

Elżbieta Walerich

Milhaud *versus* Bergson – zagadnienie wolności umysłu a poznanie naukowe

Słowa kluczowe: *uniwersalny determinizm, twórcza aktywność umysłu, kontyngencja, wolność świadomości, wiedza racjonalna, konstrukcje naukowe*

Pod koniec XIX wieku rozwijają się prądy filozoficzne stojące w opozycji do deterministycznie ukierunkowanego pozytywizmu. Do nastawionych krytycznie filozofów należą między innymi Henri Bergson i Gaston Milhaud. Są prawie rówieśnikami, obaj studiowali również w paryskiej École Normale Supérieure. Dokonują oni radykalnej krytyki koncepcji uniwersalnego determinizmu, gdyż uważają, że ludzki umysł jest w stanie działać w sposób i wolny, i twórczy. W tym kontekście nasuwa się pytanie, w jakim stopniu ich argumenty, które mają na celu wykazanie tej wolności, są zbieżne. Ponadto warto zbadać, czy opowiedzenie się za wolnością aktów umysłowych prowadzi obu filozofów do podobnych wniosków odnośnie do zakresu poznawczego intelektu, a także jaki status posiada w ich teoriach poznanie naukowe.

1. Problem determinizmu

Zarówno Bergson, jak i Milhaud zwracają uwagę, że nie tylko teorie naukowe mają wpływ na formowanie się koncepcji filozoficznych, ale zachodzi również proces odwrotny: koncepcje filozoficzne przenikają teorie naukowe. Obydwaj

podkreślają, że wpływ i obecność założeń metafizycznych widoczne są w nauce od czasów Galileusza. Interesuje ich w szczególności stanowisko wyznawców determinizmu fizycznego, zgodnie z którym cała rzeczywistość poddana jest konieczności. Zauważają oni, że nawet rewolucyjny postęp nauki nie zmienił poglądów prezentowanych przez deterministycznie ukierunkowanych myślicieli. Obaj filozofowie zaznaczają tymczasem, że empiryczne badania naukowe nie dają podstaw do przyjęcia tezy determinizmu w odniesieniu do całości rzeczywistości. Stwierdzenie to stanowi istotny argument przeciw mechanistycznie rozumianej koncepcji umysłu, w której wolna aktywność świadomości zostaje zanegowana.

Za czasów Milhauda i Bergsona postęp fizyki matematycznej prowadzi do sformułowania nowej wersji prawa zachowania energii, zgodnie z którą energia kinetyczna jest zdolna zmieniać się w energię cieplną (por. Milhaud 1898a: 121–124). W ten sposób utrzymany zostaje wniosek, że w naturze wszystkie siły się zachowują. Milhaud stwierdza w swojej pracy *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, w rozdziale „La mécanique et la liberté”, że determinizm przyjął w ten sposób formę nowej teorii naukowej: „Od około dwustu lat (...) tworzona jest matematyczna nauka o ruchu i nie jest czymś rzadkim dostrzeżenie starego determinizmu fizycznego próbującego się odmłodzić przez zapożyczenie swoich argumentów z rozwoju tej nauki” (Milhaud 1898a: 113; tłum. za: Szlachcic 2003: 119). Zwolennicy nowego determinizmu odżegnują się w ten sposób od utożsamiania go ze starą przednaukową wiarą w konieczność praw rządzących wszechświatem. Milhaud pragnie natomiast wykazać, że determinizm fizyczny, zgodnie z którym przebieg wszelkich procesów zachodzących w świecie jest ściśle wyznaczony i możliwy do przewidzenia, w rzeczywistości wciąż pozostaje poglądem posiadającym charakter metafizyczny, a nie naukowy. Wykorzystuje on wprawdzie symbole zaczerpnięte z racjonalnej mechaniki, jednak ilości włączone w tego rodzaju obliczenia dotyczące ruchu są fikcją, którą umysł rozwija za pomocą naukowego języka. Twierdzenie zachowania energii wymaga bowiem między innymi, żeby „analityczne określenia sił były jedynie funkcjami odległości między cząsteczkami, a ponadto żeby zmienność tych odległości była znikoma” (Milhaud 1898a: 116).

Milhaud zauważa również, że w deterministycznej hipotezie pozycja różnych punktów materialnych w danym systemie może zostać wyrażona w jakimkolwiek momencie za pomocą funkcji elementów geometrycznych i czasu. W ten sposób wystarczy wyznaczyć miejsce, w którym znajdował się środek ciężkości wszechświata w dwóch konkretnych momentach, a będzie można dokładnie określić, gdzie środek ten – na który składają się niezliczone ilości cząstek przemieszczanych przez byty ożywione – będzie się znajdował w jakimkolwiek momencie w przyszłości (Milhaud 1898a: 115). Oznacza to,

że można przewidzieć całość ruchów bytów ożywionych. Występujący w tym przypadku związek konieczności rzeczywiście trudno pogodzić z wolnymi aktami. Dlatego przedstawiciele nauki akceptujący zasadę zachowania energii jako powszechnie obowiązującą uważają, że świadomość oraz wolna wola stanowią jedynie rodzaj złudzenia.

Według Milhauda, można rzeczywiście przyjąć, że zjawiska ruchu pociągają za sobą zjawiska ciepła i odwrotnie. Zasada ta obejmuje również inne analogiczne przypadki – ciepło może zostać zastąpione na przykład przez światło czy elektryczność. We wszystkich tych sytuacjach zachodzi ściśle określona ilościowo, konieczna relacja pomiędzy pierwszym i drugim zjawiskiem. Zauważa on jednak, że żeby przejść na tej podstawie do zanegowania wolności świadomości, trzeba byłoby przyjąć, że modyfikacje zachodzące w psychice posiadają podobną naturę co zjawiska ruchu (por. Milhaud 1898a: 124–126). Wniosek taki nie jest jednak uprawniony, gdyż może on zostać przyjęty jedynie w przypadkach, w których został potwierdzony przez doświadczenie. Filozof zaznacza zarazem, że poszczególne zdarzenia mogą potwierdzać deterministyczne wnioski teoretyczne, lecz na ich podstawie można wykazać jedynie stosowność (*opportunité*) (por. Milhaud 1898a: 116) wybranych hipotez mechaniki w niektórych konkretnych przypadkach. Co więcej, nawet jeśli sytuacje te byłyby naprawdę liczne – nie mogą stanowić dowodu na istnienie obiektywnej konieczności dla całego wszechświata.

Milhaud stwierdza, że w teoriach mechanistycznych nie ma miejsca na wolne akty właśnie dlatego, że stawiają one sobie za cel wytłumaczenie w sposób jak najbardziej abstrakcyjny i ogólny funkcjonowania całości rzeczywistości. Nieuprawnione jest jednak nadawanie hipotezom deterministycznym uniwersalnego znaczenia. Ontologie mechanistyczne, zarówno korpuskularne, jak i dynamiczne, nie mają bowiem ugruntowania naukowego (por. Fruteau de Laclos 2009: 187). Naukowiec nie ma prawa do głoszenia pewności tam, gdzie dokonana przez niego indukcja wychodzi poza fakty. Sformułowana teoria przekracza wtedy granice nauki i przekształca się w metafizykę. Jest ona tym bardziej niebezpieczna, że powołuje się na badania naukowe.

W związku z tym przekonanie, zgodnie z którym każdemu przejawowi życia psychicznego odpowiada określony fenomen ruchu, nie jest uzasadnione w sposób naukowy. Niezależnie od tego wniosku Milhaud zauważa też, że przyjęcie hipotezy stwierdzającej determinizm nie musi koniecznie oznaczać negacji wolności. Rozważania na temat wolności mogą bowiem prowadzić do przeciwnych wniosków zależnie od tego, jaki sens nada się wcześniej samemu terminowi „wolność”. To w zależności od odpowiedzi, jakiej najpierw udzieli się na pytanie o wolny charakter działań świadomości, uzna się następnie za uprawnione lub za z gruntu fałszywe rozciąganie mechanizmu oraz ilościowej determinacji następujących po sobie zjawisk na domenę psy-

chiczną. Innymi słowy, to podjęta wcześniej decyzja w dziedzinie metafizyki wpływa decydująco na wyniki analizy naukowej. Filozof posuwa się nawet do stwierdzenia, że naukowcy nie będą w stanie nigdy udowodnić, że życie psychiczne można adekwatnie opisać za pomocą pojęć, którymi opisuje się relacje kinetyczne w obrębie materii. Milhaud robi w tym kontekście przypis, w którym odwołuje się do poglądów Bergsona na temat wolności świadomości, umieszczonych w pracy *O bezpośrednich danych świadomości* (Milhaud 1898a: 118). Warto przywołać również jego uwagę na ten temat umieszczoną w *Le rationnel*. Stwierdza, że czerpanie uzasadnienia dla poszczególnych koncepcji z warunków tkwiących w poznającym podmiocie bądź w naturze poznawanej rzeczy świadczy nie tyle o prawdziwości danych idei, co o ich stosowności (Milhaud 1898b: 17).

Bergson również przywołuje współczesne mu badania z dziedziny fizyki, żeby dokonać krytyki stanowiska deterministycznego. Twierdzi, że we współczesnych mu stanowiskach prawo zachowania energii traktuje się jako uniwersalne. Tymczasem przyjęcie założenia, że obowiązuje ono we wszystkich sferach rzeczywistości, sprawia, że pozycja każdego atomu we wszechświecie jest ściśle określona przez sumę oddziaływań mechanicznych, w których występuje on wraz z innymi atomami¹. Dlatego matematyk, który poznałby pozycję cząsteczek danego człowieka w wybranym momencie oraz położenie i ruch wszystkich atomów, które by na niego oddziaływały, byłby teoretycznie w stanie obliczyć wszystkie jego przeszłe, aktualne i przyszłe działania. Filozof podkreśla, że w ten właśnie sposób opisuje się funkcjonowanie umysłu w stanowisku asocjacionistycznym, które stanowi dla niego główny cel krytyki, gdyż uważa je za najbardziej rozpowszechniony w jego czasach pogląd wśród psychologów. Zakłada się w nim, że poszczególne stany świadomości wzajemnie się determinują. Bergson poddaje tymczasem krytyce stosowanie reguł obowiązujących w naukach ścisłych i przyrodniczych w odniesieniu do ludzkiej jaźni. Zauważa, że badacze określają stosunek przyczynowy zachodzący pomiędzy dwoma zjawiskami mentalnymi jako konieczny, ponieważ dostrzegają w nim ukryty mechanizm przyczynowo-skutkowy, który da się opisać za pomocą równań matematycznych. W konsekwencji człowiek traci możliwość wolnego działania (Bergson 2013a: 108–112; por. też tamże: 157).

Według Bergsona, wrażenia zmysłowe i spora część stanów psychicznych są rzeczywiście zdeterminowane przez pochodzące z otoczenia czynniki fizyczne. W tych sytuacjach, w których możliwe jest wytłumaczenie idei pojawiającej się w świadomości w sposób mechaniczny – można zaobserwować

¹ W istocie Bergson dokonuje tu charakterystyki mechanicyzmu Laplace'a, chociaż w pracy *Essai sur les données immédiates de la conscience* („O bezpośrednich danych świadomości”) nazwisko to się nie pojawia.

występowanie ścisłej zależności między stanami mózgu i umysłu. Jednak nie jest uprawnione rozszerzanie tego paralelizmu na wszystkie typy przypadków, zabieg ten stanowi konsekwencję przesądu metafizycznego (*préjugé métaphysique*) (Bergson 2013a: 117), który powstał w wyniku błędnego rozumienia natury jaźni właściwej oraz sposobu jej działania. W rzeczywistości istnieje bowiem fundamentalna różnica między prawami rządzącymi światem zewnętrznym i świadomym.

Żeby w pełni zrozumieć poglądy Bergsona, trzeba zaznaczyć, że dokonuje on podziału na dwa rodzaje jaźni – głęboką oraz powierzchniową, która pozostaje w stałym kontakcie ze światem zewnętrznym i częściowo przejmuje od niego reguły funkcjonowania. Dlatego w jej obrębie dochodzi do uprzestrzennienia stanów psychicznych, a świadomość przybiera charakter intelektualny, racjonalny. Natomiast determinizm psychiczny odniesiony do głębokiej, niepoddanej wymogom świata materialnego części świadomości opiera się na błędnym rozumieniu jej charakteru oraz wielości stanów mentalnych (Gouhier 1989: 44–51)². Właściwą, niezanieczyszczoną przez prawa obowiązujące materię część psychiki cechuje nieprzestrzenność i nieprzewidywalność. Dlatego fenomenów psychicznych nie powinno się traktować w taki sposób, jakby posiadały charakter bezosobowy i jedynie ilościowy. Wręcz przeciwnie, zdaniem Bergsona, w psychologii powinno się badać stany ludzkiej jaźni jako wzajemnie się przenikające oraz jakościowo niejednorodne. Przeciwnie stawia się on w ten sposób determinizmowi, który opowiada się za mechaniczną przyczynowością. Człowiek nie zachowuje się nigdy jednakowo w reakcji na bodźce płynące z otoczenia, nawet jeśli okoliczności byłyby teoretycznie identyczne. Relację przyczynową występującą pomiędzy konkretnymi stanami mentalnymi cechuje bowiem dynamiczność (por. Bergson 2013a: 164).

2. Charakter ludzkiego intelektu

W dziele *Le Rationnel* (1898), stanowiącym kontynuację wywodów zawartych w pracy *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* (1894), Milhaud zauważa, że w analizie poznania racjonalnego bierze się w zbyt małym stopniu pod uwagę spontaniczną pracę umysłu. Przekonuje, że po pierwsze intelekt cechuje twórcza aktywność, po drugie działalność ta posiada charakter do pewnego stopnia niezdeterminowany i kontyngentny (por. Blay 2009: 10–11). Innymi słowy, zjawisko kontyngencji występujące w działalności umysłowej nie pozwala wytłumaczyć jego funkcjonowania za

² Warto wspomnieć, że w rzeczywistości powszechnie panowało przekonanie, zgodnie z którym zasada zachowania energii dotyczyła świata fizycznego.

pomocą praw deterministycznych. Milhaud używa różnych terminów na określenie władzy odpowiedzialnej za wiedzę intelektualną czy aktywność refleksyjną. Określa ją najczęściej najbardziej ogólnym słowem *esprit* (umysł), ale w jego tekstach pojawiają się również takie terminy jak *intelligence* (intelekt) czy *entendement* (rozum).

W *Le Rationnel* filozof stwierdza, że intelekt wprawdzie opiera swoją aktywność na danych pochodzących z doświadczenia, lecz jego konstrukcje nie zostają zdeterminowane przez to doświadczenie, występuje w nich element twórczy, „pewna wolność pojmowania” (*une certaine liberté de conception*) (Milhaud 1898b: 61; por. Blay 2009: 10). W pracy *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes* (1906) wyjaśnia szerzej swoje stanowisko:

Mamy wyraźnie wrażenie [że dusza – E.W.] bierze (...) aktywny udział w ewolucji, która nas interesuje; czujemy, że daje ona coś z siebie samej powstającym dziełom, coś osobistego i tak ściśle połączonego z jej intelektualnymi i moralnymi cechami, że bez spotkania z nimi dzieła te nie mogłyby powstać. W tym sensie i w ten sam sposób możemy wyobrazić sobie powstanie nauki czysto spekulatywnej jako posiadające dostateczny charakter kontyngencji (Milhaud 1906: 26).

Okazuje się więc, że działalność rozumu posiada nie tylko charakter kreacyjny, ale co więcej, indywidualne cechy intelektualne oraz moralne człowieka mają istotny wpływ na specyfikę formułowanej przez niego wiedzy. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego zdaniem Milhauda wolna aktywność intelektu najbardziej uwidacznia się w tworzeniu teorii naukowych. W pracy naukowej przejawia się w istocie ludzka indywidualność oraz aktywnie uczestniczy wyobraźnia. Dlatego tak zwane „chimery” – które według A. Comte’a stanowią zagrożenie dla racjonalnej myśli (Milhaud 1898b: 16) – według Milhauda symbolizują spontaniczność ludzkiego intelektu, są źródłem pierwotnej mocy i twórczego wymiaru umysłu.

W teorii tego filozofa wolność przejawia się zatem w aktywności racjonalnej umysłu, której ukoronowaniem są konstrukcje naukowe. Stanowią one najwyższą formę życia psychicznego. Na pozór wydaje się więc – jeśli posłużyć się terminami samego Bergsona – że w koncepcji Milhauda odnaleźć ją można nie w jaźni głębokiej, lecz podobnie jak u Kanta czy Kartezjusza, w jej części powierzchniowej. Jednak przyznanie intelektowi wymiaru kreacyjnego oraz możliwości działania spontanicznego, jak również podkreślanie znaczenia jego indywidualności w tworzeniu konstrukcji naukowych każe stwierdzić, że aktywna jest w tym procesie również twórcza i spontaniczna sfera umysłu. Dzieje się tak, ponieważ w teorii Milhauda intelekt otrzymuje oryginalny charakter, odrzucone zostaje jego tradycyjne rozumienie.

Przemawia za tym również spostrzeżenie Bernadette Bensaude-Vincent, która w swoim artykule *Le moment du rationnel en philosophie* wyróżnia takie cechy racjonalności w koncepcji Milhauda jak spontaniczność (*spontanéité*), subiektywność (*subjectivité*), wolność (*liberté*), przygodność (*contingence*) oraz bezinteresowność (*désintéressement*) (Bensaude-Vincent 2009: 197–198). Wszystkie one – z wyjątkiem ostatniej własności – znajdują się w opozycji do klasycznej koncepcji intelektu. W tradycji filozoficznej od czasów nowożytnych uważa się bowiem, że rozum w aktywności naukowej działa w sposób metodyczny, jego wnioski wynikają w sposób konieczny z przesłanek, nie ma więc miejsca na kontyngencję ani spontaniczność. Z tej racji właśnie ostrej krytyki wiedzy intelektualnej dokonuje Bergson, podkreśla on, że rozum nie jest w stanie dostrzec zmienności i twórczego aspektu rzeczywistości, że jego wiedza jest schematyczna, że wyróżnia on w odmiennych sferach rzeczywistości głównie powtarzalny, ilościowy aspekt³. Tymczasem w teorii Milhauda, pod wieloma względami przeciwstawnego klasycznemu rozumieniu intelektu, cechy te – zdaniem Bergsona znacznie ograniczające jego możliwości poznawcze – nie pojawiają się. Okazuje się zatem, że według Milhauda, w wiedzy naukowej uprawianej w sposób bezinteresowny przejawia się ludzka indywidualność i innowacyjność oraz następuje przekraczanie własnych ram.

Podkreślanie twórczego, aktywnego charakteru oraz indywidualności ludzkiej świadomości zbliża stanowisko Milhauda do poglądów Bergsona. Jednak w teorii Bergsona innowacyjność przejawia się w aktywności głębokich pokładów psychiki i w poznaniu intuicyjnym, a nie naukowym. Bergson, w przeciwieństwie do Milhauda, stara się w swojej teorii trwania wykazać ograniczenia nauki. Naukowiec zajmuje się wyznaczaniem stosunków liczbowych między poszczególnymi pozycjami ciał, obliczaniem ciągu równoczesności. Tymczasem trwania jaźni nie można opisać za pomocą operacji matematycznych. Może ono zostać adekwatnie zrozumiane jedynie przez świadomość, która przeżywa to, co się dzieje między wyszczególnionymi momentami (Bergson 2013a: 176).

To jaźń głęboka, odpowiedzialna za ludzką indywidualność, posiada charakter dynamiczny i odkrywczy. Filozof odnajduje zatem wolność w subiektywnej warstwie świadomości, która nie kieruje się w swojej aktywności racjonalnymi zasadami. Poglądy Bergsona znajdują się w ten sposób w opozycji wobec racjonalistycznych teorii Kartezjusza czy Kanta, w których najbardziej cenioną część umysłu, intelekt, trzeba byłoby utożsamić z jaźnią powierzchniową, ponieważ to ona posiada refleksyjny charakter. Życie świadomości według Bergsona charakteryzuje postęp, jest ono procesem, w którym bierze udział całość osobowości. Jedynie poznanie intuicyjne, bezpośrednie, umożli-

³ Charakter poznania intelektualnego w koncepcji Bergsona został szerzej opisany w innym moim artykule, zob. Walerich 2018.

liwia autentyczny kontakt z własną jaźnią, pozwala odnaleźć indywidualność, odrzucić postępowanie mechaniczne, uwarunkowane społecznie. Analogicznie do twórczości naukowej u Milhauda, umożliwia wyzbycie się intelektualnych schematów poznawczych.

Nasuwa się wniosek, że obaj filozofowie wychodzą od podobnych zastrzeżeń odnoszących się do współczesnych im badań naukowych oraz tradycji racjonalistycznej. Milhaud opowiada się przeciw ideom wrodzonym Kartezjusza, ponieważ sprawiają one, że umysł posiada pasywny charakter, otrzymuje biernie gotowe prawdy. Z kolei w koncepcjach empirystycznych gromadzi biernie wrażenia. Wprawdzie fakty empiryczne są według niego, podobnie jak w stanowiskach racjonalistycznych, w stosunkowo niewielkim stopniu podstawą poznania, a jest nią w większej części rozum. Jednak myśliciel nie opowiada się za klasycznym racjonalizmem, gdyż w tej orientacji filozoficznej intelektowi odebrana zostaje możliwość spontanicznej aktywności (por. Bensaude-Vincent 2009: 197). Podobnie w teorii Bergsona umysł posiada aktywny charakter, następuje w nim interpretowanie otrzymywanych bodźców i ujmowanie postrzeżeń w większe całości (por. Ingarden 1963: 104). Może on ponadto uwolnić się z przestrzennej formy poznawczej.

Istnieje więc w tej dziedzinie duży rozdźwięk między z jednej strony stanowiskiem Bergsona i Milhauda, a z drugiej poglądami Kanta czy też asocjacionistów. Obaj francuscy filozofowie odrzucają argumenty, w których stwierdza się, że wolna aktywność ludzkiej świadomości jest niemożliwa. Uważają wręcz przeciwnie, że umysł w sposób aktywny dokonuje organizacji otrzymanych ze świata zewnętrznego informacji, a nie odbiera ich bezczynnie. Nie jest również zmuszony do ujmowania rzeczywistości za pomocą narzuconych mu *a priori* kategorii ani form (por. Milhaud 1898b: 5–6; por. Bergson 2008: 247–248). W swoich koncepcjach obaj opowiadają się za spontanicznością i twórczym charakterem świadomości. Zarazem okazuje się jednak, że ich poglądy na temat charakteru aktywności intelektualnej oraz adekwatności poznania naukowego znacząco się różnią.

3. Status wiedzy naukowej

W związku z tym, że Milhaud nadaje oryginalne znaczenie pojęciu intelektu, w jego epistemologicznej koncepcji również nauka rozumiana jest w nowy sposób. Chociaż jej celem pozostaje poznanie, to zarazem prawdy w niej formułowane noszą w sobie cechy wolnej działalności rozumu, występuje w nich element przygodności (Milhaud 1898a: 8–9). Ponadto definicje – które wyznaczają granice naukowej klasyfikacji – ulegają nieustannym zmianom,

gdyż wiedza cały czas się rozwija. Warto podkreślić, że filozof ma tu na myśli nie tylko definicje dotyczące abstrakcyjnych nauk matematycznych, ale również te, które występują w naukach przyrodniczych.

Milhaud rozszerza bowiem pogląd Poincarégo, zgodnie z którym aksjomaty geometrii posiadają charakter konwencjonalny, także na fizykę (por. Brenner 2004: 487). Oznacza to, że zarówno w dziedzinie nauk ścisłych, jak i przyrodniczych możliwe są różne systemy hipotez. Wybór jednego z nich podyktowany jest przez preferencje badacza, nie wynika jednoznacznie z danych empirycznych. W istocie teoria Milhauda stanowi krytykę nie tylko klasycznej, ale również pozytywistycznej koncepcji nauki. Człowiek konstruuje pojęcia, za pomocą których dokonuje uporządkowania informacji pochodzących z rzeczywistości. Pojęcia naukowe nie stanowią jednak po prostu opisu faktów zaczerpniętego z doświadczenia. Jeśli chodzi o zasady występujące w naukach ścisłych i przyrodniczych, Milhaud uważa, że pomiędzy sformulowaniem prawa a jego weryfikacją istnieją jeszcze teoretyczne elementy pośrednie. Podkreśla, że trzeba zanegować istnienie absolutnie ścisłego związku między pojęciami nauki racjonalnej oraz obserwowanymi faktami, które uznaje się za ich potwierdzenie (por. Milhaud 1898b: 65).

Zdaniem tego myśliciela, naprawdę istnieje spory dystans nie tylko między matematykiem, ale również pomiędzy fizykiem, który wykonuje doświadczenia, a bezpośrednio sprawdzalną rzeczywistością. Gdy analizuje się zbiór pojęć matematycznych czy fizycznych, można dostrzec, że niektóre idee wymykają się bezpośredniej weryfikacji czy realizacji. Ponadto dana lista aksjomatów, definicji i postulatów nie może zostać określona jako jedyna, która zgodna jest z obserwacjami. Dlatego Milhaud stwierdza istnienie w racjonalności elementów, które nie są narzucone z zewnątrz i posiadają źródło w spontaniczności myśli. Z tej racji nie mogą one uzyskać potwierdzenia w rzeczywistości zewnętrznej (por. Milhaud 1898b: 13). Już w pracy *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* przekonywał:

Trudno byłoby zanegować doświadczalne źródło praw, na których opiera się mechanika (...). Jednak przyjmując, że zasugerowała je obserwacja, w żaden sposób nie uznajemy, że jest ona zdolna ich dowieść, nie rozumiemy nawet, w jaki sposób byłoby to możliwe. W rzeczywistości w skład tych wypowiedzi wchodzi pojęcia, których konkretna realność wymyka się jakiegokolwiek obserwacji (Milhaud 1898a: 91–92).

W konsekwencji teorie tworzone przez naukowców nie posiadają transcendentnej gwarancji, która zapewniłaby im charakter absolutny i konieczny. Ich sformułowanie możliwe jest dzięki wcześniejszemu opracowaniu ścisłych i precyzyjnych pojęć; przeprowadzanie eksperymentów ma natomiast miejsce dopiero po ustaleniu teorii, w której określony zostaje już sposób użycia

narzędzi badawczych. Dlatego Milhaud posuwa się do stwierdzenia, że nie istnieje istotna różnica między prawami naukowymi i hipotezami nauki racjonalnej. Jeśli jednak chciałoby się koniecznie dokonać demarkacji, linia podziału powinna przebiegać pomiędzy tym, co racjonalne (abstrakcyjne), i tym, co empiryczne (potwierdzone przez doświadczenie) (por. Milhaud 1898b: 63).

Żeby natomiast, zdaniem Milhauda, wolność i innowacyjność rozumu mogły się realizować w teoriach naukowych, rola nauki nie powinna być sprowadzana do oddziaływania w świecie, do celów użyteczności. Innymi słowy, nie można poddawać działalności rozumu ograniczeniom społecznym. Bezinteresowność jest w istocie warunkiem jej postępu. W *Le Rationnel* Milhaud stwierdza wyraźnie: „Tak czy inaczej, czy nie mamy zdecydowanie prawa sformułować tej reguły, że nauka rozwija się z racji bezinteresowności, z jaką jest uprawiana?” (Milhaud 1898b: 91).

Odwrotnie uważa Bergson, według którego nauka – będąca owocem aktywności ja powierzchniowego – służy ostatecznie zawsze użyteczności, a więc nie może *de iure* posiadać charakteru wolnego, twórczego. Filozof odwołuje się do teorii ewolucji, w której zakłada się, że poszczególne organy żywych organizmów adaptowały się do środowiska, w którym występowały. Ośrodki zmysłowe, przystosowując się do otoczenia i potrzeb życia, rozwijały się na różne sposoby. Dlatego w koncepcji Bergsona poznanie zdobywane przez intelekt – którego ukoronowanie stanowi nauka – nie posiada charakteru obiektywnego, lecz pragmatyczny. Nastawione jest na opanowywanie przyrody, dostosowane do potrzeb działania, nie dąży do wiedzy bezinteresownej (Bergson 2013b: 306–307). Intelekt traci w tej sytuacji swoją autonomiczność. Jednak paradoksalnie dzięki temu wiedza przestaje być jedynie jego arbitralną konstrukcją, okazuje się w dużej mierze zgodna ze zjawiskami zachodzącymi w realnym świecie, ponieważ aktywność życiowa nie mogłaby odbywać się w sferze nierealnej (zob. Bergson 2013b: 152–153; por. Ingarden 1963: 98). Świadomość, która oddawałaby się całkowicie spekulacji albo przebywała w świecie marzeń, pozostawałaby w stanie oderwania i postrzegałaby rzeczywistość w sposób mocno zniekształcony. Natomiast intelekt, dla którego najważniejsze jest działanie w świecie, w sferze materii dociera do absolutu. Forma intelektualna kształtowała się bowiem stopniowo, przystosowując się do realnych oddziaływań zachodzących między poszczególnymi ciałami w rzeczywistości materialnej. Wiedza bezinteresowna, niezdeterminowana przez funkcje życiowe, możliwa jest jedynie w poznaniu intuicyjnym (por. Walerich 2018).

Już w pierwszej pracy *O bezpośrednich danych świadomości* Bergson zauważa, że formuły nauki – oparte na operacji uprzestrzenniania – posiadają wartość, jeśli chodzi o przewidywania na temat przyszłości świata materialnego. W *Ewolucji twórczej* zauważa wprawdzie – co stawiałoby go po stronie Milhauda – że „żadne [z poszczególnych praw świata fizycznego – E.W.]

wzięte z osobna, nie posiada obiektywnej rzeczywistości (*réalité objective*): jest ono dziełem uczonego, który rozważał rzeczy pod pewnym kątem, wyróżniał pewne zmienne, stosował konwencjonalne jednostki miary” (Bergson 2013b: 219; por. Brenner 2004: 490). Zarazem jednak przyznaje, że musi istnieć w materii nieożywionej porządek zbliżony do matematycznego (*un ordre approximativement mathématique*), obiektywny. Nauka stopniowo, wraz ze swoim rozwojem, zbliża się do poznania tego porządku.

W *Ewolucji twórczej* Bergson dokonuje ostatecznej oceny poznania naukowego. Stwierdza, że w nauce zakłada się *a priori* teorię prostej jedności poznania, które posiada taką samą wartość we wszystkich dziedzinach doświadczenia. Zakłada się w ten sposób abstrakcyjną monolityczność całości przyrody. Lecz właśnie umieszczenie poszczególnych gałęzi wiedzy w tym samym zbiorze spowodowało, że nabrały one charakteru relatywnego. Rozumowanie występujące w naukach ścisłych i przyrodniczych jest skuteczne i uzasadnione, gdy ogranicza się do dziedziny materii nieorganicznej. Operacja uprzestrzenniania jednak powinna zostać odrzucona, jeśli bada się domenę życia, to znaczy materię organiczną oraz zjawiska zachodzące w umyśle. Nie można bowiem sprowadzić zagadnień poruszanych w psychologii i biologii do dziedziny chemii czy fizyki. Życie posiada unikalny dla siebie poziom, który powinien zostać uwzględniony w badaniach epistemologicznych.

Bergson odrzuca tym samym ideał jedności nauki występujący w teorii Auguste’a Comte’a. Wgląd w dziedzinę życia i psychiki byłby możliwy w poznaniu intuicyjnym uprawianym przez filozofów. Intuicja stanowi rodzaj bezpośredniego doświadczenia, pozwala uwolnić się od ogólnych, abstrakcyjnych pojęć, za pomocą których nie można opisać bezustannego stawania się. Pogląd ten znajduje się w opozycji do wszelkich stanowisk redukcjonistycznych. Bergson demaskuje pozory rzeczywistości obowiązujące w wiedzy racjonalnej, intuicja zostaje przeciwstawiona poznaniu za pomocą statycznych ujęć, sztucznych uproszczeń. Pozwala to na przyznanie światu bytowej autonomii wobec pojęć stworzonych przez ludzki intelekt. Świat nie musi koniecznie posiadać racjonalnego charakteru, gdyż sama kategoria racjonalności powstała w ludzkim umyśle. Podział gałęzi wiedzy między filozofię i naukę sprawia, że poznanie może być uznane za adekwatne tylko wtedy, o ile rozróżnienie to jest respektowane (Brenner 2004: 491).

Zarówno w swoim doktoracie *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, jak i w pracy *Le rationnel* Milhaud tłumaczy swoje poglądy na temat statusu poznania racjonalnego. Zasady naukowe są rzeczywiście oparte w pewnym stopniu na doświadczeniu. W miarę jednak jak nauka teoretyczna zostaje pogłębiania i rozwijana, gdy występuje w niej coraz więcej definicji i pojęć – zaznacza się w niej jeszcze mocniej twórcza aktywność umysłu. Sprawia ona, że nauka otrzymuje z jednej strony wymiar coraz bardziej kon-

tyngentny, z drugiej strony uniwersalny. W koncepcji francuskiego filozofa naukę charakteryzuje wymóg racjonalności, lecz pewność logiczna – która oznaczałaby absolutną konieczność – występuje jedynie w porządku pojęć i konstrukcji wytworzonych przez umysł. Porządek ten, opisywany w różnorodnych teoriach, posiada logiczny, matematyczny charakter. Nie zostaje on natomiast udowodniony, gdyż nie opiera się dostatecznie na porządku faktów doświadczenia (por. Nadal 1959: 102). Milhaud zauważa na przykład w odniesieniu do podstawowej zasady sprzeczności:

Chcemy pokazać, że sprzeczność logiczna, z powodu warunków, których wymaga, żeby dała się rozpoznać, nie upoważnia do żadnego twierdzenia pochodzącego spoza konkretnych, bezpośrednio zaobserwowanych faktów, i ukazać złudzenie tych wszystkich, którzy nam dają w imię zasady sprzeczności rozstrzygające rozwiązanie problemów, których zasięg przekracza dziedzinę doświadczenia (Milhaud 1898a: 1; por. Milhaud 1898b: 8–9, 50).

Bergson tymczasem stwierdza, że w naukach ścisłych i przyrodniczych zmierza się ku obiektywizmowi, wprowadzając odpowiednie symbole, jak również pojęcia abstrakcyjne. Tworzone przez naukowców prawa pozwalają wyznaczać stosunki, które występują między poszczególnymi częściami świata materialnego. Jednak z drugiej strony, reguły te posiadają charakter relatywny w tym sensie, że operuje się w ich tworzeniu sztucznie wyodrębnionymi schematami, konwencjami, w których następuje zbyt daleko posunięta geometryzacja materii (por. Azouvi 2007: 55; Ingarden 1963: 98–99). Trzeba również pamiętać, że prawa te umożliwiają wyróżnianie jedynie niektórych części z materii świata, wybiera się w niej problemy w sposób arbitralny i prezentuje się je pojedynczo. Z tego powodu nauka posiada wymiar *de facto* konwencjonalny. Jednak *de iure*, zasadniczo, zajmuje się ona relacjami zachodzącymi w rzeczywistym świecie, jej badania pozwalają poznać go w sposób obiektywny, jeśli dziedziną jej zainteresowania pozostaje bezwładna materia. Poznanie naukowe zachowuje zatem ważność, jednak jego rola zostaje ograniczona do konkretnych dziedzin wiedzy.

Warto w tym kontekście podkreślić, że również Milhaud nie traktuje zbioru abstrakcyjnych relacji występujących w nauce jako arbitralnego wytworu pozbawionego jakiegokolwiek determinacji. Przyznaje on teoriom naukowym wartość poznawczą, oparte są one w pewnej mierze na wiedzy indukcyjnej. Prawdą jest, że twórcza myśl nie bierze się znikąd, posiada ona swoje racje, podlega właściwej sobie ewolucji. Taka definicja myślenia racjonalnego sytuuje aktywność umysłową między całkowitym niezdeteminowaniem i ścisłym zdeteminowaniem (por. Milhaud 1898b: 19). Według Milhauda, nie istnieje tylko jedna droga postępu naukowego – naukowiec jest wolny w tworzeniu teorii. W nauce ma się prawo do stawiania różnych hipotez, wybiera się po prostu

najstosowniejszy dla siebie punkt widzenia. Natomiast do kontroli i weryfikacji tych hipotez służą doświadczenia. Aktywność naukową charakteryzuje co prawda w pewnym stopniu przypadkowość, lecz można zarazem wyróżnić racje, którymi kieruje się naukowiec w podejmowaniu decyzji dotyczących interpretacji rzeczywistości. Są to racjonalność (*rationalité*) oraz zrozumiałość (*intelligibilité*), ale też takie cechy jak harmonia, prostota, płodny charakter (*fécondité*), spójność czy stosowność (por. Brenner 2009: 30). Wybór jednego systemu nie jest jednak narzucony przez dane empiryczne, lecz zależy od decyzji, to znaczy jest w dużym stopniu konwencjonalny⁴. Podsumowując, Milhaud wierzy w postęp wiedzy racjonalnej, odrzucając przy tym zarówno dogmatyzm, jak i sceptycyzm. Pozbycie się wymiaru absolutystycznego ma okazać się korzystne dla nauki, przywrócić jej twórczy wymiar, możliwość różnorodności.

W ten sposób prawda racjonalna traci swój absolutny charakter, nie jest poddana ścisłej konieczności, lecz stanowi harmonijne uzgodnienie zbioru idei w obrębie danej teorii. Milhaud stwierdza: „(...) trzeba pozbawić prawdę racjonalną jej znaczenia absolutnego, jest ona jedynie harmonijnym uzgodnieniem zbioru pojęć” (Milhaud 1898b: 73). Okazuje się zatem, że przesłanki, którymi kieruje się naukowiec w trakcie konstruowania swojej teorii, posiadają w pewnej mierze wymiar również estetyczny. Co ciekawe, zdaniem Bergsona z kolei, artyści są w stanie lepiej uchwycić niepowtarzalny charakter rzeczywistości niż naukowcy. Są oni bowiem w stanie do pewnego stopnia zerwać z obsesją uprzestrzenniania, dokonać niejako „odintelektualizowania” rzeczywistości (por. Bergson 2013b: 178; Petit 2012: 502). W obu teoriach zatem doceniona zostaje praca artysty, gdyż stanowi ona przykład *par excellence* uwolnienia się ze schematycznego myślenia, podkreśla indywidualistyczny i twórczy aspekt działalności umysłowej.

Warto na koniec przywołać klasyfikację samego Bergsona dokonaną na bazie statusu, jaki nadają intelektowi poszczególni myśliciele. Można w niej umieścić zarówno jego własne stanowisko, jak również usytuować poglądy Milhauda. W liście do Vitalisa Norströma z 1910 roku Bergson wyróżnia w obrębie filozofii francuskiej dwie orientacje myślowe, posiadające wspólną cechę: odrzuca się w nich filozofię, która tłumaczy całą rzeczywistość w sposób mechanistyczny. Pierwsza z nich to „rozszerzony racjonalizm” (*rationalisme élargi*) (Brenner 2004: 487), w którym próbuje się przekraczać naukowe podejście mechanistyczne, sprowadza się je do konwencjonalnego, relatywnego sposobu zapisu. Bergson zalicza do tej orientacji niektórych matematyków i metafizyków, wymienia takie nazwiska jak Comte, Boutroux

⁴ Milhaud analizuje szczegółowo ten temat w rozdziale „Mechanika i wolność” („La mécanique et la liberté”) w pracy *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*.

czy Poincaré. W tym gronie umieścić można niewątpliwie również Milhauda. Sam Bergson zalicza siebie natomiast do drugiej grupy, w której znajdują się ponadto Pascal, Rousseau czy Maine de Biran. Orientację tę charakteryzuje zwrócenie się ku życiu wewnętrznemu, ku intuicji, ku bezpośrednim danym świadomości (Brenner 2004: 487).

Można jednak podać w wątpliwość miejsce, jakie wyznacza sobie w tej klasyfikacji sam Bergson. W swoich dziełach odwołuje się on bowiem do osiągnięć nauki, korzysta ze współczesnych mu badań w dziedzinie neurofizjologii czy biologii, umieszcza swoją koncepcję umysłu w kontekście teorii ewolucji. Wbrew jego własnym zapewnieniom nie należy zatem do filozofów, których stanowisko znajduje się w oderwaniu od odkryć naukowych. Nie jest tylko kontemplatorem życia wewnętrznego, lecz uważa, że filozofia może się rozwijać jedynie wtedy, gdy będzie się posiłkować osiągnięciami nauki.

4. Podsumowanie

Według Gastona Milhauda prawa mechaniki nie dostarczają naukowego dowodu dla hipotezy fizycznego determinizmu, lecz przeciwnie, to wcześniej przyjęty pogląd na temat istnienia wolności ludzkiej świadomości każe bronić tej hipotezy lub ją odrzucić. Myśliciel wyznacza nauce granice – trzeba ją oddzielić od metafizyki. Odwrotnie niż Bergson, bada on zjawisko tworzenia się wiedzy jako naukowiec, a nie jako metafizyk. Zadaniem nauki jest ciągle weryfikowanie otrzymanych wniosków badawczych, formułowanie na nowo pytań. W ten sposób – poprzez odrzucenie stanowisk dogmatycznych oraz z drugiej strony przyznanie umysłowi spontaniczności myślenia i wolności twórczej – próbuje odnowić racjonalizm. Ostatecznie to teorie naukowe stanowią ukoronowanie poznania. Bergson podobnie jak Milhaud zdecydowanie odrzuca uniwersalny determinizm oraz redukcjonizm. Już w pierwszej pracy *O bezpośrednich danych świadomości* stara się udowodnić, że jaźń głęboka posiada charakter dynamiczny, irracjonalny, dzięki czemu może być wolna. Tymczasem racjonalizowanie świadomości oznacza narzucanie jej w sposób nieuprawniony deterministycznych reguł. Według Bergsona determinizm jest jednak w dużej mierze usprawiedliwiony w badaniach dotyczących materii nieorganicznej. Poznanie konceptualne i naukowe zachowuje ważność, ale jego rola ograniczona zostaje do wybranych dziedzin. Z tego punktu widzenia wiedza na temat rzeczywistości materialnej, jaką nam daje nauka, przedstawia się jako przybliżona, a nie jedynie konwencjonalna (Bergson 2013b: 207).

Okazuje się więc, że status poznania intelektualnego w obu koncepcjach jest odmienny. Łączy je za to wspólny postulat zweryfikowania obowiązującego podejścia w nauce oraz przyznanie umysłowi wolności, dowartościowanie

jego twórczej aktywności. Jednak podczas gdy zdaniem Bergsona świadomość może działać w sposób autonomiczny dopiero wtedy, gdy odrzuci schematy intelektu, Milhaud dokonuje redefinicji samego pojęcia rozumu, przyznając jego aktywności charakter spontaniczny i kreacyjny. Wtedy może on w rzeczy samej przyczynić się do istotnego postępu nauki.

Bibliografia

- Azouvi F. (2007), *La gloire de Bergson*, Paris: Gallimard.
- Bensaude-Vincent B. (2009), *Le moment du rationnel en philosophie*, w: A. Brenner, A. Petit (éd.), *Science, histoire et philosophie selon Gaston Milhaud*, Paris: Vuibert, s. 195–206.
- Bergson H. (2013a), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson H. (2013b), *L'évolution créatrice*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson H. (2008), *Matière et mémoire*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Blay M. (2009), *L'idée de science selon Gaston Milhaud*, w: A. Brenner, A. Petit (éd.), *Science, histoire et philosophie selon Gaston Milhaud*, Paris: Vuibert, s. 9–18.
- Brenner A. (2004), *Commentaire*, w: D. Milhaud Cappe, A. Brenner, *Lettres d'Henri Bergson à Gaston Milhaud*, „Revue d'histoire des sciences”, T. 57, nr 2, s. 486–491.
- Brenner A. (2009), *Le parcours épistémologique de Milhaud*, w: A. Brenner, A. Petit (éd.), *Science, histoire et philosophie selon Gaston Milhaud*, Paris: Vuibert, s. 19–30.
- Brenner A., Petit A. (éd.) (2009), *Science, histoire et philosophie selon Gaston Milhaud*, Paris: Vuibert.
- Fruteau de Lacos F. (2009), *Le débat Milhaud-Meyerson*, w: A. Brenner, A. Petit (éd.), *Science, histoire et philosophie selon Gaston Milhaud*, Paris: Vuibert, s. 181–192.
- Gouhier H. (1989), *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris: Vrin.
- Ingarden R. (1963), *Intuicja i intelekt u H. Bergsona. Przedstawienie teorii i próba krytyki*, przeł. M. Turowicz, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Milhaud G. (1898a), *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Paris: Alcan.
- Milhaud G. (1898b), *Le rationnel: études complémentaires à l'„Essai sur la certitude logique”*, Paris: Alcan.
- Milhaud G. (1906), *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, Paris: Lecène, Oudin et Compagnie.
- Nadal A. (1959), *Gaston Milhaud (1858–1918)*, „Revue d'histoire des sciences et de leurs applications”, T. 12, nr 2, s. 97–110. https://www.persee.fr/doc/rhs_0048-7996_1959_num_12_2_3733.

- Petit P. (2012), *M. Bergson et le rationalisme*, w: C. Riquier (éd.), *Bergson*, Paris: Les Editions du Cerf, s. 487–505.
- Szlachcic K. (2003), *Gaston Milhaud*, w: D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki: od Comte'a do Foucaulta*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Walerich E. (2018), *Status poznania intelektualnego w koncepcji H. Bergsona na podstawie „Ewolucji twórczej”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 1 (105), s. 93–108.

Elżbieta Walerich

Milhaud *versus* Bergson – the problem of mind's freedom and scientific knowledge

Keywords: *universal determinism, mind's creative activity, contingency, consciousness freedom, rational knowledge, scientific constructions*

Henri Bergson as well as Gaston Milhaud undertake a radical critique of the conception of radical determinism because they both think that mind is able to act in a free and creative manner. In the article, I examine to what degree their arguments, aimed to prove this autonomy, converge. I inquire whether their endorsement of freedom of the mental acts led the two philosophers to the same conclusions regarding the cognitive extent of the intellect and therefore the parallel description of the status of scientific cognition.