

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.13>

Bogusław MARYNIAK

Publiczne Liceum Uniwersytetu Łódzkiego

<https://orcid.org/0000-0001-7035-4339>

Pamięć materii. Henri Bergson i materialne podstawy wspomnień

Streszczenie

W artykule staram się przypomnieć i przemyśleć na nowo problem istnienia i poznawania przeszłości w filozofii modernistycznej. Dla Henri Bergsona trwanie to jeden z najbardziej zagadkowych elementów ludzkiej egzystencji. Podejmując w 1896 roku problem pamięci, Bergson sięgał do podstawowych pytań filozoficznych, stawianych od samego początku refleksji wczesnogreckiej, przez radykalny empiryzm Berkeleya (tzw. brzytwę Berkeleya) do kantowskiego transcendentalizmu. To wszystko prowadzi do analizy trwania ujmowanego w odniesieniu do ludzkiej egzystencji, co z kolei prowadzi do nowego ufundowania pojęcia przypominania i wreszcie pamięci. Bergson traktuje pamięć jako jeden z najważniejszych przejawów pędu życiowego (fr. *élan vital*). Na zakończenie tekstu została przeprowadzona analiza artefaktu, jakim są podstawy archeologii wiedzy, a bergsonizm polski i jego odniesienie do kwestii pamięci zostały zaprezentowane na przykładzie wiersza Bolesława Leśmiana.

Słowa kluczowe: bergsonizm, czas, trwanie, wspomnianie, pamięć, materia, egzystencja, artefakt, filozofia życia, archeologia wiedzy, modernizm.

Wyobraźmy sobie przez chwilę, że nie znamy żadnych teorii na temat materii oraz ducha, żadnych dyskusji dotyczących realnego lub idealnego charakteru świata zewnętrznego. A więc jesteśmy w obecności obrazów w sensie najbardziej nieokreślonym, na jaki pozwala użycie tego słowa, obrazów postrzeganych, gdy posługujemy się moimi zmysłami, niepostrzeganych, gdy tego nie czynię...¹.

W taki sposób, nawiązując do medytacji kartezyjskich, można rozpocząć namysł na temat podstawowych kwestii filozoficznych związanych z zagadnie-

¹ „Nous allons feindre pour un instant que nous ne con-naissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme...” (Bergson 1959, 11).

niem pamięci. Jednak ta znana w filozofii przynajmniej od czasów nowożytnych metoda poszukiwania punktu, na którym może być oparta refleksja, nie jest wystarczająca, chociaż może prowadzić do lepiej lub gorzej ugruntowanej filozofii podmiotu. W drugiej połowie wieku dziewiętnastego taka formalizująca filozofia nie była już satysfakcjonująca. Dla filozofii modernistycznej z epoki *fin de siècle* ten szczególnie punkt stanowiła niewątpliwie ludzka egzystencja. Ta egzystencja była ważna nie tylko dla Sørena Kierkegaarda czy Fryderyka Nietzschego, ale także dla tego, co obecnie łączymy w jednym pojęciu jako Filozofię Życia² (niem. *Lebensphilosophie* lub *Philosophie des Lebens*)³, a pytanie o przeszłość i pamięć było jednym z centralnych pytań, które ta filozofia stawiała⁴.

W ramach nurtu Filozofii Życia uważano stawianie tego pytania za szczególnie istotne dla ludzkiej egzystencji. Henri Bergson, podejmując w 1896 roku problem pamięci, nie tylko wpisywał się w to, co w jego czasach było uważane za aktualne, ale sięgał także do podstawowych pytań filozoficznych, stawianych od samego początku wczesnogreckiej refleksji i poszukiwań dotyczących *arche* (gr. ἀρχή). Zwykle, kiedy mówimy o początku filozoficznego podejścia do przeszłości, odnosimy się do rzeki Heraklita i niemożności odwrócenia porządku czasowego. Określenie *ta panta rhei* (czyli *wszystko płynie*) to na pierwszy rzut oka dosyć oczywiste i pozornie banalne stwierdzenie zmienności świata. Jednak już rozwinięcie i uzupełnienie tego zdania przestaje być takie oczywiste i banalne. Nie możemy ponownie wejść do tej samej rzeki⁵, nie ma niczego trwałego, na czym moglibyśmy się oprzeć w naszym myśleniu o świecie. Dlaczego zatem w jakiś sposób utrwalamy i przypominamy to, co minęło? Dlaczego, zamiast poddać się pociągającej i ontologicznie uzasadnionej amnezji, ciągle wracamy do tego, co już upłynęło?

Zagadnienie nietrwałości świata minionego i pamięci o tym, co minione, zostało przez Bergsona odniesione do dwóch ważnych filozofów nowożytnych – George'a Berkeleya i Immanuela Kanta. To właśnie ci dwaj myśliciele na nowo ożywili wątpliwości Heraklita. Immaterializm Berkeleya na nowo podsyca „uśpione” przez Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i Kartezjusza przekonanie o iluzoryczności naszego doświadczenia materialnego świata. Jeśli, jak chce Berkeley, *esse = percepi*, jeśli cały świat może się „zmieścić” we wrażeniach zmysłowych podmiotu poznającego, to przeszłość ma swoje „istnienie” (łac. *esse*) ograniczone wyłącznie do subiektywnych wspomnień z przeszłości. Taki sensu-alistyczny immaterializm powoduje, że nie mamy żadnego sposobu na zobiektywizowanie wspomnień i przeszłości, poza, być może, jakąś formą spirytualizmu,

² Być może należałoby tu użyć pojęcia „pogląd na Życie” (niem. *Lebensanschauung*), wynikającego z transcendencji Życia. W taki właśnie sposób rozmyślnie użył tego pojęcia Georg Simmel (2007, 15–35).

³ Samo pojęcie „życia” w nazwie *Filozofia Życia* jest przez historyków filozofii wiązane właśnie z Bergsonem (Gadacz 2010, 61).

⁴ W taki właśnie sposób rozpoczyna referowanie poglądów Bergsona autor, umieszczający go obok Nietzschego, Diltheya, Spenglera, Ortegi y Gassetta i Simmla (Gadacz 2010, 146–149).

⁵ Gr. πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει" καὶ "δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

czyli poza utrwaleniem wspomnień w Bogu, Logosie, Duchu lub Historii. Ta szczególna sytuacja nie tylko może unicestwić pewne (na przykład niewygodne lub nieprzyjemne) wspomnienia; może także doprowadzić do powstania wspomnień, a co za tym idzie – przeszłości i historii, które nigdy nie istniały. W naszych czasach taki sensualistyczny, empirystyczny krytycyzm wielokrotnie dawał asumpt do konstrukcji negacjonistycznej przeszłości, w której nie było Holocaustu, a komory gazowe w Auschwitz służyły do dezynfekcji ubrań więźniów⁶. Przy zniszczeniu materialnych dowodów i podważaniu wewnętrznych sprzeczności świadectw ofiar oraz wskazywaniu na ich resentyment w stosunku do sprawców bardzo trudno jest udowodnić to, co już nieodwracalnie przeminęło. Okazuje się zatem, że Berkeley miał rację, podchodząc sceptycznie do empirycznych ograniczeń wiedzy. Dla Bergsona było to szczególnie istotne w odniesieniu do wspomnień i przeszłości. Berkeleyowska krytyka, jak słusznie zauważa Bergson, w dalszym ciągu pozostaje ważna dla każdego, kto zajmuje się kwestiami dotyczącymi epistemologicznych aspektów empirycznego ugruntowania doświadczenia sięgającego przeszłości.

Berkeleyowska krytyka naukowego, kartezyjańskiego pojęcia materii stanowi jeden z zasadniczych elementów tego, co Karl R. Popper nazywa „brzytwą Berkeleya”⁷. Brzytwa Berkeleya jest, zdaniem Poppera, znacznie ostrzejsza niż późnośredniowieczna „brzytwa Ockhama”. Jest ona radykalnym i konsekwentnym empirystycznym podejściem do obserwacji naukowej, gdzie metoda naukowa, której swoiste apogeum stanowi scjentyzm, nie dostarcza nam prawdziwego wglądu w naturę rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, metoda (czy może raczej różnorodne metody naukowe) dostarcza wielu fragmentarycznych wyjaśnień, dotyczących pewnych regularności, które uczeni dostrzegają w badanym świecie i których dotyczą ich eksperymenty i obserwacje. Tymczasem nasza całościowa wiedza o świecie jest osiągnięta dzięki spekulacjom ontologicznym i logicznym rozumowaniom. Dlatego też pojęcia materii czy pamięci nie są przez fizyków traktowane jako podstawowe dla ich nauki, podczas gdy energia, masa czy czasoprzestrzeń pełnią funkcję takich pojęć. Generalnie rzecz ujmując, zastosowanie „brzytwy Berkeleya” pozwala *a priori* na eliminację z nauk fizycznych wszystkich wyjaśnień esencjonalistycznych. „Brzytwę Berkeleya” można wyrazić jednym zdaniem: wykluczmy z wiedzy wszystkie byty, poza tymi, które są postrzegane⁸. Zgodnie z konsekwentnym podejściem empirystycznym, na które nie wyraża

⁶ Problem prawdy i pamięci odgrywa zasadniczą rolę we współczesnej obronie oczywistego faktu, jakim było ludobójstwo podczas drugiej wojny światowej. Zacieranie śladów, także przez wstrząśniętych wyzwolicieli, oraz zawodna pamięć świadków wzmacniają pozycję negacjonistów, takich jak David Irving (Lipstadt 2016, 74–95).

⁷ Ang. *Berkeley's razor*. Prezentację tych metodologicznych „brzytw” można znaleźć w wielu tekstach Poppera, szczególnie w odniesieniu do empiryzmu i behawioryzmu (Popper 1992, 376–377).

⁸ Można by to wyrazić przy pomocy następującego pytania odwołującego się do pewnego eksperymentu myślowego: „Czy jeśli drzewo upada w lesie i nie ma nikogo, kto by to słyszał, upadek drzewa nie wywołuje hałasu?”.

zgody Bergson, zarówno materia, jak i pamięć są bytami, które nie są postrzegane, zatem zgodnie z ustaleniami scjentyistów metodologiczna „brzytwa Berkeleya” powinna je usunąć.

Kolejną ważną postacią, do której odnosił się Bergson, tworząc pojęcie pamięci, był Immanuel Kant. Kantowskie ujęcie czasu jako czystej formy zmysłowej naoczności o charakterze wewnętrznym także stanowi przedmiot krytyki Bergsona, służącej do konstrukcji pojęcia pamięci. Zdaniem autora *Materii i pamięci* traktowanie czasu jako czystej formy zmysłowej naoczności ma swoje uzasadnienie w nauce. Tak ujmowany czas dosyć dobrze wyjaśnia to wszystko, co dotyczy problematyki czasu na gruncie matematyki i fizyki (czystego przyrodoznawstwa). W takim ujęciu czasu istnieje faktycznie wyłącznie teraźniejszość, a przeszłość i przyszłość są w zasadzie czymś w rodzaju „bytów postulowanych”. To „geometryczne” ujęcie czasu pozwala zauważyć jego podobieństwo do przestrzeni traktowanej przez Kanta jako analogiczna w stosunku do czasu, podstawowa dla naszej epistemologii, czysta (aprioryczna) forma zmysłowej naoczności, pozwalająca podmiotowi poznającemu ujmować w sensowny sposób to, co jest poza nim. Absolutystycznie traktowane czas i przestrzeń stają się warunkiem koniecznym czystego, formalnego przyrodoznawstwa⁹; to właśnie dzięki tym warunkom podmiotowym możliwa jest fizyka teoretyczna. Kant, poniekąd nadając nie tylko czysto formalny, ale także absolutny sens czasowi i przestrzeni wzmocnił możliwości naukowego wykorzystania tego, co wynika z transcendentalizmu. Jednak takie naukowe, transcendentalistyczne ujęcie czasu nie mogło wystarczyć Bergsonowi¹⁰.

Bergsonowskie podejście do pamięci może być traktowane jako wynik rozczarowania naukową, scjentyistyczną epistemologią, którą generalnie można łączyć z Kantem, jednak w roku 1896, w którym opublikowano *Materię i pamięć*, rozczarowanie dotyczyło raczej neokantyzmu i to przede wszystkim w wersji upowszechnionej przez tzw. szkołę badeńską. Bergson był rozczarowany neokantyzmem, który, w jego rozumieniu, zbyt rygorystycznie zawęził granice po-

⁹ Chodzi tu o oddzielne, niezależne traktowanie czasu i przestrzeni, a nie ich wspólne, obecne we współczesnej fizyce ujmowanie jako jednolitej czasoprzestrzeni. Bergson uważał takie ujęcie za „absolutyzm” i raczej słusznie sądził, że Kant wziął to autonomiczne ujęcie czasu i przestrzeni od Izaaka Newtona, dla którego czas był absolutny, tzn. niezależny od przestrzeni. Fizyka współczesna związała ze sobą czas i przestrzeń; stąd zmiana w przestrzeni (czyli ruch) oznacza obecnie także zmianę w czasie. Pojęcie czasoprzestrzeni podkreśla względność ontologiczną i epistemologiczną jednocześnie, jednak – jak się wydaje – przy największym nacisku na ontologiczny, bytowy, aspekt względności czasu w stosunku do przestrzeni. Tymczasem dla Kanta czas był czystą formą zmysłowej naoczności o charakterze wewnętrznym, a zatem można zasadnie mówić tylko o jego względności epistemologicznej. Natomiast w kategoriach kantowskiego czystego, matematycznego przyrodoznawstwa (czyli fizyki) czas powinien być, za Newtonem, ujmowany jako absolutny dla całej przestrzeni, w każdym jej punkcie.

¹⁰ Takiej krytyki dokonał Bergson już w pierwszej swojej ważnej pracy krytycznej z 1889 roku, odważnie polemizując z Kantem (Bergson 2016, 83–85).

znania. Nomotetyzacja nauki, polegająca na skoncentrowaniu jej wyłącznie na logicznie sensownym poszukiwaniu praw przyrody, uznawała intuitywną wiedzę o absolicie za coś całkowicie bezsensownego i faktycznie niemożliwego. Oparcie poznania na intuicji może być traktowane jako odpowiedź na samoograniczenie wiedzy w duchu Kanta czy neokantyzmu badeńskiego. Kant i neokantyści wierzyli, że możemy wiedzieć o świecie tylko to, jak świat pojawia się w naszym aparacie poznawczym. Innymi słowy, nie tylko świat rzeczy samych w sobie na zawsze pozostanie dla nas niepoznawalny. Zdaniem Bergsona zwolennicy transcendentalizmu uznają samo stawianie pytania o takie niezależne od nas byty, jak czas, trwanie czy pamięć, jako nieuzasadnione metodologicznie¹¹. W ten oto sposób, wykluczając możliwość intuitywnego poznania, neokantyści sami prowadzą do antynomii poznawczych. Przez redukcjonistyczne ograniczenie poznania faktycznie wykluczają jakiegokolwiek dociekania filozoficzne, próbujące przekraczać ostro nakreślone granice rozumu i poznania. Takie ograniczanie, zdaniem Bergsona, pozbawia podmiot wolnej woli, ponieważ w gruncie rzeczy pozostaje on w granicach redukcjonistycznie i ilościowo ujmowanego, deterministycznie traktowanego związku przyczynowo-skutkowego.

Deterministycznie traktowany związek przyczynowo-skutkowy faktycznie oznacza, zdaniem Bergsona, rezygnację z wolnej woli, tymczasem według niego wolna wola jest możliwa i sensowna przede wszystkim dzięki temu, czego dzielące na poszczególne jednostki, kwantyfikujące podejście transcendentalistów nie jest w stanie uchwycić. Tym szczególnie ważnym dla autora *Materii i pamięci* pojęciem jest trwanie. Trwanie, które jest całością, i nie może być podzielone na coraz mniejsze jednostki, które będziemy nazywali „skutkami” i „przyczynami”. Trwanie, aby miało sens, musi być ujmowane holistycznie. I to właśnie takie trwanie pozwala na wolną wolę, w tym także wolę dążącą do poznania tego, czym jest w swojej istocie pamięć. Jeśli natomiast rezygnujemy z trwania, to rezygnujemy także z wolnej woli i zamiast całościowo ujmowanego obrazu przeszłości uzyskujemy pojedyncze wydarzenia, które łączymy w naszym umyśle w ciąg jednoznacznie zdeterminowanych faktów, które musiały się wydarzyć. Pozbawiony holistycznej perspektywy trwania obraz przeszłości umieszcza nas w terażniejszości, w której nic od naszej wolnej woli nie zależy, ponieważ wszystko zostało już ściśle określone i wyznaczone. To świat ograniczony do „nieba gwieździstego” nad nami, gdzie nic od nas nie może zależeć, bo wszystko jest zdeterminowane przez prawa przyrody.

Zdaniem Bergsona kwestii pamięci nie można w ogóle postawić, jeśli nie odniesiemy jej do wolnej woli i pojęcia trwania. Czas nie może być oddzielony od

¹¹ Bergsona niepokoi „niefrasobliwość” kantystów w odniesieniu do noumenów. Powstaje tutaj uzasadnione pytanie o to, czy na gruncie transcendentalizmu czas ma także jakiś sens ontologiczny? Bergson uważa, że Kant i kantyści niesłusznie rezygnują z podejmowania tego problemu i – niejako milcząco – oddają go fizykom, a przede wszystkim matematycznemu przyrodoznawstwu Izaaka Newtona. W ten sposób rezygnują z poznawczych możliwości intuicji, które gdzie indziej wykorzystał sam Bergson.

trwania, ponieważ to właśnie trwanie jest pierwotne i podstawowe w stosunku do czasowości, a właściwie w stosunku do naszego odniesienia do tego, co minione. Jeśli ograniczymy nasze ujęcie czasu do takiego, które występuje w naukach formalnych i fizyce teoretycznej, to uzyskamy coś w rodzaju przestrzennej, geometrycznej redukcji czasu. Możemy go wtedy w całkowicie uzasadniony sposób traktować jako jeden z wymiarów, podobny do długości czy szerokości. Aby zmierzyć trwanie, musimy je zamienić w to, co nieruchome, w „przestrzenny” czas fizyki teoretycznej, czyli tego, co Kant nazywał matematycznym przyrodoznawstwem. W kantowskim ujęciu aprioryczności związek przyczynowo-skutkowy wydarzeń jest niejako z góry założony, a zatem jednoznacznie zdeterminowany. W tym newtonowsko-leibnizjańskim podejściu naukowym czas, podobnie jak przestrzeń, jest traktowany jako obiekt jednorodny i policzalny. Jako coś, co można zmierzyć, czyli zamienić w swego rodzaju rozciągłość wyróżnialnych elementów. Te elementy możemy policzyć. Mamy tu zatem zobiektywizowane, mechanistyczne i absolutne ujęcie trwania, które w sposób zasadniczy odbiega od naszego subiektywnego odbioru tego, co trwa. Unieruchomiony takim podejściem do czasu podmiot traci swoją wolną wolę. Można by powiedzieć, że zostaje niejako „przykuty” do czasu i związku przyczynowo-skutkowego.

Tymczasem trwanie, zdaniem Bergsona, jest jednocześnie ciągłe i niejednorodne. Skąd zatem bierze się to przestrzenne, obiektywizujące ujęcie trwania? Stanowi ono efekt dążenia twórców newtonowskiej fizyki do uchwycenia tego, co niepełne i ruchome w taki sposób, aby nakreślić w przestrzeni to, co pełne i nieruchome. Dla tak rozumianej nauki trwanie jest wszędzie i zawsze jednorodne, podczas gdy dla podmiotu coś może trwać raz dłużej, a raz krócej. Co więcej, dla dwóch różnych podmiotów poznawczych ta sama chwila może mieć różną długość. Ta subiektywność czasu nie może być wyjaśniona wyłącznie przez psychologię, czyli chociażby to, że chwila trwa dłużej, gdy się nudzimy, a krócej, gdy się dobrze bawimy. Takie subiektywne wyjaśnienie psychologiczne trwania nie załatwia sprawy jego zmienności, ponieważ wskazuje wyłącznie na podmiot poznający, a nie na sam trwający lub podlegający zmianom obiekt poznania. Tymczasem ruch obiektu, czyli to, co może być podstawą jego trwania, powinien, zdaniem Bergsona¹², być traktowany w takim samym stopniu jako należący do rzeczy, jak i do świadomości. Ten obiektywizujący związek ruchu z rzeczą może stanowić drogę do wydobycia trwania z pułapki psychologizmu. Trwanie opisywane w kategoriach psychologicznych powinno być traktowane tylko jako jeden z rodzajów trwania. W ten sposób można będzie postawić pytanie o trwanie rzeczy; w ten sposób pytanie o trwanie stanie się ważne ontologicznie. Zatem ontologia trwających rzeczy jest jak najbardziej możliwa i sensowna.

Trwanie, tak jak je prezentuje Henri Bergson, jest od samego początku określone jako wielość, chociażby wielość jakości czy stopnia. Może to dotyczyć ta-

¹² „Trzeba, aby trwanie psychologiczne było jedynie dobrze określonym przypadkiem, otwarciem na trwanie ontologiczne” (Deleuze 1999, 45).

kich jakości zmysłowych, jak kolor lub dźwięk. Powstaje jednak problem tego, czy być może ruch, który jest podstawą wielości trwania, nie zostanie połączony z samym bytem. Czy w ten sposób nie zlikwidujemy ontologicznego rozdzielenia wielości i jedności? Takie rozwiązanie jest kuszące, jednak jego przyjęcie byłoby ponownie powrotem do pewnego rodzaju redukcjonizmu metodologicznego.

Dlatego trwanie musi pozostać częściowo zasłonięte. Odsłanianie jakości zawsze musi być częściowe, a trwanie nigdy nie zostanie w pełni ujawnione. Musi pozostać zagadką, aby skłaniać nas do namysłu. Trwanie daje do myślenia. Dotyczy to zarówno trwania podmiotu, jak i przedmiotu poznania. Zatem nigdy w pełni nie wyrazimy istoty trwania. Możemy jedynie uzyskać częściową intuicję trwania w tym, co jakościowe, a nie ilościowe. Ponieważ jakości, traktowane jako pewien stopień osiągnięcia doskonałości, są w równym stopniu obecne w rzeczach, jak i w świadomości, to jeśli istnieje jakiś ruch sprawiający chociażby wzrost lub zmniejszanie jakości; jeśli taki ruch występuje poza podmiotem poznającym jakości, to konieczne jest, aby trwanie odnosiło się także do rzeczy, a nie tylko do podmiotu. Konieczne jest, aby rzeczy miały swoje własne trwanie, aby trwanie określało pewien aspekt istnienia rzeczy. Konieczne jest zatem, aby rzeczy trwały i dawały nam, pamiętającym podmiotom, do myślenia.

Ponieważ trwanie jest tym, co zdaniem Bergsona realizuje się jako świadomość, wolność i pamięć, należy przede wszystkim spróbować naświetlić to, co dla trwania jest zupełnie podstawowe, a zatem samą pamięć. Przy okazji należy jeszcze raz podkreślić, że nie chodzi tu o żadne ostateczne, redukcjonistyczne wyjaśnienie pojęcia pamięci. Jak to już zaznaczono, taki zabieg nie będzie możliwy i jest bezcelowy, z powodu braku jednoznacznej determinacji zaprezentowanego już powyżej charakteru samego trwania. Od czego zatem rozpoczyna się nasza ludzka intuicja dotycząca pamięci? Zdaniem autora *Materii i pamięci* zaczyna się ona od wspomniania. Wspominanie jest swoistym aktem ludzkim, który pozwala świadomości pozornie oderwać się od teraźniejszości, aby równie pozornie przesunąć się do przeszłości. Najpierw jest to przeszłość w ogóle, a następnie jest to coraz ściślej określony moment w tej naszej przeszłości. Początkowo pozorne przeniesienie z teraźniejszości w to, co minione, ma charakter dośyc niejasny. Można je porównać do postrzeżenia mgławicy, która się coraz mocniej zagęszcza, do rozświetlania ciemności łączywem lub zwiększania ostrości przy oglądaniu odległego obrazu przy pomocy lunety. Jednak te analogie tylko częściowo wyjaśniają doświadczanie wspomniania. O ile doświadczane w teraźniejszości byty są dla nas faktycznie osiągalne, o tyle przeszłości nigdy nie osiągniemy inaczej, jak tylko jako obrazu, pojawiającego się w naszej świadomości. Aby wspomnianie przeszłości było sensowne, musimy sami umieścić siebie w tej minionej, nieodwracalnie utraconej rzeczywistości. Dlatego musimy zaakceptować dynamiczny charakter wspomnianej przeszłości i dlatego również, wspominając przeszłość, wspominamy także samych siebie umieszczonych w tej minionej rzeczywistości.

Nasze wspomnianie jest ciągłym powtarzaniem minionego życia. Powtarzamy ciągle na nowo to, co przeżyliśmy, a nasze interpretacje przeżyć są albo banalizowane i zacieśniane, albo systematyzowane i rozszerzane. Ten sam fakt z minionej percepcji może być podobny do czystego, sformalizowanego obrazu lub do działania. Jeśli uczymy się nieznanego nam słowa, które znamy tylko z brzmienia, lub gdy uczymy się symbolu, którego nie potrafimy umieścić w kontekście, jeśli uczymy się wyłącznie „na pamięć”, to w najlepszym razie uzyskujemy tylko rodzaj „czystego obrazu słowa”, które możemy użyć wyłącznie w jakimś teście lub krzyżówce. Zwykle próby zastosowania tak „wyuczonych” dat, pojęć, symboli czy wzorów są niezbyt skuteczne. Natomiast wpisanie tych samych dat, pojęć, symboli czy wzorów w sekwencję wydarzeń czy znaczeń powoduje, że nasze wspomnianie staje się żywe. Te pierwsze są w pewnym stopniu „martwe”, podczas gdy te drugie wydają się ożywione, niejako zmuszają nas do ich użycia. Bergson uważa, że w naszej psychice jest miejsce zarówno dla jednych, jak i dla drugich, jednak nie można ich traktować wymiennie. Nie można ich także bezkarnie łączyć i mieszać ze sobą, ponieważ prowadziłyby to do niepożądanego zaburzenia pamięci. W kategoriach edukacyjnych takie zaburzenia pamięci będą dotyczyły tego wszystkiego, co uczeń będzie traktował jako niepotrzebny i bezsensowny „balast” pamięci. Zmuszony, pozbawiony wolności „wykuje się na pamięć” tego wszystkiego, do czego zmusi go „materia”, czyli nauczyciel wymuszający pewne listy słów lub dat. Jednak przy pierwszej sposobności nastąpi zapomnienie, czyli usunięcie w niebyt tego wszystkiego, czego sensu się nie dostrzega.

Sens percepcji i informacji Bergson nazywa uwagą. Listy dat czy słów stanowią rodzaj linearnego podejścia do rzeczywistości¹³. To linearne, przestrzenne, a nie czasowe podejście do rzeczywistości coraz bardziej oddala nas od przedmiotu poznania. Dlatego autor *Materii i pamięci* proponuje podejście holistyczne zamiast linearnego. Impuls, który wychodzi od przedmiotu poznania do przedmiotu poznającego, musi do tego przedmiotu powrócić. Jeśli nie wróci, przedmiot okazuje się czymś niegodnym naszej uwagi. Co zatem jest godne naszej uwagi? Bergson prezentuje konstrukcję naszej pamięci i uwagi przez analogię do fali elektrycznej lub fali rozchodzącej się w wodzie. Tym, co wywołuje „falę” poznawczą, jest nasz umysł. „Fala” wysłana przez umysł napotyka na przedmiot poznania i wraca do umysłu, gdzie konstruuje wstępny obraz przedmiotu. Jednak ten wstępny obraz jest ciągle uzupełniany przez kolejne „fale”, które rozszerzają nasze poznanie, jednak „fala” pamięci pozostaje w naszym umyśle. Dlatego dalsze poznanie zawsze zakłada to, co już zostało poznane. Holistycznie, nie-linearnie ujmowane poznanie przypomina ciągle na nowo wzbudzone fale, które rozchodzą się w wodzie lub powietrzu. Co ważne, każda z tych fal rozchodzących się w rzeczywistości posiada zwierciadlaną kopię w poznającym

¹³ Na ten holistyczny aspekt filozofii Bergsona zwraca także uwagę Leszek Kołakowski (1997, 39–40). Można tu tylko przypomnieć, że podczas swoich studiów na Uniwersytecie Łódzkim był on żarliwym przeciwnikiem irracjonalizmu Bergsona.

umyśle. Te kopie z kolei tworzą układ „warstw”, wyznaczających wewnętrzną perspektywę pamięci.

Czym zatem według Bergsona byłyby życie psychiczne? W gruncie rzeczy polegałoby ono na ciągłym ugruntowywaniu pamięci. Byłoby ono ciągle na nowo powtarzane i utrwalane w kolejnych „warstwach” pamięci. Nowe, kolejne, terazniejsze postrzeżenie rzeczywistości byłoby wyznaczone nie tylko aktualnym nastawieniem poznającego podmiotu, ale przede wszystkim ułożeniem terazniejszego postrzeżenia w spektrum wspomnień. Zdaniem autora *Pamięci i materii* najrozleglejszą i najbardziej subiektywną strefę naszej świadomości stanowią czysto osobiste wspomnienia każdego z nas. Są one bardzo subiektywne, bardzo ulotne i bardzo trudne do zakomunikowania. Ich subiektywność i podmiotowa ważność sprawia, że często łączą się one z aktualnymi postrzeżeniami. W tych szczególnych momentach trudno jest oddzielić pamięć od percepcji. To właśnie w takich momentach można wyraźnie dostrzec bliskie pokrewieństwo, a nawet tożsamość pamięci i postrzeżenia. Zapewne w ten sposób można by z perspektywy psychologii Bergsona wyjaśnić zjawisko *déjà vu*, czyli subiektywne odczucie, że aktualnie przeżywana sytuacja miała już kiedyś miejsce. Zwykle miało to się wydarzyć w nieokreślonej przeszłości. Zjawisku *déjà vu* towarzyszy zwykle pewność, że wcześniejsze „wydarzenie” obecnej sytuacji jest niemożliwe (por. Bergson 1960, 144–146).

Zjawisko pamięci bardzo dobrze wyjaśnia także proces postrzegania oparty na słuchu i wzroku. Bergson zwraca uwagę na to, że nasze postrzeżenia nigdy nie są całkowicie bierne. Słuchając czyjejś mowy, zwykle dostosowujemy się do odbioru tego, kogo słuchamy. Formalnym przygotowaniem jest otwarcie na gramatyczną strukturę zdania oraz fonetykę wypowiedzi naszego interlokutora. Jednak tylko w wyjątkowych wypadkach ta wypowiedź jest pełna, doskonale słyszalna i gramatycznie bezbłędna. Wtedy właśnie rozpoczyna się praca naszej pamięci, która uzupełnia braki i poprawia struktury. W ten oto sposób to, co aktualnie słyszane, zostaje arbitralnie uzupełnione i dołączone do wspomnień. Tak oto terazniejszość językowa zostaje wpisana w językową pamięć. Dotyczy to zarówno prostych wypowiedzi, jak i sensu wypowiedzi symbolicznych, których symbolika staje się dla nas zrozumiała dzięki wpisaniu w to, co wcześniej zapamiętane (por. Bergson 1959, 42–44).

Dzięki tej „rekonstrukcji” możemy sami wziąć udział w rozmowie, możemy zadać pytanie i udzielić odpowiedzi. Bez pamięci moglibyśmy zapewne słyszeć, jednak nie moglibyśmy zrozumieć tego, co słyszymy, a przede wszystkim – nie potrafilibyśmy niczego powiedzieć. Z tego także powodu Bergson porównuje pamięć do lampy, która wydobywa z ciemności to, co ukryte. Jednak przeszłość nie pojawia się w naszej świadomości przypadkowo. W zasadzie przeszłość pojawia się w świadomości po to, aby umożliwić działanie. Pamięć przeszłości pozwala nam rozumieć terazniejszość i przewidywać przyszłość.

Dlaczego zatem postrzeżenia przywołują utrwalone w pamięci wspomnienia? Oczywiście można by przypuszczać, że wspomnienia wyłaniają się z pamięci na

zasadzie podobieństwa i analogii. Jednak Bergson nie jest aż tak naiwny. Wyprzedzając psychoanalizę, zaznacza, że zwykle wspomnienie przywołane do oświetlenia aktualnego wydarzenia czy postrzeżenia jest wywołane jakąś intencją praktyczną. Ta praktyczna intencja może mieć charakter poznawczy lub użytkowy. Poznawczy charakter wynika z minionej sytuacji, często całkowicie odmiennej, która jednak pozwala wyjaśnić sytuację aktualną. Z kolei użytkowy charakter może wynikać z chęci działania, którą możemy przygotować dzięki wiedzy o przeszłości. Niestety sytuacja nie jest aż tak jednoznaczna i pozytywna. Bergson dobrze wie, że w głębi naszej nieświadomości znajduje się całość naszych wspomnień, która próbuje się wydobyć „na powierzchnię”. Dlatego też nasza świadomość musi kontrolować nasze wspomnienia. Dzięki tej kontroli ujawniają się przede wszystkim te, które wspomagają realizację naszych planów. Przy okazji ujawniają się także te, które mogłyby nam utrudnić działalność praktyczną. Te dodatkowe wspomnienia jesteśmy zmuszeni traktować jako konieczny do przyjęcia warunek podobieństwa.

Świadomość pozwala nam kontrolować pamięć i podporządkowywać ją praktycznemu działaniu. Jednak marzenia senne wymykają się świadomości i podczas snu często zostaje przekroczony próg kontrolny samoświadomości. Bergson zwraca uwagę na fakt, że sen „wzmacnia” pamięć. Podkreśla, że podczas snu wracają wspomnienia, które uważamy za zatarte lub nawet następuje przypomnienie całego życia i dawno zapomnianych okoliczności wydarzeń, które miały miejsce we wczesnym dzieciństwie.

Odniesienie do marzeń sennych pozwala autorowi *Pamięci i materii* na hipotetyczne przedstawienie zarówno kogoś, kto prześniłby całe swoje życie, jak i kogoś pozbawionego pamięci, a zatem chorego na amnezję. W tym pierwszym przypadku – zamiast aktualnie przeżywać terażniejszość – pogrążony w marzeniach sennych człowiek ogarniałby swoją pamięcią nieskończoną ilość szczegółów ze swojej przeszłości. Jego całe życie byłoby skoncentrowane na tym, co szczegółowe i indywidualne. Taki człowiek prezentowałby precyzyjne, „analityczne” podejście do rzeczywistości. Dla „śniącego” swoje życie człowieka istniałby wyłącznie ściśle sprecyzowany i zindywidualizowany obraz rzeczywistości, w którym tym, na co jedynie zwracałoby się uwagę, były różnice, a nie podobieństwa. To wspomnianie różnic prowadziłoby do kontemplacji ujmującej tylko to, co odrębne i jednostkowe (Bergson 1959, 172–173).

W drugim przypadku amnezja i brak pamięci prowadziłyby, zdaniem Bergsona, do powstania rodzaju świadomego automatu, który odgrywałby bez ustanku na nowo swoje istnienie. Ów człowiek-automat posługiwałby się odruchami i nawykami, które pozwalałyby uzyskać pożądaną reakcję na bodziec. Opierając się na przyzwyczajeniach, wybierałby zawsze wariant praktyczny, podobny lub identyczny z tym, czego już doświadczał. Ponadto nie byłby zdolny do uogólnień i syntez, ponieważ pojęcia ogólne przynajmniej zakładają pewną wirtualną prezentację przypominanych obrazów. Istniałby wyłącznie tu i teraz.

W normalnym ludzkim istnieniu oba te przypadki wzajemnie się przenikają. Pierwszy z nich przejawia się w zapamiętywaniu różnic, a drugi w dostrzeganiu podobieństw. Weźmy chociażby pod uwagę złożoność czynności, które można przerwać na pewien okres czasu, a następnie podjąć na nowo, bez zakłócania ich tożsamości i ciągłości. Utkanie perskiego dywanu wymaga od tkacza pracy trwającej wiele miesięcy. Tkanie nie jest ciągłością, nie jest wieczną terażniejszością. Tkacz przerywa prace podczas snu czy posiłku. Ciągłość czasu pracy jest różna i częściowo niezależna od czasu abstrakcyjnego. Dla tkacza ważne jest zarówno wspomnianie różnic, jak i postrzeganie podobieństw. Oba aspekty pamięci okazują się ważne dla wykonania zaprojektowanego dywanu (Znaniński 1971, 331).

Te dwa aspekty pamięci, jak dwa prądy rzeki czasu, zbiegają się ze sobą, tworząc to, co Bergson określa terminem *idée générale* tłumaczonym jako pojęcie ogólne lub idea ogólna¹⁴. Bez względu na pierwszy element terminu wprowadzonego przez Bergsona, szczególnie ważnym aspektem wydaje się część druga, zwracająca uwagę na uogólniający, syntetyzujący charakter pamięci. To uogólnienie zawiera się między strefą aktywności a strefą pamięci czystej.

Pamięć czysta rejestruje przeszłość w formie pełnego, często sekwencyjnego obrazu, który staje się reprezentacją minionej rzeczywistości. Ten obraz może być zapamiętany, ponieważ jest dla nas sensowny, rozumiemy go i umieszczamy w pewnej całości naszej wiedzy. To obrazowe, holistyczne podejście do przeszłości sprawia, że nasza pamięć przeszłości jest zawsze zindywidualizowana przez naszą własną wiedzę, stanowiącą podstawę naszego rozumienia przeszłości. Tak rozumiana pamięć nie może zostać wytłumaczona przez jakiegokolwiek odniesienie redukcjonistyczne, ma ona przede wszystkim kontemplacyjny charakter i stanowi jedną z najważniejszych podstaw naszej duchowości. Ponadto, inaczej niż pamięć nawykowa, „pamięć czysta” pozwala nam na budowę podstaw dla naszej wolności i rozwój wiedzy. O ile pamięć nawykowa zmusza nas do mechanicznego powtarzania, o tyle „pamięć czysta” pozwala nam wykonać całkowicie nowe, niepowtarzalne doświadczenie oraz pozwala nam uczyć się na błędach.

Henri Bergson tłumaczy uogólniający charakter pamięci przez odniesienie się do schematu odwróconego stożka wspomnień (Bergson 1959, 169). Postawiony na wierzchołku stożek gromadzi na powierzchni swojej odwróconej podstawy całość wspomnień człowieka. Natomiast jego wierzchołek reprezentuje punktowo ujmowaną terażniejszość, w której znajduje się aktualne postrzeganie własnej cielesności. W tym stożku poznawczym *idée générale* będzie nieustannie oscylowała między podstawą a wierzchołkiem. O ile w punkcie wierzchołkowym stożka będzie to konkretny byt materialny lub wypowiedziane słowo, to w pod-

¹⁴ „L'essence de l'idee generale, en effet, est de se mouvoir sans cesse entre la sphere de l'action et celle de la memoire pure” (Bergson 1959, 180). Można to przetłumaczyć w sposób mniej dokładny, jednak lepiej oddający treść filozoficzną tekstu: „Istotnym sensem idei ogólnej (lub uogólniającej) jest ciągły ruch między sferą (terażniejszej) aktywności a sferą czysto pamięciową/sferą pamięci czystej (czyli pamięci, jako takiej)” (tłumaczenie własne).

stawie ta krucha jedność rozprysnie się na równie konkretny tysiąc indywidualnych obrazów utrwalonych w pamięci człowieka. Ani podstawa, ani wierzchołek stożka nie mogą być traktowane jako ostateczny wyraz pamięci. Dynamika ludzkiego istnienia powoduje, że nasza pamięć żyje i jest w ciągłym ruchu, w którym konkretne działanie jest łączone z uogólnianiem. My, ludzie, zawsze dążymy do skrajności, które petryfikują dynamikę. Albo bez końca rozwijamy się we wspomnieniach, albo zastygamy w spełnionych czynach oraz wypowiedzianych słowach, aby oddać się „amnezji terażniejszości”.

Ponieważ jesteśmy w znacznym stopniu „chorzy na amnezję”, wydaje nam się, że pomiędzy terażniejszą percepcją rzeczywistości, która konstruuje materię, a czystym wspomnieniem, które konstruuje pamięć, powinna istnieć jakaś zasadnicza różnica ontologiczna. Mylimy tutaj Byt z bytem-terażniejszym. Tymczasem terażniejszość jest tym, co działa, podczas gdy przeszłość jest tym, co zaprzestało działać w sposób użyteczny. Przeszłość i związana z nią materia nie przestały istnieć. Dlatego, aby konsekwentnie wyrazić materialne podstawy pamięci, należy raczej mówić, że ta właśnie mijająca chwila „była”, a o przeszłości powinniśmy z kolei konsekwentnie mówić, że „jest”, ponieważ odnosi nas do wieczności.

Prowadzi to do postawienia na nowo problemu dualizmu duszy (psychiki) i ciała (materii). Inaczej niż to było w przypadku Kartezjusza, który uznał tę kwestię za pewne rozwiązanie problemu przestrzenności, Bergson uznaje, że kluczowe znaczenie ma tu zagadnienie czasowości i pamięci. Dualizm kartezjański polega na nieprzewidywalnej sprzeczności pomiędzy materią, zajmującą pewne miejsce w przestrzeni, a świadomością, będącą podstawą duszy, która takiej lokalizacji przestrzennej nie posiada. W ten oto sposób psychologia i metafizyka zostają rozdzielone, a poznanie rzeczywistości znajduje uzasadnienie w formach jakiegoś spinozjańskiego paralelizmu albo leibnizjańskiej harmonii wprzód ustanowionej. Takie nowożytnie kartezjańskie w swoim duchu rozwiązanie filozoficzne nie daje w gruncie rzeczy możliwości konstrukcji psychologii pamięci i metafizyki materii. Te trudności mogą, zdaniem Bergsona, zostać złagodzone, jeśli materia stanie się procesem ciągłych zmian, ujmowanych w procesie; jeśli zaczniemy ujmować materię jako sekwencję czasową. Z kolei od strony ducha dualizm zostanie osłabiony, jeśli wzmocnimy jego sens pamięciowy, jeśli duch lub dusza będą potwierdzać swoje istnienie w pamięci o materii, która będzie ciągle podtrzymywać duchowy sens przeszłości i będzie przenosić go do terażniejszości¹⁵.

W takim nie-kartezjańskim rozwiązaniu odrębność przestrzenną zastępujemy odrębnością czasową. W tym ujęciu dusza wynika z materii¹⁶. Z jednej strony

¹⁵ Niektórzy współcześni autorzy uważają, że zbyt pełna pamięć może prowadzić do depresji, utożsamianej z dawną melancholią. Dlatego, ich zdaniem, zapominanie może nas uwolnić od ciężaru przeszłości i pozwoli żyć na nowo w terażniejszości (Augè 2009, 90–91).

¹⁶ Zdaniem współczesnych badaczy dalekosiężnych wpływów Plotyna, jest on obecny we współczesnej filozofii francuskiej bardziej niż w jakiegokolwiek innej filozofii współczesnej. Ten wpływ Plotyna na Bergsona wydaje się jak najbardziej oczywisty (Emilsson 2017, 379).

dusza jest genetycznie, chronologicznie i ewolucyjnie powiązana z materią, z drugiej zaś strony jest ona oddzielona na zawsze od ograniczającej ją materii. Tymczasem Bergson uważa, że najważniejszą funkcją duszy jest pamięć. Dusza łączy w jedną spójną całość kolejne momenty trwania rzeczy. Ilość tych momentów jest nieskończona, tak jak nieskończona jest ilość stopni między materią i w pełni rozwiniętą duchowością. Ta wynikająca z materialności Bytu duchowość umożliwia nie tylko wolne i niezdeterminowane działanie, ale daje możliwość aktywności racjonalnej i rozsądnej. Można to łączyć z procesem ewolucji, który – zdaniem Bergsona – jest celowy i pozwala istocie żywej na wzrastającą autonomiczność w stosunku do jej materialności. Ostatecznym celem byłoby tu racjonalne opanowanie materii, tak aby wydobyć się z rytmu upływu rzeczy i materii. Można to uzyskać dzięki coraz lepszemu zachowywaniu przeszłości, czyli coraz doskonalszemu zapamiętywaniu. Najwyższy stopień wolności materii jest osiągalny wtedy, gdy pamięć jest najintensywniejsza. Ta intensywna pamięć oznacza, że proces ewolucji życia miał sens i ten sens w przypadku człowieka polega na jego myśleniu pojęciowym i abstrakcyjnym, które staje się autonomicznym w stosunku do ciała bytem językowym. To językowość daje człowiekowi wolność od ciała, ponieważ możliwość nazwania, opisanie i wyjaśnienia tego, co materialne i determinujące, otwiera drogę do wolności od materii, nie odrzucając jednocześnie materialności ludzkiego istnienia. Dla Bergsona nasza cielesność (np. posiadanie mózgu) potencjalnie nie stanowi żadnego ograniczenia, lecz stała pamięć o tej cielesności pozwala na jej przezwyciężenie.

Z tego powodu szczególną i niewątpliwie oryginalną rolę w wyjaśnieniu zjawiska pamięci odgrywa odniesienie pamięci do materii. Zwykle, gdy zajmujemy się pamięcią w sposób przed-bergsonowski, zwracamy uwagę wyłącznie na jej aspekt psychologiczny. Stąd bierze się tak wielkie zaufanie do relacji świadków lub źródeł historycznych. Do czasów nowożytnych historia była w gruncie rzeczy opowieścią w stylu Herodota lub Tukidydesa. Jednak odkrycie materialnego sensu historii (czy może raczej prahistorii) spowodowało, że bergsonowski namysł nad pamięcią materii uzyskał na przełomie XIX i XX wieku nowy, dotąd nieznan sens. Już nie tylko subiektywne relacje świadków czy kroniki, ale także same artefakty zaczęły nas odnosić do minionej rzeczywistości, która była przedtem całkowicie zapomniana¹⁷.

Artefakt to przedmiot, który jest wytworem działalności człowieka w przeszłości i został odkryty lub zidentyfikowany w wyniku aktywności naukowej. Artefakt jest czymś więcej niż tylko materialnym źródłem historycznym, z którego możemy czerpać wiedzę o przeszłości. Materialne istnienie artefaktu dowodzi, zgodnie z interpretacją przeszłości i materii podaną przez Bergsona, że przeszłość w dalszym ciągu istnieje. Oczywiście nie istnieje tak samo jak terażniejszość, jednak materialność przeszłości, której potwierdzenie stanowi artefakt, wskazuje, że nie tylko terażniejszość istnieje. „Artefaktualny” aspekt przedmio-

¹⁷ Na filozoficzny sens powstania kolekcji artefaktów i dzieł sztuki od dawna uwagę zwraca w swoich pracach Krzysztof Pomian (1987, 7–14).

tów może być nazwany „śladem”. Nawet jeśli przeszłość pozostawiła nam po sobie tylko ten ślad, to materialność śladu sprawia, że jest on dla świadomości swoistym wezwaniem (Skarga 2002, 75–76).

Materia to jeden z tych „żywiółów”, w których ludzka energia życiowa może ulec utrwaleniu i następnie może być tym, co ożywia naszą pamięć. Energia życiowa napotyka materię i ją przeobraża w wyjątkowy, ludzki sposób. Szczególnym obiektem materialnym, który pobudza naszą ludzką pamięć i powoduje, że nasza energia życiowa ożywia to, co martwe, jest artefakt archeologiczny. To właśnie ludzka praca, która wytwarza artefakt, wydobywa materię z porządku przyrody i umieszcza ją w szczególnym ludzkim porządku kultury. Artefakt to faktycznie każdy przedmiot wykonany lub zmodyfikowany przez człowieka. Zwykle artefaktem nazywamy to, co zostało odkryte w wyniku badań archeologicznych. Artefakt jest obiektem materialnym, który wyraźnie wskazuje, że to, co kiedyś było w rękach ludzkich, coś, czego ludzie kiedyś używali, nie zostaje zagubione, tak aby istnienie w przeszłości nie miało wpływu na ulotną teraźniejszość.

Okazuje się, że pamięć daje nam możliwość odtworzenia tego, co było nawet wtedy, kiedy to, co było, nie odnosi się bezpośrednio do żadnych pisanych źródeł historycznych. Zapewne najbardziej wyrazistym przykładem takiego faktu prahistorycznego, który stanowi niewątpliwie ślad ludzkiej działalności, jest pięściak. To narzędzie krzemienne, które jest śladem ludzkiej aktywności, sięgającej prawie milion lat w przeszłość. Co więcej, obecnie tylko częściowo potrafimy wytłumaczyć potencjalne zastosowanie tego niewątpliwie bardzo pożytecznego narzędzia. Jednak dużo ważniejsze od wyjaśnienia funkcji tego narzędzia jest to, na co jego wyrafinowana forma techniczna wskazuje. Faktycznie nie ma dużej różnicy pomiędzy wyobraźnią rzeźbiarza, który planował i wykonał z marmuru rzeźbę, a człowiekiem, który pół miliona lat temu zaplanował i wykonał pięściak. Takie artefakty, jak marmurowa rzeźba czy pięściak, nie są funkcjonalnymi narzędziami. Nie można na nie patrzeć jak na kamienie czy kawałki drewna używane przez zwierzęta. Obróbka skalnej bryły surowca – marmuru lub krzemienia – wymaga czasowo-przestrzennej wyobraźni, w której już przed wykonaniem rzeźby lub pięściaka musiał w umyśle ludzkim istnieć plan czy obraz tego, co miało później powstać. Ten właśnie obraz określa pewną strukturę czasową, która, pomimo że miała mieć odniesienie do konkretnej teraźniejszości, musiała opierać się na ugruntowanej w przeszłości pamięci odniesionej do materii.

Ta algorytmiczna struktura czasowa ludzkiej wyobraźni może być także opisana jako „łańcuch operacyjny” lub „sekwencja operacyjna”¹⁸, czyli pewna me-

¹⁸ Fr. *chaîne opératoire*; pojęcie łańcucha operacyjnego zostało wprowadzone do teorii kultury przez francuskiego archeologa i teoretyka kultury André Leroi-Gourhan (Burdukiewicz 2012, 451–453). Leroi-Gourhan, pisząc o łańcuchu operacyjnym w odniesieniu do takich francuskich teoretyków kultury, jak Émile Durkheim czy Marcel Mauss, znał także współczesną im twórczość filozoficzną Bergsona; szkoła francuskiej antropologii i socjologii niewątpliwie miała w zapleczu osiągnięcia filozofii życia.

toda myślowa, umożliwiająca badaczowi zrekonstruowanie chronologicznego porządku ludzkiej aktywności, który pozwolił na zaistnienie artefaktu. Nie możemy tu odwołać się do przypadku, ponieważ byłby to przypadek graniczący z niemożliwością. Poznając budowę i algorytmiczny plan wytwarzania narzędzia, odkrywamy nie tylko sposób myślenia ludzi, którzy wytworzyli artefakt. Poznujemy również samych siebie, ponieważ w gruncie rzeczy my sami moglibyśmy w podobny sposób wytworzyć podobne narzędzie.

Artefakt przestaje być częścią przyrody i staje się częścią ludzkiej kultury, a jako taki odsyła nas do wyobraźni opartej na czasie. „Łańcuch operacyjny” odsyła nas, jako badaczy prehistorycznej przeszłości, do antropologii fizycznej, antropologii kulturowej czy językoznawstwa. Pozwala nam do pewnego stopnia rozumieć percepcje i czynności, które towarzyszyły wytwarzaniu artefaktu. Jednocześnie to rozumienie zawsze pozostanie do pewnego stopnia subiektywne i będzie się odwoływało do osobistego doświadczenia i intuicji badacza. Subiektywne doświadczenie osobiste i intuicja wyraźnie odsyłają do anty-pozytywizmu i anty-kantyzmu Bergsona. Myślenie w kategoriach „łańcucha operacyjnego” prowadzi do wyjątkowości, niepowtarzalności i niewymierności uzyskiwanych danych. Ponadto ta intuicywność prowadzi do mocno dyskusyjnego wyjaśniania celów prehistorycznych „łupaczy krzemienia”, a przede wszystkim tego, co tak naprawdę chcieli oni w owej zamierzchłej przeszłości faktycznie uzyskać. Przyjmując stanowisko Bergsona, odrzucamy „pseudo-obiektywizm” wszelkich wersji sejentyzmu i przyjmujemy jako nasz cel badawczy subiektywny intuicjonizm odniesiony do tego, czym dla nas obecnie jest artefakt¹⁹.

Bergson nigdy nie neguje istnienia materii i ważności materialnej podstawy naszej pamięci. Jednak nawykowe działania powtarzające mechanicznie jakąś akcję w celu wykorzystania jej dla praktycznego działania nie są w stanie wyczerpać znaczenia pamięci dla ludzkiej egzystencji. Ten podstawowy, automatyczny rodzaj pamięci służy wyłącznie użyteczności naszych działań. Pamięć ma znaczenie praktyczne, spełnia się w terażniejszości. Jest ona podstawą umiejętności, które posiadamy, ale których nie rozumiemy. Taka pamięć nie może być wiedzą, ponieważ nigdy nie zadaje pytań. A pytania mogą w końcu utrudniać aktywne i skuteczne działanie. Tak ujmowana pamięć przypomina recytację wiersza lub formuły, której nie rozumiemy, a mimo to staramy się jej użyć w celach ściśle praktycznych. Może także przypominać pamięciową naukę języka obcego, podczas której uczymy się dużej listy słów wraz z ich znaczeniami, jednak nie znamy konkretnego ich użycia. Uczymy się ich tylko po to, aby wypełnić pewne polecenie nauczyciela, a zaraz potem zapominamy o ciężarze pamięci, której nie potrafimy wykorzystać.

¹⁹ Dzięki takiemu bergsonowskiemu podejściu artefaktu archeologicznego możemy badać chociażby pięściaki nie jako jakieś przypadkowo wykorzystane elementy przyrody użyte przez stworzenia podobne do szympanсів, lecz jako wytwory sztuki krzemieniarskiej ludzi podobnych do nas, którzy w swojej pamięci projektowali te wyrafinowane narzędzia (Walker 2017, 12–13).

Materię, o której mówi Bergson, można dla jej lepszego wyjaśnienia określić jako wirtualną. To właśnie wirtualność materii uważa za jego najważniejsze odkrycie współczesny interpretator bergsonizmu, Gilles Deleuze (1999, 47–71). Jego zdaniem dla właściwego rozumienia wirtualnego aspektu materii ważne jest odróżnienie tego, co wirtualne, od tego, co obecnie, w tym właśnie momencie istnieje, a nie od tego, co faktycznie rzeczywiste. Zarówno to, co wirtualne, jak i to, co istnieje w danym momencie, jest rzeczywiste, podczas gdy faktycznym przeciwieństwem tego, co rzeczywiste, jest to, co jest zaledwie możliwe czy prawdopodobne. Deleuze przywraca epistemologiczną ważność bergsonowskiego trwania. Trwanie łączy w sobie dwa momenty czasowe, przeszłość i teraźniejszość, podczas gdy przyszłość jest domeną prawdopodobieństwa. Wirtualna materia, która się staje, nie ma jednoznacznie zdeterminowanej przyszłości, jednak niejako „pamięta” swoją przeszłość i właśnie ta przeszłość wyznacza teraźniejszość. Czym zatem jest owa tak mocno podkreślana teraźniejszość? Jeśli przyjmiemy bergsonowski punkt widzenia, ciężar istnienia Bytu zostaje przeniesiony z teraźniejszości na trwanie. To, co teraźniejsze, ciągle przesuwają się w przeszłość, przenosi się w trwanie, a teraźniejszość jest tylko aktualnym, praktycznym działaniem tego, co za chwilę stanie się przedmiotem pamięci. Trwanie utrzymuje Byt i nie ma bezpośrednio żadnego znaczenia praktycznego. Ten wirtualny aspekt naszej pamięci, który nie może być zredukowany do praktycznej, skutecznej teraźniejszości, ma kluczowe znaczenie dla egzystencji. Pamięć jest dla trwającej w czasie egzystencji rzeczywista, chociaż nie-teraźniejsza; w pewnym sensie idealna, chociaż nie oderwana od rzeczywistości i materialności rzeczy, a zatem nie może być ujmowana czysto abstrakcyjnie²⁰. Może to prowadzić do ujęcia systemów myśli i wiedzy (*epistemes* lub *discursive formations*) jako kierowanych przez zasady autonomiczne w stosunku do gramatyki i logiki, które działają w szeroko rozumianym obszarze świadomości indywidualnych podmiotów i określają system pojęciowych możliwości, który z kolei determinuje ramy użycia myśli i języka w danej dziedzinie i danym okresie.

Takie bergsonowskie ujęcie wirtualnej pamięci materii pozwala dobrze wyjaśnić to, jak funkcjonuje komputer. Monitor, na którym obecnie czytamy napisany tekst, prezentuje obraz liter w wyniku fizycznych oddziaływań, które odbywają się na poziomie materialnym, dotyczą technicznych elementów urządzenia. Tak wygląda teraźniejszy i praktyczny aspekt wirtualności. Jednak znacznie ważniejsze jest to, co wywołało trwanie tekstu na ekranie. To trwanie jest wynikiem tego, co już nie istnieje; tego, co pochodzi z przeszłości. Przy bergsonowskim podejściu do rzeczywistości to właśnie trzeba przyznać, że bez tej pamięci, czyli czasu, w którym tekst powstawał, on sam by nigdy nie zaistniał. Wirtualność to rodzaj możliwości, która się aktualnie wypełnia. Chociaż to, co materialne, nie jest

²⁰ Takie podejście do poznania wskazuje na znaczenie pamięci traktowanej po bergsonowsku dla tego, co Michel Foucault nazywa Archeologią Wiedzy lub Archeologia Nauk Humanistycznych (Foucault 1977, 30–35).

w przypadku wirtualności najważniejsze, to jednak właśnie trwanie umożliwia stawanie się rzeczywistym bytom (por. Bergson 1959, 25–27).

Można sobie zadać pytanie, jak mogła być sensowna wirtualność rzeczywistości w czasach modernizmu, kiedy nikomu, także Henri Bergsonowi, nie mogło w najmniejszym stopniu przychodzić na myśl funkcjonowanie świata opartego na pamięci komputerowej i sieci internetowej. Aby zrozumieć to przed-komputerowe rozumienie wirtualności, można sięgnąć do poezji z czasów Bergsona. Ten wirtualny sens pamięci materii możemy chociażby znaleźć w wierszu *Dziewczyna* Bolesława Leśmiana (1973, 63–65), polskiego przedstawiciela bergsonizmu (Borzym 1983, 183–189; Rowiński 1982, 119–125).

Oto dwunastu braci bada mur od strony niematerialnej, od strony marzeń. Liczba braci oczywiście nie jest przypadkowa, wyraźnie odsyłając do czasu, dzielonego w systemie sześćdziesiątkowym na dwanaście godzin lub miesięcy. A mur to epistemologiczna granica, oddzielająca podmiot poznający od rzeczywistości. Zza muru dochodzi do badających głos dziewczyny, która wzywa pomocy. Ten głos i jego brzmienie, jego zmienna jakość dowodzi istnienia poza granicą epistemologiczną. Zwabieni głosem bracia chwytają za młoty i usiłują uwolnić dziewczynę. Walka z murem jest tak ciężka, a burzyciele muru tak bardzo zatracili się w swojej pracy, że „nie wiedziała ślepa noc, kto jest człowiekiem, a kto młotem?”. Trud braci usiłujących „skruszyć zimny głaz, nim śmierć Dziewczynę rdzą powlecze!” okazał się próżny, a nadzieja ocalenia była płonna. Cała dwunastka „oddala ciała swe na strwon owemu snowi, co ich kusił!”. Oddali swe istnienie wirtualnej rzeczywistości. Jednak trwali w dalszym ciągu. Walkę z murem o wolność kontynuują najpierw cienie dwunastu braci, którzy już oddali „na strwon” swoje ciała i swoją materialność. Trwanie i praca cieni są dla Leśmiana w oczywisty sposób odmienne od pamiętanej jeszcze pracy samych braci „I tylko inny płynie czas – i tylko młot inaczej dzwoni...”, także czas płynie w inny sposób, jednak także dla cieni braci płynie czas i nie można go zatrzymać. Ten bezlitośnie upływający czas wyczerpuje siły nawet cieni, które „powymarły jeszcze raz, bo nigdy dość się nie umiera...”. Także te po leśmianowsku „powymarłe” cienie nie oznaczały końca walki ze ścianą. Oto „dzielne młoty [...] mdłej nie poddały się żalobie!” i dalej kruszą granicę, aby uwolnić to, co żyje za murem. Ostatecznie, skruszony przez dwunastu braci, dwanaście cieni i dwanaście młotów „runął mur, tysiącem ech wstrząsając wzgórze i doliny!”. Dramat pozornie zmarnowanej egzystencji braci, cieni i młotów nabrał w pełni wirtualnego i bergsonowskiego sensu, kiedy okazało się, że za zburzonym tak tytanicznym wysiłkiem murem nie było „niczyjego w kwiatkach losu!” ani żywej duszy! Tym, co słyszeli za murem, było echo, jak pisze Leśmian: „Bo to był głos i tylko – głos, i nic nie było oprócz głosu!”. Można powiedzieć, że to właśnie echo, dochodzące do więźniów platońskiej jaskini od strony ściany, na której widzą poruszające się cienie, ostatecznie przekonuje kajdaniarzy o prawdziwości świata, do którego są przykuci. Echo nie powstało samo z siebie, musiało mieć jakieś źródło. Dziew-

czyna, o której uwolnienie walczyli bracia, których walkę kontynuowały ich cienie, a zakończyły ich młoty była bytem wirtualnym w sensie zaproponowanym przez Gilles'a Deleze'a. Można śmiało powiedzieć, że została ona stworzona w ludzkich umysłach, które mogły z dużym prawdopodobieństwem uznać ją za istniejącą w rzeczywistości lub mogącą w niej zaistnieć.

Tym, co szczególnie uderza w wierszu Leśmiana, okazuje się wytrwała pamięć o Dziewczynie, którą bracia przekazują cieniom, a cienie młotom. Mimo śmierci jest mocniejsze od niej trwanie i pamięć, która jest szczególnie silna, ponieważ jest odniesiona do pragnienia wolności i wyzwolenia. A siła pamięci i trwania jest niewątpliwie oparta na potędze energii życiowej²¹, która umożliwia świadomość, podsyca egzystencję (Deleuze 1999, 93–101). Jej celem jej jest leśmianowskie „skruszenie zimnego głazu”, rozbicie muru i wyzwolenie. Po przeczytaniu ostatniego fragmentu wiersza Leśmiana można sądzić, że cały wysiłek poszedł na marne. Że ludzka egzystencja nie ma sensu. Jednak ani Leśmian, ani Bergson tak nie uważają. Bracia, cienie i wreszcie młoty wypełniły swoje zadanie. A jeśli po drugiej stronie była tylko próżnia, to sama praca nadała sens ich egzystencji. Bo życie i jego siła, która niezmiernie dąży do wolności, polega przede wszystkim na budowaniu i burzeniu. Nawet jeśli zakończyliśmy pracę i wypełniliśmy swoją rolę jako burzyciele lub budowniczy, nawet jeśli po drugiej stronie muru jest tylko cisza i spokój, to faktycznie nie ma się z czego śmiać...

Nic – tylko płacz i żal i mrok i niewiadomość i ztrata!
 Takież to świat! Niedobry świat! Czemuż innego nie ma świata?
 Wobec kłamliwych jawnie snów, wobec zmarniałych w nicłość cudów,
 Potężne młoty legły w rząd, na znak spełnionych godnie trudów.
 I była zgroza nagłych cisz. I była próżnia w całym niebie!
 A ty z tej próżni czemu drwisz, kiedy ta próżnia nie drwi z ciebie? (Leśmian 1973, 62–65).

²¹ Fr. *élan vital*. Tłumaczenie tego pojęcia, kluczowego dla filozofii Bergsona, poezji Leśmiana i kultury francuskiej okresu modernizmu nastrocza wiele kłopotów. „Pęd życiowy”, „instynkt życiowy”, „woła życia” – to jedne z takich prób tłumaczeniowych. Leśmian pisze o wicherze życiowym (to jego oryginalne tłumaczenie pojęcia *élan vital*): „Czysty intelekt posiada tylko wiedzę bezpośrednią, lecz nie jest mu dostępna wiedza tej wiedzy – świadomość [rozumienie sensu tej wiedzy – B.M.]. Intelekt, gdy chodzi o tajemnice życia, może się najwyżej domyślić, gdzie się ta tajemnica znajduje. Lecz w tym miejscu gaśnie latarka intelektu, ustępując działaniu instynktowi” (Leśmian 1959, 38). *Élan vital* było szczególnie ważne we wrześniu 1914, kiedy to „woła walki” miała zapewnić Francji powstrzymanie „Hunów” nad Marną; później wielu Francuzów uważało, że to właśnie *élan vital* zapewniła ich ojczyźnie zwycięstwo w Wielkiej Wojnie 1914–1918. *Élan vital* zabrakło w 1940 roku; zresztą wkrótce potem, 4 stycznia 1941, zmarł w Paryżu Henri Bergson. Można by powiedzieć, że jego śmierć wyznacza jeden z możliwych do przyjęcia końców epoki modernizmu.

Bibliografia

- Augè M. (2009), *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Bergson H. (1959), *Matière et mémoire*, Presses Universitaires De France, Paris.
- Bergson H. (1960), *L'Energie Spirituelle*, Presses Universitaires De France, Paris.
- Bergson H. (1963), *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna, Postrzeżenie Zmiany. Dusza i Ciało.*, tłum. P. Beylin i K. Błęszyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bergson H. (1988), *Pamięć i życie. Wybór tekstów Gilles'a Deleuze'a*, tłum. A. Szczepańska, Instytut Wydawniczy Pax, Kraków.
- Bergson H. (2006), *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, tłum. R.J. Weksler-Waszkinel; przekład przejrzał, poprawił i posłowiem opatrzył D. Drwięga, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Bergson H. (2016), *Pamięć i życie*, tłum. K. Błęszyński, Wydawnictwo Vis-à-vis, Kraków.
- Bordukiewicz J.M. (2012), *Chaîne opératoire (sekwencja operacyjna)*, [w:] S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 451–457.
- Borzym S. (1984), *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.
- Deleuze G. (1999), *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Foucault M., (1977), *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gadacz T. (2010), *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Filozofia życia. Pragmatyzm. Filozofia Ducha*, t. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołąkowski L. (1997), *Bergson*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Leśmian B. (1973), *Wiersze Wybrane*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lipstadt D. (2016), *Denying Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, Penguin Books, Londyn.
- Pomian K. (1997), *Zbieracze i osobliwości. Paryż. Wenecja XVI–XVIII wiek*, tłum. A. Pieńkos, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Skarga B. (2002), *Czas i trwanie – studia o Bergsonie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Skarga B. (1982), *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Simmel G. (2007), *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Walker M.J. (2017), *Palaeolithic Pioneers*, Holywell Press, Oxford.

Wojnar I. (1985), *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Znaniński F. (1971), *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Memory of Matter. Henri Bergson and Material Bases of Remembrance

Summary

The paper aims at reconsidering the problem of existence and recognition of the past in modernistic philosophy. For Henri Bergson, duration is one of the most enigmatic constituents of human existence. In 1896, when he tackled the question of memory, Bergson reached for the basic philosophical questions posed at the very beginning of the Early Greek thought, then asked by Berkeley's radical empiricism (so called Berkeley's razor) and subsequently by Kantian Transcendentalism. All these questions have led to the existential analysis of duration which allows for the new foundation of the idea of remembrance and finally the phenomenon of memory. Bergson has treated memory as one of the most important manifestations of vital force (fr. *élan vital*). The paper culminates with the analysis of artefact as the foundation of the Archaeology of Knowledge. Polish bergsonism and its references to the issue of memory were presented in a poem written by Bolesław Leśmian.

Keywords: bergsonism, time, duration, remembrance, memory, matter, existence, artefact, Philosophy of Life (ger. *Lebensphilosophie*), Archaeology of Knowledge, modernism.