

Marta Ples

# Filozofia życia wobec pytania o istotę człowieczeństwa Wątki antropologiczne w koncepcji filozoficznej Henri Bergsona

**Słowa klucze:** Henri Bergson, filozofia życia, refleksja antropologiczna, trwanie

## Wprowadzenie

Badania kultur archaicznych oraz obecnych w nich wyobrażeń pozwalają domniemywać, że gdy człowiek uświadomił sobie własną odmienną od innych istot żyjących i — tym samym — określił własną tożsamość, fakt ten ukształtował go jako *homo sapiens*. Heinz Paetzold, określający pierwsze próby uchwycenia istoty człowieczeństwa mianem „antropologia przedfilozoficzna”, stwierdza: „Ludzi niewątpliwie zawsze interesowało pytanie o nich samych, było też ono dla nich szczególnym wyzwaniem, o czym mówią świadectwa sięgające czasów archaicznych”<sup>1</sup>. Wiele czasu dzieli nas od pierwszych prób odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek. Nie znaczy to jednak, że zdołaliś-

---

<sup>1</sup> H. Paetzold: *Człowiek*. W: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995, s. 464.

my rozwiązać wszystkie trapiące nas wątpliwości. Można także założyć, że wielu związanych z tą kwestią pytań nie jesteśmy jeszcze świadomi. Możliwe wreszcie, że problemy, które uznaliśmy za już rozwiązane, kiedyś staną znów przed nami, w formie o wiele bardziej złożonej, niż dziś sądzimy. Bo przecież, jak niezwykle trafnie stwierdził Karl Jaspers, „Człowiek jest zawsze czymś więcej niż tym, co o sobie wie”<sup>2</sup>.

U podstaw niniejszego artykułu leży przekonanie, że w pytaniu o tożsamość człowieka, o to, co wyróżnia go spośród innych istot (a także o to, co go z nimi łączy), zawiera się jedno z tych wielkich zagadnień filozoficznych, które trzeba podejmować wciąż na nowo. I to nie tylko w perspektywie systematycznej, ale także w ramach badań historycznofilozoficznych, które — w nowym kontekście historycznym i kulturowym — pozwalają odczytać dawne koncepcje na nowo i odnaleźć w nich treści inspirujące także współczesnego czytelnika.

Przedmiotem analiz zawartych w artykule jest koncepcja filozoficzna Henri Bergsona (1859—1941), odczytana z perspektywy obecnych w niej wątków antropologicznych. Celem niniejszego tekstu jest zebranie tych spośród rozważań, tez i analiz, rozproszonych w rozmaitych pracach autora *Ewolucji twórczej*, które pozwalają określić jego koncepcję istoty człowieczeństwa. Należy zaznaczyć, że niniejszy tekst nie rości sobie pretensji do wyczerpania podjętego tematu — nie sposób na kilkunastu stronach przeanalizować wszystkich wątków o charakterze antropologicznym, które Bergson podjął w całej swej twórczości. Jest to raczej próba wyznaczenia ogólnych ram, dzięki którym możliwe stanie się scharakteryzowanie Bergsonowskiej koncepcji *homo sapiens* w jej zasadniczych punktach.

I tak, omówiona zostanie Bergsonowska teza o społecznym charakterze człowieka (łącznie z twierdzeniem o wrodzonym charakterze ludzkiej skłonności do życia społecznego) oraz związane z nią zagadnienie tkwiącej w człowieku potrzeby tworzenia wyobrażeń na temat zjawisk i sił irracjonalnych — wyobrażeń mających stanowić uzupełnienie tego, co wymyka się ludzkiemu poznaniu. W dalszej kolejności dokonana zostanie analiza problemu tożsamości ludzkiej osobowości (kwestia jej zmienności oraz jedności stanowiącej fundament owej zmienności), rozważanego tu w kontekście kluczowych dla filozofii Bergsona pojęć „życie” i „trwanie” (*la durée*).

Konstrukcja tekstu pozwala połączyć dwa wymiary Bergsonowskiego ujęcia istoty człowieczeństwa. W tej koncepcji filozoficznej

---

<sup>2</sup> K. Jaspers: *Człowiek*. W: I d e m: *Filozofia egzystencji*. Wybór pism. Tłum. D. Lachowska. Warszawa 1990, s. 34.

człowiek przedstawiony jest, po pierwsze, jako istota społeczna, niejako ze swej natury tworząca większe i mniejsze struktury społeczne, z natury także skazana na wiarę w to, co irracjonalne. Po drugie, autor *Ewolucji twórczej* stawia także pytanie o fundament osobowości i świadomości jednostki, a dzięki wpisaniu tych rozważań w szerokie ramy swej koncepcji trwania ujmuje każdego człowieka jako złączonego, w głębi swego jestestwa, z całym otaczającym go, żyjącym światem.

### Samotność jako źródło cierpień Czy skłonność do życia społecznego jest naturalna?

W opublikowanej przez Bergsona w 1932 roku książce *Dwa źródła moralności i religii* czytamy: „[...] poza ulem pszczoła marnieje i ginie; człowiek odłączony od społeczeństwa lub nie uczestniczący w wystarczającym stopniu w jego wysiłku doznaje bólu być może analogicznego, stanowczo zbyt mało badanego aż do obecnych czasów, który nazywa się melancholią”<sup>3</sup>. Zgodnie z tym stwierdzeniem człowiek jest bezsprzecznie istotą społeczną. Co więcej, brak więzi z innymi ludźmi może być przyczyną stanu, który wiele lat później Julia Kristeva opisała jako otchłań smutku, wszechogarniający ból, którego nie sposób wyrazić<sup>4</sup>. Trawestując tytuł słynnego tekstu Sigmunda Freuda, można powiedzieć, że zdaniem Bergsona osamotnienie jest dla człowieka źródłem cierpień, które przedłużając się, mogą destrukcyjnie oddziaływać na jego psychikę i osobowość<sup>5</sup>.

Określenie człowieka mianem istoty społecznej może się wydawać trywialne, tutaj jednak stanowi pretekst do dalszych rozważań francuskiego filozofa nad relacją między naturą i kulturą oraz tym, co jako naturalne, jest *a priori* wpisane w istotę *homo sapiens*.

Jedno bowiem z fundamentalnych pytań, na które autor *Ewolucji twórczej* szuka odpowiedzi, brzmi następująco: czy inklinacja do życia w społeczeństwie jest w odniesieniu do człowieka zamierzona przez

<sup>3</sup> H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. P. Kostyło, K. Skorulski. Kraków 2007, s. 110.

<sup>4</sup> Por. J. Kristeva: *Czarne słońce. Depresja i melancholia*. Tłum. M.P. Markowski, R. Ryziński. Kraków 2007, s. 5.

<sup>5</sup> Por. H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii...*, s. 110.

naturę i czy — w związku z tym — owa inklinacja tkwi nieusuwalnie w jego istocie? Czy można powiedzieć, że społeczny charakter *homo sapiens* jest tym, co go charakteryzuje i determinuje niezależnie od historycznego i kulturowego kontekstu? Pytanie wydaje się jak najbardziej uprawnione — szczególnie, że jak dowodzi obserwacja, „człowiek przedstawia zawsze dwie zasadnicze cechy: inteligencję i skłonność do życia w grupie”<sup>6</sup>.

Odpowiedź Bergsona opiera się na wprowadzonym przezeń podziale na dwa typy społeczeństw: społeczeństwa zamknięte i społeczeństwa otwarte. Typ pierwszy obejmuje pewną grupę jednostek, co tym samym powoduje wykluczenie pozostałej ich części. Za przykłady społeczeństw zamkniętych uznać można rodzinę, grupę etniczną lub naród. Społeczeństwo otwarte, które jeszcze nie zaistniało, obejmowałoby natomiast całą ludzkość, likwidując podziały między poszczególnymi jednostkami i grupami. Co ważne — między dwoma wskazanymi typami nie ma bezpośredniego połączenia, dzieli je bowiem nie różnica stopnia, lecz istoty. Od społeczeństwa zamkniętego do społeczeństwa otwartego nie jest zatem możliwe takie przejście, które dokonałoby się jedynie na drodze stopniowego poszerzania granic tego pierwszego. Społeczeństwo otwarte może zaistnieć jedynie dzięki wyjątkowym jednostkom, które podejmą całkowicie przemieniający ludzkość wysiłek ewolucji twórczej, napędzanej pędem życiowym (*élan vital*)<sup>7</sup>.

Tymczasem, według diagnozy, jaką stawia noblista, „Nasze cywilizowane społeczeństwa, choćby nie wiem jak bardzo różniły się od społeczeństwa, które natura przeznaczyła dla nas bezpośrednio, wykazują jednak podstawowe podobieństwo do niego”<sup>8</sup>. Wszystkie są społecznościami zamkniętymi, które odgradzają się od innych grup, przyjmując za podstawę rozmaicie określane kryteria. Także dziś — kilkadziesiąt lat po ogłoszeniu przez Bergsona postulatu stworzenia społeczeństwa otwartego, czyli zjednoczenia całej ludzkości — apel ten wciąż pozostaje nieziszczonym (a może nieziszczalnym?) marzeniem.

Wróćmy jednak do pytania o to, czy ludzka skłonność do życia w społeczeństwie ma charakter naturalny czy kulturowy. Przedsmak odpowiedzi, jakiej udziela autor *Dwóch źródeł moralności i religii*, znajdziemy we fragmencie przywołanym w poprzednim akapicie. Bergson pisze w nim o społeczeństwie bezpośrednio przeznaczonym ludziom przez naturę, do którego podstawowej struktury odnoszą się

<sup>6</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>7</sup> Por. ibidem, s. 102.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 37.

wszystkie modele życia społecznego, tworzone przez człowieka. Czyżby więc już z chwilą przyjścia na świat cechowała nas skłonność do życia społecznego? Prawdopodobieństwo takiej interpretacji potwierdzają inne wypowiedzi Bergsona, na przykład ta, według której u podstaw każdej społeczności leży pierwotny instynkt „przykryty grubą warstwą lakieru”<sup>9</sup>. Fundamentem każdej grupy społecznej, ukrytym pod różnymi naleciałościami o charakterze kulturowym, miałby w takim razie być pierwotny (naturalny) instynkt, odpowiedzialny za możliwość jej ukonstytuowania się.

Warto w tym miejscu zatrzymać się przy pojęciu instynktu i zapytać: jaki jest jego związek z inteligencją, która — co już zostało powiedziane — niezaprzeczalnie charakteryzuje gatunek ludzki? Odpowiedź znajdziemy między innymi na stronach *Ewolucji twórczej*, w której czytamy: „[...] instynkt i umysł stanowią dwa rozbieżne rozwinięcia tej samej zasady”<sup>10</sup>. W innym fragmencie filozof dookreśla: „[...] instynkt i umysł [...] oddzielają się od siebie na pewnym wspólnym tle, które można by nazwać, w braku lepszego wyrazu, Świadomością w ogóle, a które musi być współrozciągłe z życiem powszechnym”<sup>11</sup>. Rozwinięcie tych tez filozof zawarł w *Dwóch źródłach moralności i religii*, podkreślając, że instynkt i inteligencja to dwie formy świadomości, które musiały się wzajemnie przenikać w stanie pierwotnym i które różnicowały się w toku ewolucji, przebiegającej w dwóch rozbieżnych kierunkach. Pierwszy z nich doprowadził do powstania społeczeństw kierujących się instynktem, a apogeum jego rozwoju stanowiło pojawienie się owadów. Dzięki drugiemu natomiast wykształciły się społeczności, w których dominuje inteligencja, a także możliwość podejmowania indywidualnych decyzji. Kres tej linii ewolucji wyznacza pojawienie się człowieka<sup>12</sup>.

Pozornie, w drodze rozwoju, ludzka inteligencja oddzieliła się od instynktu. Bergson podkreśla jednak, że tak jak wokół instynktu zwierzęcego pozostała otoczka inteligencji, tak i w ludzkiej inteligencji obecne są elementy intuicyjne<sup>13</sup>. Niezależnie jednak od tego, za

<sup>9</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>10</sup> H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Tłum. F. Znaniński. Kraków 2004, s. 152.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>12</sup> Por. H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii...*, s. 33—37.

<sup>13</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wedle Bergsona instynkt jest zdegradowana, „lunatyczną” intuicja. Instynkt — czyli zdegradowana intuicja — jest nieświadoma, „hipnotyczną” siłą, która koncentruje się u owadów na interesie gatunku. U człowieka natomiast współistniejąca z inteligencją intuicja pozostaje świadoma i bezinteresowna. Por. ibidem, s. 248.

którą linią ewolucji podążymy, zarówno w instynkcie owada, jak i w inteligencji człowieka odnajdziemy odzwierciedlenie ideału życia społecznego: „[...] ten ideał znajduje swoje najpełniejsze odzwierciedlenie w ulu lub w mrowisku, z jednej strony, a w ludzkich społecznościach, z drugiej”<sup>14</sup>.

Spółczeństwo powstało zatem jako rezultat ewolucji i jako takie — twór natury. Jak stwierdza Barbara Skarga, „Samo społeczeństwo, z jego najrozmaitszymi instytucjami, jest dla Bergsona tworem przyrody”<sup>15</sup>. Czy to jednak wystarczy, aby uznać, że skłonność do życia społecznego ma gatunek ludzki wrodzoną? Do przyjęcia tej tezy skłania między innymi stwierdzenie, które Bergson formułuje, charakteryzując społeczeństwa zamknięte: „Człowiek dla takiego społeczeństwa został stworzony jak mrówka dla mrowiska”<sup>16</sup>. Należy jednak pamiętać — i na to także zwraca uwagę cytowany filozof — że inteligencji człowieka towarzyszy wolna wola i zdolność podejmowania samodzielnych decyzji. To założenie uniemożliwia przyjęcie determinizmu biologicznego jako źródła ludzkich skłonności do życia w grupie.

„Mówimy, że istnieje naturalne społeczeństwo ludzkie wpisane w nas jakby z góry, którego schemat natura postarała się dostarczyć nam wcześniej, pozostawiając naszej inteligencji i woli pełną swobodę co do pójścia za tą wskazówką”<sup>17</sup>. Nie można zatem mówić o biologicznym determinizmie, ale raczej o „wpisaniu” w gatunek ludzki określonych schematów (takich jak przeznaczenie do życia w rodzinie). Decyzja o ich realizacji należy jednak ostatecznie do konkretnej jednostki, co wynika z faktu, że człowiek jest istotą obdarzoną inteligencją. To, że sposób realizowania przez człowieka osobistego społecznego przeznaczenia zależy od jego decyzji, wynika z drogi, jaką przebiega jego ewolucyjny rozwój. W przeciwieństwie do ludzi, kierujące się instynktem owady poznają realnie dane treści oraz konkretne przedmioty. Człowiek ma natomiast zdolność abstrahowania od konkretnych treści i ujmowania przedmiotów w relacjach. Dominujący u owadów instynkt skazuje je na funkcjonowanie w obszarze danych im bezpośrednio konkretów, podczas gdy człowiek może wypełniać poznawane przez siebie formy dowolnymi treściami<sup>18</sup>. To właśnie decyduje o realizowanym sposobie organizacji struktur społecznych, a także o kształcie relacji między jednostką i grupą.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>15</sup> B. Skarga: *Przedmowa do pierwszego wydania*. W: H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii...*, s. 10.

<sup>16</sup> H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii...*, s. 265.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 273.

<sup>18</sup> Por. H. Bergson: *Ewolucja twórcza...*, s. 139.

Okazuje się zatem, że choć zdaniem francuskiego filozofa, człowiek jest istotą społeczną z natury, to także dzięki naturze został obdarzony inteligencją, umożliwiającą mu odrzucenie swego przeznaczenia. Jak jednak zostanie to pokazane w kolejnej części artykułu, został również wyposażony w mechanizmy zapobiegające rozpadowi więzi społecznych. Bergson podkreśla, że społeczeństwo i jednostka warunkują się wzajemnie, jako że „jednostki tworzą społeczeństwo poprzez swą zbiorowość, społeczeństwo zaś określa każdy aspekt jednostki przez swój schemat, uprzednio wpisany w każdą z nich”<sup>19</sup>. Skłonność do życia społecznego oraz fakt bycia zdeterminowanym przez grupy społeczne, do których się należy — oto jeden z najważniejszych wyróżników *homo sapiens*, jakie wymienia Henri Bergson. Odwrócenie się od społecznych relacji jest, zdaniem francuskiego filozofa, równoznaczne z odrzucaniem przez człowieka naturalnego przeznaczenia. Ponadto, w świetle otwierającego tę część artykułu stwierdzenia, zgodnie z którym zerwanie z życiem społecznym niesie z sobą cierpienie, można zaryzykować twierdzenie, że wybranie drogi sprzecznej z naturalnym przeznaczeniem może okazać się działaniem autodestrukcyjnym.

## W poszukiwaniu tego, co irracjonalne

Skłonność do życia społecznego współlistnieje w człowieku z inklinacją do tworzenia wyobrażeń dotyczących zjawisk irracjonalnych. Bergson stwierdza: „*Homo sapiens*, jedyna istota obdarzona rozumem, jest również jedyną, która mogłaby uzależnić swą egzystencję od rzeczy nierozumnych”<sup>20</sup>. Zdaniem filozofa, te dwie potrzeby — życia społecznego i wiary w to, co irracjonalne — są z sobą nierozzerwalnie związane.

Wyobrażenia na temat sił lub zjawisk irracjonalnych, które Bergson określa mianem przedstawień złudzeniowych, powstają w wyniku działania tak zwanej funkcji fabulacyjnej — formy wyobraźni, dzięki której tworzymy między innymi dzieła literackie, baśnie czy mity<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii...*, s. 199.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 112—113, 167.

Co ciekawe, wymienione efekty działania funkcji fabulacyjnej, a nawet sama ta funkcja są, zdaniem Bergsona, wtórne wobec religii: „Jest [...] prawdopodobne, że poematy i wszelkiego rodzaju fantazje pojawiły się dodatkowo, wykorzystując zdolności umysłu do układania bajek; tymczasem samą racją bytu funkcji fabulacyjnej była religia: w odniesieniu do religii ta zdolność byłaby skutkiem, a nie przyczyną”<sup>22</sup>. Zgodnie z tą tezą religia nie jest więc wytworem fabulacji, ale jej fundamentem<sup>23</sup>. Człowiek jako istota inteligentna najpierw stworzył religię, spełniając w ten sposób swe prymarne potrzeby (o których za chwilę). To zaś spowodowało rozwój fabulacyjnej funkcji wyobraźni oraz — w konsekwencji — umożliwiło powstanie rozmaitych dzieł kultury: mitycznych opowieści, literatury, sztuki.

Religia oraz przedstawienia będące wynikiem funkcji fabulacyjnej mają do odegrania szczególną rolę. Po pierwsze, bez nich inteligencja „pozostawiona sama sobie, potwierdziłaby po prostu swoją niewiedzę; człowiek poczułby się zagubiony w bezmiarze świata”<sup>24</sup>. Potrzeba wiary w irracjonalne siły, oddziałujące na człowieka i świat, w którym żyje, wynika z konieczności wypełniania luk w ludzkiej wiedzy. Wszak „człowiek jest jedynym zwierzęciem, którego działanie jest niepewne, które się waha i szuka po omacku, które snuje plany z nadzieją na sukces i z lękiem przed niepowodzeniem”<sup>25</sup>. Pozornie sprzeczne z rozumem wyobrażenia i wierzenia są więc niezbędną bronią w walce z niedoskonałością człowieka, wynikającą z tego, że jest on istotą inteligentną, a tym samym wątpiącą, poszukującą, świadomą własnych ograniczeń. Pomagają mu one wypełnić to, co niezna-

<sup>22</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>23</sup> Bergson rozróżnia dwa typy religii: religię statyczną i religię dynamiczną, podkreślając, że w historii religii występują najczęściej formy pośrednie, łączące te dwa typy religijności. Tak jak między społeczeństwem zamkniętym i otwartym, także między religią statyczną a dynamiczną zaznacza się różnica istoty, a nie stopnia. Religia statyczna wiąże się bezpośrednio z wyobrażeniami i obrazami, gdy tymczasem, jak poetycko pisze Bergson, religia dynamiczna „podtrzymuje [...] człowieka przez sam ten ruch, w który go wprawia, umieszczając go w pędzie życia, a nie przez przedstawienia wyobrażeniowe, na których oprze on swoją działalność w bezruchu”. Ibidem, s. 181. Filozof określa religię statyczną mianem religii zewnętrznej, podczas gdy religia dynamiczna wiąże się z pełną wewnętrznością. W tekście głównym artykułu nie wprowadzam rozróżnienia na dwa typy religii, jako że obie (choć na różne sposoby) spełniają funkcje, które są przedmiotem analiz. Należy jednak podkreślić, że to religię statyczną określa Bergson mianem podstawy funkcji fabulacyjnej. Religia dynamiczna stanowi wyższy stopień religijności, wspierający się na religii statycznej oraz rozprzestrzeniający się dzięki tej pierwszej. Jej najpełniejszym wyrazem jest doświadczenie mistyczne.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 204.

ne i tym samym zwalczyć lęk wywołany niepewnością jutra. Dają oparcie i poczucie bezpieczeństwa w świecie, którego człowiek nie jest w stanie w wystarczającym stopniu zgłębić na drodze poznania rozumowego.

Podobnie jak w przypadku analizy ludzkiej skłonności do życia społecznego, tak i w kwestii tego, co irracjonalne, Bergson podkreśla, że zdolność tworzenia przedstawięń złudzeniowych została nam dana przez naturę, która obdarzyła człowieka inteligencją i jednocześnie zabezpieczyła przed związanymi z nią zagrożeniami. Filozof podkreśla, że zarówno religia, jak i wyobrażenia złudzeniowe są reakcją obronną natury skierowaną przeciw temu, co w wyniku działania inteligencji mogłoby powodować rozkład społeczeństwa<sup>26</sup>. Podkreśla również, że samą funkcję fabulacyjną uruchomił wewnątrz inteligencji nacisk instynktu, który odgrywa podobną rolę — zapewnienia stabilizacji, porządku i poczucia bezpieczeństwa — w społecznościach owadów<sup>27</sup>. Tak jak w rozważaniach nad skłonnością do życia społecznego, tak i tutaj filozof akcentuje podstawową różnicę, zgodnie z którą w naturze owada z góry ustalone są działania oraz realne treści, w naturze człowieka zaś jest niejako zaprogramowana jedynie funkcja, którą może dowolnie wypełniać. W konsekwencji funkcja fabulacyjna wykorzystywana jest na różne sposoby — w zależności od kontekstu historycznego i kulturowego, a nawet w zależności od potrzeb i decyzji poszczególnych jednostek.

Oprócz znoszenia niejasności religia oraz przedstawienia tworzone w aktach fabulacji wiążą jednostkę ze społeczeństwem. Zapobiegają tym samym kierowaniu się przez jednostkę egoistycznymi pobudkami, które mogłyby być sprzeczne z interesem grupy społecznej<sup>28</sup>. Bez wiary w to, co irracjonalne, więzi społeczne byłyby zagrożone. Religia i wyobrażenia złudzeniowe stabilizują je, wpływając pośrednio — stymulując i kierując działaniami poszczególnych jednostek, które tworzą daną społeczność<sup>29</sup>. Świetną egzemplifikacją tej tezy jest zjawisko tabu — w każdej grupie funkcjonuje oparty na fundamentalnych dla niej wierzeniach system zakazów i nakazów, które można określić jako jednocześnie irracjonalne (z perspektywy jednostki) i racjonalne (ze względu na interesy społeczności).

Co ciekawe, w swych analizach roli i znaczenia religii oraz przedstawień tworzonych w aktach fabulacji Bergson zwraca się także ku współczesnemu światu. Rozważając funkcje, jakie w życiu zarówno

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 205.

<sup>27</sup> Por. *ibidem*, s. 167.

<sup>28</sup> Por. *ibidem*, s. 205.

<sup>29</sup> Por. *ibidem*, s. 112.

jednostek, jak i społeczeństw spełnia wiara w to, co irracjonalne, filozof podkreśla, że za rozwojem wiedzy i techniki zawsze podążać powinien rozwój sfery duchowej. Píše następująco: „Jeśli nasze narzędzia są narzędziami naturalnymi, to tym samym nasze narzędzia są sztucznymi narzędziami. Narzędzie robotnika jest przedłużeniem jego ręki; narzędzia posiadane przez ludzkość stanowią więc przedłużenie jej ciała”<sup>30</sup>. Dzięki umiejętności wytwarzania mamy coraz większe możliwości oddziaływania na materię, coraz większą zdolność przekształcania świata. Multiplikujemy sprawności ludzkiego ciała, powiększamy jego zdolność oddziaływania na coraz szersze obszary rzeczywistości. Nie powinno nam to wystarczać. Zamiast upajać się coraz to nowymi możliwościami ludzkości, musimy zdać sobie sprawę, że „powiększone ciało oczekuje na uzupełnienie o duszę”<sup>31</sup>. Bergson apeluje o to, by dostarczać powiększonemu dzięki rozwojowi cywilizacyjnemu ludzkiemu ciału nowych, odpowiednio większych zasobów energii — moralnej i duchowej<sup>32</sup>. Energii, która będzie we współczesnym świecie spełniała tę samą funkcję, jaką w społecznościach pierwotnych realizowały mity i wiara we wszechmocne siły władające światem.

### Życie, trwanie, zmienność

Oprócz tez na temat społecznych skłonności *homo sapiens* oraz o tkwiącej w nim potrzebie wiary w to, co irracjonalne, w tekstach Bergsona obecna jest charakterystyka człowieka rozpatrywanego z perspektywy jednostki — jej osobowości i świadomości. Przybliżając te kwestie, należy mieć na uwadze całokształt koncepcji filozoficznej Bergsona. Jak bowiem trafnie stwierdza Irena Wojnar: „Bergsonowska koncepcja człowieka daje się [...] uchwycić przez pryzmat wszystkich charakterystycznych »kategorii« tej filozofii”<sup>33</sup>. Zastanówmy się zatem, które spośród kluczowych w doktrynie autora *Ewolucji twórczej* pojęć mają istotne znaczenie dla koncepcji człowieka zawartej w jego pracach.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 307.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 308.

<sup>32</sup> Por. ibidem, s. 307—308.

<sup>33</sup> I. Wojnar: *Bergson*. Warszawa 1985, s. 91.

Z pewnością takim pojęciem, a jednocześnie jedną z fundamentalnych kategorii filozofii Bergsona jest pojęcie życia. Podczas lektury prac filozofa można się natknąć na wiele znakomitych literackich prób przybliżenia tej podstawowej, a więc niedefiniowalnej, kategorii, w których Bergson pisze na przykład: „Próżno wtłaczamy świat żyjący w taką lub inną z naszych ram. Wszystkie ramy pękają. Są one zbyt ciasne, a przede wszystkim zbyt sztywne, aby zawrzeć to, co w nich zmieścić chcemy”<sup>34</sup>. Kiedy indziej znów filozof stwierdza: życie „przedstawiam sobie znowu jako życie walki i jako wymaganie wytrzymałości, jako ewolucję twórczą”<sup>35</sup>. Bergson pojmuje życie jako twórczą siłę przenikającą całą rzeczywistość. Życie to dążność i stawanie się, kierowane mocą potężnego wewnętrznego pędu. Cały wszechświat nieustannie się rozwija, podążając w rozmaitych, niustalonych odgórnie kierunkach. To właśnie należy do istoty życia, jako że „Życie w ogóle jest ruchomością samą”<sup>36</sup>.

Ulokowanie tej kategorii w centrum refleksji wiąże Bergsona z nurtem filozofii życia, która — jak stwierdza Herbert Schnädelbach — „podnosi życie do rangi *zasady*”, a ta zaś „coś, co z istoty pozostaje w *opozycji* do racjonalności, rozumu, pojęcia lub idei, czyni *podstawą* i *kryterium* wszystkiego: *życie jako coś irracjonalnego*”<sup>37</sup>. Z kolei Leszek Kołakowski określa kategorię życia mianem najwyrazistszego zawołania epoki, za którego pomocą filozofowie — w tym Bergson — sprzeciwiali się monopolowi ducha analitycznego i zmatematyzowanego rozumu<sup>38</sup>. Tendencje te wyraźnie zaznaczają się w koncepcji filozoficznej francuskiego filozofa, pojmującego świat jako stający się, trwający, dynamiczny — a wskutek tego niewyraźny w statycznych pojęciach intelektu. Świetnie obrazuje to centralne dla bergsonizmu pojęcie „trwanie” (*la durée*), wypływające z tak określonej koncepcji „życia”. Jak czytamy, „Trwanie jest to ciągły postęp przeszłości, która wgryza się w przyszłość i nabrzmiewa, idąc naprzód”<sup>39</sup>. Ruch, zmienność, nieustanne stawanie się i przekraczanie dotychczasowych granic — oto jak Bergson postrzega rzeczywistość.

Nie inaczej postrzega wszystkie istoty żyjące — w tym także człowieka: „Jak wszechświat w jego całości, jak każda świadoma isto-

<sup>34</sup> H. Bergson: *Ewolucja twórcza...*, s. 34.

<sup>35</sup> H. Bergson: *Świadomość i życie*. W: Idem: *Energia duchowa*. Tłum. K. Skorulski, P. Kostyło. Warszawa 2004, s. 33.

<sup>36</sup> H. Bergson: *Ewolucja twórcza...*, s. 125.

<sup>37</sup> H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzymieniowa. Warszawa 1992, s. 219.

<sup>38</sup> Por. L. Kołakowski: *Bergson*. Kraków 2008, s. 19.

<sup>39</sup> H. Bergson: *Ewolucja twórcza...*, s. 41.

ta z osobna, podobnie też ustrój żyjący jest czymś, co trwa<sup>40</sup>. Każda żywa istota, jako przeniknięta pędem twórczym, podlega ciągłym przemianom. Zmienność okazuje się zatem kolejną cechą określającą istotę człowieczeństwa. Filozof akcentuje: „W mocy człowieka pozostaje rozwijać się, wzrastać, a nawet częściowo stwarzać siebie. Ciągły ruch do przodu, gromadzący całą przeszłość i tworzący przyszłość — taka właśnie jest zasadnicza natura osoby. Ta natura nie może być wyrażona we właściwy sposób inaczej, jak tylko w kategoriach zmiany<sup>41</sup>. Nie da się uchwycić istoty człowieka w statycznych kategoriach intelektualnych, ponieważ wykracza ona poza ich zakres. Jak bowiem pisał inny przedstawiciel filozofii życia — Georg Simmel, zwany „niemieckim Bergsonem<sup>42</sup> — „Życie ma swoją istotę, swój proces w stawaniu się bardziej-życiem i więcej-niż-życiem, jego stopień równy stanowi jednocześnie jako taki jego stopień wyższy<sup>43</sup>. Wykraczanie poza to, co aktualnie dane, nieustający rozwój, ciągle transcendowanie poza swe granice — oto, czym jest życie i świat, oto, co stanowi istotę człowieczeństwa.

Potwierdzenie tez o nieustającej zmienności i — co się z tym wiąże — niedyskursywnym charakterze istoty człowieczeństwa Bergson znajduje w analizach kwestii jedności osobowości. Píše: „To prawda, że świadomość, gdy spogląda do wnętrza osoby, dostrzega różnorodne stany psychiczne, które następują po sobie. Ta różnorodność jest jednak sztuczna. Pochodzi ona stąd, że zawsze dzielimy nasze doświadczenie na fragmenty, ze względu na większą wygodę działania i życia. To zaś wynika przede wszystkim z tego, że nie podchodzimy do zmiany bezpośrednio: wolimy zastępować ją powierzchowną rekonstrukcją<sup>44</sup>. Gdy — kierując się intelektualną analizą — oddzielamy od siebie poszczególne doświadczenia, przeżycia i stany świadomości, powstaje problem: co miałyby leżeć u ich podłoża bądź też stanowić ich spoiwo? Problem zniknie, gdy zmienimy perspektywę i przestaniemy wydzielać z tej, jak się okazuje niepodzielnej, całości poszczególne elementy. Okaze się wtedy, że rozdzielenie, odróżnienie części jest wtórne wobec leżącej u jego podłoża, pierwotnej całości zmiany<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>41</sup> H. Bergson: *Problem osobowości. Wykłady edynburskie*. Tłum. P. Kosteńko. Warszawa 2004, s. 28.

<sup>42</sup> S. Borzym: *Postowie*. W: H. Bergson: *Problem osobowości...*, s. 42.

<sup>43</sup> G. Simmel: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*. Tłum. M. Tokarzewska. Warszawa 2007, s. 35.

<sup>44</sup> H. Bergson: *Problem osobowości...*, s. 26.

<sup>45</sup> Por. ibidem, s. 26—27.

Zamiast oddzielać poszczególne stany świadomości, powinniśmy zdać sobie sprawę, że podłożem osobowości jest trwanie, a jej istotę stanowi stawanie się, ruch, życie, zmiana. Jako taka, świadomość jest niepodzielna. Nie możemy jej postrzegać tak, jakby składała się z sumy nieruchomych elementów: „Ruch jest dla nas jedną pozycją, później inną, i tak w nieskończoność”<sup>46</sup>. Życie wewnętrzne człowieka stanowi jedną całość — jak melodia, która podzielona na poszczególne nuty czy fragmenty, nigdy nie będzie pełna.

Tę koncepcję świadomości, idealnie współgrającą z Bergsonowską wersją filozofii życia, zapowiada podział, jaki wprowadził filozof już w rozprawie doktorskiej, zatytułowanej *O bezpośrednich danych świadomości*. Bergson rozróżnia tu dwie formy świadomości: świadomość refleksyjną (zewnętrzną) i świadomość bezpośrednią (wewnętrzną, indywidualną)<sup>47</sup>. Ta pierwsza wykształciła się zgodnie z wymaganiami życia społecznego (w tym zgodnie z zasadami logicznego myślenia i normami języka), które zmuszają nas do unieruchamiania rzeczywistości zgodnie z pojęciami umysłu. Jako taka, jest jasna i wyraźna. Dziedziną drugiej jest natomiast rzeczywiste trwanie. Łączy to, co pozornie się wyklucza, jest niewyraźna, niedyskursywna. Im głębiej wnikamy w ludzką jaźń, tym znajdujemy się bliżej trzonu naszego jestestwa, które jest stawaniem się, zmiennością samą — a jako takie, łączy to, co pozornie sprzeczne, co nieuchwytywalne w kategoriach intelektualnych<sup>48</sup>. Trwanie to sama zmienność, stawanie się, ruch, w którym nie sposób wskazać pojedyncze, składające się nań momenty.

Barbara Skarga, analizując te kwestie, stwierdza, że w ujęciu Bergsona „osobowość nigdy nie jest skończona, [...] nie zatrzymuje się ona w ruchu, a więc nigdy nie jest identyczna sama ze sobą, w żadnym momencie czasu. Bycie sobą nie polega na wytworzeniu jakiegoś *eidos*, któremu powinniśmy pozostać wierni, przeciwnie, polega na nieustannym oddawaniu się ruchowi autokreacji”<sup>49</sup>. Innymi słowy: dla Bergsona być człowiekiem — znaczy ze swej istoty podejmować

<sup>46</sup> H. Bergson: *Postrzeżenie zmiany*. Tłum. P. Beylin. W: H. Bergson: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*. Warszawa 1963, s. 117.

<sup>47</sup> Por. H. Bergson: *O bezpośrednich stanach świadomości*. Tłum. K. Bobrowska. Warszawa 1913, s. 89–90.

<sup>48</sup> „[...] jeżeli sięgając pod powierzchnię zetknięcia się naszego ja z rzeczami zewnętrznymi, wnikniemy w głąb naszego umysłu, zorganizowanego i żywotnego, znajdziemy się wobec sumowania, a raczej wobec wewnętrznego zlania się wielu pojęć, które, skoro będą rozłączone, zdają się wykluczać wzajemnie, jako człony logicznie sprzeczne”. Ibidem, s. 94.

<sup>49</sup> B. Skarga: *Trzeba chcieć marzyć*. W: Eadem: *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa 1982, s. 146.

nieustający wysiłek przekraczania siebie i pokonywania własnych ograniczeń. Być człowiekiem — to nieustannie się stawać i zmieniać tak, jak cała, wciąż rozwijająca się, otaczająca nas rzeczywistość.

## Zakończenie

Poszczególne tezy, rozproszone w różnych pismach Henri Bergsona, składają się na spójną całość. Wynika z niej, że człowiek jest istotą społeczną, z natury przeznaczoną do życia w relacjach z innymi ludźmi. Jest również istotą inteligentną, a co za tym idzie, zdolną do samodzielnego podejmowania decyzji, także takich, które mogą być niebezpieczeństwem dla jego społeczności lub okazać się autodestrukcyjne. By człowiek mógł przeciwdziałać zagrożeniom, które mogą wpływać z ludzkiej inteligencji, natura obdarzyła go funkcją fabulacyjną — formą wyobraźni, dzięki której powstają wyobrażenia na temat sił i zjawisk irracjonalnych. Dzięki nim znajdujemy oparcie w świecie, który możemy poznać jedynie w ograniczonym stopniu. Ponadto, ugruntowując tworzone przez nas związki społeczne, spajają je i zapobiegają ich rozpadowi. Okazuje się zatem, że zarówno skłonność do życia społecznego, jak i potrzeba wiary w to, co irracjonalne, są wrodzone. Wykształciły się w toku rozwoju ewolucji i jako takie, stanowią nieusuwalny element człowieczeństwa. To jednak od nas — istot wolnych i inteligentnych — zależy sposób, w jaki spożytkujemy to naturalne dziedzictwo.

Bergsonowska koncepcja człowieka współgra z całym jego projektem filozoficznym. Można, a nawet należy rozpatrywać ją w kontekście całej doktryny, biorąc pod uwagę jej założenia i fundamentalne pojęcia. Wyraźnie pokazują to dokonane przez filozofa analizy, będące efektem namysłu nad strukturą ludzkiej świadomości i osobowości. Dokonane rozróżnienia na dwie formy świadomości (bezpośrednią i refleksyjną) czy teza, zgodnie z którą fundament ludzkiej osobowości stanowi ciągła zmienność, nieuchwytywalna w unieruchamiających ją pojęciach, pozwalają związać Bergsonowską koncepcję człowieczeństwa z kluczowymi pojęciami jego filozofii, za które można uznać „życie”, „trwanie”, „ewolucja twórcza” czy „pęd życiowy”.

Jak zostało zaznaczone we wstępie, celem niniejszego artykułu nie jest zebranie i zanalizowanie wszystkich zawartych w tekstach

Bergsona wątków antropologicznych. Zabrakło tu na przykład omówienia słynnych analiz śmiechu i wyobraźni komicznej, o których filozof pisze, że nie występują „poza obrębem rzeczy czysto ludzkich”<sup>50</sup>. Zagadnienie to byłoby zatem z całą pewnością interesującym uzupełnieniem przedstawionych w tym tekście rozważań. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że zarówno te analizy, jak i inne, rozproszone w pismach Bergsona uwagi i twierdzenia o charakterze antropologicznym, dałoby się wpisać w ramy wytyczone w niniejszym artykule.

Komentatorzy filozofii Bergsona zwracali uwagę, że trudno określić tę koncepcję mianem humanistycznej, czyli stawiającej człowieka w centrum rozważań i uznającej go za miarę i wartość wszystkich rzeczy<sup>51</sup>. Nie sposób jednak rozważań Bergsona na temat istoty człowieczeństwa, wyjątkowości *homo sapiens* wśród innych istot żyjących w świecie, pochodzenia dzieł kultury, religii czy struktur społecznych nazwać marginalnymi. Jak pisze Stanisław Borzym, „Dla Bergsona człowiek był tajemniczym i fascynującym tworem ewolucji”<sup>52</sup>. Odnosząc się do tej uwagi, z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że autor *Ewolucji twórczej* w całej swojej twórczości podejmował — mając świadomość niewykonalności tego zadania — próbę odkrycia tajemnicy człowieczeństwa.

<sup>50</sup> H. Bergson: *Śmiech. Esej o komizmie*. Tłum. S. Cichowicz. Warszawa 2000, s. 9.

<sup>51</sup> Por. I. Wojnar: *Bergson...*, s. 86.

<sup>52</sup> S. Borzym: *Postowie...*, s. 40.

Marta Ples

Lebensphilosophie  
on the essence of humanity  
Anthropological motifs  
in philosophy of Henri Bergson

**Keywords:** Henri Bergson, Lebensphilosophie (philosophy of life), anthropological reflection, lasting

Summary

The paper deals with the philosophy of Henri Bergson (1859—1941) taken from the perspective of anthropological themes it contains. The aim of the paper is to point out in what way in Bergson's theory two dimensions of humanity are inter-

linked. On the one hand, the man is presented as social being, creating smaller or larger social structures naturally and doomed to believe in what is irrational in equally natural way. On the other hand, Bergson raises a question about the basis of personality and consciousness of individual, and in relation with the broad framework of his theory of lasting, he takes every man as related in the very heart of his being with the whole world around.

Marta Ples

Die Lebensphilosophie  
angesichts der Frage nach dem Kern von der Menschlichkeit  
Anthropologische Elemente  
in Henri Bergsons philosophischer Lehre

**Schlüsselwörter:** Henri Bergson, Lebensphilosophie, anthropologische Reflexion, Dauer

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Gegenstand des vorliegenden Artikels ist die philosophische Lehre von Henri Bergson (1859—1941) hinsichtlich der darin auftretenden anthropologischen Elemente. Die Verfasserin möchte zeigen, auf welche Weise die zwei Dimensionen in Bergsons Betrachtung des Kerns von der Menschlichkeit miteinander verbunden sind. Ein Mensch erscheint hier einerseits als ein soziales Wesen, das von seiner Natur aus größere oder kleinere Sozialstrukturen bildet, und auch von seiner Natur aus auf das Vertrauen in Irreales angewiesen ist. Andererseits aber stellt Bergson die Frage nach der Grundlage von der menschlichen Persönlichkeit und vom menschlichen Bewusstsein, und da er seine Erwägungen vor dem Hintergrund seiner Dauerlehre führt, betrachtet er den Menschen als ein im tiefsten Inneren mit der ganzen ihn umgebenden lebenden Welt verbundenes Geschöpf.