bezpośredni zaś wgląd w rzeczywistość pokazuje nam *ruch w trwaniu a trwanie poza przestrzenią*³⁷.

Przypomnijmy cytowane już stwierdzenie Bergsona: *Istnieje rzeczywistość zewnętrzną, a jednak bezpośrednio dana naszemu umysłowi. Rzeczywistość ta — kontynuuje filozof — jest ruchomością. Nie ma rzeczy gotowych, są jedynie rzeczy, które się stają, nie ma stanów trwałych, są tylko stany, które się zmieniają*.³⁸

Na jakiej podstawie głosi się tego rodzaju tezę? — Otóż, kiedy Bergson nazywa tę bezpośrednio daną rzeczywistość po prostu ruchomością, bądź określa ją

³⁴ QAL, Mel. 74 (52). Por. M. A. K r a p i e c. Arystotelesa koncepcja substancji. Lublin (TN KUL), s. 9—77.

³⁵ Por. Timajos 37 D.; EC 317 (763).

³⁶ Patrz: L'intuition philosophique, PM 138 (1362).

³⁷ DI 85 (76); wyróżnienia w tekście — autora.

³⁸ Introduction à la métaphysique. PM 211 (1420); por. przypis 28.

metaforycznie — *mouvement de mouvements*³⁹, nie czyni tego pod wpływem jakichś bliżej nieokreślonych intuicji psychologicznych, bądź innych *sił tajemnych*, ale wskazuje na prace W. Thomsona⁴⁰, M. Faraday'a oraz J. Maxwella.⁴¹ W drugiej części *Introduction* pisze, iż odkrycia teoretyczne ostatnich lat przywiodły fizyków do hipotez suponujących rodzaj fuzji między falą a cząsteczką, w czym filozof znajduje podstawę, aby poprzez analogię mówić o rodzaju fuzji między substancją a ruchem (*entre la substance et le mouvement*).⁴²

Tak więc rozumienie rzeczywistości jako ruchu w trwaniu a trwania poza przestrzenią było rezultatem wysiłku Bergsona podjętego na bazie współczesnej mu wiedzy, który był — jak się wydaje — najbardziej analogiczny do tego, jaki poczynił był Arystoteles na bazie jego wiedzy.

Trwanie — zauważmy — dokonuje się poza przestrzenią, gdyż w przekonaniu Bergsona, zarówno przestrzeń jednorodna jak i niejednorodna (miejsce) jest rezultatem apriorycznej rekonstrukcji ruchu (ruch-długość; forma-akt). Natomiast gdy zaniechamy tego i, zamiast przyporządkować rzeczywistość naszym strukturom poznawczym, zaczniemy nasze struktury poznawcze rozszerzać na miarę rzeczywistości, wówczas dostrzeżemy ruch w trwaniu — zmienność rzeczywistości. Dostrzeżemy, że to, czym jest rzeczywistość, stanowi jedność z procesem jej tworzenia się, rozwoju; dostrzeżemy wreszcie *rzeczywiste trwanie (durée réelle)*, które *jest tym, co zawsze nazywało się czasem, lecz czasem postrzeżonym jako niepodzielny*.⁴³

Bergsona odpowiedź na pytanie: czym jest czas?, została w ten sposób udzielona.⁴⁴

Ów ruch — dodajmy — dokonuje się w trwaniu: *le mouvement dans la durée*, a obraz ten odnosi Bergson do bytu — organizmu — który jest zarazem tożsamy i zmienny: *un être à la fois identique et changeant*⁴⁵. W żadnym przypadku Bergson nie neguje substancjalnej struktury rzeczywistości, natomiast z całą pewnością inaczej niż Arystoteles pojmuje samą substancjalność.⁴⁶ Z całą pewnością substan-

³⁹ Patrz: *La perception du changement*, PM 165 (1385).

⁴⁰ DI 155 (135).

⁴¹ MM 224—225 (335—336).

⁴² *Introduction II*, PM 77—78 (1313).

⁴³ Por. *La perception du changement*, PM 166 (1384).

⁴⁴ Szerzej na ten temat patrz: *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, j.w., s. 134—165.

⁴⁵ DI 75 (68). Por. A. E t c h e v e r r y. *La durée bergsonienne*. Actes du Congrès Bergson. j.w., t. I, s. 103—106.

⁴⁶ Bergson pisze: «(...) w żadnym przypadku nie odrzucamy (...) s u b s t a n c j i. Wręcz przeciwnie stwierdzamy trwałość egzystencji (la persistence des existence)». *Introduction à la métaphysique*, PM 211, przypis I (1420). «Czyż stąd, że jakiś byt jest działaniem, można wnioskować, że znika jego egzystencja?». *La perception du changement*, PM 163, przypis I (1381—1382); Por. Mel. 1417—1418. — Trudno doprawdy w tym miejscu nie zacytować E. Gilsona: «Bergson zrywając z nawykami myślowymi ogromnie odpowiadającymi duchowi dekadencjonalnej scholastyki, postawił nas w takim położeniu, że — choćbyśmy nawet nie umieli sformułować wyraźnie problemu — stawało się dla nas nieprawdopodobne, aby powszechnie wtedy przyjęta interpretacja św. Tomasza była wierna myśli samego Akwinaty. Nie potrzebowaliśmy wkładać w usta św. Tomasza nic z tego, o czym mówił nam Bergson, ale bergsonowska wierność konkretnej rzeczywistości otwierała nam uszy na słowo, które bezustannie powtarzał św. Tomasz, a których mimo to nie usłyszeliśmy jeszcze». *Filozof i teologia*, (tł. J. K o t s a). Warszawa (PAX) 1968, s. 137—138. Wyróżnienie w tekście spacją — autora.

cja, w rozumieniu Bergsona, nie jest ani poza ruchem, ani poza czasem, albowiem czas, w rozumieniu Bergsona, jest niejako podstawowym rejestrem rzeczywistości: *rzeczywiste trwanie* jest u korzeni wszelkiej rzeczywistości, jest wspólne nam i rzeczom.⁴⁷

Bergsona *metafizyka pozytywna* w samym punkcie wyjścia nie nawiązuje więc do jakichkolwiek odmian filozofii świadomości. Perspektywę widzenia (rozumienia) rzeczywistości jaką zaproponował był Kartezjusz: *res cogitans* oraz *res extensa*, nazwie Bergson przecięciem rzeczywistości na dwie części.⁴⁸ Zdaniem twórcy bergsonizmu filozofia ma podążać za konkretną rzeczywistością we wszystkich jej zawilościach, przy czym filozof nie powinien tracić z oczu metafizyki okresu starożytności: *Studiujmy starożytnych, przyswajajmy sobie ich ducha i próbujmy w miarę naszych sił czynić to, co czyniliby oni, gdyby dziś żyli.*⁴⁹ Powiedzmy więcej i dokładniej: zdaniem Bergsona, *Arystoteles jest fundatorem metafizyki oraz inicjatorem pewnego sposobu myślenia, który jest samą filozofią.*⁵⁰

Chociaż więc dla większości czytelników *Eseju o bezpośrednich danych świadomości* zdawało się, iż jego autor podejmuje i rozwija znany temat spirytualizmu francuskiego, faktycznie *to tylko echo grało*, gdyż dla Bergsona *świadomość* nie była równoznaczna z tym, co pod tym pojęciem rozumiał twórca francuskiego spirytualizmu, Maine de Biran. O ile bowiem dla tego ostatniego i jego kontynuatorów *świadomość* była współrozciągła z *ja* i oddzielona od kontekstu biologicznego (*res cogitans* o pewnym postkantowskim kolorycie — *prawo moralne we mnie*), to wg Bergsona *CONSCIENCE* bliskie jest temu, co starożytni określali pojęciem *PSYCHE* — (...) *świadomość jest współrozciągła z życiem.*⁵¹ To chyba tym, którzy tego nie pojęli, tłumaczył Bergson w *Introduction: W labiryncie aktów, stanów i władz ducha, nicią której nie powinno się nigdy upuścić, jest ta, której używa biologia.*⁵² Czyż nie jest wyraźne zwrócenie uwagi tym wszystkim, dla których *Esej ...* — będący przecież penetracją tego labiryntu — był jedynie penetracją *cogito*?

Swoistość filozofii Bergsona, w stosunku do epoki, z której wyrasta, najlepiej chyba scharakteryzował H. Gouhier twierdząc, że dopiero wówczas w pełni zrozumiemy sens terminów używanych przez Bergsona, jeżeli pozbawi się je ich dotychczasowych znaczeń, jakie nadał im kartezjanizm i kantyzm.⁵³ Przypomnijmy zatem sformułowanie Bergsona otwierające nasz tekst: «(...) *myśl przynosząca światu coś nowego musi wyrazić się poprzez idee już gotowe, które napotyka na*

⁴⁷ (...) ma durée (...) qu'elle est à la racine de toute réalité, qu'elle est commune à nous et aux choses... Mel. 1418.

⁴⁸ Por. EC 349 (790).

⁴⁹ La perception du changement, PM 144 (1366).

⁵⁰ La vie et l'oeuvre de Ravaisson, PM 258 (1454).

⁵¹ La conscience et la vie, ES 8 (820); por. H. G o u h i e r. Maine de Biran et Bergson, Les Etudes Bergsoniennes, t. I, 1948, s. 129—173.

⁵² Introduction II, PM 54 (1294—1295).

⁵³ Patrz H. G o u h i e r. Le bergsonisme dans l'histoire de la philosophie française. w: t e n z e, Etudes sur l'histoire es idées en France depuis le XVII siècle. Paris (J. Vrin) 1980, s. 81—95. Por. D. J a n i c a u d. Une généalogie du spiritualisme Français. La Haye (Martinus Nijhoff) 1969; B. S k a r g a. Kłopoty intelektu między Comte'm a Bergsonem. Warszawa (PWN) 1975; t a ż. Filozofia francuska w XIX w. w: t a ż. Przeszłość i interpretacja, Warszawa (PWN) 1978, s. 155—174.

swojej drodze i porywa swoim ruchem: przez to zdaje się zależeć od epoki, w której żył filozof, lecz często jest to tylko pozór.»

Już w 1959 r., na Kongresie filozoficznym, o którym wspominaliśmy, zwrócono uwagę, iż w interpretacji poglądów Bergsona należy porzucić stereotypy urobione na podstawie lektury wczesnych jego prac.⁵⁴ Obecnie dysponujemy krytycznym wydaniem dzieł filozofa — *Oeuvres*, zawartością *Mélanges*, pracami uczniów i przyjaciół przybliżającymi osobę filozofa i jego najbliższe otoczenie⁵⁵, wreszcie — wyśmienitymi monografiami ujaśniającymi tak kontrowersyjne kwestie w filozofii Bergsona jak np. zagadnienie intuicji, religii, czy stosunku twórcy *metafizyki pozytywnej* do nauk pozytywnych.⁵⁶

Uwzględniając powyższe wydaje się, iż wciąż ponawiane próby nawiązujące do owego psychologizyczno-spirytualistycznego *bergsonizmu*⁵⁷, należy potraktować jako nawracanie do utartych schematów, czy — jak kto woli — urobionych stereotypów.

III

Dodajmy jednak natychmiast, że nie wszystkim tak się wydaje. W opisywanej tu materii — i to właśnie jest najbardziej interesujące — pojawiły się ostatnimi czasy nowe fakty, raczej nieoczekiwane i poniekąd zaskakujące. Oto w 1972 r., w *Przedmowie* do *Mélanges*, Bergsona, H. Gouhier pisał, o czym wspominaliśmy — że nie ma i nie może być pośmiertnych dzieł Bergsona⁵⁸. Minęło 20 lat i wydawnictwo *Presses Universitaires de France*, w serii *Epiméthée* — ukazują się w niej dzieła klasyków filozofii — wydało już dwa tomy nigdy dotychczas nie publikowanych *Wykładów* tegoż filozofa.⁵⁹ Odpowiedzialnym za wydanie całości

⁵⁴ Patrz: L. H u s s o n. La portée lointaine de la philosophie bergsonienne. Actes du Congrès Bergson. j.w., s. 157—162.

⁵⁵ Chodzi zwłaszcza o następujące pozycje: G. M a i r e. Bergson mon maître. Paris (Grasset) 1935; A. D. S e r t i l l a n g e s. Avec Henri Bergson. Paris (Gallimard) 1941; I. B e n r u b i. Souvenir sur Bergson. Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1942; Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis par A. B e g u i n e t P. T h é v e n a z. Neuchâtel (La Baconnière) 1943, Ch. d u B o s. Journal. Paris (Corrèa) 1946; J. C h e v a l i e r. Entretien avec Bergson. Paris (Plon) 1959; J. G u i t t o n. La vocation de Bergson. Paris (Gallimard) 1960.

⁵⁶ Np. L. H u s s o n. L'intellectualisme de Bergson, Paris (PUF) 1947; H. G o u h i e r. Bergson et le Christ des Évangiles. Paris (J. Vrin) 1987; M. C a r i o u. Bergson et le fait mystique. Paris (Aubier Montaigne) 1976; M. C a p e k. Bergson and modern Physic. New York (Humanities Press) 1971.

⁵⁷ Por. np. J. T h e a u. La conscience de la durée et le concept de temps. Toulouse (Privat) 1969; G. B r e t o n n e a u. Creation et valeurs éthiques chez Bergson. Paris (SEDES) 1975; L. K o l a - k o w s k i. Henri Bergson Ein Dichterphilosoph. München (R. Piper) 1985; interesującą recenzję tejże pracy Kołakowskiego, patrz: S. B o r z y m. Bergson jako martwy klasyk. *Znak* 404 (1989), s. 80—86; W kierunku psychologizycznej interpretacji zmierza też (najprawdopodobniej) I. W o j n a r. Bergson. Warszawa (Wiedza Powszechna) 1985.

⁵⁸ Por. przypis 15.

⁵⁹ H e n r i B e r g s o n. COURS I. Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand, 1887—1888. Éditions par H e n r i H u d e avec la collaboration de J e a n - L o u i s D u m a s. Paris (PUF) 1990; H e n r i B e r g s o n. COURS II. Leçons d'esthétique. Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri IV (ten sam zespół opracowujący) Paris (PUF) 1992.

— edycja ma się zamknąć w czterech tomach — jest Henri Hude⁶⁰. Tenże jest autorem dwutomowego dzieła, które (...) *jest pierwszą pracą o Bergsonie* — czytamy we *Wstępie (Introduction)* — *bazującą na całościowej i dokładnej znajomości dwóch części jego dzieła; tej, która jest znana od dawna, zebrana w dwóch opasłych tomach zatytułowanych Oeuvres i Mélanges oraz tej, na którą aż do dziś nie zwracano uwagi, a która wreszcie będzie znana wraz z przyszłą publikacją Wykładów Bergsona.*⁶¹

Z dalszej części tegoż *Wstępu* można wnosić, iż Hude swoją pracą o Bergsonie zamierza zaanonsować publikowanie Bergsona *Wykładów* oraz przedsięwzięcie to uzasadnić. Otóż, pracując od 1984 r. nad krytycznym ich wydaniem, a więc dokładnie je analizując oraz konfrontując ich zawartość z zawartością Bergsona książek, doszedł on do przekonania, iż dopiero ich połączenie daje poprawny obraz bergsonizmu. *Książki (Bergsona, n. m.) bez Wykładów pozostają w najwyższym stopniu pozbawione precyzji. Wykłady: bez książek nie ukazują całej swej głębi.* (*Introduction* s. 11) A zatem droga do poprawnego rozumienia książek filozofa wiedzie koniecznie poprzez *Wykłady*, albowiem to one właśnie dostarczają informacji o lekturach Bergsona, o jego intelektualnych sympatiach i antypatiach; wobec swych uczniów filozof wyraźnie mówi to, co usiłuje przekazać w publikowanych dziełach. *Wykłady wyjawiają sekrety Dzieł* (s. 13). Przy czym, aby owe sekrety odnaleźć i wydobyć, edytor *Wykładów* Bergsona proponuje analizować je w pewnej kolejności: egzegeza wykładów z psychologii, etyki (morale) i metafizyki winna poprzedzać i określać rozumienie wykładów z historii filozofii. W każdym razie jest to metoda, którą, jak stwierdza, zastosował w swojej pracy o Bergsonie.

Praca ta składa się z sześciu rozdziałów. Dwa pierwsze prezentują pewien całościowy obraz Bergsona: syntetycznie zarysowuje sylwetkę filozofa, jego poglądy oraz jego filozoficzne korzenie, cztery następne są reinterpretacją głównych prac Bergsona: *Eseju o bezpośrednich danych świadomości, Materii i pamięci, Ewolucji twórczej*, oraz *Dwóch źródeł religii i moralności*; reinterpretacja dokonywana jest w oparciu o rezultaty uzyskane w dwóch pierwszych rozdziałach. Całość wydano w dwóch tomach, po trzy rozdziały w każdym tomie.

Otóż, powyższa praca zasługuje na szczególną uwagę właśnie dlatego, gdyż jej autor, w oparciu o dane nigdy dotychczas w ten sposób niewykorzystywane, przedstawił obraz Bergsona trochę przypominający ów *bergsonizm* psychologizacyjno-spirytualistyczny — przynajmniej w punkcie wyjścia. Odnajdujemy więc Bergsona psychologa rozumiejącego to, co psychiczne poprzez kartezjańską aparaturę pojęciową. Ale na tym, z grubsza rzecz ujmując, podobieństwa się kończą. Autor powyższej pracy skupiając uwagę na lekcjach Bergsona dla licealistów — głównie w Clermont (s. 116) — z nich przede wszystkim wydobywa elementy, przy pomocy których sporządza obraz Bergsona.

Zdaniem więc Hude'a Bergson *zawsze był spirytualistą* (s. 13), co znaczy, że religia i wiara były zasadniczym kontekstem, w którym filozof tworzył. Ów

⁶⁰ Urodzony w 1954 r., absolwent Ecole Normale Supérieure, agrégé de philosophie, professeur de Lettres Supérieures au Collège Stanislas.

⁶¹ H. H u d e. Bergson. T. I, Paris 1989, cytowany fragment s. 11; t e n ż e. Bergson, T. II, Paris 1990, oba tomy wydało Editions Universitaires; t e n ż e jest autorem *Prolégomenes*. Paris (Editions Universitaires) 1991, ta ostatnia książka jest dedykowana: «à Vaclav Havel et Lech Walesa».

spirytualizm określany jest jako *spirytualisme augustinisant* (s. 110—111), bądź jako teistyczny i kreacjonistyczny w sensie judeochrześcijańskim (s. 13). Jego swoistością jest religijno-moralny charakter *cogito* (*un cogito moral et religieux*, s. 20); Bóg-Miłość odkryty w duszy jest źródłem wolności i moralności. Zdaniem Hude'a jedynym tematem, który zajmował Bergsona, był Bóg, cała zaś jego filozofia była intelektualnym aspektem religijnego życia filozofa. Wbrew więc powszechnie akceptowanej opinii utrzymującej, że problematyka czterech głównych wyżej wymienionych prac jest od siebie niezależna, Hude twierdzi, że są one wyrazem całości bergsonowego systemu, ufundowanego na czterech prawdach porządku religijno-moralnego: istnienie Boga, prawo moralne, wolność moralna, życie przyszłe (ss. 20, 56, 83)⁶². Gdy chodzi o najważniejszych nauczycieli i mistrzów, tym, który Bergsona niejako otworzył na filozofię, miałby być jego szkolny profesor filozofii: B. Aubé; głównym zaś mistrzem i przewodnikiem — L. Ollé-Laprune, jeden z tych, którego wykładów słuchał Bergson w Ecole Normale Supérieure; niemiejszy, choć pośredni wpływ na formowanie poglądów filozofa wywarli: J. Lachelier oraz V. Cousin.

Powyższy obraz Bergsona⁶³ jest w świetle istniejącej literatury, a przynajmniej tego, co w niej najważniejsze, czymś zupełnie nowym. A więc mamy nowy, kolejny *bergsonizm*, czy nową koleinę? A może to tylko swoisty wystrój starej koleiny? Bergson mistyk⁶⁴, czy raczej mistyfikacja Bergsona?

Nie wchodząc zbyt w szczegóły zwrócimy uwagę na niektóre przynajmniej, węzłowe — jak się wydaje — zagadnienia, które będą zarazem próbą ustosunkowania się do *Bergsona* Henri Hude'a.

Przede wszystkim wyjaśnienia domaga się sama kwestia pośmiertnych dzieł Bergsona. Gouhier pisząc, że takich dzieł nie ma i być nie może, nie wyrażał swoich przekonań w tej kwestii. Był to prosty wniosek wynikający ze stanowiska, jakie w tej materii zajął sam Bergson: *Oświadczam — czytamy w testamentie filozofa*⁶⁵ — *iz opublikowałem wszystko, co chciałem opublikować. Zdecydowanie*

⁶² Wszystkie strony dotyczą tomu pierwszego.

⁶³ Jego ilustracją niech będą trzy cytaty wyjęte z lekcji Bergsona z metafizyki do licealistów w Clermont: «Trzeba znać Boga. (...) winniśmy go kochać; zresztą gdy się go zna, jak go nie kochać? (...) Winniśmy służyć Bogu, to znaczy, że nasza wola winna być całkowicie do jego dyspozycji». Cyt. za H. H u d e. Bergson. t. I, s. 168, przypis 10; por. H. B e r g s o n. COURS, s. 389 i nn. «Aby czynić sprawiedliwość trzeba, aby dusza była nieśmiertelna i nasza wiara w nieśmiertelność jest nieczym innym jak tylko owym głębokim odczuciem sprawiedliwości, które jest każdemu z nas wrodzone i które wyjaśnia jawienie się pojęć moralnych. (...) Aby przejść od idei duchowości do idei nieśmiertelności, konieczny jest pośrednik, przekonanie, że istnieje wieczna i absolutna sprawiedliwość, doskonały Bóg, (...)». Cyt. za H. H u d e. Bergson. T. I, s. 168, przypis 11; por. H. B e r g s o n. COURS I, s. 387 i nn. «Bóg posiada wolną wolę, ponieważ jest ona znakiem i warunkiem doskonałości. (...) Człowiek jest wolny doskonałością niższą, zwaną wolną wolą, a polegającą na możliwości wyboru między dobrem a złem, między namiętnością a powinnością. W łonie natury bożej takie wahania nie mogą mieć miejsca». Cyt. za H. H u d e. Bergson. T. I, s. 179, przypis 217; por. H. B e r g s o n. COURS I, s. 375 i nn.

⁶⁴ Zdaniem Hude'a (j.w. I, s. 50 i 57), omawiany filozof — około 1910 r. — miał przeżycie religijne o charakterze mistycznym. Nigdzie, nawet najmniejszą sugestią, nie potwierdza tego ani J. Guittou, ani nawet H. Gouhier.

⁶⁵ Por. R. M. M o s s é - B a s t i d e. j.w., s. 352 i 354; Mel. XII—XIII; J. G u i t t o n. j.w., s. 10. Wyróżnienie pochodzi od Bergsona.

więc zabraniam publikacji wszelkich manuskryptów lub jakiegokolwiek części moich manuskryptów, które możnaby znaleźć w moich papierach, czy też gdzie indziej... Zabraniam publikacji wszystkich wykładów, wszystkich lekcji, wszystkich konferencji, z których można było robić notatki, bądź z których ja sam zrobiłem notatki. Zabraniam również publikacji moich listów i sprzeciwiam się temu, aby ów zakaz cofnięto (...).

Powyższy tekst nosi datę 8.II.1937 r.; ciężko schorowany filozof stwierdza bez żadnych dwuznaczności: *opublikowałem wszystko, co chciałem opublikować*. Zważywszy jednak, że książki Bergsona wywoływały tak rozliczne polemiki i spory, być może dostęp do wykładów filozofa pozwoli pewne splątane kwestie rozplątać. Przecież wykład może służyć wyjaśnieniu wielu kwestii spornych; nauczyciel może przybliżać swym uczniom zagadnienia szczególnie go interesujące, bądź te, nad którymi aktualnie pracuje. To wszystko być może, ale w przypadku Bergsona rzecz jest znacznie bardziej skomplikowana.

Filozof, jak już wiemy, nie zaprzętał sobie zbytnio głowy swymi oponentami, a świadectwa tych, którzy go słuchali w Ecole Normale Supérieure (1898—1900) oraz w Collège de France (1900—1913)⁶⁶ postawę taką zdaje się potwierdzać.⁶⁷ Natomiast decyzja wyrażona w testamentie stanie się bardziej zrozumiała, gdy zwrócimy uwagę na sposób, w jaki filozof przygotowywał swoje wykłady, np. w Collège de France. Otóż — zgodnie z wyznaniem samego Bergsona — nie pisał on całego wykładu ani przed jego wygłoszeniem, ani po. Na każdy wykład przygotowywał kilka planów (konspektów) — od siedmiu do ośmiu — żywe zaś słowo stanowiło ich konkretyzację. W każdym razie przed wykładem nie był on w stanie powiedzieć jak zostanie ostatecznie sformułowane to, co szkicowały owe konspekty.⁶⁸ A zatem filozof, który doświadczył, jak bardzo opacznie rozumiane były jego książki, mógł żywić uzasadnione obawy, iż publikowanie jego manuskryptów, czy notatek poczynionych przez słuchaczy, powiększy tylko obszar niezrozumienia, jeszcze bardziej splącze to, co już dostatecznie naplątano za jego życia.

Decyzja testamentu zdaje się jeszcze bardziej zrozumiała, gdy zwrócimy uwagę na prowadzone przez Bergsona zajęcia z filozofii w zakresie szkolnictwa średniego.⁶⁹ Należy przecież mieć na uwadze, że obszar problemowy będący przedmiotem nauczania w szkole średniej nie zależy od upodobań, czy zainteresowań wykładającego filozofię lub jakiegokolwiek innego przedmiotu, ale od programu. Nie wydaje się więc, aby wszystko to, czego nauczał Bergson licealistów — od Angers aż po liceum Henryka IV, realizując program — można było w jednakowym stopniu traktować jako wyraz jego własnych poglądów. Zresztą, w tej

⁶⁶ Formalnie Bergson był profesorem Collège de France do 1921 r., z tym że od roku 1914 już nie wygłosił tamże ani jednego wykładu; początkowo w zastępstwie, a od 1921 r. na stałe wykłady i katedrę przejął po nim E. Le Roy.

⁶⁷ Por. R. M. Mossé-Bastide, j.w. s. 61—89; J. Maritain. Wielkie przyjaźnie. (tł. A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa). Warszawa (Znak) 1962; E. Gilson. Filozof i teologia. (tł. J. Kotsa). Warszawa (PAX) 1968.

⁶⁸ Patrz: I. Benrubi, j.w. s. 22—23.

⁶⁹ W szkolnictwie średnim Bergson nauczał przez prawie 17 lat: w Angers (1881—1883), w Clermont (1883—1888), w Paryżu — liceum Ludwika Wielkiego (1888—1889), Collège Rollin (1889—1900), liceum Henryka IV (1890 do lutego 1898).

właśnie kwestii istnieje wypowiedź samego Bergsona, którą trudno przecenić: *Dobrze naucza się jedynie tych zagadnień — zwierza się Bergson J. Guittonowi — na temat których nie prowadzi się osobistych poszukiwań i badań i gdzie przekazuje się prawdy tradycyjne, te, co do których — jak mówi Descartes — gros uczonych wyraża zgodę. Otóż moją regułą było, nawet w Collège de France, a cóż dopiero gdy chodzi o szesnastolatków, aby z aktualnie prowadzonych badań nie wyciągać bezpośrednio tematu do moich wykładów.*⁷⁰ W dalszej części tejże wypowiedzi filozof przyznaje się, że w liceum — nie wymienia w którym — posługiwał się wykładem E. Boutroux, który *streszczałem i komentowałem.*⁷¹ Wiadomo również, że w Angers młodziutki absolwent Ecole Normale, prowadząc swoje pierwsze lekcje filozofii, posługiwał się zachowanymi z własnego liceum notatkami, korzystał zatem z tego, co w liceum Condorcet dyktował swoim uczniom profesor filozofii, B. Aubé.

Wydaje się zatem, iż własnych poglądów Bergsona można ewentualnie doszukiwać się w jego lekcjach po 1889 r., a więc po ukazaniu się *Eseju o bezpośrednich danych świadomości*. Opinię tę potwierdza wypowiedź jednego z licealistów: *Bergson nigdy nie nauczał — wyznaje L. Aubert — najnowszych swych osiągnięć, zanim nie opracował ich starannie na piśmie oraz potwierdził niejako przez opublikowanie.*⁷²

Powyższe dane ukazują, iż problem publikowania *Wykładów* Bergsona, czy jakiegokolwiek fragmentu z jego manuskryptów, posiada właściwy sobie kontekst, który H. Hude, w swym *Bergsonie*, zbywa całkowitym milczeniem. Również jego opinia, jakoby wykłady filozofa były *jusqu'à aujourd'hui* nieznanne, czy nie zwracano na nie uwagi, nie jest zgodna z faktycznym stanem rzeczy. Przynajmniej od roku 1954 problem wykładów Bergsona oraz możliwość ich wykorzystania został bardzo wyraźnie postawiony.⁷³ Oczywiście, edytor tychże wykładów z całą pewnością doskonale je zna, nie ma wszakże takiej samej pewności, że je poprawnie rozumie. Wręcz przeciwnie, istnieją dane — chociażby te, które już przedstawiliśmy — pozwalające przypuszczać, że interpretuje je niezgodnie z intencją wykładowcy.

Przypomnijmy, iż w Clermont Bergson przebywa w latach 1883—1888. W okresie tym, prowadząc zajęcia w liceum oraz na wydziale Humanistycznym tamtejszego uniwersytetu (Académie de Clermont), przygotowuje dwie tezy (prace dyplomowe), które stanowić będą podstawę do przeprowadzenia przewodu doktorskiego (odpowiednik naszej habilitacji). Często w tym okresie spotyka się i dyskutuje z jakimś Constantin, profesorem matematyki. Wspominając po latach owe

⁷⁰ J. Guittou n. j.w., s. 67 (wyróżnienia autora). H. H u d e o cytowanej pracy Guittona pisze: «(...) très instructif, bourré de faits précis et significatifs». j.w., t. I, s. 182, przypis 273.

⁷¹ Por: J. Guittou n. j.w., s. 68. E. Boutroux był jednym z profesorów Bergsona w Ecole Normale Supérieure.

⁷² Cyt. za R. M. M o s s é - B a s t i d e. j.w., s. 38.

⁷³ Stało się to, niejako w całej swej ostrości, podczas habilitacji pani R.M. Mossé-Bastide; otóż przedstawiła ona pracę *Bergson et Plotin*, w której wykorzystala m.in. Bergsona wykłady o Plotynie z Collège de France. Wtedy to po raz pierwszy został publicznie ujawniony fragment testamentu Bergsona zabraniający publikowania czegokolwiek, czego on sam nie opublikował. Pisał o tym J. P i a t i e r w *Le Monde* z 19 maja 1954 r., s. 8: «AU COURS D'UNE SOUTENANCE DE THESE. Des fragments inédits du testament de Bergson sont révélés en Sorbonne».

dyskusje filozof wyznaje: *Strzegłem się, aby nie odkryć mu moich idei, gdyż obawiałem się, że rozproszę coś, co jak marzenie rozwijało się we mnie.*⁷⁴ Owo coś (*une espèce de rêve*) filozof opracował na piśmie, potwierdził przez opublikowanie i uczynił przedmiotem dyskusji na wydziale Humanistycznym paryskiej Sorbony podczas swego doktoratu — 27 grudnia 1889 roku. Skoro więc podczas wielokrotnych spotkań i dyskusji z profesorem matematyki, które miały miejsce przed doktoratem, Bergson nie ujawnia swoich przygotowywanych w pracy idei, twierdzenie Hude'a, jakoby miał to czynić wobec *szesnastolatków*, brzmi zupełnie nieprzekonywująco. Jeżeli przypomnimy jeszcze cytowane stwierdzenie Bergsona, że z aktualnie prowadzonych badań nie brał tematów do zajęć dydaktycznych, to zupełnie nie możemy przyjąć obrazu Bergsona utworzonego przez Hude'a z *sekretów* odnalezionych na lekcjach w Clermont.

Podczas tych lekcji profesor referował m.in. poglądy Lacheliera, Cousina, Boutroux, Ravaissona i innych. Biorąc pod uwagę te, które wybraliśmy jako ilustrację *spirytualizmu* Bergsona (przypis 63), bez trudu odnaleźć tam można poglądy Aubé, czy Ollé-Laprune'a. Np. cztery prawdy porządku religijno-moralnego, na których Bergson miałby oprzeć swój system, są tezami głoszonymi właśnie przez Ollé-Laprune'a.⁷⁵ Zasadnicza zaś trudność polega na tym, że od powyższych czterech prawd zupełnie nie ma przejścia do Bergsona teorii *rzeczywistego irwania*, na którą filozof wielokrotnie wskazywał jako na wyjściową i zarazem centralną ideę swoje filozofii.⁷⁶ Tę ostatnią wywołała niejako problematyka nauk matematyczno-przyrodniczych⁷⁷ (stąd znaczenie owych dyskusji w Clermont z profesorem matematyki) i w tym właśnie kontekście — *science moderne*, a nie w kontekście religijno-moralnym każe Bergson szukać poprawnego rozumienia jego *metafizyki pozytywnej*.

Jeżeli hipotezy nie weryfikują fakty, należy ją odrzucić, bądź przynajmniej zmodyfikować. Jeśli rozdział I. pracy Hude'a — gdzie prezentowany jest ów obraz Bergsona — potraktujemy jako hipotezę, a do tego skłania autor książki tytułując ów rozdział *Hypothèse*, to nie wydaje się, aby za jej weryfikację można było uważać rozdział II., zatytułowany *Les sources*; wskazania podobieństw i styczności między tym, co mówił Bergson do licealistów, a poglądami np. Aubé, Ollé-Laprune'a, czy nawet V. Cousin zupełnie niczego nie rozstrzyga. Znacznie ważniejsza jest konfrontacja zawartości lekcji do licealistów z zawartością dzieł Bergsona. Przystępując zaś do niej nie wystarczy stwierdzić, że filozof i tu i tam porusza zagadnienia wolności, czy Boga, gdyż są to po prostu wielkie zagadnienia filozofii w ogóle; wykazać należałoby, że filozof w obu wypadkach — najkrócej mówiąc — pozostaje w tym samym kontekście odkrycia i uzasadnienia. Inaczej mówiąc: należałoby dowieść, że

⁷⁴ Cyt. za R. M. M o s s é - B a s t i d e, j.w., s. 38.

⁷⁵ Por. E. G i l s o n, ... Historia filozofii współczesnej. (Tł. B. C h w e d e Ń c z u k, S. Z a l e w s k i). Warszawa (PAX) 1977, s. 323.

⁷⁶ Por. np. list Bergson do Harolda Höffdinga: Mel., s. 1146—1149.

⁷⁷ W rozmowie z Sertillanges'em Bergson powiedział: «Je dois vous dire que mes rapports avec la philosophie ont commencé par l'indifférence. Je ne regardais pas de ce côté. On me disait doué pour les mathématiques, c'est dans cette voie que je comptais m'avancer. (...) *je me trouvais devant le problème du temps, devant d'autres encore que soulève la nature des mathématiques. C'est là que remonte ma vocation.*» Avec Henri Bergson, j.w., s. 9. (wyróżnienia kursywą — autora).

Bergson w swoich dziełach podejmuje i rozwija problematykę poruszaną przez wyżej wymienionych filozofów, pozostając na tym samym co oni poziomie epistemologicznym. Otóż, w tej kwestii, o czym wyżej piszemy, została, jak się wydaje, dowiedziona teza przeciwna.⁷⁸

Najprawdopodobniej H. Hude zdaje sobie sprawę z istniejącej w tej kwestii literatury. I chyba właśnie dlatego przystępując do reinterpretacji czterech głównych prac Bergsona zastosował następujący zabieg: przede wszystkim hipotezę traktuje już jako pewnik, a następnie proponuje dwie reguły interpretacyjne. Pierwsza — która nazywa *regułą koherencji książek z wykładami* — orzeka, aby nie przyjmować takiej interpretacji bergsonizmu, która byłaby niezgodna z zawartością wykładów. Jeszcze ciekawsza jest druga — nazwana *regułą reintegracji w całości* — a jej zastosowanie w praktyce oznacza (...) *iż nie należy dać się zwieść obrazowi, który Bergson chce o sobie przekazać, być może dać sam sobie.*»⁷⁹

Tak więc, zgodnie z powyższymi regułami zaproponowanymi przez Hude'a, czytając dzieła Bergsona możemy po prostu przez samego Bergsona zostać wprowadzeni w błąd. Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę tylko to, co w naszym tekście zostało przedstawione, mamy, jak się wydaje, dostateczne racje, aby niedowierzać twórcy tych reguł. W takim zaś stanie rzeczy dajmy się raczej *zwieść* Bergsonowi, aby zobaczyć jak on widział swoje cztery główne prace i jak pojmował swoją filozofię.

W liście do J. de Tonquédec'a z 1912 r. pisał: (...) *metoda filozoficzna, tak jak ją rozumiem, jest ściśle powiązana z doświadczeniem (wewnętrznym) i nie pozwala na wygłaszanie twierdzeń, które w czymkolwiek przekraczałyby bazę empiryczną, na której są oparte. (...) nigdy w moich pracach nie dawałem miejsca temu, co było po prostu przekonaniem, osobistą opinią, mogącą być zobiektywizowaną przez tę szczególną metodę. Otóż, rozważania wyłożone w *Eseju o bezpośrednich danych świadomości* doprowadzają do naświetlenia faktu wolności; te, które zawarłem w dziele *Materia i pamięć* pozwalają niemal namacalnie, mam nadzieję, dotknąć rzeczywistości ducha; *Ewolucja twórcza* przedstawia stworzenie jako fakt: z tego wszystkiego wyłania się wyraźnie idea Boga stwórcy i niezależnego w działaniu (*libre*), (...) — Wyjaśniając następnie dlaczego uważa, iż postawiony mu przez adresata listu zarzut panteizmu jest niesłuszny, stwierdza: (...) *aby konkluzje (dotyczące Boga — n.m) bardziej sprecyzować i więcej na ten temat powiedzieć, należałoby wkroczyć w inny rodzaj zagadnień — w problematykę moralną. Nie jestem pewny, czy kiedykolwiek coś na ten temat opublikuję; uczynię to dopiero wówczas, gdy dojdę do rezultatów, które będą mógł tak samo dowieść i tak „pokazać” jak te, które dotychczas opublikowałem.*⁸⁰*

Na pracę, w której powiedział *coś więcej* na temat Boga, trzeba było czekać lat 20. Przez ten okres czasu nie zmienił on ani swej koncepcji filozofii, ani powiązanej z nią metody badań. Filozofia, tak jak ją rozumiał autor *Dwóch źródeł religii i moralności*, (...) *abstrahuje od historycznego objawienia (laisse de côté la*

⁷⁸ Patrz przede wszystkim: B. S k a r g a. Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem. j.w., por. ponadto przypisy: 9 i 53.

⁷⁹ Więcej na temat owych reguł interpretacyjnych patrz. H. H u d e. j.w., t. I, s. 116—117.

⁸⁰ Mel. 964.

révélation qui a une date), instytucji, które je przekazały, wiary, która je akceptuje: winna ona trzymać się doświadczenia i rozumowania.⁸¹ Już po ukazaniu się powyższej pracy, pytany przez Sertillanges'a, co sądzi na temat wcielenia Syna Bożego, wyraźnie oddzielając osobiste przekonanie od tego, co może powiedzieć jako filozof, jako filozof odpowiada: (...) *nie mam metody pozwalającej ustosunkować się do tej kwestii*.⁸²; podczas innego spotkania, gdy E. Le Roy przedstawił mu własną koncepcję grzechu pierworodnego i poprosił o jej ocenę, zamiast odpowiedzi usłyszał pytanie: *est-ce orthodoxe?*⁸³

W świetle powyższych danych, upatrywanie w *Dwóch źródłach religii i moralności* jakiegoś echa osobistych przeżyć religijnych ich autora, co sugeruje Hude⁸⁴, jest po prostu metodologicznym błędem. Błędem tego samego gatunku jest również twierdzenie, iż Bergson nie przyjął chrztu, ponieważ — pozostając wierny swojej filozofii — nie był w stanie wyjaśnić dogmatów Kościoła katolickiego.⁸⁵ Oba błędy i wiele innych nieporozumień, które można znaleźć w dwutomowym dziele Hude'a, są prostą konsekwencją rozumienia filozofii Bergsona jako intelektualnego aspektu religijnego życia filozofa.⁸⁶

Tymczasem twórca bergsonizmu — o czym mogliśmy się przekonać — bardzo wyraźnie rozróżniał porządek wiary (religii) od porządku wiedzy (nauki) i zdawał sobie doskonale sprawę, że inne są podstawy i sposób uzasadniania prawd wiary, inne — nauki. Jego osobiste sprawy: dom rodzinny i wszystko, co z niego wyniósł — a więc i wiarę swoich ojców, a potem — samotność, przyjaciele, przeciwnicy i wrogowie, radości i smutki, od 1920 r. postępująca choroba, wszystkie te i inne przeżycia mogły mieć wpływ na kształtowanie jego osobistych przekonań, ale nie miały wpływu na rezultaty badań prowadzonych według określonej metody.⁸⁷ Katar lub ból głowy, na przykład, może do pewnego stopnia utrudniać lekturę książki, na jej treść nie ma wpływu.

⁸¹ MR 225—226 (1188).

⁸² A. D. Sertillanges, j.w., s. 21—25, 54.

⁸³ E. Le Roy. Une enquête sur quelques traits majeurs de la philosophie bergsonienne. Archives de philosophie. Volume XVII. Cahier I. 1947, s. 7—21.

⁸⁴ Tamże, t. I, s. 50.

⁸⁵ Patrz: tamże, s. 53—54. Przypis 82 i 83 jest dowodem na to, iż Bergson nigdy nie próbował nawet wyjaśniać którykolwiek z dogmatów. Natomiast nad przyjęciem chrztu bardzo poważnie się zastanawiał. Ostatecznie jednak — wyrażając, w testamencie, «moralną przynależność do katolicyzmu (adhésion morale au catholicisme)» — chrztu nie przyjął; wskazując na wzrastający antysemityzm chciał pozostać z tymi, którzy jutro będą prześladowani: «J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés». (Por. HENRI BERGSON *Essais et témoignages...* j.w., s. 11—12). — J. Maritaina, w jednym ze swoich tekstów opublikowanych w 1945 r., napisał: «Wobec tych wielkich zastępów ofiar opuszczonych, chrześcijanin bada swe serce i swoją wiarę».

⁸⁶ W zakończeniu swej pracy H. Hude stwierdza: «(...) l'oeuvre de Bergson est indubitablement une philosophie biblique». j.w., t. II, s. 184. Z taką opinią nie zgadza się cały szereg autorów zwracających uwagę, że Bergson nie znalazł dostatecznie ani judaizmu, ani chrześcijaństwa; w każdym razie w swych rozważaniach pozostał jedynie filozofem, nie przekraczając progu teologii. Por. np. E. Gilson, j.w., H. Gouhier. Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale. Paris (J. Vrin) 1989.

⁸⁷ Por. M. Carrou. *Lectures bergsoniennes*. Paris (PUF) 1990, s. 12.



Bergson nazywając swoją filozofię *metafizyką pozytywną* dokładnie wskazał jak należy ją rozumieć i określić to, jak zauważa Gouhier, potraktować należy dosłownie.⁸⁸ W tym właśnie punkcie — a raczej w jego niedostrzeganiu — dotykamy niejako palcem tego, co wspólne dla pierwszego ujęcia bergsonizmu oraz dla tego, które proponuje Hude — oba możemy nazwać psychologizacyjno-spirytualistycznym i oba wywodzą się z tych samych postkantowskich prób uprawomocnienia metafizyki. Ich cechą charakterystyczną było i jest to, że przeciwstawiając się scjentyzmowi pozostają w zgodzie z doktryną Kanta. Wskazuje się więc na te dziedziny ludzkiego życia, w których serce ma swoje racje, wola swoje niepokoje, działania swoje wymagania. O Bogu i duszy ludzkiej mówi się odwołując się do jakiegoś rodzaju poznania pozarozumowego: poprzez intuicje, uczucie lub poprzez wiarę. Cały ten obszar badań jak i sposób jego penetrowania miałby być domeną właśnie *metafizyki*, a ta ostatnia — *desygnatem tego, co poza-nauką*, czymś, co byłoby bliższe religii niż nauce.

Takie miejsce metafizyce wyznaczył Kant. Ale Bergson — o czym wyżej piszemy — przeciwstawiając się scjentyzmowi nie zaakceptował również fenomenalizmu Kanta. Przy czym — i to jest szczególnie godne podkreślenia — filozof francuski nie akceptuje kandydatury Kantowej do tych samych powodów, dla których nie zgadza się z roszczeniami scjentyzmu; w obu wypadkach odwołuje się do osiągnięć współczesnej mu nauki.⁸⁹ Reasumując: Bergsona *metafizyka pozytywna* jest w stałej opozycji do fenomenalizmu Kanta oraz do tego, co tradycja postkantowska nazywa czasami metafizyką.

Nie sposób w tym miejscu pominąć całkowitym milczeniem jeszcze jednej, bardzo ważnej kwestii. Przecież filozofię Bergsona kojarzy się natychmiast z intuicjonizmem, a ten ostatni z irracjonalistycznym nurtem w filozofii. Jest to tylko empiryczny dowód na istnienie koleiny, w której umieszczono poglądy omawianego filozofa.⁹⁰ Miał rację Ch. Péguy, gdy pisał, że przyzwyczajenie jest czasami gorsze od grzechu.

*Temu, kto chciałby, aby nasza intuicja była instynktem lub uczuciem — pisze tenże intuicjonista — nie mamy nic do powiedzenia. Ani jedna linia z tego, co napisaliśmy, nie poddaje się takiej interpretacji. We wszystkim zaś, co napisaliśmy, znajduje się stwierdzenie czegoś przeciwnego: nasza intuicja jest refleksją*⁹¹ Nie chcąc wchodzić w szczegóły, niech następna wypowiedź Bergsona wskaże na dziedzinę, której ta refleksja dotyczyła. *Natura jest tym, czym jest, a ponieważ nasz umysł (intelligence), który jest częścią natury, jest mniej obszerny niż ona, należy wątpić, aby jakkolwiek z naszych aktualnych idei była dostatecznie obszerna, aby ją ująć. Pracujmy więc nad poszerzeniem naszej myśli; forsujmy nasze władze poznawcze; niszczy, jeżeli trzeba, nasze ramy; nie usiłujmy jednak zacieśniać*

⁸⁸ Patrz: H. G o u h i e r. Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale. j.w.

⁸⁹ Por. np. Mcl. 493—494; Introduction à la métaphysique, PM 222 (1248); Introduction II, PM 71 (1308).

⁹⁰ Por. W. T a t a r k i e w i c z. j.w., s. 286. Bez końca można by cytować autorów, którzy pisząc — przy okazji — o Bergsonie, przybijają doń pieczęć z napisem: irracjonalistyczny intuicjonista.

⁹¹ Introduction II, PM 96 (1328). Wyróżnienia — autora.

*rzeczywistości na miarę naszych idei, bo właśnie nasze idee powinny się wzorować, rozszerzać na miarę rzeczywistości.*⁹²

E. Gilson słusznie zauważył, że Bergson był (...) *bardziej wymagającym w dziedzinie nauki niż krytycyzm i scjentyzm.*⁹³ A wszystko zaczęło się od idei czasu funkcjonującej w mechanice: (...) *szukałem tego, co konkretne pod matematycznym abstraktem.*⁹⁴ Rezultat tych poszukiwań, w najogólniejszych zarysach, został właśnie przedstawiony.

Należy jednak podkreślić — tu znowu zderzamy się z całkowicie błędną opinią powszechnie podtrzymywaną — że *Bergson nigdzie i nigdy nie zanegował wartości poznawczej nauk pozytywnych* posługujących się tym abstraktem. Poznanie im właściwe (sposób poznania) nazywał poznaniem rozumowym. W jego przekonaniu rezultatem takiego poznania jest schematyzacja rzeczywistości: rozumienie ruchu poprzez trajektorię i w konsekwencji uprzestrzennienie czasu (*czasoprzestrzeń*). Ale filozof winien znać rezultaty nauk szczegółowych⁹⁵; użyteczne są plany miast i wiele o nich mówią, chociaż nie mówią wszystkiego, a zdarza się, że mówią źle. Zadaniem filozofa jest wejście w życie miasta, w jego ruch, zmienność, a wówczas, może się zdarzyć, że filozof będzie miał coś ważnego do powiedzenia przedstawicielowi nauk matematyczno-przyrodniczych. Przedmiotem *metafizyki pozytywnej* jest *ruch w trwaniu*, a sposób poznania jej właściwy nazywa Bergson poznaniem intuicyjnym: (...) *penser intuitivement est penser en durée.*⁹⁶ Zarówno nauki pozytywne jak i metafizyka pozytywne badają więc tę samą, dynamiczną, zmienną rzeczywistość. Różnią się przedmiotem — aspektem w jaki ujmują rzeczywistość; odmienny mają cel i dlatego odmiennie stosują metody; tym, co je łączy, jest doświadczenie tej samej rzeczywistości.⁹⁷ To, co jest niejako wspólnym kadrem obejmującym obie dziedziny poznawczej aktywności człowieka, wyrażał Bergson w tytule swej ostatniej pracy: *La pensée et le mouvant*. I to chyba przede wszystkim w *La pensée et le mouvant*, a nie w *Wykładach* filozofa trzeba szukać *sekretów* jego filozofii.

Natomiast, odnośnie jego *Wykładów*, ich publikowanie stało się faktem. Były głoszone publicznie i staną się — zwłaszcza te z Collège de France, a więc najgłośniejsze i chyba najbardziej cenne — ponownie dostępne szerokiej publiczności. Można to potraktować jako potwierdzenie znaczenia poglądów Bergsona dla dziejów filozofii oraz dla dziejów kultury w ogóle; można również upatrywać w tym niejako oficjalnego uznania twórcy bergsonizmu za godnego filozoficznego

⁹² La philosophie de Claude Bernard. PM 237 (1439).

⁹³ E. Gilson. Filozof i teologia. j.w., s. 105.

⁹⁴ Mel. 658.

⁹⁵ Podczas spotkania z młodzieżą akademicką w Madrycie (1916 r.) Bergson zwracał uwagę tym, którzy chcą się poświęcić badaniom filozoficznym, iż powinni zaznajomić się z problematyką nauk szczegółowych. I jeśli filozof nie jest matematykiem bądź fizykiem, bądź biologiem, trzeba — stwierdza Bergson — aby się nimi stał. Nie stanie się nim, rzecz oczywista, jednego dnia, może to zająć całe lata, (...) lecz filozof poświęci na to tyle lat, ile będzie trzeba. Oto dlaczego mówiłem — stwierdza — że filozof, w każdej chwili swojej kariery winien być gotów stać się studentem. Mel. 1197; por. Mel. 885, 1039.

⁹⁶ Introduction II, PM 30 (275).

⁹⁷ Tamże, 44 (1287).

Olimpu. Autor *Materii i pamięci* z wieczności umarłych przechodzi do wieczności żywych.⁹⁸

Ale, mając właśnie powyższe na uwadze, nie wolno nam zakończyć bez zwrócenia uwagi na słowa Bergsona zacytowane na samym początku naszego tekstu: *Filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, (...) myśl przynosząca światu coś nowego musi się wyrazić poprzez idee już gotowe (...) przez to zdaje się zależeć od epoki, w której żył filozof, lecz często jest to tylko pozór.* Otóż, słowa te każą z kolei pytać o rolę jaką publikowane *Wykłady* Bergsona mają, czy mogą spełniać w odczytywaniu owej jednej rzeczy, którą filozof mówił — starał się powiedzieć.

Wydaje się, że *bergsonizm* Henri Hude'a jest bardzo ważnym sygnałem i dobrze się stało, że pojawił się równocześnie z pierwszym tomem *Wykładów* omawianego filozofa. Zresztą, H. Hude wyraźnie przyznaje, że swoim *Bergsonem* zamierzał otworzyć dyskusję dotyczącą rozumienia filozofii Bergsona.⁹⁹ W tym aspekcie jego dwutomowe dzieło na pewno spełniło swoją rolę, bo dyskusja została podjęta.¹⁰⁰ Ale przecież nie można wykluczyć, że *bergsonizm* Hude'a to pierwszy, ale nie ostatni z *nowych bergsonizmów* wydobywanych z *sekrétów* odnajdywanych w *Wykładach* twórcy bergsonizmu. Zamiast więc wysiłku zmierzającego do ujęcia owej jednej rzeczy, którą filozof stale mówił — starał się powiedzieć, czyli zamiast coraz bardziej pogłębionych analiz zmierzających do ujaśnienia poglądów samego Bergsona, możemy być świadkami przeróżnych pomysłów interpretacyjnych dokonywanych na bazie publikowanych jego *Wykładów* i w konsekwencji — swoistej mnogości *bergsonizmów*.

Aby tak nie było, koniecznym wydaje się bardzo dokładne pochylenie się nad testamentem Bergsona. Wiemy już, że filozof decyzją wyrażoną w testamencie kategorycznie zabronił publikowania jakichkolwiek swoich manuskryptów. Więcej — polecił żonie i córce, aby po jego śmierci owe manuskrypty zniszczyły.¹⁰¹ Jakie racje wpłynęły na podjęcie takich właśnie decyzji? Przecież zakaz zniszczenia np. samych notatek z prowadzonych przez Bergsona lekcji i wykładów, to zniszczenie 40 lat pracy. Nikt takich decyzji, zwłaszcza w obliczu śmierci, nie podejmuje lekkomyślnie. A więc wszystko, co może rzucić światło i przybliżyć racje, które kierowały Bergsonem — autorem testamentu, wszystko to winno być wydobyte. Dopiero wówczas, gdy — przynajmniej w przybliżeniu — będziemy rozumieli intencje filozofa zabraniającego publikowania swoich wykładów, będziemy wiedzieli jak mamy owe wykłady traktować i czego w nich szukać.¹⁰²

⁹⁸ Por. J. L. Vieillard - Baron. Bergson. Paris (PUF — que sais — je?) 1991.

⁹⁹ Patrz H. Hude. Les Cours de Bergson. W: Bergson naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989. Paris (PUF) 1990, s. 23—42.

¹⁰⁰ Np. H. Gouhier we *Wstępie* do pierwszego tomu Bergsona *Wykładów* stwierdza: «Bergson profesor liceum niekonicznie jest bergsonistą». COURS I, Avant-propos par H. Gouhier, s. 10.

¹⁰¹ Por. F. Dellatre. Les dernières années d'Henri Bergson. w: Etudes Bergsoniennes, Paris (PUF) 1942, s. 5—18.

¹⁰² Zajmujemy się tym w nieco obszerniejszej pracy aktualnie przygotowywanej: *Dzieła Bergsona a bergsonizm*.

BERGSONISME ET LES BERGSONISME

RÉSUMÉ

Trois parties de l'article présentent des interprétations successives de la philosophie de Bergson.

Une interprétation très neuve et très intéressante, semble être, au premier regard, celle que propose le jeune philosophe français, Henri Hude, dans son ouvrage en 2 volumes *Bergson*, Paris (ed. Universitaire), V. I 1989, V. II 1990. Cet auteur étant en même temps éditeur des *Cours* de Bergson qui paraîtront dans la série *Epiméthée des Presses Universitaires de France*, a fondé principalement sa monographie consacrée à Bergson sur des cours de Bergson destinés à ses lycéens.

Cependant l'analyse critique plus exacte du *Bergson* de Hude (la troisième partie de notre article) conduit à la conclusion qu'il nous dépeint Bergson comme un illustre représentant du spiritualisme français. C'est justement ainsi qu'ont dépeint Bergson ces commentateurs les plus connus: E. Le Roy et V. Jankélévitch (la première partie de notre article).

En somme on peut rattacher ces deux interprétations à un bergsonisme psychologico-spiritualiste et toutes les deux dérivent des tentatives post-kantiennes de valorisations de la métaphysique.

Bergson, au contraire, (nous le démontrons dans la deuxième partie de notre article) a été de le début un anti-kantien résolu. Sa conceptions d'une *métaphysique positive* et ses thèses fondamentales s'inscrivent dans le contexte de la science qui lui était contemporaine, ainsi que d'une réflexion sur ses résultats analogue à celle qu'avaient formulée les métaphysiciens de l'antiquité à partir de la science de leur temps. *Acceptons la science — écrivait Bergson — avec sa complexité, actuelle et recommençons, avec cette nouvelle science pour matière, un effort analogue à celui que tentèrent les anciens métaphysiciens sur une science plus simple.* (Mélanges, p. 488).

Dans la conclusions de notre article nous proposons la thèse selon laquelle il faut chercher la clé de la philosophie de Bergson non pas dans ses *Cours*, mais dans sa dernière oeuvre: *La pensée et le mouvant*.