

Filip MAJ

„CIĄGŁA MELODIA NASZEGO ŻYCIA”  
Osobowość, ja i twórczość jako formy istnienia podmiotowego  
według Henri Bergsona

*Przybliżenie się do „ja” głębokiego wymaga odejścia od symbolizacji, obrazów, schematów i pojęć, które je na co dzień otaczają. Aby uchwycić „ja” będące podmiotem twórczości, trzeba oderwać się od przestrzeni, która stanowi podłoże ruchu, od jego geometrycznego opisu. „Ja” jest zawarte w samym ruchu, w akcie napinania lub rozciągania i w czystej ruchomości – oto według Bergsona bliski prawdy obraz rozwoju ludzkiego „ja” w jego czystym trwaniu.*

Współczesne rozważania nad podmiotowością człowieka nie byłyby kompletne, gdyby nie uwzględniały problemu twórczości. Dyskusja nad „końcem osoby”, prowadzona w związku z koncepcjami transhumanistycznymi i uwzględniająca postępy robotyki i genetyki (w tym także klonowania), stawia pod znakiem zapytania unikatowość, odrębność i niepodzielność osoby, jej ciała i racjonalności. Zwykle refleksja nad osobą koncentruje się wokół zagadnień etycznych i metafizycznych, kwestia twórczości rozpatrywana jest natomiast w kontekście problemów estetycznych (stanowiących niejako trzeci element teoretycznej „trójcy”: metafizyki, etyki i estetyki). W ujęciu francuskiego witalisty i spirytualisty Henri Bergsona twórczość stanowi „linię” łączącą wszelkie przejawy życia – od poziomu nieorganicznego, przez organiczny, psychologiczny, aż po metafizyczny.

W jaki sposób odpowiedziałby Bergson na próby opisywania na przykład robotów czy klonów za pomocą kategorii ludzkich? Jak zareagowałby na dążenie do technologicznego spotęgowania ludzkich zdolności czy umiejętności? W kontekście współczesnych dyskusji powrót do koncepcji Bergsona motywowany jest rozważaniami tego filozofa o człowieku, obejmującymi wszystkie jego wymiary: od elementarnego i zautomatyzowanego wymiaru instynktownego po skomplikowany wymiar wolnościowy i twórczy. Nieredukowanie człowieka ani do jego umysłu, ani do materii pozwala na uchwycenie unikalnego zapisu jego osobowości jako indywidualnego procesu ewolucji twórczej. Za pomocą metafizyki jaźni i osobowości Bergson odrywa się od ewolucyjnego determinizmu.

W niniejszym tekście przedstawię próbę rekonstrukcji Bergsona koncepcji „ja” i osobowości w perspektywie twórczych inklinacji „ja”. Zasadniczą funkcję „ja” w myśli francuskiego filozofa stanowi odgraniczenie podmiotu

od przedmiotu i wskazanie centrum łączenia się dwóch rodzajów aktów: jedne z nich mają charakter przedmiotowy i określają miejsce jednoczenia się, „trwania” i „rozwoju”, drugie zaś – o charakterze podmiotowym – można opisać jako procesy twórczej wolności. Koncepcja dwóch „ja” (powierzchniowego i głębokiego) koresponduje z dwoma ujęciami twórczości: ewolucyjnym i kreacyjnym. „Ja” powierzchniowe jest nastawione na działanie („ruch do przodu”), wyrabianie, powtarzanie – ujmuje to, co statyczne. „Ja” głębokie jest natomiast kontemplacyjne, autorefleksyjne, chwytające to, co ruchome i ukryte. Posiadanie tych dwóch „ja” z jednej strony bywa źródłem zaburzeń osobowości, z drugiej zaś pozwala człowiekowi niejako „wydobyć z siebie” więcej, niż się w nim znajduje.

Według Bergsona osobowość i jej życie psychiczne charakteryzuje się ciągłością zmiany – na podobieństwo melodii, która jak gdyby rozbrzmiewa od początku naszego istnienia. Muzyka jest w myśli francuskiego filozofa symbolem dążenia osobowości do wyrażenia się, rozwoju, a nawet stwarzania siebie. Ewolucjonizm wskazuje na ciągłe przemiany gatunkowe, kreacjonizm mówi natomiast o powstawaniu całości życia psychicznego gatunku jednocześnie. Bergson łączy te dwa nurty myślenia, wskazując na dynamiczną, a zarazem stałą naturę życia psychicznego. Te dwie natury osobowości oddziałują na siebie, konstytuują rozwój człowieka i jego rozmaite zdolności.

## EWOLUCJA TWÓRCZA A OSOBA LUDZKA

Według Bergsona elementarnymi siłami działającymi w ewolucji są: odrętwienie, instynkt i umysł: „Oto więc nareszcie pierwiastki, które zlewały się w jedno w impulsie życiowym, wspólnym dla roślin i dla zwierząt, i w ciągu rozwoju, w którym przejawily się w najbardziej nieprzewidywanych formach, rozłączyły się przez sam fakt swego wzrostu”<sup>1</sup>. W punkcie źródłowym elementy te stanowiły jeden impuls życiowy. Pod wpływem wybuchu-wzrostu podążyły z tego punktu w różnych kierunkach i wyodrębniły się w różnych istotach żywych.

Dwie pary przeciwieństw: odrętwienie–instynkt oraz instynkt–inteligencja stanowią wewnętrzną granicę ludzkiej natury. Dążności instynktu i dążności inteligencji przeciwstawiają się sobie i uzupełniają: „W rzeczywistości towarzyszą one sobie nawzajem tylko dlatego, że się dopełniają, a dopełniają się tylko dlatego, że są różne, że to, co jest instynktowe w instynkcie, ma przeciwne znaczenie niż to, co jest rozumne w umyśle”<sup>2</sup>. Przewyciężenie

<sup>1</sup> H. B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 129.

<sup>2</sup> Tamże, s. 130.

izolacjonizmu instynktu i umysłu staje się dla Bergsona okazją do definiowania ich syntezy jako twórczości.

Ważne dla Bergsonowskiej teorii twórczości jest założenie, że w ma w niej udział instynkt jako kontynuator twórczej dynamiki przyrody, jej pracy, przez którą życie organizuje materię. Trudno jest ustalić granicę między pracą przyrody a działaniem instynktu, gdyż instynkt pojawia się już w najwcześniejszej fazie życia. W osobie ludzkiej (a także u zwierzęcia) jest on pierwotną „inteligencją” nadaną przez życie. Zasięg jego działania jest jednak ograniczony i skończony. Dlatego właśnie – jak sądzi Bergson – instynkt musi dokonać wyboru między dwiema dążnościami, dwoma sposobami oddziaływania na materię martwą: „Może bezpośrednio tej działalności dostarczyć, tworząc sobie narzędzie organiczne, którym pracować będzie; albo też może dać ją pośrednio, w ustroju, który, zamiast posiadać z przyrodzenia potrzebne narzędzie, wyrobi je sam, kształtując materię nieorganiczną”<sup>3</sup>. Wyrabianie jest instynktową formą twórczości, która prowadzi do wytwarzania narzędzi organicznych potrzebnych do życia istotom żyjącym.

Według Bergsona pozostające w opozycji instynkt i umysł uległy ponownej syntezie i znalazły swój wyraz w uduchowieniu instynktu, czego dowodem może być istnienie intuicji. W niej to, co duchowe, uwalnia się od materii i podąża ku wyższym celom ludzkiego rozwoju i poznania. Instynkt i umysł zachowują ślady wspólnego pochodzenia, choć w czystej postaci się nie spotykają<sup>4</sup>. Nie ma jednak umysłu, w którym nie można by wykryć śladów instynktu, a zwłaszcza nie ma instynktu, który by nie był „otoczony” umysłem (właśnie istnienie tej otoczki umysłowości było przyczyną wielu teoretycznych pomyłek<sup>5</sup>), chociaż ewolucja oddzieliła umysł od instynktu, ich rozwój przebiegał bowiem w rozbieżnych kierunkach. Instynkt można ująć jako swego rodzaju sympatię<sup>6</sup>. Innymi jego cechami są źródłowość i energetyczność.

Jako indywidualny czynnik powszechnej siły twórczej instynkt jest świadomy, lecz jest to świadomość uśpiona. Umysł i instynkt zwrócone są w przeciwnych kierunkach: pierwszy ku materii martwej, drugi ku życiu<sup>7</sup>. Umysł i instynkt przeciwstawiają się sobie, ale także – jako dynamizmy twórcze – do-

<sup>3</sup> Tamże, s. 134.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>5</sup> „Stąd, że instynkt jest zawsze mniej lub więcej rozumny, wywnioskowano, że umysł i instynkt są rzeczami tego samego rodzaju, że między nimi zachodzi tylko różnica zdolności lub doskonałości, a zwłaszcza, że jeden z nich daje się wyrazić w terminach drugiego. W rzeczywistości towarzyszą one sobie nawzajem tylko dlatego, że się dopełniają, a dopełniają się tylko dlatego, że są różne, że to, co jest instynktowe w instynkcie, ma przeciwne znaczenie niż to, co jest rozumne w umyśle”. Tamże, s. 130.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 157. Podobnie sympatię rozumiał Max Scheler (por. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980, s. 52-54).

<sup>7</sup> Por. B e r g s o n, dz. cyt., s. 157.

pełniają się nawzajem. Wskazuje na to na przykład pierwotna funkcja umysłu, którą według Bergsona jest wyrabianie.

### „JA” I ROZWÓJ TRWANIA

Nowożytne filozoficzne rozumienie „ja” rozpoczyna się od koncepcji Kartezjusza, który wiąże bycie z myśleniem, co wyraża jego słynne zdanie: „Myślę, więc jestem”<sup>8</sup>. Bergsonowi bliższa byłaby zasada: „Tworzę, więc jestem”. Choć wprost zasady tej nie formułuje, to jednak w jego ujęciu „ja” – na równi z siłą twórczą, jaką jest pęd życiowy (franc. *élan vital*) – stanowi podmiot aktów twórczych. „Ja” jako podmiot i jego inklinacja sprzyjająca aktywności twórczej wyłania się w relacji między „ja” twórcy a jego dziełem. „Ja” jest zróżnicowane, ale w obrębie osobowości jest także jednością.

Zmiana i trwanie są głównymi kategoriami Bergsonowskiej koncepcji ewolucji twórczej. Różnicują one nie tylko naturę rzeczy, ale także strukturę ludzkiej osobowości. Zdaniem Bergsona człowiekiem kierują dwa ośrodki dyspozycyjne – „ja” powierzchniowe i „ja” głębokie. Zmiana w osobowości zachodzi tylko na jej powierzchni (w „ja” powierzchniowym), „ja” głębokie zaś takiej zmianie nie ulega. Dlatego właśnie Bergson nazywa osobowość „ciągłością zmiany”<sup>9</sup>.

Przybliżenie się do „ja” głębokiego wymaga odejścia od symbolizacji, obrazów, schematów i pojęć, które je na co dzień otaczają. Aby uchwycić „ja” będące podmiotem twórczości, trzeba oderwać się od przestrzeni, która stanowi podłoże ruchu, od jego geometrycznego opisu. „Ja” jest zawarte w samym ruchu, w akcie napinania lub rozciągania i w czystej ruchomości – oto według Bergsona bliski prawdy obraz rozwoju ludzkiego „ja” w jego czystym trwaniu.

Trwanie w zmianie oznacza połączenie tego, co ginie, z tym, co się tworzy w ludzkim wnętrzu. W ten sposób dokonuje się twórcza ewolucja „ja”, która stwarza podłoże twórczości duchowej: „Skoro tylko bowiem znajdziemy się wobec prawdziwego trwania, widzimy, że oznacza ono twórczość, i że, jeśli trwa to, co się rozpada – może ono trwać tylko dzięki łączności z tym, co się tworzy”<sup>10</sup>.

Połączenie zdeintegrowanych elementów osobowości jest nie do pomyślenia bez istnienia fundamentalnej zasady jedności, która zawiera twórczy

<sup>8</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 38

<sup>9</sup> H. Bergson, *Problem osobowości. Wykłady edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 23, 26.

<sup>10</sup> Tenże, *Ewolucja twórcza*, s. 269.

wzorzec reintegracji. Podwójne „ja”, przewycięża swoje rozdwojenie w ewolucji twórczej. Bez założenia istnienia mechanizmów ewolucji twórczej zdeintegrowane „ja” musiałyby zostać opisane jako podzielona osobowość.

W studium *Materia i pamięć* Bergson wskazuje na twórczą funkcję pamięci będącej łącznikiem świata mentalnego z fizykalnym. Jednocześnie wyróżnia dwie jej formy: pamięć związaną z przyzwyczajeniami, powtórzeniami i działaniem terażniejszym oraz pamięć czystą (pamięć właściwą), nakierowaną na zdarzenia z przeszłości, które są niepowtarzalne. Pamięć zatem, będąc spoiwem między „ja” powierzchniowym a „ja” głębokim, umożliwia wgląd w czyste trwanie<sup>11</sup>. Bergson nawiązuje tym poglądem do Platońskiej teorii anamnezy, w której poznanie prawdziwe (twórcze) jest przypomnieniem sobie przez duszę jej kontaktu z Twórcą i wiecznymi ideami<sup>12</sup>.

Szczególnym wyrazem aktywności ludzkiego „ja” głębokiego jest akt twórczy, który łączy treści przeszłe z oczekiwaniem i działaniem. Tworzenie dzieł sztuki polega na zatrzymaniu przeszłości przewidywaniu przyszłości w terażniejszości, na zmaterializowaniu tego przejścia w postaci dzieła. Dzięki twórczości coś nowego przychodzi na świat, ale nie zostaje utracone to, co było wcześniej.

#### POSIADANIE SIEBIE I CZYSTE TRWANIE

Gdyby życie ludzkie zależeć miało od czystej zmiany, byłoby nie tylko przygodne, ale i – według Bergsona – nieludzkie. Zmianie przeciwstawia więc filozof czyste trwanie – nie jest to jednak zwyczajne trwanie przedmiotów podlegających ewolucji, lecz dotyczy ono najgłębszej warstwy naszej osoby, w której rozgrywa się jej życie wewnętrzne.

Drogę do uchwycenia czystego trwania wskazuje intuicja, która pozwala spostrzegać to, co żywe, głębokie i ukryte w naszej pamięci, pomijając to, co materialne, powierzchowne i zewnętrzne: „Poszukajmy w najdalszej głębi nas samych punktu, w którym czujemy się najbardziej na wewnątrz naszego własnego życia. Zanurzamy się wówczas w czystym trwaniu, w trwaniu, w którym przeszłość, wciąż idąca naprzód, bez przerwy nabrzmiewa bezwzględnie nową terażniejszością”<sup>13</sup>.

Przeszłość utrzymuje się w terażniejszości dzięki uporczywości woli, która napręży się i wymaga od nas czynu wpływającego z naszej głębi. Czyste

<sup>11</sup> Za wskazanie na istotną rolę rozumienia pamięci dla Bergsona koncepcji podmiotu twórczego chciałbym podziękować anonimowemu recenzentowi.

<sup>12</sup> Zob. t e n ż e, *Materia i pamięć. O stosunku ciała do ducha*, tłum. W. Filewicz, Wydawnictwo vis-à-vis / Etiuda, Kraków 2015.

<sup>13</sup> T e n ż e, *Ewolucja twórcza*, s. 174.

trwanie jest czymś innym niż trwanie zewnętrzne. Trwanie zewnętrzne ma charakter przestrzenny, a więc wysiłek zewnętrzny jest często nadaremny, gdyż jesteśmy pochłonięci przez przestrzenny plan życia i zadania stawiane nam przez innych.

Układ świata jest wynikiem ewolucji gatunkowej, a zatem „nasze istnienie rozwija się w przestrzeni raczej niż w czasie, żyjemy dla świata zewnętrznego raczej niż dla siebie, mówimy raczej niż myślimy; «jesteśmy działani» raczej, niż działamy sami”<sup>14</sup>. Wolność nie przejawia się we wszystkich naszych czynach. Na co dzień zatracamy ją w wykonywanych automatycznie reakcjach i reprodukowanych codziennie zachowaniach życiowych<sup>15</sup>.

Na co dzień człowiek pozostaje zatem w służbie geometrycznego planu świata i swego powierzchniowego „ja”. „Nader rzadkie są to chwile – pisze Bergson – w których do tego stopnia chwytny siebie samych: [że] utożsamiają się one z naszymi czynami prawdziwie wolnymi. A nawet wtedy nie ujmujemy siebie nigdy w całości”<sup>16</sup>. Bez wolności życie może być tylko wegetatywnym przeżyciem, a twórczość tylko odtwórczością. Uchwycenie siebie samego wymaga pominięcia pozornej zewnętrzności i przemijalności.

Wolność, która jest mocą wewnętrznego „ja”, oznacza odzyskiwanie, poszukiwanie i wysiłek. Aby je podejmować, nie wystarczy chwilowe uchwycenie rzeczywistości ani prosty akt naszej woli: „Działać własnowolnie to wrócić do posiadania samego siebie, to zrównoważyć się z czystym trwaniem”<sup>17</sup>. W tym sensie czyste trwanie jest nie tylko warunkiem ciągłości istnienia, w którym nie musimy rozdrabniać życia na poszczególne części, lecz także warunkiem i podstawą wolnej twórczości.

#### „JA” I INKLINACJE

Czyste „ja”, czy też „ja” rozdwojone, aby reliazować funkcje twórcze, nie może ograniczać swojej aktywności do tworzenia stref wpływów (wewnętrznej i zewnętrznej), ale musi w jakiś sposób je integrować. Funkcją, która pomaga „ja” wykreować sytuacje twórcze, jest inklinacja (skłonność) do wiązania się z przedmiotami oraz innymi „ja”.

<sup>14</sup> T e n ż e, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Księgarnia E. Wende i S-ka, Warszawa 1913, s. 161.

<sup>15</sup> Ten rodzaj interpretacji zachowań ludzkich rozwinął w dwudziestym wieku francuski strukturalizm (zob. np. C. L é v i - S t r a u s s, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001).

<sup>16</sup> B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, s. 174.

<sup>17</sup> T e n ż e, *O bezpośrednich danych świadomości*, s. 161.

Będąc formami instynktu, inklinacje są wrodzone i stanowią biologiczne i społeczne podłoże twórczości. Pojawiają się one bez naszej woli, spontanicznie i bezrefleksyjnie. W porównaniu ze zwierzętami człowiek ma jednak niewiele instynktów i są one mało trwałe.

Bergson uważał inklinacje za „rzeczywiste instynkty”<sup>18</sup>, z którymi człowiek się rodzi. Własności inklinacji podobne są do trzech pierwszych cech instynktów wymienianych w teorii Pierre’a Flourensa: (1) Inklinacje są bezrefleksyjne, gdyż w wielu przypadkach podążamy za nimi, nie pytając dokąd nas one wiodą. (2) Inklinacje są wspólne wszystkim osobnikom rasy ludzkiej. (3) Inklinacji nie można ulepszyć (nie ma lepszych i gorszych sposobów na przykład bycia głodnym czy spragnionym). Człowiek dysponuje inklinacjami, które nie służą tylko temu, by zachował swoje życie (co jest funkcją instynktu w przypadku zwierząt), lecz aby mógł tworzyć własną osobowość<sup>19</sup>.

Życiem człowieka kierują trzy rodzaje inklinacji: osobowe (egoistyczne), sympatyczne (altruistyczne) i bezosobowe (wyższe). Do inklinacji wyższych należą inklinacje naukowe i estetyczne: „Inklinacja jest samą podstawą (bądź dnem) naszej natury”<sup>20</sup>. Bez inklinacji ewolucja twórcza nie mogłaby się skonkretyzować w ludzkim podmiocie.

Oprócz zwykłych inklinacji jako form instynktu obecnych u wszystkich ludzi istnieją też inklinacje specjalne, które odnoszą się do nauki i sztuki. Na inklinację naukową człowieka wskazuje choćby wrodzona miłość do prawdy. Już u dziecka obserwujemy ją jako instynkt ciekawości, jako potrzebę wyjaśnienia. Potrzeba ta nie wygasa, jeśli wyjaśnienie jest błahe czy pozorne. Ciągłe dociekania, zestawianie faktów i badania źródeł odróżniają człowieka od zwierzęcia. Nauka stanowi jedną z najbardziej naturalnych i najgłębiej zakorzenionych ludzkich potrzeb.

Obok inklinacji poznawczej istnieje inklinacja estetyczna, która ujawnia się jako miłość do piękna, wspólna zresztą dla ludzi i niektórych zwierząt. Inklinację do podziwiania piękna znajdujemy już u ptaków. Przejawia się ona w tym, że ptaki doceniają piękny głos i bogate upierzenie. Inklinacja działa u zwierząt jako środek indywidualnej korzyści potrzebny naturze dla ulepszenia rasy.

U człowieka inklinacja estetyczna jest siłą o charakterze duchowym, ma charakter bezinteresowny, działa jako miłość do piękna. Człowiek kocha piękno dla piękna. Uczucie estetyczne różni się od czystej i prostej przyjemno-

<sup>18</sup> Pojęciem tym posługiwał się już Nicolas Malebranche w *Recherche de la vérité* z lat 1674-1675, później stosowali je psychologowie i filozofowie Théodule-Armand Ribot i Harald Høffding (por. A. L a l a n d e, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1991, s. 484n.).

<sup>19</sup> Por. H. B e r g s o n, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, PUF, Paris 1990, s. 236.

<sup>20</sup> Tamże, s. 67. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – F.M.

ści. Dowodem jest fakt, że już człowiek prehistoryczny malował obrazy na ścianach jaskiń i ozdabiał mury świątyń, tworzył archaiczne ozdoby, które dowodzą istnienia instynktu estetycznego.

### „JA” I WOLNOŚĆ TWÓRCZA

Ludzkie „ja” nie może zostać zdeterminowane do końca nawet przez ewolucję twórczą. „Ja” jest podmiotem wolności, dzięki której człowiek uwalnia się spod działania automatyzmów ewolucji twórczej. Efektem tego uwolnienia jest uzdolnienie do twórczości osobistej: „Jesteśmy wolni, kiedy czyny nasze wypływają z całej naszej osobowości, kiedy ją wyrażają, kiedy mają to nieuchwytnie z nią podobieństwo, jakie niekiedy istnieje między artystą a jego dziełem”<sup>21</sup>. Twórczość jednostkowa, wyzwolona od automatyzmów ewolucyjnych, ma swoje źródła w osobowości – poza instynktami i poza inklinacjami.

Istnienie dynamizmu wolności umożliwia wybór, czyli czyn wolny, a także twórczy. Czyn wolny to proces przenikania „ja” głębokiego do warstwy rzeczywistości zewnętrznej, proces, który rozwija się i przekształca w proces twórczy: „I to przejawienie się na zewnątrz stanu wewnętrznego będzie mianowicie tym, co się nazywa aktem wolnym, ponieważ nasze ja samo będzie jego twórcą, ponieważ przejawienie to wyraża nasze ja całkowite”<sup>22</sup>. A zatem wolność w akcie twórczym, czyli twórczość utożsamiona z wolnością, okazuje się zasadą działania ludzkiego „ja”.

Wolność przejawia się nie tylko jako ogólna cecha rzeczywistości „ja”, ale konkretyzuje się w poszczególnych sytuacjach. W płaszczyźnie działania wolność objawia się jako sytuacja chwilowa, bo człowiek zwykle pozostaje w niewoli swojej natury pragmatycznej. Jako człowiek „jestem automatem świadomym, a jestem nim, bo widzę w tym swą korzyść”<sup>23</sup>. Odruch służy ułatwieniu życia codziennego, jest czynnością nieświadomą, której wymaga od nas rutyna. Wolność osobowa natomiast (jako zasada twórczości „ja”) jest sama dla siebie punktem odniesienia i sprzeciwia się automatyzmowi życia.

<sup>21</sup> T e n ż e, *O bezpośrednich danych świadomości*, s. 120n.

„Na próżno dowodzić się będzie, że podlegamy wówczas wszechpotężnemu wpływowi naszego charakteru. Nasz charakter to jeszcze my; a że chciano rozpołowić osobowość, żeby rozważać kolejno, za pomocą wysiłku abstrakcji, ja, które czuje i myśli, i ja, które działa, byłoby poniekąd dzieciinnym stąd wnioskować, iż jedno z dwóch naszych ja ciąży nad drugim”. Tamże, s. 121.

<sup>22</sup> Tamże, s. 116. „W tym znaczeniu wolność nie posiada tej absolutnej cechy, którą jej spirytualizm przypisuje niekiedy; dopuszcza stopnie. – Bo daleko do tego, żeby wszystkie stany świadomości mieszały się z innymi, jak krople deszczu w wodzie stawu”. Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 118.



Niemniej jednak łatwo dostrzec, że według Bergsona wolność – tak jak ludzkie „ja” – jest podzielona.

„Ja” zewnętrzne wykazuje skłonność, by zrzekać się wolności na rzecz działań reaktywnych, podmiot ludzki skłania się do jej nieposiadania. Przyczyną tego stanu rzeczy jest pewien rodzaj stłumienia, które jednak rodzi w człowieku wewnętrzny bunt. Bergsonowska koncepcja ludzkiej wolności sprzeciwia się determinizmowi i automatyzmowi „ja” powierzchniowego. Mechanizm ludzkiego działania jest bowiem wewnętrznie skorelowany: akcja wywołuje reakcję, przymus rodzi bunt. Tego rodzaju reaktywność, w dużej części nieświadoma, stanowi sposób ujawniania się twórczego buntu.

Można wyróżnić dwa poziomy twórczości ludzkiej, które wiążą się z dwoma rodzajami wolności: reaktywną i osobową. W reakcji buntu: „Nasze ja wydobywa się z głębi na powierzchnię, powłoka zewnętrzna pęka, ustępując miejsca nieprzewyciężonemu naciskowi. W głębiach tego ja, i pod tymi bardzo logicznie ułożonymi argumentami, dokonywa się wrzenie, a tym samym, wzmagające się napięcie uczuć i myśli, bez wątpienia świadomych, ale na które nie chcieliśmy zwrócić uwagi”<sup>24</sup>.

Pierwszy typ wolności (i twórczości) „ja” przejawia się na co dzień. Życie niejako wypełnia się jego treścią. Drugi jej typ „odzywa się” w sytuacjach napięcia, w których osobowość wyraża się w sposób aktywny (nie zaś reaktywny). Człowiek wyraża się przez twórczość jako podmiot i przedmiot zarazem i w twórczości realizuje swoją wolność.

Bergson nie rozwija koncepcji twórczego „ja”, ale przybliży się do ukazania możliwości „ja” w zakresie twórczości. Jak wyjaśnia w swoim studium Tadeusz Kobierzycki<sup>25</sup>, koncepcję „ja” wiąże wyraźnie ze sferą estetyczną i twórczością niemiecki fenomenolog Max Scheler, który zwraca uwagę na możliwość ustanawiania przez „ja” swoistej jedności i identyfikacji podmiotu z przedmiotem, bez czego nie są możliwe inne akty twórcze.

Bergson nie rozbudowuje koncepcji ludzkiego „ja” w aspekcie jego funkcji, tak jak czynią to fenomenolodzy. Pozostaje przy opisie kategorii inklinacji, czyli skłonności, ułatwiającej zbliżanie się do przedmiotu i oddalanie się od niego, wytwarzanie relacji, w tym także relacji twórczych. Stosowane tu pojęcie inklinacji przypomina kategorie klisis i ekklisis, które do opisu podobnych zjawisk wykorzystywał w swojej neoewolucjonistycznej teorii Constantin von Monakow<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Tamże, s. 119.

<sup>25</sup> Por. T. Kobierzycki, *Gnothi Seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina, Warszawa 2001, s. 172-180.

<sup>26</sup> Zob. C. v o n M o n a k o w, *The Emotions, Morality and the Brain*, tłum. G. Bertrude, S. E. Jelliffe, Nervous and Mental Disease Publishing Company, Washington–New York 1925. Por. J. P i e t e r, *Historia psychologii*, PWN, Warszawa 1976, s. 247.

Według Schelera istnieją dwa bieguny odczuwania jedności „ja” – idio-patyczny i heteropatyczny. Można to rozróżnienie potraktować analogicznie do Bergsonowskiego rozróżnienia bieguna estetycznego i mistycznego czy też bieguna inklinacji i bieguna wolności. Obydwa bieguny pełnią w procesie twórczym istotną rolę.

Bergson wykracza poza założenia czysto deterministyczne, oparte na zależności „ja” od własnych inklinacji. Pod koniec swojej drogi twórczej wiąże „ja” z przeżyciem mistycznym, co umożliwia mu odkrycie relacji między tworzeniem a stwarzaniem. Do tego konieczne okazało się wprowadzenie pojęcia wolności opartej na moralności otwartej, którą – zdaniem Bergsona – „ja” osiąga nie tylko w kontemplacji Boga, ale przede wszystkim w aktach twórczych<sup>27</sup>

### OSOBOWOŚĆ I EWOLUCJA ŻYCIA PSYCHICZNEGO

W swoich wykładach edynburskich Bergson rozpoczął dyskusję stwierdzeniem, że problem osobowości jest centralnym problemem filozofii. Z perspektywy ewolucji twórczej osoba nie rozwija osobowości stopniowo, lecz dana jest jej ona w całości. Jej potencjalność rozproszona jest na różne funkcje psychiczne; niektóre z nich są zdolnościami.

W historii myśli ludzkiej pojęcie osobowości pojawiło się później niż pojęcie jaźni, charakteru i duszy. Jednym z pierwszych, którzy posługiwali się kategorią osobowości, był Immanuel Kant, który nadał temu pojęciu znaczenie podmiotu ludzkiego jako jakości transcendentalnej. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku kategoria ta zaczyna być stosowana także w psychiatrii i psychologii (na przykład przez Jeana-Martina Charcota czy Pierre’a Janet’a)<sup>28</sup>.

Wcześniej pewien projekt połączenia kategorii „ja” i osobowości znajdujemy w myśli Sorena Kierkegaarda, które zawarł je w studium *O równowadze między tym, co estetyczne, a tym, co etyczne, w kształtowaniu się osobowości*<sup>29</sup>. W studium tym kategoria wolności wyboru umożliwia „ja” doświadczenie wieczności oraz przejścia od „ja” doczesnego do „ja” absolutnego, od osobowości bezpośredniej do osobowości wiecznej. Taki model myślenia obecny

<sup>27</sup> Zob. M. Ś r o d a, *Obowiązek i wezwanie moralne w filozofii Henri Bergsona*, „Etyka” 1983, nr 20, s. 23-44.

<sup>28</sup> Por. K o b i e r z y c k i, dz. cyt., s. 213.

<sup>29</sup> Zob. S. K i e r k e g a a r d, *O równowadze między tym, co estetyczne, a tym, co etyczne, w kształtowaniu się osobowości*, tłum. K. Toeplitz, w: tenże, *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1976, t. 2, s. 208-455.

jest w tekstach Bergsona, chociaż francuski filozof nie odwołuje się do myśli Kierkegaarda.

William James dokonuje natomiast rozróżnienia kategorii „ja” (ang. Self) i „mnie” (ang. me), które ukazują dwie perspektywy widzenia siebie przez człowieka. „Ja” utożsamia James z jaźnią czystego ego, a we „mnie” rozróżnił trzy empiryczne wymiary jaźni, których człowiek doświadcza: materialny, społeczny i duchowy<sup>30</sup>.

Bergson zaczyna rozmyślenia na osobowości od refleksji nad ewolucją twórczą. Jedną z jej linii, rozpoczętą przez pierwszy impuls życia, stanowi ewolucja życia psychicznego. Jej celem jest zróżnicowanie, które przejawia się w postaci osobowości: „Ewolucja zamierzała tworzyć wyróżnione osobowości i [...] szereg gatunków poprzedzających człowieka może być uważany za gigantyczny przewód telegraficzny, przez który przesyłano komunikat, gdzie oddzielne słowa tworzą to, co nazywamy ludzkimi osobowościami”<sup>31</sup>. Celem ewolucji gatunkowej jest ujednostkowanie i wyodrębnienie się pojedynczych osób.

Zróżnicowany szereg gatunkowy poprzedzający człowieka zmierza do wytworzenia osobowości która syntetyzuje to, co gatunkowe, i to, co jednostkowe, w metafizyczną jedność<sup>32</sup>. Osobowość to życie psychiczne dane jako całość w ewolucji. Ale w ewolucji osobowość ujawnia się jako kreacja w relacji do ciągłości i zmiany. Ciągłość stanowi cechę zmiany, która – według Bergsona – jest charakterystyczna dla człowieka i utożsamia się z jego osobowością: osobowość to właśnie „ciągłość zmiany”<sup>33</sup>. Ciągłość zmiany zaś to trwałość i jedność „niepodzielnego trwania i substancjalnej zmiany”<sup>34</sup>, charakteryzujących osobę – jest to jednak zmiana w trwaniu lub trwanie w zmianie.

Bergson zetknął się z wielkim psychologiem francuskim Pierre’em Janetem w czasie swoich studiów doktorskich w École Normale Supérieure. Spotkanie to okazało się początkiem wieloletniej przyjaźni w późniejszych latach. Być może ten wpływ zainicjował zainteresowanie Bergsona psychologią, którego owocem stał się między innymi cykl wykładów metafizyczno-psychologicznych przedstawionych w liceum Blaise-Pascal w Clermont-Ferrand. Wynikiem

<sup>30</sup> Por. W. J a m e s, *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York 1950, t. 1, s. 291-330.

<sup>31</sup> B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 38.

<sup>32</sup> Ujęcie to bliskie jest koncepcji metabolizmu biologicznego i metabolizmu informacyjnego, które syntetyzują się w człowieku, na co wskazywał w końcu dwudziestego wieku krakowski psychiatra Antoni Kepiński (zob. A. K ę p i ń s k i, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001).

<sup>33</sup> B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 23, 26.

<sup>34</sup> „Substancjalność zmiany jest widoczna i namacalna w dziedzinie życia wewnętrznego”. H. B e r g s o n, *Postrzeżenie zmiany. Wykład II*, w: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. K. Błęszyński, PWN, Warszawa 1963. s. 121n.

badan zainspirowanych psychologią były też jednak wykłady o osobowości prowadzone na Uniwersytecie Edynburskim, w których Bergson promuje ideę koncepcję dysocjacji (istnienia dwu „ja” i jednej osobowości), rozwijaną przez Janeta w jego psychopatologii.

Bergson zachowuje idee Janeta we własnej koncepcji osobowości jednoczącej „ja” powierzchwne i „ja” głębowe. Przy okazji udaje mu się zintegrować ujęcie psychologiczne z metafizycznym, a także ewolucjonistyczne z kreacjonistycznym. Wysiłek Bergsona zmierza do psychometafizycznej koncepcji osobowości, w której filozof stara się pogodzić pojęcia dynamiki i statyki z pojęciami ewolucjonistycznymi: transformacji i ciągłości. Dlatego koncepcja osobowości jest przez Bergsona wyrażana za pomocą metafor muzycznych. Píše na przykład, że osobowość „to po prostu ciągła melodia naszego życia wewnętrznego, melodia, która się ciągnie i będzie ciągnąć niepodzielna od początku do końca naszego świadomego istnienia”<sup>35</sup>.

Celem człowieka jest fizyczne i metafizyczne (można więc też powiedzieć: muzyczne) wyrażenie siebie, rozwój i wzrost. Istotą ludzkiej natury jest ruch do przodu, „gromadzący całą przeszłość i tworzący przyszłość”<sup>36</sup>. W poglądzie tym znajdujemy nawiązanie do myśli Artura Schopenhauera, który traktuje muzykę jako materialny i duchowy model istniejącego świata.

## OSOBOWOŚĆ A TWÓRCZOŚĆ

Ewolucja twórcza jest procesem, który łączy zjawisko ukonstytuowania, czyli istnienia, powstawania i przemiany. Jednakże – zdaniem Bergsona – „życie psychiczne jakiegoś gatunku mogło ukonstytuować się tylko za jednym zamachem, w taki sposób, że u samych początków została już uformowana kompletna całość”<sup>37</sup>. To podkreślenie jednorazowości powstania życia psychicznego wskazuje, że Bergson – mimo ewolucjonistycznej retoryki – zachowuje niektóre tezy kreacjonizmu. W teorii ewolucji twórczej nie znajdujemy kategorii nieciągłości lub skoku rozwojowego<sup>38</sup>. Bergson ideę ciągłości życia wewnętrznego potwierdził w następujący sposób: „Wydaje się, że ciągłości życia wewnętrznego można się doszukiwać od początku ewolucji; i że każdy etap ewolucji psychologicznej odpowiada wysiłkowi, coraz to bardziej wyę-

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 28

<sup>37</sup> Tamże, s. 37n.

<sup>38</sup> Kategorie te występują na przykład w koncepcji Karla Jaspersa, który zjawiska nieciągłości życia psychicznego traktował jako dowody istnienia pozaewolucyjnych źródeł życia duchowego (zob. K. J a s p e r s, *Filozofia egzystencji*, PIW, Warszawa 1990).

żonemu, choć zawsze napotykanemu przeszkody, by dojść do tej ciągłości”<sup>39</sup>. W kwestiach dotyczących życia psychicznego Bergson nawiązuje do filozofii Plotyna, według którego człowiek jest tworem emanacji pochodzących z bytu podstawowego (Boga).

Centralne w koncepcji Bergsona pojęcia czasu i przestrzeni stają się kategoriami różnicującymi życie psychiczne osobowości. Człowiek jako osobowość rozpoznaje siebie podwójnie – jak mówi Bergson – *de iure* i *de facto*. Ujmując siebie jako osobowość *de iure*, człowiek odkrywa, że jest istotą wieczną, „czystą kontemplacją”<sup>40</sup>, kiedy zaś postrzega siebie *de facto* – odkrywa trwanie jako rozwój w czasie.

Ten drugi sposób istnienia człowieka jest – według francuskiego filozofa – niejako rozciągnięciem lub rozcieńczeniem pierwszego. Jedność osobowości zostaje rozłamana i staje się istnieniem rozproszonym i różnorodnym, które „dąży w nieskończoność do utworzenia jakiejś imitacji jedności w Czasie”<sup>41</sup>. Jedność życia psychicznego i jedność życia w czasie tworzą jedność wielości, której twórczym wyrazem jest stająca się całość, wyposażona w rozmaite zdolności. Osobowość jest wyrazem ludzkiej wolności i przejawia się w aktach twórczych. Dlatego Bergson porównuje stosunek osobowości do wypływających z niej prawdziwie wolnych czynów do relacji zachodzącej między artystą a jego dziełem<sup>42</sup>.

Bergson nie posługiwał się pojęciem osobowości twórczej. Zgodnie z jego teorią nie cała osobowość jest twórcza – twórcze może być jedynie „ja” głębokie. Choć francuski filozof postulował istnienie dwóch „ja”, nie dopuszczał istnienia więcej niż jednej osobowości – jak się wydaje raczej z powodu problemów ontologicznych niż psychologicznych. Zaznaczał też, że bycie człowiekiem wiąże się ze znoszeniem pewnego napięcia egzystencjalnego.

Polski aksjolog Henryk Elzenberg, który słuchał wykładów Bergsona, posługiwał się pojęciami osobowości podstawowej, twórczej oraz praktycznej lub społecznej. Osobowość twórcza „wyłania się” lub formuje z osobowości podstawowej, osobowość praktyczna natomiast jest jej deformacją. Poglądy Bergsona i Elzenberga na temat istnienia negatywnej, praktyczno-społecznej strony osobowości wydają się zbieżne.

W nowszych czasach zagadnienie osobowości twórczej podejmowane jest w ramach opartej na założeniach filozofii kultury psychologii głębi, inspirowanej teorią Carla G. Junga, oraz psychologii egzystencjalnej, pozostającej pod wpływem personalizmu – wśród jej przedstawicieli można wymienić

<sup>39</sup> Bergson, *Problem osobowości*, s. 38.

<sup>40</sup> Tamże, s. 13.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Por. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, s. 120n.

Erika Eriksona, Kazimierza Dąbrowskiego czy Abrahama Masłowa. Jedynie Dąbrowski, nawiązując do teorii Janeta i Bergsona, zachowuje ich kategorie osobowości i twórczości, łącząc je z teorią zdolności i wyjaśnianiem fenomenu geniuszu osobowego i intuicyjnego.

\*

Koniec pojęcia osoby w ludzkiej refleksji nie zostałby zapewne uznany przez Bergsona za coś niemożliwego. Filozof ten był sceptyczny wobec pojęć czysto umysłowych, często zbyt schematycznych wobec wielości wymiarów realnego świata, a rozumność, indywidualność i autonomia, na których skupia się koncepcja osoby, nie są – według Bergsona – kryteriami, za pomocą których można by wystarczająco opisać rzeczywistość ludzką. W swoich analizach struktury umysłu Bergson antycypował cybernetyzację umysłu ludzkiego, której cząstkowym przejawem są programy komputerowe potrafiące przekonująco symulować nawet komunikację z człowiekiem.

Oprócz technologizacji życia ludzkiego również inne czynniki stawiają pod znakiem zapytania wyjątkowość osoby: są to między innymi problemy ubóstwa i wojny, globalizacji i ksenofobii czy chociażby przewidywana katastrofa ekologiczna, spowodowana działaniami człowieka dwudziestego pierwszego wieku. Bergson zwrócił uwagę na różne poziomy współodczuwania i współdziałania człowieka z naturą, ze światem mineralnym, roślinnym, zwierzęcym, a także z innymi ludźmi – ale być może przede wszystkim z samym sobą. Dzięki ciągłości ruchu życia wewnętrznego człowiek może rozwijać się, to znaczy odkrywać siebie i tworzyć siebie w świecie. Bez świata wewnętrznego i wewnętrznego pędu (franc. *élan intérieur*) człowiek nie mógłby poznać ani siebie, ani innych istot.

Sama kategoria twórczości w sensie najbardziej ogólnym może zostać odczytana jako metafora łączenia stanów przeciwnych lub odrębnych czy też człowieka i rzeczy, jako dążenie do zbudowania swego rodzaju „mostów” między światem fizycznym a metafizycznym. Interesujące wydają się wzmianki Bergsona na temat jedności i wielości, które sygnalizują jego nastawienie – naukowe i metafizyczne zarazem. Jak pisze w trzecim wykładzie o osobowości – inspirując się myślą Plotyna – osoba jest pojedyncza w swojej naturze wyższej, a wieloraka w swojej niższej naturze<sup>43</sup>.

W swojej filozofii Bergson ukazuje osobę ludzką jako twórczą i wolną, lecz jednocześnie zależną od pędu życiowego i metafizycznej twórczości (Boga), które razem stanowią podstawę ewolucji twórczej.

---

<sup>43</sup> B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 14n.

I chociaż – według sformułowania Władysława Tatarkiewicza – Bergsonowi w jego pierwszej teorii estetycznej zdaje się wystarczać opis ukrytego w ewolucji mechanizmu twórczości, to w teorii drugiej taki opis już wystarczający nie jest<sup>44</sup>. Wielcy bohaterowie, myśliciele, geniusze, święci i prorocy wymykają się ciągłości ewolucji, a regresje ewolucji twórczej zostają zrównoważone przez pewnego rodzaju transgresje.

Geniusze dokonują twórczych przeskoków (pojęcie skoku należy do teorii twórczości Karla Jaspersa, nie zaś Bergsona) ku innemu poziomowi rzeczywistości, lub przynajmniej wyrażają się w występujących w ewolucji zjawiskach nieciągłości, które usprawiedliwiają różnice między genialnymi a przeciętnymi percepcjami i kreacjami.

---

<sup>44</sup> Zob. W. T a t a r k i e w i c z, *Estetyka Bergsona i sztuka jego czasów*, w: tenże, *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1972, s. 409-418.