

Henri Bergson

Małgorzata Kowalska

Pamięć czy świadomość? O dialektycznym duchu Bergsona

Słowa kluczowe: *ciało, duch, fenomenologia, materia, mechanizm, nieświadomość, pamięć, postrzeżenie, qualia, świadomość*

1. Problem

Na pierwszy rzut oka relacja między świadomością i pamięcią w ujęciu Henriego Bergsona wydaje się dość prosta. Jest tak ścisła, że pojęcia te można uznać za wręcz synonimiczne. Na przykład w eseju *Świadomość i życie* filozof pisał bardzo jasno, że „świadomość znaczy przede wszystkim pamięć” (Bergson 2004a, s. 7). Mogłoby się wydawać, iż na tym właśnie polega cała jego koncepcja świadomości, że zrównuje on ją z trwaniem, z czasem jako ciągłym przepływem, a zarazem ze zdolnością do gromadzenia i przechowywania przeszłości, czyli właśnie z pamięcią. Wszystko to przy zastrzeżeniu, że czas jest też ruchem zwróconym w przyszłość, jest „przeszłością wgryzającą się w przyszłość” (Bergson 2004a, s. 18), świadomość obejmuje więc także wychylenie ku temu, czego jeszcze nie ma, co dopiero ma nadejść, jest antycypacją przyszłości. Między przeszłością i przyszłością jest zaś miejsce dla uwagi na otoczenie, co definiuje teraźniejszość. Ponieważ jednak teraźniejszość jest sama w sobie abstrakcją, przechodzeniem przyszłości w przeszłość albo wychyloną w przyszłość najbliższą przeszłością (nie żadną chwilą zatem, lecz już trwaniem, tym, co Husserl nazywał żywą obecnością), ponieważ przyszłość, choć zawsze nowa, otwarta i twórcza, nieustannie się „przeszłościuje”, dołączając do wcześniejszego strumienia, najważniejsze przy określaniu świadomości,

sposobu jej działania i samego jej istnienia pozostają przeszłość i pamięć. Byt pozbawiony pamięci nie byłby ani otwarty na przyszłość, ani zdolny do aktualnych doznań, byłby po prostu nieświadomy¹.

Tak istotnie sprawa wygląda w świetle licznych wypowiedzi Bergsona, poczynając od rozprawy *O bezpośrednich danych świadomości*, gdzie zostaje sformułowane pojęcie trwania, a „miejscem”, w którym zostaje ono uchwycone, jest właśnie świadomość, rozważana niejako w oderwaniu od swoich możliwych przedmiotów – w każdym razie przedmiotów zewnętrznych – odkrywana jako ciągły subiektywny upływ, przenikanie się i zachowywanie się przeżyć (Bergson 2017). Również w późniejszych tekstach filozof nieraz stawiał znak równości między świadomością i doświadczeniem trwania oraz pamięcią. Jednak w niektórych miejscach, zwłaszcza w najbardziej chyba niezwykłej swojej książce *Materia i pamięć*, mówi także coś innego i przynajmniej z pozoru odwrotnego (Bergson 2022). Po pierwsze, właśnie w kontekście pamięci wprowadza pojęcie nieświadomości. Pamiętać, w sensie: mieć zachowaną przeszłość, wcale nie znaczy przypominać sobie. Przypomnienie jest aktualizacją pewnego poziomu i fragmentu pamięci, ale czysta pamięć albo czyste wspomnienie istnieją przed ewentualną aktualizacją, wirtualnie lub potencjalnie, czyli właśnie nieświadomie. Istnieją dokładnie w taki sposób, w jaki istnieje przeszłość, a przeszłość, twierdzi filozof, jest bardziej realna niż terażniejszość i przyszłość; można wręcz powiedzieć, że w gruncie rzeczy tylko ona istnieje. Zarazem Bergson będzie gwałtownie zwalczać hipotezę, że nieświadomość oznacza „istnienie mózgowe”, że wspomnienia miałyby w jakiś sposób być zapisane w mózgu – ale ten problem odłożmy chwilowo na bok.

Po drugie, wydaje się, że świadomość rozumiana jako przytomny, uważny stan lub jakość aktualnych przeżyć, jako wyraźnie doświadczana obecność czegoś dla mnie, wcale nie wymaga trwania i ciągłej pamięci lub wymaga ich tylko w minimalnym stopniu; że swoją intensywność zawdzięcza, przeciwnie, skupieniu na tym, co tu i teraz, kosztem tego, co pozostaje ukryte w pamięci. I tyle również stwierdzał Bergson: „...świadomość jest tylko cechą charakterystyczną terażniejszości, czyli tego, co aktualnie przeżywamy [...]”. W dziedzinie świadomości wszystko, co rzeczywiste, dzieje się teraz” (Bergson 2022, s. 136). Świadomość jest więc aktualna albo jej nie ma. Jeżeli wykracza poza wciąż mijające „teraz”, to raczej w stronę przyszłości niż przeszłości, czujna na to, co może nadejść. Nawet gdy chodzi o przywołane wspomnienie, jego aktualizacja, choć nie czyni z niego ekwiwalentu postrzeżenia, to znaczy nie pozbawia go aury przeszłości², w pewien sposób je uwspółcześnia, czyniąc je świadomym. A zanim wspomnienie się zaktualizo-

¹ Na temat Bergsonowskiej koncepcji czasu i trwania zob. więcej: Skarga 1982.

² Poza przypadkami, o których będziemy jeszcze mówić – gdy wspomnienie służy jedynie rozpoznaniu tego, co dane w terażniejszości.

wało, gdy go dopiero szukamy, było, paradoksalnie, czymś przyszłym, co dopiero ma i może nadejść. Dlatego według Jeana-Paula Sartre'a podstawowym wymiarem świadomości jest przyszłość, wybieganie w przyszłość, projekt, w świetle którego ukazuje się świat aktualny i za sprawą którego świadomość stale odrywa się od swojej przeszłości, a zarazem może jej nadawać zmienny sens (Sartre 2007). Niewątpliwie najbardziej teraźniejsze, najbardziej osadzające nas w chwili (choć ona ma zawsze swoją „rociągłość”) są świadome postrzeżenia zmysłowe. Otóż im bardziej intensywna jest ich świadomość, tym mniejszy wydaje się udział w niej pamięci, sprowadzonej do samej tylko retencji mijającej chwili. Nie przypadkiem Edmund Husserl odróżniał retencję i pamięć, bezustanną czasowość świadomości i okazjonalną tylko możliwość przywołania nieobecnych przedtem wspomnień (Husserl 1989). Może tego rozróżnienia u Bergsona brakuje i w pojęciu pamięci zawarł on zbyt wiele? Nie rozstrzygając tej kwestii w tym miejscu, poprzestańmy na stwierdzeniu, że pamięć dochodząca do głosu w aktualnych spostrzeżeniach jest bardzo okrojona. Jak zobaczymy dalej, sam Bergson porównywał ją do zaledwie szczytu stożka obejmującego całość możliwych wspomnień. I odwrotnie: im większa rola pamięci, im więcej napływających wspomnień, tym mniej intensywna, mniej uważna, bardziej rozproszona, a w skrajnym przypadku zanikająca staje się świadomość tego, co dzieje się tu i teraz. Z tego punktu widzenia świadomość i pamięć, przynajmniej jeśli odróżnić tę ostatnią od bezpośredniej retencji, wydają się wręcz antagonistkami: mamy nieświadomą pamięć i niepamiętną świadomość, z których jedna zdaje się wypierać drugą.

Z drugiej strony, uobecnianie się wspomnień, które zakłóca świadomy kontakt z otaczającą rzeczywistością, jest przecież formą świadomości, wiążąc się z uświadomieniem tych obszarów pamięci, które przedtem były nieświadome. Jednak to również skłania do wniosku, że świadomość i pamięć to instancje różne, które mogą, lecz nie muszą ze sobą się wiązać lub raczej które mogą ze sobą się wiązać w różnym stopniu i na różne sposoby, a obszary ich działania mogą się wykluczać: gdy świadomość oświecla jedno (np. fragment świata danego zmysłom), w mroku kryje się coś innego (sfera wspomnień), i odwrotnie. Zawsze jest coś świadomego i coś nieświadomego. Nie widać w każdym razie powodu, dla którego świadomość należałoby ściślej powiązać raczej z pamięcią niż z aktualnym postrzeganiem zakładającym jej minimalny poziom.

Czy Bergson głosi tezy sprzeczne? Może sprzeczność tkwi w samej rzeczy? A może tylko w sposobach określania pamięci i świadomości, jakie wyżej przyjęliśmy? Spróbujmy tę trudność rozwikłać. W poniższych rozważaniach chodzi mi nie tyle o egzegezę koncepcji Bergsona, ile o refleksję nad samym problemem. W tej mierze, w jakiej jest to problem nasuwający się w związku z lekturą jego pism, będę za nimi podążać, ale wychodząc niekiedy poza ich literę, parafrazując, komentując i zadając własne pytania.

2. Rodzaje pamięci. Mechanizm, ruch i nieświadomy duch

W istocie ani pojęcie pamięci, ani pojęcie świadomości nie są u Bergsona jednoznaczne, obejmując różne rodzaje zjawisk. Sprawa jest stosunkowo prosta, jeśli chodzi o pamięć, bo w tym przypadku ważne rozróżnienia (choć inne niż u Husserla) proponuje sam autor. Gorzej jest z rozróżnianiem rodzajów świadomości.

Wyjdźmy więc od pamięci, a problem świadomości nieuchronnie przy tym wypłynie. Podstawowe dla Bergsona jest rozróżnienie między pamięcią jako synonimem sensomotorycznego nawyku i pamięcią jako zasobem wirtualnych (nieświadomych) lub aktualnych (uświadamianych) obrazów (zob. np. Bergson 2022, s. 80–87). Ta pierwsza organizuje ruchy ciała, nadając im wyćwiczony, funkcjonalny porządek i w ten sposób przystosowując je do otoczenia. Służy praktycznym potrzebom życia. Przykładem może być nawyk stawiania nóg w określony sposób przy czynności chodzenia albo recytowanie z pamięci wyuczonego tekstu – w obu przypadkach są to działania zasadniczo automatyczne. Pamięć tak rozumiana, poza tym, że dotyczy ciała, organizując jego ruchy, ma charakter czynnościowy, prowadzi do powtarzalnych zachowań i sama jest powtarzalnym mechanizmem polegającym na utrwalaniu pewnych powiązań między pobudzeniami i reakcjami. Jako taka, sama przez się jest pozbawiona jakichkolwiek obrazów czy przedstawień. Jeżeli jej towarzyszą, pochodzą skądinąd. Czy to znaczy, że ta pamięć jest nieświadoma? Zależy, co uznamy za kryterium doświadczenia świadomego! Choć bez obrazów, pamięć nawykowa wiąże się z doznaniem, jest ruchowo-czuciowa (Bergson 2022, s. 133, 146). Chodzenie, zwłaszcza przy pokonywaniu dobrze znanej trasy, jest na ogół czynnością automatyczną, ale też na ogół mniej lub bardziej wyraźnie czujemy, „zdajemy sobie sprawę”, że idziemy. Tylko w wyjątkowych przypadkach może być zachowaniem zupełnie bezwiednym, jak przy głębokim zamyśleniu, pochłonięciu obserwacją czegoś innego albo w stanie dosłownego lunatykowania, chodzenia we śnie. Te przypadki (których, na ile mi wiadomo, Bergson wprost nie rozważał pod takim kątem, ale problem jest u niego *implicite* obecny) wskazują na różny i zmienny udział świadomości w czynnościach nawykowych, a także na jej stopniowalny charakter. Chodzenia, w ogólności ruchów swojego ciała, można być świadomym mniej lub bardziej, podobnie jak otaczającego świata. Wszystko zależy od intensywności i ukierunkowania uwagi, od tego, czy kieruje się ona na otoczenie, na własne myśli (w szczególności na wspomnienia), czy na samą skądinąd nawykową i niewymagającą namysłu czynność. W każdym razie na pewno nie można powiedzieć, że działanie pamięci-nawyku jest zasadniczo nieświadome – przeciwnie, chociaż świadomość sprowadza się tu do mniej lub bardziej intensywnego odczuwania. Pytanie brzmi, czy to odczuwanie należy do samego mechanizmu nawyku, stanowiąc jego jakościową i subiektywną stronę, czy też, podobnie

jak obrazy-przedstawienia, które mogą mu towarzyszyć, dołącza się do niego jakby z zewnątrz, z jakiegoś innego „miejsca” czy rejonu bytu – mówiąc wprost i tradycyjnym językiem: z ducha jako substancji niezależnej od materii.

Drugi rodzaj pamięci, który Bergson skłonny jest uznawać za pamięć w ścisłym sensie, pamięć właściwą, ma naturę wyobrażenia. Choć często i w przeważającej mierze istnieje ona tylko potencjalnie, jakby ściśnięta czy skurczona i w tej postaci niewidoczna, z pozoru nieistniejąca – w różnych sytuacjach się ożywia i *de iure* zawsze może rozwinąć się w obraz, w cały ciąg obrazów. Ta pamięć jest, według filozofa, czysto duchowa i w sensie praktycznym zasadniczo bezużyteczna, przynajmniej jako całość czy wielka obfitość wspomnień. Nie wpływa bezpośrednio na działanie ciała i nie pomaga zaspokajać podstawowych życiowych potrzeb, raczej temu przeszkadza. Właśnie dlatego w życiu dążącym do osiągania konkretnych celów i nastawionym na działanie jest marginalizowana, spychana w nieświadomość. Bergson posunie się do twierdzenia, że tym, co wymaga wyjaśnienia, jest nie tyle pamięć, ile zapomnienie, i w taki właśnie sposób sam je wyjaśniał: jako efekt zwracania się przez cielesny podmiot ku wyzwaniom bieżącego życia (Bergson 2022, s. 80–83). Wspomnienia rozwijają się w obrazy tylko w niektórych sytuacjach: gdy słabnie presja zewnętrznej rzeczywistości i zawieszone zostaje działanie, w stanach odprężenia i zgoła w czasie snu. Wspomnienia są skąpe i rzadkie u ludzi czynu, bogatsze i częstsze u typów marzycieli. W skrajnych przypadkach prowadzą do chorobliwego oderwania od życia i do zaburzeń psychicznych. Mimo to Bergson uznawał pamięć wyobrażającą za w tym sensie właściwszą, wyższą albo po prostu bardziej ludzką, że stanowi ona, według niego, obszar wolności. Może się to wydać paradoksalne. Skoro przeszłość jest tym, co dokonane i w czym niczego nie można już zmienić, to o jakiej wolności w odniesieniu do niej można mówić? Nie przypadkiem wszak Sartre wiązał wolność właśnie z „nicościowaniem” przeszłości przez projekt skierowany ku przyszłości. Wolna jest jednak nie przeszłość jako całość spraw dokonanych, lecz pamięć, która ją zawiera i może do niej powracać. Według Bergsona jest ona wolna zarówno negatywnie, jak i pozytywnie (choć nie używał tych określeń). Negatywnie jako uniezależnienie się, choć zawsze względne, od presji życiowych potrzeb; pozytywnie jako spontaniczność stanowiąca przeciwieństwo automatyzmu, nawyku, regularnego i powtarzalnego powiązania bodźców z reakcjami. Przypominanie przeszłości nie jest też w żadnym razie pozbawione wymiaru przyszłości. Bergson wiąże tę pamięć ze zdolnością twórczą. Chodzi nie tyle o to, że wspominamy „po coś”, w celu, który chcielibyśmy osiągnąć, ile o to, że pamięć jako ujmowanie przeszłości z pewnej perspektywy jest związana z wyobraźnią. Chodziłoby więc – tylko i aż – o to, aby dzięki wspomnieniom, albo pewnym wspomnieniom, nie ich chaotycznemu natłokowi albo obsesyjnemu rozpamiętywaniu jednej sceny, rozbudzić także wyobraźnię i dać się ponieść prądowi (*élan vital*), jaki łącznie stanowią.

Dodajmy, że o ile pamięć-nawyk ma charakter zasadniczo czynnościowy, jest mechanizmem, o tyle pamięć duchowa byłaby substancją. Trzeba jednak pamiętać, że dla Bergsona substancją jest sam ruch – nie żadna rzecz ani podłoże, lecz czysty pęd, energia poprzedzająca wszelkie formy (Bergson 2021). Czysta pamięć byłaby właśnie takim ruchem. Ujmując to w języku Gilles’a Deleuze’a – twórczym, bo różnicującym, powtórzeniem (Deleuze 1997).

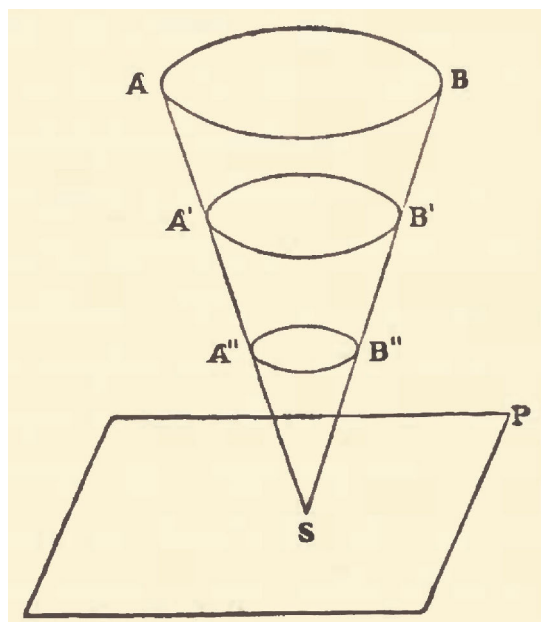
Powyższa rekonstrukcja dwóch rodzajów pamięci, oparta na lekturze rozważań Bergsona, skłania do wielu pytań. Dwa podstawowe w kontekście celów tego artykułu można sformułować tak. Po pierwsze, na czym polega relacja między pamięcią cielesną i pamięcią duchową: pamięcią-nawykiem i pamięcią wyobrażającą? Po drugie, jaka jest rola świadomości w każdej z nich? Rozważmy je po kolei.

3. Pamięć jako dialektyka materii i ducha. Wspomnienie i postrzeżenie

Z przedstawionego zarysu dwóch rodzajów pamięci w żadnym razie nie należy wyciągać wniosku, że według Bergsona nie mają one ze sobą nic wspólnego lub stanowią rozłączną alternatywę. Przeciwnie, twierdzi on, że pamięć-nawyk i pamięć-wyobrażenie, chociaż odmienne i na pewnym poziomie wprost przeciwstawne, są również ze sobą związane i, co więcej, nawzajem się potrzebują (Bergson 2022, s. 85). Istnienie nawyków nie tylko pozwala skuteczniej działać i lepiej osiągać różne cele, ale też porządkuje i strukturuje percepcję, myślenie i samą pamięć, bez czego być może stałyby się one twórczą intuicją, ale bardziej prawdopodobnie pograżyłyby się w chaosie. Chociaż Bergson zdecydowanie sympatyzował z marzycielstwem i mistycyzmem, krytykując czysto utylitarny stosunek do życia, wiedział przecież dobrze, na czym polega niebezpieczeństwo oderwania od jego wymogów. Bez użytecznych nawyków i mechanizmów strukturujących trwanie groziłoby nam szaleństwo. Również mechanizmy regulujące sposób naszego myślenia i mówienia, schematy pojęciowe, reguły logiczne i gramatyczne, sama „sztywność” dostępnych w języku słów, które zgodnie z rozpoznaniem Bergsona stanowią jakby przedłużenie nawyków i mechanizmów cielesnych, nie pozwalają wprowadzić pojęć dynamicznej i płynnej natury trwania (temu służy intuicja), ale umożliwiają racjonalne poznanie, któremu filozof bynajmniej nie odmawiał wartości. Z drugiej strony, gdyby pamięć była tylko nawykowa, gdyby nasze działanie i myślenie były regulowane wyłącznie przez algorytmy, nie moglibyśmy nie tylko tworzyć niczego nowego, ale nawet osiągać tych prozaicznych celów, jakim służy normalna zmysłowa percepcja i językowo-pojęciowe myślenie. Automat, choć funkcjonalny w pewnych sytuacjach, może się przecież okazać niedostosowa-

ny do innej sytuacji, do nowych wyzwań. Aby być naprawdę funkcjonalnym w różnych okolicznościach, musi być wystarczająco elastyczny. Tym, co może mu dać elastyczność, jest według Bergsona właśnie pamięć związana z wyobraźnią. Zostawmy jeszcze przez chwilę na boku kwestię świadomości. Świadoma czy nie, duchowa pamięć byłaby rodzajem energii ożywiającej mechanizm i umożliwiającą jego przekształcenia, w tym jego dostosowanie do nowych okoliczności. Na tym polega twórcza ewolucja, na poziomie samego biologicznego życia prowadząca od form najprostszych, jak ameba, do najbardziej złożonych, jak człowiek z jego rozwiniętym systemem nerwowym, a następnie z całą wytworzoną przez niego kulturą. Na każdym etapie ewolucji i na każdej z jej licznych dróg znajdujemy zarazem, choć w różnych proporcjach, mechanizmy-automaty, nawyki i, z drugiej strony, energię, w postaci pędu, który te automatyzmy przekształca (Bergson 2004b). W tym sensie cały świat, a przynajmniej cały świat żywy, jest pamięcią mechaniczną przenikaną przez pamięć duchową. Natomiast na poziomie ludzkiego życia normą, jeśli nie ideałem, jest charakter zrównoważony – ani oderwany marzyciel, ani jednostronny i jednowymiarowy człowiek czynu, lecz ktoś, kto łączy i godzi w sobie cechy obu: mechanizm z twórczą energią, pamięć nawykową z pamięcią duchową i z wyobraźnią (Bergson 2022).

Relację między dwoma rodzajami pamięci można zbadać dokładniej za pomocą sławnej Bergsonowskiej metafory pamięci jako odwróconego stożka (Rys. 1).



Rys. 1. Stożek pamięci u H. Bergsona (2022, s. 155)

Jego szczyt S oznacza cielesne tu i teraz i łączy się na dole z płaszczyzną, która symbolizuje otaczającą rzeczywistość. Jego podstawę AB stanowi okrąg symbolizujący całą przeżytą przez kogoś przeszłość w postaci, w jakiej została ona przeżyta i w jakiej – zgodnie z założeniem – w całości się ona zachowuje na wirtualnym poziomie. Wnętrze stożka wypełnia ta sama przeszłość, ruchoma, przesuwająca się z góry do dołu i odwrotnie, bardziej rozluźniona wyżej, coraz bardziej ściśnięta u dołu, aż do stania się punktem wyznaczającym teraźniejszość, który poprzez ciało wbija się w płaszczyznę P aktualnej zewnętrznej rzeczywistości. Przekroje $A'B'$, $A''B''$ itd., jakie można kreślić we wnętrzu stożka, poprzeczne lub ukośne, odpowiadają różnym poziomom i perspektywom, z jakich ta przeszłość może być ujmowana (jeśli pamięć na tym poziomie się zaktualizuje, to znaczy zostanie oświetlona przez świadomość). W punkcie S (który, dodajmy, nieustannie się przesuwa wzdłuż płaszczyzny P , bo teraźniejszość wciąż się zmienia), dotykającym rzeczywistości zewnętrznej, przeszłość jest ściśnięta tak bardzo, że jej niemal nie ma. Zarazem jednak w tym jednym punkcie w pewien sposób cała się zawiera, cała w nim się streszcza. Ścisłej mówiąc, nie ma więc – lub prawie nie ma (wkrótce się wyjaśni, dlaczego „prawie”) – jej aktualnej pamięci, ale w postaci maksymalnie ściągniętej cała przeszłość, za pośrednictwem krańcowego punktu, czyli po prostu mojego ciała i mózgu, wchodzi w kontakt z płaszczyzną rzeczywistości. Wszystkie elementy tej metafory są istotne: figura stożka, którego objętość jest coraz mniejsza w miarę zbliżania się do wierzchołka, przekroje poprzeczne lub ukośne, jakie można w nim wyróżniać – jakby różne wewnętrzne płaszczyzny pamięci, wreszcie kontakt wierzchołka z płaszczyzną zewnętrzną. Zbadajmy, na czym polega ten kontakt. Przeszłość oddziałuje tu na zewnętrzną rzeczywistość, ale i odwrotnie: zewnętrzna i aktualna rzeczywistość oddziałuje na przeszłość, nie w tym sensie, że ją zasadniczo zmienia (nie można zmienić tego, co dokonane), ale w tym, że coś do niej dodaje, wnosi do niej nowy element, nowe doświadczenie. Na czym jednak polega działanie przeszłości na aktualną rzeczywistość? W szczególności na tym, że pozwala ją w określony sposób rozpoznać. Rozpoznajemy różne rzeczy dlatego, że są podobne do tych, z jakimi już kiedyś się spotkaliśmy. To rozpoznawanie ma charakter w dużym stopniu nawykowy, nasze zmysły stale posługują się wyuczonymi (jeśli nie wrodzonymi) schematami. Z tego punktu widzenia to nawyk zakorzeniony w ciele decydowałby o aktualizacji wspomnienia przechodzącego przez wierzchołek stożka. Bergson sądzi jednak, że nie ma tu żadnego determinizmu. Duchowa pamięć miałaby spontanicznie dobierać wspomnienie „pasujące” do rzeczywistości – a czasem niepasujące, jak w przypadku rozpoznań fałszywych. Co więcej, wspomnienia płynące z przeszłości mogą pobudzać wyobraźnię i skłaniać do tworzenia czegoś nowego, czego w obecnej rzeczywistości nie ma, co istnieje tylko potencjalnie – w takim przypadku nie chodzi już o zwykłe rozpoznawanie rzeczy i dopasowywanie się do świata, lecz o jego zmianę. Problemem twórczości nie będziemy się

tu jednak zajmować. Poprzestańmy na ogólnym stwierdzeniu, że duchowa, zasadniczo nieświadoma pamięć wpływa na postrzeganą rzeczywistość³. Prowadzi to do trzech pytań. Po pierwsze, czy to znaczy, że widzimy zmysłowo (albo słyszymy, albo czujemy dotykiem) tylko to, co pamiętamy? Po drugie, jak to jest w ogóle możliwe, że rzeczywistość w założeniu niematerialna wpływa na materialną lub odwrotnie (stary kartezjański problem, z którym również Bergson *nolens volens* musi się zmagać, a jego czytelnik wraz z nim)? Po trzecie, jeżeli wirtualne wspomnienia (nazywane przez Bergsona czystymi) są zasadniczo nieświadome, to skąd w nich i w doświadczeniu zewnętrznej rzeczywistości bierze się świadomość?

Bergson z pewnością nie twierdził, że postrzegamy tylko to, co pamiętamy. Przeciwnie, zrobił wiele, aby radykalnie odróżnić wspomnienie i postrzeżenie. Znakomita część *Materii i pamięci* jest poświęcona przeprowadzaniu i uzasadnianiu tej różnicy, będącej według autora różnicą nie stopnia, lecz natury. Najkrócej rzecz ujmując, różnica polega na tym, że postrzeżenie jest materialne, należy do tego samego porządku co zmysłowo postrzegane rzeczy, podczas gdy wspomnienie nie jest materialne. W żaden sposób, uważał Bergson, nie może mieścić się ono w mózgu, w którym zachodzą tylko ruchy o charakterze fizycznym. Skądinąd także postrzeżenie nie mieści się w mózgu, lecz w samej postrzeganej rzeczy, stanowiąc jej stronę lub część. Można powiedzieć, że Bergson nadaje mocny realistyczny sens fenomenologicznej tezie o transcendencji intencjonalnego przedmiotu. Podobnie jak Husserl, Sartre czy Merleau-Ponty, odrzuca w kontekście postrzeżeń pojęcie przedstawienia czy reprezentacji, uznając je za całkowicie zbędne podwajanie rzeczy, to znaczy niepotrzebne ich dzielenie na rzeczy same w sobie oraz ich umysłowe kopie. Postrzeżenia nie są kopiami rzeczy, lecz, jeszcze raz, ich stronami. Albo, jak ująłby to Maurice Merleau-Ponty – sposobem, w jaki postrzegający i cielesny podmiot uczestniczy w rzeczach, bynajmniej nie zlewając się z nimi, ale będąc z nimi w cielesnej relacji, dzięki której nawzajem na siebie oddziałują i do siebie należą (Merleau-Ponty 2001, s. 221–264). Bergson powie po prostu, że to oddziaływanie polega z jednej strony na pobudzaniu mojego ciała i mózgu przez otaczające rzeczy, z drugiej strony na swoistej selekcji, jakiej moje ciało dokonuje wśród tych pobudzeń, oraz na moim cielesnym na te rzeczy oddziaływaniu, wskutek czego rzeczy postrzegane są właśnie tylko od pewnej, interesującej mnie strony; w tym sensie postrzeżenia stanowią jedynie ich część (Bergson 2022, s. 38–43). Otóż w przypadku wspomnienia jest to z definicji niemożliwe, bo rzeczy wspomnianej fizycznie nie ma (w każdym razie nie tu i teraz). Musi zatem istnieć sfera niematerialna, w której zachowuje się wspomnienie rzeczy.

³ Por. na ten temat artykuł Piotra Herbicha (2004). Autor przedstawia metaforę stożka przy okazji rzetelnego streszczenia głównych wątków *Materii i pamięci*. Generalnie bardziej niż ja trzyma się litery Bergsonowskiego tekstu, mniej parafrazuje, interpretuje i problematyzuje.

Szybko okazuje się jednak, że dualizm postrzeżenia i wspomnienia nie daje się naprawdę utrzymać i Bergson wprowadza go tylko po to, by go w kolejnym kroku zrelatywizować. „Czyste postrzeżenie”, pozbawione jakiegokolwiek pamięci, sprowadzone do wizji samego teraz, nie istnieje. Można stworzyć tylko jego abstrakcyjny model jako kontrapunkt dla czystego wspomnienia. To ostatnie również naprawdę nie istnieje albo istnieje tylko potencjalnie, aktualizując się dopiero w kontakcie z materialną rzeczywistością i za pośrednictwem materialnego ciała. Jednak – znów – jeżeli postrzeżenie jest materialne, a pamięć wyobrażająca nie, to w jaki sposób łączą się ze sobą?

Rozważmy najpierw, z jakim właściwie rodzajem pamięci mamy do czynienia przy okazji percepcji. Może w grę wchodzi wyłącznie pamięć cielesna i nawykowa, która w kontakcie mojego ciała z innymi ciałami po prostu organizuje w pewien sposób moje ruchy – ruchy moich rąk, nóg, głowy, gałek ocznych i całego mojego systemu nerwowego? To wszystko ma niewątpliwie miejsce, ale czy to wystarczy, żeby postrzegać, widzieć określony obraz, mieć rzeczywiste doświadczenie czegoś? Bergson sądzi, że nie. Stoi więc na stanowisku, że już w percepcji działa również pamięć duchowa. I chociaż jego odpowiedź na pytanie, jak to jest możliwe, nie jest bardzo jasna, dostarcza pewnych wskazówek. Mówi, że dzięki skomplikowaniu ludzkiego systemu nerwowego i mózgu rozluźniony zostaje automatyczny związek między bodźcem i reakcją i w to rozluźnione miejsce może wejść duchowe wspomnienie (Bergson 2022, s. 32–33). Skądinąd przyznaje, że sama aktualizacja wspomnienia jest możliwa dzięki aktywności mózgu. Sytuacja wydaje się paradoksalna: mózg (i całe ciało) okazuje się zarazem przeszkodą dla obrazowych wspomnień i ich warunkiem, zarazem sprawcą ich zapominania, ich osuwania się w nieświadomość, i ich uobecniania. Może więc to sam mózg jest już duchowy lub raczej *również* duchowy, a duch zawsze już cielesny i do pewnego stopnia mechaniczny? Chociaż sam Bergson tak tego nie formułował, jego analizy z powodzeniem mogą skłaniać do takiego wniosku.

Wróćmy do stożka pamięci. Należy powiedzieć, że przez jego czubek, któremu odpowiada postrzegające ciało, na rzeczywistość oddziałuje zarówno pamięć ściśnięta w nawyk, jak i pewien wycinek pamięci duchowej i wyobrażającej. Te pamięci wzajemnie się wspomagają, chociaż mogą też ze sobą konkurować. Kiedy ich związek ustaje, kiedy ściągnięcia i rozluźnienia zachodzące w ciele i mózgu nie współpracują z pamięcią duchową i nie pozwalają zaktualizować żadnego, albo odpowiedniego, wspomnienia, mamy do czynienia z chorobą. W taki sposób Bergson wyjaśniał przypadki afazji polegające na niezdolności do rozpoznania słów, wiążąc to z uszkodzeniem mózgu, ale nie z utratą nieświadomej pamięci tych słów. W takich przypadkach po prostu zerwana zostaje łączność między duchową pamięcią a możliwością jej aktualizacji oraz działaniami chorego (Bergson 2022, s. 97–98). Chociaż bowiem mózg nie jest magazynem wspomnień, to jego aktywność w stanie nieuszkodo-

dzonym umożliwia, by tak rzec, ruch w obie strony: od zewnętrznej rzeczywistości cielesno-zmysłowej do duchowej pamięci i odwrotnie.

Teza o różnicy natury między postrzeżeniem i wspomnieniem wymaga więc relatywizacji albo dialektyzacji. Nie można konsekwentnie twierdzić, że postrzeżenie jest całkowicie po stronie rzeczy. Należy uznać, że powstaje w wyniku relacji między rzeczą i postrzegającym oraz pamiętającym podmiotem, w wyniku ich wzajemnego na siebie oddziaływania, które nie jest tylko oddziaływaniem fizycznym, lecz także obejmuje pamięć duchową. Nie leży ani tylko po stronie rzeczy, ani tylko po stronie podmiotu, lecz znajduje się w łączącym je obwodzie albo niejako między nimi. W istocie Bergson zajmuje takie stanowisko, pisząc wprost o obwodzie między postrzegającym i tym, co postrzegane, a także o współdziałaniu obu rodzajów pamięci w normalnej percepcji.

To stanowisko ma daleko idące konsekwencje metafizyczne. Skoro materia może oddziaływać na ducha i odwrotnie, skoro mogą one wręcz się ze sobą przenikać, a nawet działać na podobnych zasadach (mianowicie przez ściągnięcia zachodzące w jednej i drugiej pamięci oraz rozluźnienia, dzięki którym wspomnienie duchowe może się zaktualizować i niejako przeniknąć do rzeczywistości zmysłowej), to niepodobna utrzymać ich ostrego dualizmu. To też w wielu swoich tekstach, w szczególności w *Materii i pamięci*, Bergson kreśli wizję bytu zgoła nie dualistyczną, lecz procesualno-panpsychistyczną. Zgodnie z tą wizją materia nie jest wcale po prostu przestrzenna, mechaniczna i ilościowa, w odróżnieniu od czasowego, wolnego i jakościowego ducha, choć jest taka do pewnego stopnia lub na pewnym poziomie. Ale za to na innym poziomie, i to tym, który, jak zauważał Bergson, opisuje współczesna fizyka, materia składa się z nieskończonej ilości drobnych, różniczkowych drgań, jest ciągłym ruchem i energią, już trwaniem, choć niezwykle „rozciągniętym”, w którym nie ma podziału na osobne rzeczy, lecz wszystko przenika się ze wszystkim (Bergson 2022, s. 190–199). Z tego punktu widzenia to dopiero nasza percepcja wprowadza do niej schemat przestrzeni, masę, liczbę itd., podobnie jak wprowadza do niej jakość (ściągając rozproszone trwania w jakościowych doznaniach). Ale i nasza percepcja, podobnie jak nasza pamięć, należy do tego samego bytu, zarazem materialnego i duchowego. Cały byt jest więc gigantyczną pamięcią, kosmicznym trwaniem, w którym moje jednostkowe trwanie uczestniczy i w którym się ostatecznie rozplywa. Jednocześnie cały byt jest gigantycznym mechanizmem ściągania i rozluźniania drgań, przekształcania energii w ciała i ciał w energię. Porywająca wizja, którą na nowo się dziś odkrywa i docenia – między innymi w tzw. nowym materializmie, pod wieloma względami zasługującym równie dobrze na miano nowego idealizmu⁴.

⁴ Zob. np. książki Karen Barad (2007) oraz Rosi Braidotti (2012). Łącznikiem między myślą Bergsona i współczesnym neomaterializmem tego rodzaju jest przede wszystkim filozofia Deleuze’a, który poświęcił Bergsonowi jedną ze swoich monografii (Deleuze 1999) i który we

Mimo wszystko trzeba przeprowadzać różnice. W materialno-duchowym bycie nie wszystko jest takie samo, nie jest to niezróżnicowana otchłań, w której „wszystkie krowy są czarne”. Rozróżnienie ducha i materii, duszy i ciała, wspomnienia i postrzeżenia, dwóch rodzajów pamięci zachowuje ważność, choć tylko do pewnego stopnia i na pewnym poziomie. Znaczący jest sposób, w jaki Bergson stale oscyluje między biegunami dualizmu i paraspinozjańskiego monizmu. W istocie mamy u niego do czynienia z pewną postacią dialektyki. Nic to, że filozof wielokrotnie dialektykę krytykował, rozumiejąc przez nią czczą grę pojęciami albo myślenie operujące głównie negacją, że nie lubił (a może tylko nie rozumiał) Hegla. Skłonność do jednoczesnego lub przynajmniej naprzemiennego ustanawiania i znoszenia przeciwieństw jest co się zowie dialektyczna! Dialektyka ducha i materii obecna w jego myśleniu ma wiele odsłon i można ją wyklądać, wychodząc od różnych tekstów i problemów szczegółowych. Jej odsłonięcie na przykładzie relacji między dwoma rodzajami pamięci albo między postrzeżeniem i czystym wspomnieniem, o które się tu pokusiłam, jest jedną z możliwych dróg.

4. Światło świadomości. Qualia, intencjonalność, ściągnięcie i napięcie

Przejdźmy wreszcie wprost do pytania o świadomość, które od dłuższego czasu odsuwaliśmy na bok. Wbrew hasłowemu quasi-utożsamianiu świadomości z pamięcią, które mu się zdarza, Bergson te pojęcia rozróżnia, choć najbardziej interesuje go ich związek. Uznaje, a nawet podkreśla istnienie pamięci nieświadomej. To, co nazywa „czystym wspomnieniem”, ma być całkowicie wirtualny i nieświadomy, aktualizuje się tylko niekiedy (i wymaga aktywności mózgu). Bergson jednak bez wątpienia uznaje świadomy charakter postrzeżeń zmysłowych, uważając je zarazem za materialne. Wprawdzie, jak widzieliśmy, w takich postrzeżeniach pamięć zawsze uczestniczy, ale w ograniczonym stopniu. Gdy ktoś jest pochłonięty obserwacją świata zmysłowego, jego mózg przepuszcza z nieświadomości tylko te wspomnienia, które do tej obserwacji „pasują”; innych wspomnień w tym czasie nie ma, nie są one aktualizowane. Odwrotnie, gdy ktoś usiłuje sobie coś przypomnieć, przywołać jakieś wspomnienie i gdy mu się to udaje, jego świadomość oświeśla to wspomnienie, stając się znacznie bardziej rozproszona, a w skrajnych przypadkach niemal całkowicie zanikając na poziomie zmysłowej percepcji. Tak

własnych koncepcjach i spekulacjach intensywnie Bergsonem się inspirował, rozwijając w szczególności idee tego, co wirtualne, ale nadając jej, przynajmniej deklaratywnie, całkowicie materialistyczny charakter (zob. np. Deleuze 1997).

dzieje się również, gdy wspomnień nie staramy się przywołać, ale one nas nawiedzają, bo nasza uwaga nie jest dostatecznie ukierunkowana na potrzeby bieżącego życia i aktualne otoczenie. Wszystkie te przypadki potwierdzają starą i niemal potoczną intuicję, zgodnie z którą świadomość jest jakby snopem światła, który może być skierowany w różne strony, a także mieć różne natężenie. Ta intuicja jest jak najbardziej obecna także w rozważaniach Bergsona.

Metafora światła, choć sugestywna, jest jednak mało precyzyjna. Spróbujmy ją przełożyć na pojęcia przynajmniej z pozoru ściślejsze, a na pewno bardziej „techniczne”, tj. należące do języka, jakim współcześnie, we współczesnej filozofii (nowszej niż filozofia Bergsona) najczęściej mówi się o świadomości. Interesują mnie zwłaszcza dwa z nich: intencjonalność i qualia. Pierwsze pojęcie należy przede wszystkim do tradycji fenomenologicznej, drugie do pewnej nieredukcjonistycznej analitycznej filozofii umysłu, reprezentowanej przez Davida Chalmersa (2000) i Thomasa Nagela (1997).

Intencjonalność definiuje się najprościej jako odnoszenie się świadomego przeżycia do jakiegoś przedmiotu. Jak ujmował to Sartre, twierdzenie, że świadomość jest intencjonalna, znaczy po prostu, że jest zawsze świadomością czegoś i że owo coś nie istnieje w świadomości, lecz *dla* niej, ma więc cechy czegoś wobec świadomości zewnętrznego i od niej niezależnego (Sartre 1961). Z tego punktu widzenia nie tylko przedmiot zmysłowej percepcji, ale także przedmiot wspomnienia leżałby poza świadomością. Czy Bergson mógłby się z tym zgodzić? Tak i nie. Tak, bo zarówno przedmiot postrzeżenia, jak czyste wspomnienie – to, które istnieje tylko wirtualnie i jest nieświadome – istnieją według niego niezależnie od świadomości, która może je oświecić, gdy się ono aktualizuje. Ale i nie, jeżeli miałoby to oznaczać, że świadomość jest czymś zasadniczo od pamięci różnym. Intencjonalność w sensie fenomenologicznym nie oznacza jednak po prostu odniesienia do czegoś zewnętrznego ani tym bardziej relacji przyczynowej między przedmiotem a przeżyciem (w taki sposób intencjonalność interpretują tylko redukjonistyczni naturaliści, dla których przeżycie, w szczególności percepcja, w tym sensie odnosi się do przedmiotu, że jest przezeń przyczynowo wywoływana, że stanowi skutek oddziaływania przyczynowego). Poczynając od Husserla, intencjonalność oznacza również celowe ukierunkowanie na przedmiot, jego „namierzanie”, „celowanie” w niego. Dlatego parasynonimem intencji jest uwaga. Jesteśmy czegoś mniej lub bardziej świadomi zależnie od tego, na ile uważnie owo coś namierzamy. I od stopnia uwagi zależy sposób, w jaki przedmiot się ukazuje. W tym sensie intencja go konstytuuje, w pewien sposób na niego wpływa. I w tym sensie nie jest on ani całkiem niezależny od świadomości, ani całkiem wobec niej zewnętrzny. Należy do podmiotowo-przedmiotowego obwodu. Z tym Bergson bez trudu by się zgodził.

Gdy coś postrzegamy w sposób dostatecznie uważny, owo coś ukazuje nam się wyraźnie, intensywnie. Husserl mówił w tym kontekście o oczywistości.

Mamy przeżycie lub intuicję⁵ oczywistości, gdy intencja zostaje wypełniona przez swoją treść, przez przedmiot, który namierza. Ta intensywność przeżycia nie jest w żadnym razie tym samym co intencjonalność; to jakby druga, komplementarna strona świadomości. Jeżeli intencję porównać do kierunku wiązki światła, intensywność przeżycia należałoby porównać do jego natężenia. Ma się rozumieć, że natężenie nie musi być duże, może być także bardzo małe i w końcu w ogóle zanikać (wtedy nie ma też żadnej intencji)⁶. Na ogół jednak natężenie jest jakieś i wiąże się z określoną jakością świadomego doświadczenia. W ten sposób dochodzimy do pojęcia qualiów. Choć należy ono do innej tradycji filozoficznej niż fenomenologia, dotyczy aspektu świadomego doświadczenia, o którym w innym języku pisał również Husserl. W świadomym doświadczeniu coś jest przeżywane w określony, ściśle subiektywny sposób, którego nie można naprawdę uzewnętrznic i adekwatnie zakomunikować. Tylko ja wiem, jak to jest widzieć świat tak, jak go widzę, czuć to, co czuję, myśleć tak, jak myślę – nie to, *co* widzę, czuję lub myślę (to jest komunikowalne bez większego problemu i może być wspólne), lecz właśnie *jak*. Zgodnie z celną propozycją Nagela (1997) ten aspekt świadomości najlepiej oddaje pytanie: „Jak to jest być...” (mną, tobą, nietoperzem – przy założeniu, że nietoperze są świadome, ale to już nieistotne; zawsze chodzi o sposób, w jaki świadomy byt przeżywa siebie i swój świat niejako od środka, nawet gdy wszystkie przedmioty jego przeżyć uznać za zewnętrzne). Co prawda trudno nie odnieść wrażenia, że w dyskusjach dotyczących qualiów to pojęcie jest często upraszczane, redukowane do synonimu jakości zmysłowych takich jak konkretna barwa („ta oto czerwień pomidora”) czy doznanie smakowe („ta słodycz czekolady”). W tym, co tu rozumiem przez qualia, nie chodzi jednak o szczególność jakiejś barwy czy smaku, lecz o niezastępowalność doznania jako czegoś „wewnętrznego”. Barwa może być standardowa, niewyraźna albo

⁵ Intuicja według Husserla nie jest z pewnością tym samym co intuicja według Bergsona, choć można je ze sobą porównywać.

⁶ Związek między intensywnością uwagi i intensywnością przeżycia treści ujmowanych dzięki tej uwadze jest co prawda problematyczny. Można na przykład bardzo intensywnie usiłować sobie coś przypomnieć, coś zobaczyć albo coś zrozumieć, ale na próżno – nasza intencja wycelowana w domniemywany przedmiot pozostanie pusta lub wypełniona bardzo niewyraźnie. I odwrotnie: można mieć intensywne przeżycia, na przykład dotkliwe przeżycie bólu, które zdają się nie odpowiadać żadnej intencji, mają charakter nieintencjonalny. Sprawa jest jednak skomplikowana. Zapewne warto wyróżnić intencje w tym sensie pasywnie, że pozbawione momentu celowania, szukania, antycypowania czy projektowania, a bardziej związane z odbiorczością, ale mimo wszystko zachowujące moment „zwracania uwagi”. Są przecież stany, w których pochłonięci czymś innym nie odczuwamy lub ledwie odczuwamy ból, który zaraz potem, gdy zwracamy na niego uwagę, wydaje się potworny. Co zdaje się świadczyć o tym, że nawet doświadczenie, o którym sądzimy, że jest zupełnie nieintencjonalne, w istocie takie nie jest. Dyskutowana w nowszej fenomenologii kwestia intencjonalnego lub nieintencjonalnego charakteru różnych przeżyć, w szczególności doświadczenia własnego ciała i różnych cielesnych doznań, wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

ja mogę jej nie rozróżniać – to nieistotne; istotne jest tylko to, że w każdym przypadku doświadczam jej w pewien ściśle subiektywny sposób. I ta ścisła subiektywność w żadnym razie nie charakteryzuje samych tylko doznań zmysłowych. W dokładnie takim samym stopniu przysługuje wszystkim moim przeżyciom umysłowym, nawet wykonywanym przeze mnie operacjom matematycznym, bo chociaż wykonuję je wedle ogólnych reguł i dochodzę do obiektywnego wyniku, to zarówno te reguły, jak ten wynik są w tym sensie ściśle subiektywne, „wewnętrzne”, w jakim ich w pewien sposób doznaję.

Bergson nie opisywał świadomych doświadczeń w powyższy sposób. Jednak to, co o nich napisał, daje się na takie kategorie przełożyć. Można u niego znaleźć *implicite* zarówno pojęcie intencjonalności, jak i pojęcie szeroko rozumianych qualiów, jakościowego charakteru świadomego doświadczenia, który wiąże się z jego subiektywnością⁷. Twardy opór filozofa wobec redukcji wspomnień do „ruchów w mózgu” stąd przecież płynie, że nie rozumiał, jak można sprowadzać subiektywną jakość do obiektywnej ilości, mechanizmu i przestrzeni – pomimo całej względności tego przeciwieństwa. Jednak to, co w tym kontekście mówił o pamięci i wspomnieniach, dotyczy w znacznie większym stopniu właśnie świadomości, a pamięci tylko o tyle, o ile jest świadoma. Wygląda na to, że choć uznawał pamięć nieświadomą, to i tej nieświadomej przypisywał cechy świadomości, uznając ją za świadomość potencjalną. Wydaje się to zresztą logiczne: jeżeli nieświadome wspomnienie może stać się świadome, to czy nie dlatego, że zawiera taką możliwość, że kiedyś było doświadczeniem świadomym i ten świadomy charakter jakoś się w nim zachowuje także wtedy, gdy aktualna świadomość zajęta jest czym innym i spycha je w mrok?

I wreszcie: dzięki czemu wspomnienie nieświadome staje się świadome? Skąd w ogóle bierze się świadomość? Bergson nie studiuje tego problemu metodycznie i nie proponuje jasnej odpowiedzi, ale dostarcza pewnych tropów. Wiadomo, że w procesie aktualizacji wspomnienia, podobnie jak w powstawaniu postrzeżeń, uczestniczy mózg, jednak jego rola byłaby według filozofa czysto mechaniczna: w mózgu zachodzą ruchy, dzięki którym wspomnienie się ożywia i napływa do świadomości, ale to nie mózg użycza mu świadomego charakteru, nie mózg czyni je umysłowym obrazem. Obstawając przy tym, Bergson wskazuje jednak na pewną analogię między mechanizmem mózgu a *sui generis* mechanizmem ducha. W języku, który może wydawać się czysto fizykalistyczny, mówi o ściągnięciach i rozluźnieniach oraz o mniejszym lub większym napięciu. Takim językiem, jak już widzieliśmy, opisuje mechanizmy pamięci, zarówno cielesnej oraz nawykowej, jak i duchowej, choć w pierwszym

⁷ Czy qualia można utożsamić ze sposobem, w jaki świadomość doświadcza własnego ucieleśnienia? W tym kierunku podąża nowsza fenomenologia. Nie będę tego wątku rozwijać, poprzestając na uwadze, że rozważania Bergsona można w takim kierunku interpretować.

przypadku chodzi o ściąganie ruchów cielesnych w pewien schemat albo o ściąganie w schemat bodźców i reakcji, w drugim zaś o ściąganie, ściskanie wspomnień w taki sposób, że w końcu wszystkie zlewają się w jednym punkcie. Aby stać się świadomym, wspomnienie wymaga uwolnienia ze ścisku, w jakim się znajduje u wierzchołka stożka pamięci. Musi zostać odnalezione i oświetlone na jakiejś płaszczyźnie powyżej tego wierzchołka. Wynikałoby stąd, że świadomość oznacza stan rozluźnienia pamięci, a nawet że to właśnie świadomość jest energią rozluźniającą i w ten sposób wyzwalającą pamięć. Powiązanie świadomości z rozluźnieniem może wydawać się paradoksalne. Czyż nie mówimy powszechnie, czy sam Bergson nie mówi o napięciu charakteryzującym świadome doświadczenie, w szczególności o napiętej uwadze? Czy także wspomnianie nie zakłada świadomości odpowiednio napiętej, choć oderwanej od percepcji świata zmysłowego? Paradoks jest chyba pozorny. Po pierwsze, należałoby odróżnić ściągnięcie od napięcia: to ostatnie oznacza raczej intensywność mocy (powiedzmy promienia) niż ściskanie wielu elementów w jedną całość (rozproszonych promieni w jedną wiązkę). Po drugie, dla naszego problemu znaczenie ma nie stan ściągnięcia oraz napięcia w ogóle, lecz ich rodzaj i poziom. Ściągnięcie wspomnień nie jest tym samym co ściągnięcie fizycznych ruchów (choć jest tu analogia), a napięcie świadomości nie jest tym samym co napięcie mięśni (choć tu również jest analogia). Poza tym zarówno ściągnięcie czy rozluźnienie, jak i napięcie lub intensywność są stopniowalne. Z rozważań Bergsona można wyciągnąć wniosek (choć on sam go nie formułował), że świadomość jest możliwa nie przy dowolnym, lecz przy określonym poziomie ściągnięcia czy rozluźnienia pamięci. Mówiliśmy, że wspomnienia są nieświadome właśnie wskutek ściśnięcia. Czy jednak u podstawy stożka pamięci, tam, gdzie wszystkie są całkowicie luźne, mogłyby być świadome? Czy stan maksymalnego rozluźnienia nie oznacza raczej takiego ich trwania, stanu takiej „rozrzedzonej” i nieorganizowanej ciągłości, że tworzą niezróżnicowaną plazmę? Całkiem wyraźnie sugerował to sam Bergson, pisząc, że na podstawie *AB* stożka pamięci dochodzi do „rozproszenia” (świadomość „rozprasza się w nieskończoność wspomnień jednakowo możliwych”) i że „ja normalne nie zatrzymuje się nigdy na jednej z tych krańcowych pozycji; porusza się między nimi, przybiera kolejno pozycje przedstawione przez przekroje pośrednie” (Bergson 2022, s. 156–161). Twierdził również, że to materia stanowi największy stopień rozluźnienia ducha, tak jak przestrzeń – największe rozrzedzenie czasu. Co więcej, o samej świadomości – nie o pamięci nieświadomej, lecz właśnie świadomej, ale ujmowanej jako chwilowa – pisał, że ściąga ona w akcie postrzeżenia i w jakościowych doznaniach miliardy rozproszonych drgań, z jakich składa się materia, przekształcając maksymalnie rozciągnięte, rozluźnione trwanie materialne w jedną chwilę i jedno subiektywne doświadczenie (Bergson 2002, s. 198). Są więc różne rodzaje, poziomy i stopnie ściągania i rozluźniania oraz odpowiadające im

poziomy napięcia. Jedne prowadzą do powstawania automatyzmów, do kryształizacji, inne do ich rozmontowywania, upłynniania. Można przyjąć, że świadomość jest takim rodzajem i poziomem ściągnięcia albo po prostu skupienia energii, który wiąże się ze względnym rozluźnieniem mechanizmów działających automatycznie. Można też dojść do wniosku, że świadomość nie może niczego ani ściągać, ani rozluźniać w stopniu maksymalnym, absolutnym, lecz zawsze tylko skończonym i względnym. Podobnie jak nie może być absolutnie napięta. Po przekroczeniu pewnego poziomu ściągnięcia albo rozluźnienia energetycznych impulsów oraz pewnego poziomu napięcia (gdy staje się ono zbyt duże lub zbyt małe), przestaje być świadomością, zapada się w nieświadomość albo po prostu umiera.

Niech mi czytelnik wybaczy ten ekskurs w stronę metafizycznej spekulacji wyrażonej fizykalistycznym językiem, która może wydawać się tyleż śmiała, co całkowicie nienaukowa. Lektura Bergsona do takiej spekulacji skłania, bo sam Bergson był do niej bardzo skłonny i jest to skłonność zaraźliwa.

Dodajmy jeszcze, że w różnych swoich tekstach, w *Materii i pamięci*, *Ewolucji twórczej*, artykułach zebranych w tomie *Energia duchowa*, Bergson co najmniej sugeruje wizję świadomości uniwersalnej, kosmicznej. Nie tej, która jest udziałem człowieka, lecz tej, która w różnym stopniu przysługuje każdemu życiu, a nawet istnieniu w ogóle. Ściślej mówiąc, która różnym formom życia (a nawet materii nieorganicznej, materii *tout court*) przysługuje w różnym stopniu, a często tylko potencjalnie. W wykładzie *Świadomość i życie* filozof mówi, że „wszystko, co żyje, mogłoby być świadome w zasadzie”, dodając, iż nie jest jednak takie *de facto* albo tylko w ograniczonym stopniu, bo świadomość często usypia, rozwiewa się lub zastyga (Bergson 2004a, s. 11). Uśpioną lub odrętwiałą świadomość mają już rośliny. Ale, jak widzieliśmy, świadomość jest w dużym stopniu tylko potencjalna także u człowieka. Nieświadomość jest u niego nawet podwójna: na nieświadomość czysto materialnego ciała nakłada się nieświadomość w założeniu czysto duchowej pamięci. Bergson sądzi, że nie jest to w żadnym razie ta sama nieświadomość, ale z lektury jego pism można wyciągnąć także przeciwny wniosek.

5. Konkluzja

Powyższe analizy i rozważania uzasadniają konkluzję, iż teza Bergsona, że „świadomość jest przede wszystkim pamięcią”, stanowi skrót myślowy, który może wprowadzać w błąd. Pamięć może być nieświadoma, a świadomość nie wymaga ciągłej i długotrwałej pamięci, choć na pewno wymaga jakiejś jej dozy. Ściślej: nie wymaga dużo pamięci świadomej, choć możliwe, że wymaga gigantycznej pamięci nieświadomej, nie tylko tej ukrytej w jednostkowej nie-

świadości, ale może nawet pamięci całego wszechświata. Znacznie bardziej trafne byłoby więc twierdzenie, że świadomość jest – tylko i aż – możliwością (możnością) pamięci, stanem, który pamięć osiąga przy odpowiednim stopniu napięcia ducha (albo energetycznej materii) i przy odpowiednim poziomie ściągnięcia mikro-drgań lub wirtualnych elementów, z jakich składa się nieświadomość.

Czy z koncepcji świadomości Bergsona można wywieść hipotezę emergencji, zgodnie z którą świadomość stanowi jakościowo nowy efekt procesów zasadniczo fizycznych (a na pewnym poziomie neurofizjologicznych)? Zapewne tak; jest to zgodne z monistyczną tendencją jego filozofii. Ale sam Bergson wolałby, żeby tak nie było, skoro emergentyzm, choć nie odmawia świadomości charakteru nieredukowalnego, odmawia jej jednak możliwości istnienia poza ciałem. Autor *Energii duchowej* zdecydowanie chciał w taką możliwość wierzyć i uważał ją za przynajmniej prawdopodobną. Na tym poziomie nie rezygnował z dualizmu.

Bibliografia

- Barad K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press.
- Bergson H. (2004a), *Energia duchowa*, przeł. K. Skorulski, P. Kostyło, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Bergson H. (2004b), *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Kraków: Zielona Sowa.
- Bergson H. (2017), *O bezpośrednich danych świadomości*, przeł. K. Bobrowska, Kraków: Vis-à-vis/Etiuda.
- Bergson H. (2021), *Myśl i ruch. Eseje i wykłady*, przeł. E. Walerich, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bergson H. (2022), *Materia i pamięć*, przeł. W. Filewicz, Kraków: Vis-à-vis/Etiuda.
- Braidotti R. (2012), *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*, Columbia: Columbia University Press.
- Chalmers D. (2010), *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze G. (1997), *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: KR.
- Deleuze G. (1999), *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: KR.
- Herbich P. (2004), *Koncepcja pamięci w „Materii i pamięci” Henri Bergsona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (49), s. 61–76.
- Husserl E. (1982), *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1989), *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Nagel T. (1997), *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sartre J.-P. (1961), *Sur une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité*, w: tenże, *Situations I*, Paris: Gallimard.
- Sartre J.-P. (2007), *Byt i nicność*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków: Zielona Sowa.
- Skarga B. (1982), *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

M a ł g o r z a t a K o w a ł s k a

Memory or Consciousness? On Bergson's Dialectic of Spirit

Keywords: *body, consciousness, matter, mechanism, memory, perception, phenomenology, qualia, spirit, unconsciousness*

In this article, I deal with Henri Bergson's concept of memory and consciousness, examining the relationship between these two concepts. Although Bergson often seems to identify them with each other, this analysis leads me to the conclusion that consciousness is only a possibility invoked by memory. Bergson assumes the existence of unconscious memory, which is, according to him, already spiritual and potentially conscious. It is illustrated in Bergson's metaphor of the cone, which I analyze. There is also a corporeal memory-habit, conscious to a limited extent. I show how these memories are connected with each other and what is the share of consciousness in each of them. I also consider the relationship between memory, both corporeal and spiritual, and sensory perception. I am led to believe that the relationship between them is in some way dialectical. Ultimately, Bergson's entire conception of the relationship between matter and spirit, oscillating between the poles of dualism and monism, is a version of dialectical metaphysics. This metaphysics, as I try to show, is in many ways contemporary, inspiring in particular the so-called new materialism. What seems especially up-to-date is Bergson's analysis of consciousness which I compare with the phenomenological conception and with the non-reductionist analytic philosophy of mind.