

P
T
F

4516

J. WŁ. DAWID

O Filozofji Bergsona

Odczyt miany we Lwowie d. 9 marca 1913 r.
w sali Muzeum Przemysłu.

WARSZAWA 1914.

Odbitka z „Nowych Torów“.

Skład główny w księgarni E. Wendego i S-ki
(T. Hiż i A. Turkuł).

J. WŁ. DAWID

4516

O Filozofji Bergsona

Odczyt miany we Lwowie d. 9 marca 1913 r.
w sali Muzeum Przemysłu.

WARSZAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

Nr. inwent. 1080

WARSZAWA 1914.

Odbitka z „Nowych Torów“.

Skład główny w księgarni E. Wendego i S-ki

(T. Hiż i A. Turkuł).

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.4516



29004516000000



nr. inw. 1080

Czcionkami Drukarni Naukowej, Warszawa, Mazowiecka 8.

O filozofii Bergsona jeden z licznych jej zwolenników wyraża się, że jest z istoty swej „nie dającą się ująć”—insaisissable. Znaczyłoby to, że należy ją brać, jaką jest w swej bezpośrednio danej formie, konkretnie w całości, zaś ryzykownym jest streszczać ją lub krytykować. Zawsze możliwy jest zarzut, że się to lub owo pominęło, zmieniło lub wprowadziło coś, czego w niej niema.

Trudność ta w pewnym stopniu istnieje, a przyczynę ma nie tylko w niesystematycznej, wytwornej wprawdzie, lecz bardziej literackiej niż naukowej formie, ale i w zasadniczej tezie tej filozofii oraz w jej metodzie.

Dążeniem każdej filozofii jest zrozumieć i wytłumaczyć całą rzeczywistość, ewentualnie uzasadnić, że nie może ona być zrozumianą wogóle lub w pewnych częściach. Tezą Bergsona, zasadniczym tematem, który w różnych warjantach powtarza, jest: że rzeczywistość, zarówno duch, życie, jak materja, jest „nieustającym ruchem”, „wiekuistym stawaniem się”. O tyle filozofję tę nazwać można mobilizmem. Rzeczywistości takiej, rzeczywistości będącej w ruchu, nie możemy poznać ani zrozumieć zapomocą umysłu, intelektu. Zwrócony do celów praktycznych, rzeczywistość unieruchomia on, dzieli ją, wyobraża jako złożoną, z szeregu gotowych, istniejących „rzeczy”, które czas jakiś przynajmniej pozostają niezmiennie

*dlatego że
niepodzielna*

intelektu a nie umysłu.

i identyczne z sobą. Intelkt dzieli i składa rzeczy już gotowe, zrobione, ale nie dosięga nigdy — robiących się, w trakcie ich robienia się, stawania się. A że to stawanie się jest istotą rzeczywistości, zadaniem zaś filozofji — do tej istoty dotrzeć, to organem, metodą filozofji nie może być intelekt, ale jakaś inna władza. Władzą tą jest intuicja. Metoda przystosowana jest do przedmiotu, i ze względu na metodę filozofja Bergsona jest intuicjonizmem.¹⁾

I

Zastanówmy się naprzód nad metodą. Cóż to jest intuicja? Możliwość wyliczyć 4—6 różnych znaczeń tego wyrazu, a Bergson nigdzie żadnego z nich nie ustala, używając terminu zupełnie dowolnie. Mówią: intuicji nie można zdefiniować, trzeba ją stosować samemu, a wtedy okaże się, czym jest. Dobrze, ale w użyciu potocznym istnieje także zamieszanie i wieloznaczność, która z intuicji, o których popularnie się mówi, mamy zastosować? Każdy stosuje po swojemu tę intuicję, która lepiej odpowiada skłonnościom lub przypadkowym nawyknieniom jego umysłu, a gdy mu wykaże się niekonsekwencję, odwołuje się do innej. Musimy pozostawić nazwy i ich użycie, jakie wytworzyła mowa potoczna, nie możemy nikomu zabronić mówić o intuicji w sposób, jaki mu się podoba. Ale z punktu widzenia naukowego ważnym jest ustalić rzecz,

¹⁾ Główne dzieła Bergsona: Wstęp do Metafizyki. Przekł. polski K. Błęszyńskiego, Kraków 1911. Ewolucja Twórcza. Przekł. polski Fl. Znanieckiego, Warszawa 1913. Prócz tego: Les données immédiates de la conscience. Matière et mémoire i inne.

a nią jest pewien sposób poznawania, odrębny od intelektu: czy jest taki sposób i jaką jest jego wartość? Bergson sądzi, że jest, ale bliżej i jednoznacznie go nie określa.

1-0. Intuicją ma być bezpośrednie poznawanie przez zmysły lub introspekcję, w przeciwstawieniu do definicji, opisu. Żaden opis, rysunek nie da właściwego wrażenia Paryża — trzeba go widzieć; przez żaden opis ani definicje nie zrozumiemy, co to jest szare, seledynowe, smak bananu: musimy doznać odpowiedniego czucia; jak wygląda jaźń, bieg myśli, akt woli — możemy wiedzieć tylko przez wewnętrzną obserwację, introspekcję. Ale w tym wszystkim nie widzimy jeszcze nic odrębnego, jest to intelektcja, są to także postrzeżenia, obrazy — „stany“. Wiedzano zawsze, że „doświadczenie“ jest pierwotnym właściwym źródłem poznania, że zanim zaczniemy abstrahować, uogólniać, analizować — trzeba doświadczyć, widzieć, dotykać rzeczy, konkretnie wyobrażać, poznać pogładowo. Poglądowość jest zasadą dawno i dobrze znaną pedagogom, a Francuzi metodę pogładową nazywają — méthode intuitive. Ale od Lekcji o Rzeczach i metody pogładowej do metafizyki droga daleka.

2-0. Intuicja jest to wiązanie szczegółów, znajdowanie sensu pośród rozproszonych faktów, ich syntezy, teorii; zbieramy naprzód wrażenia, postrzeżenia, dane, z początku są one chaotyczne, nie panujemy nad nimi; wymykają się nam z pamięci i myśli, później dopiero stopniowo odkrywamy w nich ład, związek, reprodukuje je łatwo, przedstawiamy sobie jasno. Jest to fakt „dojrzewania“ śladów, „układania się“ i organizowania wyobrażeń, podświadomej pracy mózgowej, którą zna dobrze każdy autor, twórca, nauczyciel. Ale ta praca dokonywa się w formie dyskursywnej — postrzeżeń, pojęć, wyobrażeń, rezultat jej —

*ale myślenie
ale jaźń?*

*poglądowe
nauki*

*intuicjon
intellektualne
Co to są
H. B. Zby*

to także formy intelektualne, sądy ogólne, abstrakcje, wnioski.

3-o. Gdy liczba danych jest niedostateczna, do rozwiązania dochodzimy przez intuicję: tak z wielu postrzeżeń fizjognomista odgaduje charakter, lekarz stawia niektóre diagnozy, kobiety, jak mówią, przez intuicję trafnie wiele rzeczy przewidują. Taką intuicją posługiwać się mają niekiedy uczeni, stawiając hipotezy, dając z góry rozwiązania, dla których dopiero późniejsze badanie dostarcza potwierdzających dowodów. Ale jeżeli się przyjrzymy bliżej rezultatom tego rodzaju intuicji, to przekonamy się, że są one wyrazem także czysto intelektualnych procesów: wynik intuicji jest to jakiś sąd ogólny, wniosek, otóż czy uogólnienie, wnioskowanie oparte jest na większej lub mniejszej, dostatecznej lub niedostatecznej ilości konkretnych danych lub przesłanek, to nie zmienia ich istoty, są to zawsze czynności intelektu, tylko raz więcej, drugi raz mniej uzasadnione i wiarogodne. Otóż intuicja w tej formie działająca, jako skrócone i przyśpieszone uogólnianie lub wnioskowanie, nie ma bynajmniej przywileju nieomyślności, czasem okazuje się trafną, ale nieraz też zawodzi. Pozór zaś jakiejś wyjątkowej nieomyślności tego rodzaju aktów stąd pochodzi, że gdy okażą się zgodne z rzeczywistością — nazywamy je intuicją, natomiast gdy z rzeczywistością się rozminą, wówczas sięgając do przyczyn błędu, mówimy, że są skutkiem niedozwolonego, zbyt pośpiesznego uogólniania lub wnioskiwania, czyli uznajemy je za objawy intelektu.

Dotychczas nie widzimy nic w t. zw. intuicji, co mogłoby ją istotnie wyodrębnić od intelektu. Pozostaje grupa objawów, które oddawna i z różnych punktów widzenia przeciwstawiane były działaniu zmysłów i rozumu.

4-o. Jest to, jak określa je Bergson, „mgławićowa część świadomości, otaczająca jej jasne jądro intelektualne“, część plazmy duchowej, którą człowiek, rozwijając się w kierunku intelektu, zatracił, ale może ją rozwinąć, uświadomić i uczynić środkiem poznawania nie pośrednio, przez porównania, stosunki, ale bezpośrednio przez odczuwanie istoty rzeczy, niejako od wewnątrz, przez jej przenikanie, rodzaj sympatji. Jeżeli dla tych ogólnikowych, metaforycznych określeń Bergsona poszukamy odpowiedników w faktach doświadczenia, to działanie tego rodzaju władzy widzieć można w niektórych objawach somnambulizmu, jak np. instynkt leczniczy, a przede wszystkim w intuicjach mistyków, dotyczących życia wewnętrznego, jak poczucie duchowej rzeczywistości, nadzmysłowych sił czy bytów, świadomość konieczności, przeznaczenia i wolności, obowiązku, uczucie miłości, jako pewnej kosmicznej zasady i inne. Jeżeli zaś intuicja taka istnieje, jeżeli działała już ona w rzeczywistości, to chcąc ją uczynić organem filozofji, należałoby rozważyć, jak ona działała, jakie są jej cechy, sposób i zakres zastosowań. Otóż, jak starałem się wykazać w innym miejscu, intuicja tego rodzaju, zarówno u somnambulików jak mistyków, nosi zawsze charakter konkretny, osobisty, dotyczy jakichś szczególnych wypadków i zadań, związanych z życiem i zachowaniem jednostki, nie ma w sobie nic ogólnego, pozbawiona jest wewnętrznego związku, daje często sprzeczne i chaotyczne wyniki, są to jakby pojedyncze, urwane błyski, których początku ani dalszego przebiegu nie znamy. Władza ta przytym budzi się spontanicznie, jako wyraz pewnej indywidualnej, życiowej potrzeby, nie może zaś być dowolnie wywoływana, kształconą i do jakiegobądź przedmiotu stosowaną. Rodzaj i ilość przez władzę tę dawanej wiedzy zdają

się być bardzo ograniczone i lista jej dzisiaj — zamkniętą. Jest to pewna liczba zasadniczych „objawień“, faktów wewnętrznego doświadczenia, powtarzających się w różnych religjach i systematach teologicznych i metafizycznych. Intuicję w tym znaczeniu znali i za źródło filozoficznego poznania uznawali mistycy i twórcy religji, a niemniej i filozofowie, jak Platon, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Cieszkowski. ¹⁾

Bergson określa intuicję tylko negatywnie, jako czynność, która nie jest intelektem, gdyż takie tylko określenie jej było mu potrzebnym i wystarczającym dla ustanowienia jego pojęcia rzeczywistości. Rzeczywistość intelektu jest to coś, co jest Bytem, jest stałym, jest rzeczą, urzeczywistnieniem jakiegoś celu, jest to rzeczywistość sztuczna, pozorna. Natomiast rzeczywistość istotna, sama w sobie, absolutna jest to coś, co się staje, a nigdy nie jest. Jeżeli tamta jest przedmiotem intelektu, to ta dostępną jest i poznawalną dla intuicji, jako władzy, która poprostu jest tylko zaprzeczeniem intelektu. Ale czym jest intuicja sama przez się? Gdyby Bergson wejrzał w pozytywną treść intuicji, w jej sposób działania, historycznie i doświadczalnie dany zakres jej zastosowań i rezultatów, przekonałby się, że tego, do czego jej potrzebuje, do metodycznego uzasadnienia szczególnego pojęcia rzeczywistości, intuicja ta nie daje, że nie może ona być stosowaną w sposób świadomy i planowy, jako metoda, a o ile działa spontanicznie, to daje rezultaty nie te, jakich od niej oczekuje i jakie jej przypisuje.

¹⁾ Por. O intuicji w filozofji Bergsona, Kraków, 1911 i O intuicji w mityce, filozofji i sztuce, Kraków, 1912.

II

Przejdźmy teraz do treści poglądów Bergsona. Skończonego systematu dotąd Bergson nie dał, poruszał tylko oddzielne zagadnienia: rzeczywistości, czasu, życia, rozwoju, wolności, stosunku umysłu i ciała. Z tych rozpatrzymy niektóre najbardziej zasadnicze.

Istotą rzeczywistości jest według niego, jak wiemy, stawanie się. Wewnętrzna strona wszelkiego stania się jest czyste trwanie — *pure durée*—albo czas. Czas nie jest, jak u Kanta, na równi z przestrzenią, subiektywną formą ujmowania zjawisk. Jest on czymś realnym, obiektywnym, jakkolwiek tworzy wewnętrzną istotę rzeczy. Jest to jak Wola Schopenhauera — wewnętrzna strona sił, ruchów, zmian. Część tego czystego trwania znajdujemy w sobie, i tu możemy bezpośrednio „intuicyjnie“, wiedzieć, czym ono jest: jest to nasze najistotniejsze, najgłębsze Ja. Otóż czymże jest to trwanie? Oddzielmy, usuńmy ze świadomości wszelkie stany, poszczególne treści, a zostanie czyste trwanie. Ale naprawdę cóż wtedy w sobie spostrzegamy? Gdy wyłączymy wszelkie treści zewnętrzne, wyobrażenia, myśli, zostanie jeszcze ciemne, głuche czucie naszego ciała, procesów ustrojowych, obiegu krwi, oddechu, napięcia mięśni. Nie mamy nigdy bezpośredniego czucia czystego trwania—zawsze trwa ją jakieś treści. Tylko przez abstrakcję możemy wyłączyć treści, i wtedy zostaje czyste trwanie jako to, co jest w naszym życiu wewnętrznym wspólnego wszystkim treściom. Ale będzie to produkt abstrakcji, a więc intelektu, a nie intuicji.

X
X
X

porównie
istnienia

j. B. o tym
trwanie
i tylko
niezawod
z tego a nie
oddzielony
jedne od drugich

Cóż więcej wiemy o „czystym trwaniu“? Od czasu różnić się ma ono tym, że czas przerzucamy na zewnątrz „spacjalizujemy“, nadajemy mu cechę przestrzenną, ilościową, i dzięki temu mierzymy go, zaś czyste trwanie, mianowicie w jego wewnętrznej, bezpośrednio nam znanej postaci, jest tylko czymś jakościowym, jeden jego moment odróżniamy od drugiego tylko jako różne jakości. Gdy stracimy związek z otoczeniem, przestaniemy odbierać wrażenie, snuć obrazy — we śnie, trwanie staje się taką właśnie czystą jakością: ustaje matematyczna jego ocena, nie mierzymy upłynionego czasu, tylko go czujemy. Tak twierdzi Bergson. Ale w rzeczywistości jest inaczej; w śnie właśnie z precyzją często czas mierzymy, kiedy ktoś np. postanawia naprzód i budzi się punktualnie co do godziny i minuty. Jakżeby mógł stosować taką sztuczną miarę, jak podział zegara, gdyby nie mierzył i nie liczył? Powiada Bergson, że wtedy działa instykt, intuicja. Przypuśćmy, ale faktem jest, że czas jest zmierzony i policzony. Jakaż to intuicja, która mierzy i liczy, czym się różni ona od intelektu, którego istota ma polegać na tym, że dzieli, mierzy i liczy?

Dalej: czyste trwanie i mianowicie w jego wewnętrznej formie, jako nasze Ja, jest wolne. Cała krytyka determinizmu i dowodzenie wolności opiera się u Bergsona na rozróżnieniu dwóch jaźni. Jedna zewnętrzna, powierzchowna, odbija wielość wrażeń, obrazów, przygodnych impulsów, uczuć, sugestji — jednych obok i po drugich, tu rządzą prawa asocjacji i determinizmu, w tej jaźni zachowujemy się jak świadome automaty, można przewidywać jak postąpimy. Należy tu większość naszych czynów, codziennych, nawykowych. Drugie Ja, głębsze, wolne od wielości

le ta godzi
u jedn pown
as obrucione
do ciej / my
ryczajemy
tis

rozróżnionych stanów, wyraża właściwą naszą osobowość, całą duszę. Gdy odrywamy się od Ja, zwróconego na zewnątrz, powierzchownego i przenosimy w sferę Ja głębszego—niema tam już obrazów, motywów, impulsów, szczególnych racji, działamy wówczas, postanawiamy „całą duszą“, całym jestestwem, jest to „czyste działanie“. Takie czyste akty—względnie rzadkie, w wyjątkowych chwilach zachodzące—są to akty wolne: własne Ja, „cała dusza“ sama siebie określa. Pomijając, czy możliwe są takie czyste akty, próżne wszelkiej choćby mglistej, nieświadomej treści, czy nie są one także abstrakcją jak „czyste trwanie“; pomijając dalej, czy „cała dusza“, osobowość nie jest to zbiór, synteza wielu doświadczeń, uczuć, motywów, postanowień, w pewien sposób zorganizowanych i stopionych, stwierdzić trzeba, że wogóle cały ten wywód o wolności nie zawiera żadnego dowodu wolności. Bergson tylko odróżnia dwa rodzaje postępów — jak to już uczynili Ribot, James—wyodrębnia Ja głębsze, uznaje je za subjekt czy podścielisko czystych aktów i te akty ogłasza za wolne. Ale gdzież dowód wolności? Nie jest nim to, że w aktach tych niema świadomości przyczyn, racji, motywów; kamień spadający także świadomości tej nie ma, jest więc wolny tylko od uświadamianych motywów i racji, ale czy wogóle wolny? W tym leży całe zagadnienie. Pozostaje na dobro naszego Ja tylko świadomość wolności, to, że „Ja, nieomylnie w swych bezpośrednich stwierdzeniach, czuje się i wyznaje wolnym.“ Że czuje się takim, to wiemy, ale właśnie na tym kwestja polega, czy czucie to jest nieomylnie; i jeśli nie jest nim wogóle, to dlaczego ma być nieomylnie w tym wypadku?

Przejdźmy teraz do czystego trwania, jak się ono przedstawia na zewnątrz nas. W materji istotę jego

zastania nam intelekt, który ją unieruchomił, podzielił na szeregi stanów, zdjęć. Naturę czystego trwania zewnątrz nas możemy poznawać intuicją tylko w istotach żyjących. „Czyste trwanie“ jest to, co sprawia, że część materji została ożywiona, uorganizowana, i że organizacja przechodzi stopnie czyli ulega ewolucji. Procesu ewolucji, według Bergsona, nie tłumaczy ani ewolucjonizm Spencera i Lamarcka, ani finalizm—teorja, która wprowadza do rozwoju pewien cel zzewnątrz dany. Krytyka mechanicznych teorji życia jest najlepszą częścią poglądów Bergsona. Wprawdzie do wódó w za lub przeciw witalizmowi jak dotąd tak i nadal szukać będziemy i oczekiwać od specjalistów przyrodników; niemniej przecież nowsze dążności witalistyczne przyrodoznawstwa w poglądach Bergsona znajdują poważny wyraz konstrukcyjny. Mniej jest udaną krytyka celowości w rozwoju, a już najmniej zadowalać może to, co u Bergsona dotychczasowe teorje ma zastąpić. Błędem ewolucjonizmu dzisiejszego, mówi Bergson, jest, że bierze on gotowe formy, stany, organizmy, które już się rozwinęły i dochodzi ich pokrewieństwa, filjacji, genealogji. Tymczasem idzie o to, ażeby wykryć wewnętrzną zasadę ewolucji wprzód, nim ona się dokonała, w jej samym dokonywaniu się i stawianiu, sam niejako *actus purus* ewolucji.

Taką wewnętrzną zasadą ewolucji, jest według B., *elan vital*, rozpęd życiowy. Jest to dusza czynna w procesie ewolucji, jej wewnętrzna siła, w sobie samej zarazem swój cel immanentny mająca. Jest to zatem to samo „czyste trwanie“, które znamy już w sobie, jako nasze Ja — zatem znów Wola Schopenhauera—Wola Życia, Wille zum Leben. Nikt chyba twierdzić nie będzie, iżby tego rodzaju pojęcie, będące właściwie zhipostazowaną, dawną „siłą życiową“ istotnie przyczyniało się do zrozumienia i wyjaśnienia zja-

wisk życia i rozwoju. Pozatym zaś Bergson nie daje nic, coby bliżej tę siłę czyli rozpęd życiowy określało, coby poza tym, że ona jest i działa, pokazywało nam jeszcze jej *modus operandi*. Mówi się tylko, że jest to jakaś rzeczywistość, która się staje, dokonywa (se fait) przez jakąś inną rzeczywistość, materję, która ustaje, rozprzega się (se défait), jest to akt życiowy, który nie jest stanem, rzeczą. Wreszcie za objaśnienie służyć mają metafory, porównania. Rozpęd życiowy tworzy, buduje organa np. oko—jak ręka, która przechodzi przez opłki żelaza, opłki ułożą się i uporządkują w kształcie zatrzymanej ręki i części przedramienia, gdyby ręka stała się niewidzialną, otrzymalibyśmy jej kształt w masie opłtek. Otóż mechanizm twierdziłby, że opłki ułożyły się w ten sposób na skutek wzajemnego jednych na drugie oddziaływania. Finalizm powie, że ruchami opłtek rządził jakiś cel, plan ogólny i dlatego one tak się ułożyły. Naprawdę istniał tylko jeden akt niepodzielny, akt przejścia ręki przez opłki. Częściom przyczyny: ruchu ręki, nie odpowiadają części skutku: formy opłtek. Stosunek widzenia do narządu nerwowego takim jest, jak stosunek ręki do opłtek żelaznych, które zarysowują i ograniczają jej ruch. Porównanie zgoła niefortunne, gdyż jeśli czego dowodzi, to tylko—finalizmu. Ręka, która przechodzi przez opłki, ma już gotową formę, tak samo jak pieczęć, która zostawia odcisk na laku. Opłki układają się w pewien kształt, lak otrzymuje określony odcisk, tylko dlatego że ręka, pieczęć, mają już dany kształt, czyli że ktoś w opłkach, laku, a bezpośrednio w rękę, pieczęci rysuje, wyrzeźbia pewien kształt, wedle określonego wzoru i celu.

Jednym ze skutków życiowego rozpędu ma być, że człowiek, oddzieliwszy się od szeregu istot, został za sobą instynkt, przeważający u zwierząt, owa-

gdyby ręka
chodziła
to, żeby
iść waz
zostawia

dów, rozwinął zaś intelekt, jako organ walki o byt, środek przystosowania się do otoczenia, opanowania materji, jej kształtowania, wyrabiania z niej narzędzi. Dlatego to intelekt w działaniu swym przystosował się do warunków materji, w szczególności do „ciał stałych“: z istoty swej, jak wiemy, unieruchomia on wszystko, dzieli, jest rodzajem kinematografu, który na szereg zdjęć („stanów“, „rzeczy“), rozkłada to, co jest ciągłym, nieprzerwanym, co jest ruchem.

Ale, jak już zauważył Fouillée, walka o byt, samozachowanie człowieka związane było nie tylko ze środowiskiem materialnym, lecz i społecznym, moralnym, duchowym, a przeto i intelekt w rozwoju swym przystosowywać się musiał i wyrabiać w sobie zdolność poznawania stosunków społecznych i moralnych. Widzimy też, że od początku człowiek nie tylko działa na materję, wyrabia narzędzia, ale żyje społecznie, wytwarza pojęcia i nazwy, dotyczące życia społecznego, moralnego i religijnego, jest on z natury swej, pierwotnie nie tylko „robotnikiem“ — *homo faber*, jak utrzymuje Bergson, ale także człowiekiem społecznym, religijnym. A jeśli ktoś powie, że w sferze społecznej, moralnej człowiek posługuje się nie intelektem, a intuicją, to znaczyć to będzie, że intuicja nie jest żadną czynnością „bezinteresowną“, od potrzeb życia oderwaną, że jak intelekt tak i ona jest środkiem w walce o życie, że z tym upada cecha główna, mająca ją odróżnić od intelektu. Fikcją jest również rzekomo wyłączenie przystosowanie się intelektu do materji i „ciał stałych“: prawa myślenia, logiki czyli intelektu, zasady tożsamości, sprzeczności, dostatecznej racji, stosować musimy zawsze czy przedmiotem myśli naszej i poznania będzie lód, woda czy para, narzędzia fabrykacji czy formy rodziny i państwa, lokciowe towary czy systemy filozoficzne. Z kinema-

tografem umysł nasz o tyle chyba ma coś wspólnego, że jest jego żywym przeciwieństwem. Zjawisk, będących w ruchu umysł nie rozkłada na oddzielne nieruchome zdjęcia: czyni to aparat mechaniczny, za pomocą którego otrzymuje się szereg obrazów na filmie. Gdy zaś obrazy te pojawiają się na ekranie, umysł przeciwnie ujmuje je jako coś ciągłego, jako nieprzerwanie rozwijającą się całość. Istnienie kinematografu możnaby przytoczyć właśnie jako dowód lub ilustrację tego faktu, że to, co w rzeczywistości istnieje rozdzielone, przerywane, umysł poznaje jako nieprzerwane stawanie się, ruch, czyli że umysł z istoty swej jest syntetyczny, jednoczący.

III

Najbardziej jednak znamioną cechą „czystego trwania“, jako życiowego rozpędu, a zatem i ewolucji, jest nieprzewidywalność — coś, co się nie daje przewidzieć, nie powtarza nigdy samo sobie, jest nieprzerwanym wytryskiem nowości. Nazywa więc Bergson swoją Ewolucję—Twórczą. Czy słusznie? Zdaje mi się, że twórczość jest tu tylko eufemiczną nazwą nowości, która jedynie istotę tej Ewolucji stanowi. Ewolucja ta jest nieprzewidywalną, niepowtarzalną, nowatorską. Ale nowość nie jest jednoznaczna z twórczością, twórczość niekoniecznie jest nowatorstwem. Zauważył już ktoś, że najwięksi twórcy nie byli najbardziej oryginalni (Goethe, Szekspir), a nowatorzy — nie byli wielkimi twórcami. Twórczość przypuszcza zamiar, plan, wzór, cel, idee: twórczość jest to możliwie doskonałe wyrażenie się idei, jej częściowe urzeczywistnienie. Ale idee, wyobrażenia, cele, Bergson wyłączył ze swej „rzeczywistej, intuicyjnej rzeczywistości“ — przeniósł je do materialnej fabrykacji. W rzeczywistości tej

X

pod jakim
względnem

Twórczość ma dwa momenty

- 1) intuicyjny
- 2) intelektualny

niema celu, zamiaru, bo niema w niej nic stałego, wszystko w niej płynie, jest samym ruchem, zmianą, — a cel, zamiar musi trwać, być niezmiennym przynajmniej od chwili poczęcia go do wykonania. W życiowym rozpędzie działa nie pęd twórczy, ale pogoń i głód nowości: dla twórczości miejsca w nim niema.

Przechodzimy do tego, co stanowi rdzeń Bergsonowskich poglądów: zasady bezwzględnego stawania się i ruchu.

Przez dzieje myśli ludzkiej snują się dwa zasadnicze sposoby pojmowania rzeczywistości, jeden i drugi będące wyrazem pewnego wewnętrznego doświadczenia, powiedzmy — dwóch podstawowych intuicji. Mamy bezpośrednie doświadczenie życia, a więc ruchu, zmiany, dążenia naprzód, pożądania nowych zmian. Ale w kolei tych odradzających się wciąż pożądań rodzi się nowe doświadczenie: przecucie i potrzeba spoczynku, zatrzymania się i utrwalenia tego, co jest, powtórzenia i powrotu tego, co było. W świetle każdego z tych doświadczeń rzeczywistość odmienną przybiera postać, doświadczenia nasze przerzucamy na zewnątrz, przekraczamy ich granice, uogólniamy je i tworzymy odpowiadający każdemu z nich obraz świata. W miarę jak uwydatnia się i wyrażenia domaga jedno lub drugie doświadczenie, świat, rzeczywistość przedstawia się w tej lub innej postaci. Rzeczywistością jest to tylko, co istnieje, jest trwałe, niezienne, rzeczywistym i poznawalnym jest tylko Byt. Albo: niema nic coby istniało, stałość Bytu jest złudzeniem zmysłów, wszystko staje się, wszystko płynie, nic się nie zachowuje, nie powtarza i nie powraca.

Pierwszy szereg otwierają Upanishady, Eleaci, Parmenides, wytwory poglądu tego, poglądu statycz-

nego, to pojęcia substancji, duszy, Absolutu, Boga jako Bytu i Istoty. Pogląd drugi—dynamiczny, mobilistyczny—przedstawiają Budda, Heraklit, z nowszych Hegel, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, a wynikiem jego: jako ostatnia zasada, sens świata i Boga—pojęcie Rozwoju, powszechnego związku przyczyn i skutków, rządzącego w przyrodzie i świecie moralnym.

Wszakże z dwóch zasadniczych doświadczeń ani jedno ani drugie nie jest wystarczającym sobie ani zupełnym, pociągają się one wzajemnie i dopełniają. Byt, to co jest i trwa, pożąda zmiany, uzewnętrznienia, objawienia się, dalszego stawania. Każde stawanie się dąży do tego, ażeby zacząć być, w stawaniu rodzi się potrzeba spoczynku, tęsknota do powtórzenia, powrotu do źródła. Stosunek ten odbicie znajduje w pojmowaniu świata i życia. Jakkolwiek w poglądach na nie przeważa jeden lub drugi pierwiastek, statyczny lub dynamiczny, zawsze w pewnym stopniu usiłuje wyrazić się i drugi. W sferze praktycznej intuicja stawania się, ruchu nadaje życiu rozmach i energję, intuicja bytu i stałości wyznacza życiu temu cel i normę. W sferze religijnej doświadczenie życia indywidualnego, wzmocnione i rozszerzone przez intuicję życia powszechnego, rodzi powszechne współczucie, poczucie naszej ze wszystkim jedności i wszystko obejmującej miłości; intuicja bytu, stałości, czuć i wierzyć każe, że wszystko, co kochamy, czego pragniemy i do czego tęsknimy, a co tu przemija, zawodzi, ludzi, będzie zachowane, zrealizowane, powrócone. Wreszcie i konstrukcje metafizyczne, objąć mające całość rzeczywistości — życia, świata i zaświata — w pewien sposób godzić usiłują przeciwstawność dwóch, źródłem ich będących intuicji. Buddyzm — najbardziej radykalny ze wszystkich dynamiczny system metafizyki—odrzuca wszelki pier-

wiastek stałości i bytu, ściga go i trzebi w najdalszych zakątkach otaczającego świata i własnej naszej świadomości: niema żadnych substancji, „rzeczy“ poza zjawiskami, tylko obok każdego jest wywołująca je przyczyna i zrodzony przez nie skutek; świadomość ludzka jest czasowym, przemijającym agregatem, wiązką wrażeń, uczuć i pożądań, których nie utrzymuje i nie zachowuje żadna „dusza“ ani „jaźń“. A jednak — wbrew konsekwencji — ucieczkę i ostateczne uspokojenie ta nieistniejąca „dusza“ i „jaźń“ znajduje w pojęciu Nirwany. Stan, który nie jest nicością, a tylko unicestwieniem stawania się i odradzania, pożądań, zawodów i nowych pożądań, jakiś sposób istnienia nadświadomego albo wogóle poza formami świadomości. Dla Heraklita symbolem pierwiastku stałości w świecie jest „żywy ogień“, słońce, które nieustannie promieniuje w świat żar, światło i ruch a samo trwa niezmiennie, jest pierwiastkiem tym także Logos, rozumne prawo. Heraklita przewycięża ostatecznie Platon: ponad potokiem wiecznie płynących zjawisk wznosi niezmienny, wiecznie sobą zostający świat idei, tego co nie staje się a jest, co jest formą, zasadą, prawem, albo celem i wzorem poszczególnych rzeczy. Przez idee zakłada Platon na wszystkie późniejsze czasy filozofji zachodniej niewzruszony fundament idealizmu.

Idealizmu tego, który w lat dwa tysiące natchnie poetę słowami:

Hoch über die Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke,
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

Idealizmu, który w filozofji jako synteza stawania się i bytu najdoskonalszy wyraz znajdzie w systemie

Fichtego. Jaźń istnieje, o ile działa, tworzy, świat nie jest czymś danym, skończonym, on się dopiero stwarza, a stwarza go Bóg na swoje podobieństwo, to jest coraz doskonalej w nim się wyraża. To jest celem istnienia, ażeby Bóg został w nim objawiony, urzeczywistniony. A Bóg to idea najwyższa Dobra, moralnego porządku—der höchste Gedanke, der ruhige Geist.

Bergson należy do rodziny „dynamistów“, ale cechą jego odróżniającą jest zupełna wyłączość tego stanowiska, zaprzeczenie wszelkiego pierwiastku stałości: w jego rzeczywistości niema nic, coby istniało, powtarzało się lub powracało, ewolucja jego wydaje wciąż nowe tylko i nowe formy.

A przecież doświadczenie pokazuje, że coś istnieje, że jest byt, cel, stała forma — więc trzeba z tym coś zrobić, musi to wejść do każdego systemu. Bergson miejsce temu znajduje tylko w rzeczywistości sztucznej, pozornej, którą człowiek tworzy dla użytku celów, dla mierzenia i obrabiania materji. A więc idee Platona, w których w sposób najbardziej typowy wyraziła się intuicja duchowej rzeczywistości, przez które religja grecka oczyściła się i uduchowiła, a chrześcijańska — nabrała filozoficznej głębi; a więc dążność do zachowywania i utrwalania wszelkich wartości, która, jak wywodzi Höffding, istotę stanowi samej religji,—wszystko to, idea, cel, byt, norma, należyć ma do warsztatu i fabryki, ma być przystosowaniem się intelektu do materji, do potrzeb „fabrykacji“?

Rzeczywistość prawdziwa, bezinteresowna i sama w sobie poznawana, jest dla niego samą nieprzewidywalnością i niepowtarzalnością — jest niewyczerpaną dostarczycielką nowości. Rzeczywistość ta jest także samym ruchem, pędem bez spoczynku, planu i celu. „Życie pędzi“, „ludzkość galopuje“ niewiedomo skąd i ku czemu. To już nie ruch, ale newroza ruchu, ner-

wowość podniesiona do godności kosmicznej zasady. Bergsonizm jest to metafizyczna formuła niepokoju i nerwowości—ich projekcja na zewnątrz.

Jeżeli zechcemy teraz wyciągnąć sumę wartości, jaką przedstawia filozofja Bergsona, to jak na początku tak i tutaj rozróżnić wypada jej intuiejonizm i mobilizm.

Intuicję, jako źródło i środek filozoficznego poznania, znalazł Bergson u poprzedników i od nich, a bezpośrednio prawdopodobnie od Schopenhauera, ją przejął. Właściwego jej znaczenia, zakresu i sposobu działania nie zrozumiał, na głos jej sam wrażliwości nie miał, zastosować jej ani w zastosowaniu od intelektu odróżnić nie potrafił. Ale w porę dał pobudkę i hasło, na które wielu czekało, rozgrzeszył ich niejako z przymusu wyłącznie naukowego i logicznego myślenia, dał im odwagę alogiczności, przekonanie, że i dziś pomimo i obok naukowego na świat poglądu, uczucie, instynkt, intuicja, praw swych nie straciły. Tym pociągnął wszystkich, którym za ciasno już stało się w świecie naukowo, mechanicznie skonstruowanym, u których przeważają aspiracje artystyczne lub religijne, którzy chcą świat raczej czuć niż poznawać, albo którzy potrzebują wierzyć i chcą, iżby im w imieniu nauki, filozofji — wierzyć było wolno. Ale pozytywnie wszystkim tym Bergson nie daje nic: treści, zaspokojenia potrzeby szukać muszą gdzieindziej—w sobie lub u innych, w starych formach idealizmu i spirytualizmu, w mistycyzmie, w katolicyzmie.

Pozytywna treść Bergsona odpowiada i przemawia do innej kategorii umysłów. Filozofja, która widzi w świecie tylko nieustający pościg zmian i nowości, mogła się zrodzić i może być rozumianą i uznawaną tylko w epoce i środowisku oszalałego wprost

ruchu i współzawodnictwa idei, kierunków, poglądów, wytworów, w epoce nerwowo wyteżonego, gorączkowego, nie znającego chwili spoczynku życia. W skutek nadzwyczajnego wzrostu produkcji i wymiany towarów i myśli, nigdy zmiana i nowość nie były tak liczne i szybkie, nigdy tak się nie narzucały umysłowości i tak na nią głęboko nie oddziaływały, jak w epoce współczesnej. Nowość i zmiana stały się kategorią myślenia i przede wszystkim kategorią oceny. Jak niegdyś kryterjum prawdy i wartości była dawność, długie przetrwanie czegoś, tak dziś dla wielu umysłów kryterjum, takim jest nowość, dla umysłów, które trawi newroza zmiany i nowości, niepokój, iżby nie dać się wyprzedzić, i których najwyższą ambicją, a często i koniecznością życia jest być zawsze na poziomie ostatniej nowości. Kategorie te nowości i zmiany, w ich zupełnie nowoczesnym działaniu, Bergson wprowadził do filozofji.

Filozofja ta, jak sądzę, nie stanie się *philosophia perennis*, ale zostanie jako wierny wyraz swojego czasu.



Tegoż autora:

Inteligencja, Wola i Zdolność do pracy. Z rysunkami w tekście i na tablicy. Warszawa, 1911.

O intuicji w filozofji Bergsona. Kraków, 1912.

O intuicji w mistyce, filozofji i sztuce. Kraków, 1913.

O duszy nauczycielstwa. Kraków, 1912.



DRUKARNIA
NAUKOWA
w WARSZAWIE