

D a m i a n L e s z c z y ń s k i

O pożytkach z lektury klasyków

Słowa kluczowe: *św. Augustyn, H. Bergson, hermeneutyka, propedeutyka filozofii, transcendentalizm*

Co by się stało, gdybyśmy zaczęli myśleć zupełnie inaczej? Nie o tej czy innej kwestii, nie w tej bądź innej dziedzinie, ale gdybyśmy całkowicie zmienili naszą perspektywę na świat, stanęli na antypodach aktualnie przyjmowanych oczywistości i ujęli całą rzeczywistość – przyrodę, człowieka, jego naturę i cele – z miejsca, z którego dotąd nie spoglądaliśmy?

Trywializmem jest stwierdzenie, że poznajemy świat przez pryzmat tkwiących w podmiocie założeń czy nastawień, z których wiele ma charakter nieświadomy. Kantowscy transcendentaliści nazywają je apriorycznymi warunkami poznania, wyróżniając formy naoczności, ustalające przestrzenno-czasowe ramy naszego świata, oraz kategorie intelektu, ustalające takie relacje jak substancja-przypadłość bądź przyczyna-skutek. Inni filozofowie, mniej lub bardziej wiernie nawiązujący do tej tradycji, mówią o formach symbolicznych, supozycjach, przesądach, warunkach tła, aparaturze poznawczej, schematach pojęciowych etc. Pogląd taki najogólniej można wyrazić w tezie, że to podmiot nadaje formę przedmiotowemu obrazowi świata, a dyskusja może dotyczyć tego, jak silnie podmiot modyfikuje przedmioty, a w skrajnym wypadku, czy w ogóle da się przerzucić jakiś most do przedmiotowego świata – i czy w ogóle on istnieje.

Nie chciałbym jednak brnąć w tę filozoficzną uliczkę, w którą skręca idea podmiotowych warunków poznania, lecz pozostawić ją w jej trywialnej i naiwnej, przedfilozoficznej i zdroworozsądkowej postaci: zawsze postrzegamy świat z pewnej perspektywy, a perspektywa ta zależy od wielu czynników,

również kulturowych i historycznych. Średniowieczny obraz świata różni się od obrazu świata XIX-wiecznego, oba zaś są odmienne od pierwotnego obrazu nowozelandzkich Maorysów czy południowoafrykańskiego ludu Ndebele. Z tej tezy nie musi wynikać niemożliwość przedarcia się przez zasłonę Mai utkaną z kulturowo zapośredniczonych fenomenów ani jakiś radykalny relatywizm – jest ona jedynie podsumowaniem obserwowanego na poziomie potocznym faktu, którego doświadczył już Herodot, pisząc, że w Egipcie wszystko jest na opak. Jego zdziwienie wynikało stąd, że Egipcjanie ujmowali świat przez pryzmat całkowicie odmiennych warunków wstępnych niż Grecy, a oba te ujęcia z pewnością różnią się od tego, które dominuje dziś w naszym zachodnim świecie.

Ten perspektywizm, jeśli tak to można nazwać, szczególnie widoczny jest w naukach, czy to przyrodniczych, czy też społecznych bądź humanistycznych. Bierze się to stąd, że paradygmaty naukowe – a więc wzorce interpretowania rzeczywistości – zmieniają się dużo szybciej i częściej niż działające raczej w długim trwaniu formy umysłowości wspomniane wcześniej. O tej zmienności często zapominamy – zapominają zresztą sami naukowcy, którzy mają skłonności dogmatyczne i zachowują się tak, jakby ich opinie o świecie były jakimiś „prawdami”, podczas gdy mają jedynie status hipotez, a więc przypuszczeń. Jako takie, hipotezy nie tylko w każdej chwili mogą zostać porzucone i zastąpione innymi, ale również mają sens i mogą być formułowane jedynie w ramach aktualnie przyjętego schematu pojęciowego, czyli, mówiąc ogólnie, paradygmatu. O tym z kolei, jaki paradygmat zostanie przyjęty, decyduje splot czynników różnego typu, nie tylko merytorycznych, ale także pragmatycznych i zupełnie pozapoznawczych, lecz i akceptowane w danym momencie bardzo ogólne idee filozoficzne – metafizyczne, epistemologiczne i aksjologiczne – które ustalają ramy tego, co istnieje, oraz możliwego i wartościowego poznania.

Dla filozofa są to w zasadzie kwestie elementarne, niemniej interesujące, i sporo wysiłku poświęcono temu, aby opisać owe podmiotowe warunki, ich wpływ na poznanie, źródła i przemiany. Równie interesująca, choć rzadziej podejmowana kwestia dotyczy tego, jak poza nie wyjść – i czy w ogóle jest to możliwe. Zresztą samo to pytanie rodzi od razu metodologiczne trudności. Aby wydostać się poza własną – indywidualną, kulturową, społeczną czy gatunkową – perspektywę, należy najpierw ustalić, co ją określa, jednak ustalenie to będzie się przecież dokonywać w ramach tej perspektywy, którą chcemy przekroczyć. A to oznacza, że nawet jeśli wskażemy czynniki relatywizujące nasze aktualne poznanie, będą one zrelatywizowane do tego właśnie poznania. To z kolei może prowadzić do wniosku, że podmiotowe warunki, które wskazujemy, nie stanowią faktycznych, a więc – mówiąc po kantowsku – noumenalnych warunków, a jedynie ich fenomenalny obraz (i potwierdzałoby to skądinąd kantowski sceptycyzm co do możliwości psychologii). Te wszystkie

teoretyczne trudności możemy jednak odsunąć tu na bok, moim celem nie jest bowiem zaproponowanie jakiejś nowej koncepcji transcendowania podmiotowych warunków poznawczych, a jedynie praktyczne ćwiczenie, którego celem jest coś w rodzaju „rozruszania” naszego myślenia i wydobycia go ze skostnienia, w jakie popada, tocząc się wciąż po ustalonych szynach.

Wróćmy więc do pytania o możliwość zlokalizowania i wykroczenia poza elementarne założenia, które wyznaczają nasz obraz świata. Wydaje się, że najprościej byłoby tego dokonać w ramach jakiejś nauki, jak wspomniałem bowiem, paradygmaty naukowe zmieniają się na tyle szybko, a przy tym są na tyle oderwane od poziomu potocznego myślenia, że łatwiej wskazać tło idei i wartości, do którego *implicite* się odwołują. Współczesna fizyka, biologia ewolucyjna w obecnej postaci, inspirowana behawioryzmem psychologia, ekonomia, socjologia – wszystkie te dyscypliny naukowe opierają się na założeniach, które same naukowe nie są, a na dodatek przyjmowane są często bezrefleksyjnie. W wypadku wielu naukowców, nie mówiąc już o świeckich wyznawcach nauk, twardy rdzeń przekonań formujących ich obraz świata stanowi rozległa sieć poglądów metafizycznych, epistemologicznych, aksjologicznych, a nawet teologicznych, daleko wykraczających poza doktrynę naturalizmu. W większości wypadków uczeni ani nie zastanawiają się nad nimi, ani nawet nie są świadomi tego, że domyślnie je przyjmują, w podobny sposób, jak Molierowski bohater nie był świadom tego, że mówi prozą. Pewne założenia tkwią w nich tak głęboko, że z góry określają to, co mogą oni zobaczyć i zrozumieć – ustalają bowiem *a priori* kryteria istnienia i pojmowalności.

Rzecz jasna nie jest to zarzut – taką sytuację da się dostrzec w każdej epoce i w każdym paradygmacie. Im bardziej nieświadomie przyjęte są tymczasowe założenia, im mniej refleksji skierowanej jest w ich stronę, tym bardziej bronić się ich będzie jako niepodważalnych oczywistości i bezdyskusyjnych prawd; co więcej, kiedy ludziom uświadomić idee, na których opierają się ich opinie o świecie, gwałtownie będą temu zaprzeczać, twierdząc, że opierają się one jedynie na „faktach”. Tak jakby sama idea „faktu” nie była z góry ustalona przez przyjętą metafizykę, w której – dla przykładu – odwołanie się do prywatnego objawienia bądź iluminacji nie może zostać uznane za świadectwo empiryczne.

Te filozoficzne założenia nauki naprowadzają nas na ślad założeń jeszcze głębszych i trudniej dostrzegalnych z powierzchni, które nadawałyby spójną formę obrazowi świata pewnej epoki, w którym łączą się ze sobą różne paradygmaty. Założenia te można opisać takimi technicznymi terminami jak mechanicyzm, ewolucjonizm, redukcjonizm czy nawet demokratyzm, w gruncie rzeczy jednak nie jest łatwo określić ich naturę, tkwiąc wewnątrz struktury poznawczej przez nie same określanej. Nie zawsze łatwo też je wyłuskać z danej doktryny, stanowią bowiem tak istotny jej czynnik, że pozbawiona ich, traci sens. Dość prostym sposobem ich lokalizacji jest przeprowadzenie

prostego testu: jeśli negacja pewnej oczywistości wywołuje gwałtowną reakcję sprzeciwu, a nie dyskusji, to prawdopodobnie oczywistość ta należy do twardego rdzenia struktury myślenia. Można na przykład dyskutować o tym, czy w teorii ewolucji należy przyjąć gradualizm czy punktualizm, ale z kimś, kto neguje samą teorię ewolucji, zwykle się nie dyskutuje, podobnie jak z kimś, kto przeczy, że Ziemia jest bardzo stara, a wszechświat bardzo duży.

Dobrym sposobem praktycznego ustalenia tych głębokich założeń kształtujących obraz świata danej epoki jest rodzaj metodycznego sceptycyzmu podobnego do tego, jakim posługiwał się Kartezjusz. Jak pamiętamy, w *Rozprawie o metodzie* umiejętnie zawiesił on zaufanie do nauk swojej epoki i przyjmowanych przez nie oczywistości, w *Medytacjach* zaś starał się podważyć najgłębsze założenia dotyczące świata i wykraczające poza zmienność kulturową i historyczną, a więc założenia zdrowego rozsądku. Zabieg ten wymagał nie tylko negacji tych założeń, w tym tezy o wiarygodności poznania zmysłowego i realnym istnieniu świata przedmiotowego, ale również czegoś w rodzaju konwersji, a więc przyjmowania na próbę tez przeciwnych, zaś jednym z narzędzi tej konwersji stała się hipoteza demona-zwodziciela, która ostatecznie wywracała cały ten projekt – i nie tylko ten. Bardziej ostrożne rozwiązanie idące w tym duchu zaproponował później Edmund Husserl, ograniczając się jedynie do redukcji czy raczej zawieszania sądów naszego naturalnego nastawienia do świata, które odpowiadają za podstawowe rusztowanie ludzkiego poznania.

W wypadku obu tych projektów problemem jest to, że zawieszenie czy negacja tez naturalnego nastawienia – a więc najgłębiej tkwiących, w pewnym sensie gatunkowych założeń naszego poznania (przy czym gatunkowości nie rozumie się tu antropologicznie, lecz transcendentally) – od razu eliminowała założenia bardziej odległe od centrum, bardziej powierzchniowe, związane z paradygmatami naukowymi i kulturową *mentalité* epoki. Dlatego, o ile nie chcemy od razu mierzyć się z kwestią fundamentalną, z którą ścierali się Kartezjusz i Husserl, a szukamy jedynie technicznego narzędzia do tego, by – jak wspomniałem – nieco „rozruszać” nasze myślenie, potrzebujemy łagodniejszego środka. Mógłby nim być jakiś rodzaj hermeneutyki, która pozwalałaby ustalać niektóre z założeń kształtujących nasz obraz świata poprzez przeniesienie nas w perspektywę odmienną od naszej, taką, którą należałoby wydobyć z tekstu autora odpowiednio od nas odległego w czasie i przestrzeni.

Zazwyczaj, czytając dawne teksty, czy to z zakresu filozofii, czy teologii, automatycznie przyjmujemy własną perspektywę, starając się rozumieć je i oceniać z naszego punktu widzenia – i z tego powodu czasem odkładamy je na bok jako błędne, nedorzeczne albo nawet śmieszne. Należałoby jednak postępować zgodnie z metodą, jaką francuska historyk nauki Hélène Metzger zaproponowała w odniesieniu do archaicznych traktatów przyrodoznawczych: musimy spróbować odtworzyć aprioryczne założenia danego autora, następnie

umieścić się w jego perspektywie, spojrzeć na świat jego oczyma, przez pryzmat jego założeń, i dopiero wtedy starać się rozumieć i oceniać tekst. Z takiej perspektywy alchemiczne czy demonologiczne rozprawy nie będą wydawać się zbiorem absurdów, lecz ukażą nam zupełnie inny od naszego obraz świata. Zabieg ten nie tylko pozwoli nam lepiej zrozumieć cudzą myśl, ale również lepiej poznać własną – gdyż umiejętność umieszczenia się w cudzej perspektywie dostarcza możliwości zobaczenia założeń, których wcześniej nie dostrzegaliśmy. A jednym z nich może okazać się założenie, z którym mało kto dyskutuje (co wskazuje, jak głęboko tkwi ono w naszym sposobie myślenia), a które głosi, że nowsze koncepcje i nowsze idee muszą być lepsze i bardziej wartościowe od dawnych, że istnieje postęp w wiedzy o świecie i człowiek współczesny z pewnością zna ów świat lepiej i głębiej niż jego przodek sprzed setek bądź tysięcy lat.

W technice tej ważne jest, że – inaczej niż w projektach Kartezjusza czy Husserla – nie oglądamy własnych założeń z pustki czystej świadomości (zakładając, że w ogóle jest to możliwe), ale z punktu widzenia innych. Krótko mówiąc: po prostu zmieniamy filtry czy okulary, ale nie domagamy się jakiegś absolutnej bezzałożeniowości, widoku znikąd czy domniemanej perspektywy Boga. Ważne jest, aby spróbować – poprzez odpowiednie „wczucie się” – wywołać u siebie rodzaj pierwotnego filozoficznego zdziwienia, które sprawia, że pewien punkt widzenia jawi nam się jako bezdyskusyjnie obcy i niewiarygodny. Kiedy czytamy dawne teksty z naszym aktualnym nastawieniem, wiele fragmentów związanych z dawną wizją świata, zamieszkujących go istot i poruszających go sił, będzie w taki właśnie sposób uderzać nas swoją obcością, kompletnym oderwaniem od naszego sposobu myślenia. Sztuka polegałaby na tym, aby, poprzez wniknięcie w tę obcą perspektywę, w taki właśnie sposób potraktować nasz własny obraz świata, do którego przywykliśmy: zobaczyć własne oczywistości jako niedorzeczne i obce.

Sięgnijmy po przykład. *O państwie Bożym*, dzieło pisane przez św. Augustyna w pierwszych dekadach V wieku, zawiera całościową koncepcję świata, w którym ścierają się ze sobą dwie wizje człowieka: jako istoty czysto materialnej, nakierowanej na ziemskie cele i ich realizację za wszelką cenę, oraz jako istoty duchowej, której cele ostateczne leżą poza ziemską, tymczasową egzystencją. Człowiek ziemski pozwala, aby rządził nim podstawowy instynkt, który każe mu pożądać „panowania nawet wtedy, gdy ludy są mu już uległe”, czyniąc go niewolnikiem „żądzy panowania”, *libido dominandi*, niedającego się zaspokoić pragnienia władzy, którego nie jest w stanie powstrzymać nawet lęk przed śmiercią (św. Augustyn 1977, t. I, s. 92). Skąd jednak ta żądza władzy bierze się w człowieku? Dlaczego tak wielu jej ulega, dopuszczając, by opanowały ich „własne urojenia”? W księdze VIII, rozważając platońskie i neoplatonickie poglądy na strukturę świata, Augustyn zwraca uwagę, że dusze rozumne przysługują nie tylko ludziom, ale także rozlicznym istotom niema-

terialnym czy eterycznym, a więc duchom. Wśród nich znajdują się istoty „zaburzone”, czyli „duchy najbardziej żądne szkodenia, zupełnie wyzbyte sprawiedliwości, nadęte pychą, blade z zazdrości, biegłe w oszukiwaniu”, które na różne sposoby – na przykład podając się za pośredników bogów bądź kusząc możliwością zdobycia „boskich dobrodziejstw” – panują nad ludźmi „niczym nad swoimi jeńcami albo poddanymi” (św. Augustyn 1977, t. I, s. 395–403).

Z punktu widzenia dziś przyjmowanych oczywistości i dominującego naturalistycznego nastawienia, tego rodzaju analizy z miejsca uznaje się za nedorzeczne, zdradzające zacołanie i ignorancję autora, mające rangę niegroźnych bajek. Można jednak spróbować wziąć w nawias to samorzutne nastawienie i – na próbę – przyjąć wizję świata, w ramach której tego typu opinie nie są bajkami, lecz twierdzeniami o faktach. Cóż wówczas możemy odkryć? Otóż Augustyn, wyjaśniając źródło panującej nad ludźmi żądzy władzy, która stanowi podstawowy mechanizm napędzający *civitas terrena*, państwo ziemskie, pokazuje, że opętany nią człowiek może być kierowany przez zewnętrzną względem niego, inteligentną siłę – ducha, demona – która nie tylko przewyższa go pod względem inteligencji, a zarazem jako bezcielesna ma do jego świadomości łatwy dostęp, ale której istnienia może być nieświadomy. Istnieją ludzie celowo korzystający z usług tego rodzaju istot – i o tym mówią między innymi różne warianty historii Fausta – jednak wielu nie zdaje sobie sprawy z tego, że ich dusze zostały częściowo przejęte przez kogoś innego.

Wniosek, jaki płynie z tych rozważań, jest więc następujący: jeśli chcemy zrozumieć historię polityczną świata (Augustyn rozważa ją szczegółowo na przykładzie imperium rzymskiego), musimy uwzględnić działanie sił, które znajdują się poza tym światem. Jeśli ich nie uwzględnimy, nasze wyjaśnienia będą nie tylko niepełne, ale całkowicie błędne, a ten błąd poznawczy może skutkować fatalnymi następstwami praktycznymi.

Oczywiście takie wnioski można sformułować jedynie wówczas, gdy w punkcie wyjścia przyjmuje się zupełnie odmienne od aktualnych założenia dotyczące tego, co istnieje i jak istnieje. Dla Augustyna świat składa się nie tylko z materii, ożywionej bądź nieożywionej, ale również z warstwy duchowej, pierwotnej wobec tej pierwszej, a odznaczającej się między innymi wolą i inteligencją – ponieważ byty duchowe, których wiele typów wypełnia rzeczywistość, działają rozmyślnie i celowo, powodowane pewnymi dążeniami i pragnieniami. Ta inteligencja i celowość przejawia się już na poziomie fizycznym, jej głębszy wyraz zaś znajdujemy w świecie ludzkim, gdzie wszelkie działania są wynikiem jakiejś woli – ludzkiej, nadludzkiej bądź nieludzkiej.

Z perspektywy takiej wizji świata lepiej widać system założeń czy przesądów, który leży u podstaw współczesnych opinii o świecie. Inteligencja i celowość zostały już całkowicie usunięte ze świata fizycznego (proces ten, rozpoczęty u progu nowożytności, zakończył się wraz z Darwinem). Wśród

zjawisk fizycznych wszystko dzieje się „samo z siebie” – świat stwarza się sam z siebie, procesy kosmiczne i biologiczne zachodzą „same” – bez celu, ale z koniecznością, jak podsumował tę metafizykę w tytule swojej książki *Le hasard et la nécessité* Jacques Monod. Jednak rezygnacja z inteligentnych i obdarzonych wolą przyczyn sprawczych poszła dalej i również w naukach o człowieku, socjologii, psychologii, naukach o polityce, a także w historii, coraz większą popularność zdobywają rozwiązania odwołujące się do anonimowych mechanizmów, do sił przypominających siły fizyczne albo do hipotaz – struktur, koniunktur, cykli, tendencji rozwojowych etc. W rezultacie tkwiące w głębokim rdzeniu współczesnego myślenia o świecie założenia istotnie się zmieniają i sfera polityczna czy społeczna tłumaczona jest coraz bardziej mechanistycznie. Związane z dawnymi założeniami przekonanie o tym, że historię tworzy wola inteligentnych jednostek, które w związku z tym są również odpowiedzialne – jako intencjonalni sprawcy – za te czy inne zdarzenia, zostaje zastąpione obrazem przypominającym procesy przyrodnicze, te zaś, zgodnie z obowiązującymi założeniami, dzieją się „same z siebie”¹.

Nie chcę w tym miejscu rozstrzygać, który z systemów założeń, współczesny, czy Augustyna, jest bardziej wiarygodny bądź który pozwala nam lepiej zrozumieć rzeczywistość (choć trudno mi ukryć nieufność wobec rozwiązań, które sugerują, że w ramach *civitas terrena* rzeczy dzieją się „same z siebie” – zbyt przypomina to wyjaśnianie usypiającej mocy opium przez jego *virtus dormitiva*). Przykład ten ma raczej pokazać, jak głęboko nasz obraz świata – który z rozpędu uznajemy za ostateczny, obiektywny i dobrze uzasadniony – zakorzeniony jest w metafizycznych, aksjologicznych, a nawet eschatologicznych założeniach, które nie tylko nie są dowiedzione (gdyż często nie są ani dowodliwe, ani obalalne), ale przyjmowane są bezrefleksyjnie. Być może jest to sytuacja normalna, a założenia takie są niezbędne do jakiegokolwiek poznania, jednak, dzięki zaproponowanej tu prostej hermeneutyce identyfikującej je i ustalającej ich treść, dałoby się, choćby częściowo, wziąć je w nawias. W tym wypadku byłoby ciekawe i być może użyteczne porzucić – tytułem ćwiczenia – wizję świata kierowanego przez wewnętrzne, bezcelowe i zarazem konieczne mechanizmy i przyjąć na próbę założenie, że ten materialny świat jest jedynie powierzchnią sfery duchowej, wypełnionej przez

¹ Warto zauważyć, że jednym z celów ataków *mainstreamowej* nauki i mediów (a one zawsze dobrze pokazują, jakie założenia należą aktualnie do twardego rdzenia naszej *mentalité*) stały się dziś tzw. teorie spiskowe, czyli koncepcje, w myśl których pewne wydarzenia polityczne zostały spowodowane przez inteligentne i celowo działające istoty ludzkie, które działały mniej lub bardziej niejawnie. Pomijając już wzgląd, że wiele zdarzeń historycznych przemawia za taką hipotezą, sam fakt takich ataków świadczy o tym, jak głęboko tkwi w naszej kulturze tendencja do odpersonalizowania świata i eliminacji czynników świadomych, inteligentnych i obdarzonych wolą.

wiele bezcielesnych istot, obdarzonych nadludzką inteligencją i wolą, które na różne sposoby potrafią poruszać tę powierzchnię. Współczesne wyjaśnienia oferują nam teorię falowania, wyjaśnienie dawne pozwoliłoby nam zajrzeć w głębinę.

Weźmy pod uwagę jeszcze jeden przykład, dużo nowszy. Z różnych względów rekonstruowanie założeń leżących u podstaw wizji świata odległej od nas o setki czy tysiące lat jest trudne. Zmiany w umysłowości w ostatnich wiekach cechuje postęp geometryczny, w związku z czym trudno znaleźć jakąś wspólną nić przewodnią, w postaci pojęć czy wartości, która pozwoliłaby łatwo zastosować proponowaną tu hermeneutykę; zarazem radykalna odmienność obrazów świata utrudnia autentyczne wczucie się w odległe i od dawna porzucone założenia. Jednak są takie dziedziny, w których jeszcze zupełnie niedawno panowały poglądy istotnie różne od obecnych, a ich autorzy pod innymi względami są nam bardzo podobni, co ułatwia proces analizy. Jednym z takich autorów jest Henri Bergson, filozof niegdyś popularny i wpływowy, uhonorowany Nagrodą Nobla, dziś raczej pomijany i mimo różnych prób powrotu do jego idei traktowany raczej jako szacowny zabytek, a nie inspiracja. Jego analizy dotyczyły przede wszystkim natury świadomości oraz tradycyjnego problemu umysł-ciało, obejmowały więc ten obszar, który dziś zagospodarowała filozofia umysłu oraz podejścia określane wspólnym mianem *cognitive science*, w których łączy się – mniej lub bardziej udanie – perspektywy neurologiczne, psychologiczne, informatyczne, lingwistyczne i inne.

Nawet pobieżna lektura pism Bergsona dotyczących świadomości pokazuje, że jego wizja pod wieloma względami leży na antypodach tego, co uznaje się dziś za obowiązujące w ramach filozoficznego czy naukowego *mainstreamu*, a zarazem fakt, że żył on w czasach zupełnie nieodległych (zmarł w 1941 roku), pod względem politycznym, technicznym czy kulturowym zbliżonych do naszej epoki, pozwala łatwiej uzmysłwić sobie, w którym miejscu i w jaki sposób zmienił się twardy rdzeń naszego podejścia do świata.

W wykładzie *Dusza i ciało*, wygłoszonym w 1912 roku, Bergson w zwięzły sposób przedstawia swój pogląd na to, czym jest świadomość i w jakiej relacji pozostaje do mózgu, uznawanego już wówczas powszechnie nie tylko za jej siedzibę, ale również za jej przyczynę. Analizując rozmaite przypadki afazji i zakłóceń funkcji poznawczych, skorelowanych z pewnymi uszkodzeniami mózgu, Bergson proponuje wyjaśnienie, które zupełnie odbiega od typowych i wciąż przyjmowanych mechanicystycznych rozwiązań. Świadomość jest czymś pierwotnym względem mózgu i czymś, co go pod każdym względem przekracza. Nie chodzi oczywiście o przekraczanie w sensie przestrzennym, gdyż mózg znajduje się w określonym miejscu w trójwymiarowej przestrzeni, świadomość zaś, jako z istoty swej nieprzestrzenna (tu Bergson zgadza się z tradycją kartezjańską), nie tkwi w żadnym „miejscu” (nie da się podać przestrzennych współrzędnych mojego uczucia melancholii czy grozy). Jej trans-

cendencja względem świata przestrzennego i materialnego ma charakter jakościowy w tym sensie, że jej źródło istnienia i jej działanie dokonuje się jak gdyby w innym świecie, z którego może ona „zaglądać” do naszej ograniczonej trójwymiarową przestrzenią rzeczywistości. Przyjrzyjmy się, jak opisuje to Bergson, używając typowego dla siebie, metaforycznego języka:

Relacja mózgu do myśli jest więc złożona i subtelna. Gdybyście żądali, bym wyraził ją za pomocą prostej i z konieczności trywialnej formuły, powiedziałbym, że mózg jest organem pantomimy, i tylko pantomimy. Jego rola polega na wyrażaniu za pomocą gestów życia umysłu, a także sytuacji zewnętrznych, do których umysł musi się dostosować. Aktywność mózgowa jest dla aktywności umysłowej tym, czym ruchy batuty dyrygenta orkiestry są dla symfonii. Symfonia przekracza we wszystkich kierunkach ruchy, które wyznaczają jej rytm; tak samo życie umysłowe wykracza poza granice życia mózgowego. Jednakże mózg, dlatego właśnie, że wydobywa z życia umysłowego wszystko to, co daje się w nim odegrać za pomocą ruchów i zmaterializować, dlatego właśnie, że stanowi w ten sposób punkt włączenia się ducha w materię, zapewnia w każdej chwili przystosowanie umysłu do okoliczności, utrzymuje nieustannie umysł w kontakcie z rzeczywistością. Nie jest on więc, dokładnie mówiąc, organem myśli ani uczuć, ani świadomości, lecz sprawia, że świadomość, uczucie i myśl skierowane są na życie rzeczywiste i przez to zdolne do skutecznego działania (Bergson 2004, s. 56–57; por. Bergson 2020, s. 73, 77).

Mózg jest więc czymś w rodzaju narzędzia świadomości, służącego do działania w trójwymiarowym, przestrzennym świecie, narzędzia, które ogranicza całe bogactwo ducha (ujawniające się na przykład we śnie, kiedy świadomość nie jest ograniczana przez powiązane z ciałem zmysły, a także w pewnych chorobach psychicznych) do aktów niezbędnych dla działania. Jest to organ selekcji i adaptacji – odcedza bodźce i przywołuje wspomnienia pod kątem realizacji celów w ramach *civitas terrena*. Tak więc „życie duchowe nie może być rezultatem życia cielesnego”, lecz „wszystko dzieje się tak, jak gdyby ciało było po prostu używane przez ducha” (Bergson 2004, s. 68).

Ten ostatni fragment dobitnie pokazuje, że proponowane przez Bergsona ujęcie relacji umysł-ciało opiera się na zupełnie innej wizji świata niż ta, do której przyzwyczaiła nas współczesna nauka i postępująca za nią współczesna filozofia. W wizji tej zakłada się – podobnie jak to było w obrazie proponowanym przez św. Augustyna – pierwotność sfery duchowej nad materialną, dzięki czemu możliwe jest to, o czym pisze Bergson, mianowicie „używanie” ciała przez duchy – czyli wnikanie świadomości w świat materialny, poruszanie materialnymi bytami z ukrycia, a więc z głębin leżących pod dostrzegalną zmysłowo powierzchnią. Augustyn był przekonany, że głębiny te są zamieszkane przez różne typy duchów – nie tylko ludzkich – i mogą one wnikać nie tylko w ożywione ciała, ale również w przedmioty, mogą też przejmować i zawładnąć (brak dobrego polskiego odpowiednika dla łacińskiego *possessio*) ciałem ludzkim, wpływawszy wcześniej na świadomość w taki sposób, aby zgodziła się na wizytę nieznanego gościa.

Świat duchowy Bergsona wydaje się prostszy, niemniej i tak jest on jakościowo odmienny od tego, w którym, wedle naszych przekonań, żyjemy. Jednak lektura jego pism pokazuje, że obraz świata, w którego trwałość i obiektywność wierzymy, jest czymś zgoła nowym i zaledwie sto lat temu filozof głównego nurtu, uznany pisarz i nagradzany intelektualista, mógł głosić poglądy całkowicie sprzeczne z tym, co dziś uznaje się za obowiązującą prawdę wiary. Co więcej, jego poglądy wydają się bliższe poglądom Augustyna, żyjącego półtora tysiąca lat przed nim, niż ludzi współczesnych, żyjących niespełna sto lat po nim. Nie wynika stąd, że tamte poglądy *muszą* być prawdziwe, ale pokazuje to, że nasze *mogą* być błędne. Niezależnie od tego, lektura klasyków prowadzona w zaproponowany tu sposób może pozwolić nam – choćby w formie ćwiczenia – wziąć nasze przekonania w nawias i spróbować zobaczyć, co by się stało, gdybyśmy zaczęli myśleć zupełnie inaczej.

Bibliografia

- św. Augustyn (1977), *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Bergson H. (2004), *Energia duchowa*, przeł. K. Skorulski, P. Kostyło, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Bergson H. (2020), *Myśl i ruch. Eseje i wykłady*, przeł. E. Walerich, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Metzger H. (1987), *La méthode philosophique en histoire des sciences. Textes 1914–1939*, Paris: Fayard.

D a m i a n L e s z c z y ń s k i

On Learning from the Classics

Słowa kluczowe: *St. Augustine, H. Bergson, hermeneutic, philosophical propaedeutics, transcendentalism*

Our thinking about the world presupposes certain unconscious suppositions or assumptions that frame what exists and what can be known. In order to locate and bracket these assumptions, a certain exercise can be carried out by reading philosophical and scientific treatises that make different assumptions. Examples that illustrate this exercise are the works of St. Augustine or H. Bergson.