

*Damian Leszczyński*

## Bachelard i Bergson. Spór o naturę czasu

W artykule tym chciałbym omówić najważniejsze elementy dwóch opozycyjnych poglądów na naturę czasu, sformułowanych w pierwszych dekadach XX w. przez Henri Bergsona oraz Gastona Bachelarda. Dyskusja francuskich filozofów jest interesująca przede wszystkim z tego względu, iż obaj starali się – choć w odmienny sposób – konstruować swe doktryny filozoficzne w zgodzie z dokonaniem nauk ścisłych i z tego też względu zmuszeni byli zająć stanowisko wobec zmian w fizycznych koncepcjach czasu, jakie dokonały się wraz z teorią względności oraz mechaniką kwantową. W tym artykule spróbuję zwrócić uwagę przede wszystkim na ontologiczne oraz epistemologiczne aspekty owej dyskusji, związane z próbą rozstrzygnięcia następujących kwestii: 1. czy czas z natury swej jest ciągłym trwaniem, łączącym w nieprzerwany sposób przeszłość z przyszłością, czy też składa się z oderwanych od siebie chwil teraźniejszych; 2. czy ciągłość jest zasadniczą cechą czasu (i bytu), którą uchwycić możemy za pomocą pewnego typu poznania (czystego i bezpośredniego poznania intuicyjnego), czy też stanowi konstrukcję poznania dyskursywnego (ukierunkowanego technicznie)? W związku z tym, że Bachelard formułuje swe stanowisko dotyczące natury czasu przede wszystkim w trakcie polemik z bergsonizmem, najpierw spróbuję pokrótce przedstawić poglądy Bergsona, następnie zaś przejdę do omówienia koncepcji Bachelarda<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Na temat związków Bachelarda i Bergsona pisali m.in. M. Cariou, *Bergson et Bachelard*, Paris: PUF 1995; M. McAllester, „Bachelard contre Bergson: vers une pensée de la différence”, w: *Gaston Bachelard. L'Homme du poème et du théoreme. Colloque du centenaire, Dijon 1984*, Dijon: Editions Universitaires de Dijon 1986; O. Souville, „Le Temps discontinu selon Bachelard”, w: *ibid.*, H. Barreau, „Instant et durée chez

### 1. Bergson: metafizyka trwania

Bergson, charakteryzując we wstępie do *La Pensée et le mouvant* początki swej drogi filozoficznej, wyznaje, iż u kresu „długiej serii refleksji i analiz”, dzięki którym odrzucił „wiele bezkrytycznie przyjmowanych idei”, odnalazł wreszcie „czyste trwanie wewnętrzne, ciągłość, która nie jest ani jednością, ani wielością, i która nie daje się wpisać w żadne z naszych ram”<sup>2</sup>. W wypowiedzi tej zawarte są najważniejsze aspekty Bergsonowskiego projektu, zmierzającego do odzyskania (a może raczej zachowania) dla filozofii pewnych autonomicznych obszarów, niedostępnych nauce pozytywnej: krytyka dotychczasowej epistemologii, sięgnięcie po doświadczenie wewnętrzne, intuicyjne ujęcie pewnej, na pierwszy rzut oka paradoksalnej, rzeczywistości („ani jedność, ani wielość”), która z natury swej jest niewyraźna. Rzeczywistość owa – prawdziwe trwanie, *durée réelle*, które stało się znakiem rozpoznawczym bergsonizmu – niejednokrotnie zastępowana jest słowem „ciągłość”. Trwanie to ciągłość sama w sobie, to „ciągła kreacja, nieprzerwany wytrysk nowości”<sup>3</sup>. W tej mierze, w jakiej filozofia Bergsona jest obroną i restytucją trwania, jest ona również obroną ciągłości, kontynuacji i holizmu.

Wsparta na dualistycznych opozycjach (nauka – metafizyka, intelekt – intuicja, przestrzeń – trwanie itp.), filozofia Bergsona rozwija się w dwóch zasadniczych kierunkach. Po pierwsze, jako krytyka epistemologiczna zmierza do usankcjonowania alternatywnego wobec prezentowanego przez nauki ścisłe i przyrodnicze modelu poznania, którego przedmiotem miałyby się stać wewnętrzne doświadczenie trwania (ciągłości); po drugie, stanowi próbę ontologicznej charakterystyki rzeczywistości jako ciągłej i ruchomej, zarazem spójnej i heterogenicznej (próba pogodzenia holizmu i kontynuacjonizmu z wariabilizmem). Obydwie te płaszczyzny rozważań w dziele Bergsona stale nachodzą na siebie i zazębiają się, uzupełniane często refleksjami z dziedziny psy-

---

Bachelard”, w: *Bachelard. Colloque de Cerisy*, UGE, coll. 10/18, Paris 1974; J.-C. Margolin, *Bachelard*, Paris: Seuil 1974, ss. 72-75; M. Fabre, *Bachelard éducateur*, Paris: PUF 1995, ss. 156-171; M. Vadée, *Gaston Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*, Editions Sociales, Paris 1977, ss. 116-138; P. Quillet, *Gaston Bachelard*, Paris: Seghers 1964, ss. 50-57.

<sup>2</sup> Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, op. cit., s. 4.

<sup>3</sup> *La Pensée et le mouvant*, op. cit., s. 9.

chologii i estetyki, dlatego też trudno je precyzyjnie wyodrębnić. Można wszelako schematycznie ująć istniejący pomiędzy nimi związek tak: obraz rzeczywistości, jaki da się osiągnąć dzięki zastosowaniu proponowanej przez Bergsona metody epistemologicznej, jest jedynym prawdziwym obrazem bytu, ów prawdziwy obraz bytu uzyskać zaś można wyłącznie dzięki metodzie proponowanej przez Bergsona. Mimo że autor *Ewolucji twórczej* wielokrotnie powtarza, iż oba typy poznania (naukowy i intuicyjny, czyli metafizyczny) mają jednakową wartość, to równocześnie stwierdza, iż tylko ten drugi osiąga absolut i dociera do sedna rzeczy. W ten sposób mamy do czynienia z jedyną wiarygodną epistemologią oraz jedynym prawdziwym obrazem bytu: w pierwszym wypadku prawdziwe poznanie to takie, którego przedmiotem jest trwanie jako ciągłość (i ogólniej, ciągłość wszelkich procesów); w drugim, prawdziwy byt jest bytem ciągłym. Krytyka tego stanowiska, której podejmie się Bachelard, uderzyć będzie musiała w te dwa punkty: wykazać wadliwość metody poznawczej oraz podważyć dostarczany przez nią, a zarazem sankcjonujący ją, obraz bytu.

Spróbuję najpierw przyjrzeć się ontologicznym i epistemologicznym uzasadnieniom ciągłości przedstawianym przez Bergsona, a następnie przejdę do sposobu, w jaki rozwiązuje on kwestię natury nieciągłości. W dalszej części omówię Bergsonowskie idee trwania i ewolucji oraz status nadawany przezeń przeszłości i teraźniejszości.

### *1.1. Ciągłość jako zasadnicza cecha bytu i bezpośrednia dana świadomości*

Wszelkie zachodzące w rzeczywistości procesy oraz istniejące przedmioty mogą zostać przedstawione, według Bergsona, w dwojaki sposób: albo jako oderwane od siebie i uszeregowane w przestrzeni, albo też jako włączone w *continuum* trwania, a w związku z tym niemożliwe do oddzielenia od siebie. Pierwszy sposób poznania, właściwy nauce, jest złożony, pośredni i niejako nie-naturalny (intelektualny, a nie instynktowny), obraz zaś, którego dostarcza, stanowi konstrukcję stworzoną w zależności od naszych potrzeb; drugi natomiast jest poznaniem prostym i naturalnym (instynktownym), docierającym bezpośrednio i bezinteresownie do istoty rzeczy. W tym właśnie wypadku

metoda poznania, uznana za właściwą i wartościową, automatycznie uprawomocnia uzyskiwany rezultat; innymi słowy, jeśli poznać coś bezpośrednio jako ciągłe, to dzieje się tak dlatego, iż jest ono faktycznie ciągłe (zdarza się, iż uzasadnienie biegnie w drugą stronę: pewna rzeczywistość opisywana jest jako z istoty swej ciągła i dlatego też, jeśli chcę ją poznać, muszę to zrobić w taki sposób, który pozwoli mi ową ciągłość dostrzec). Wszelkiej ciągłości na poziomie bytu dowodzi Bergson poprzez wykazanie, iż jedyny sposób poznania, sięgający istoty rzeczy, a więc intuicyjne poznanie bezpośrednie, percypuje wszelkie przedmioty i procesy właśnie jako ciągłe. „Intuicja czysta, zewnętrzna lub wewnętrzna jest intuicją ciągłości niepodzielnej” – pisze w *Materii i pamięci* – „w postrzeżeniu wzrokowym pewnego przedmiotu, mózg, nerwy, siatkówka i *sam przedmiot* tworzą całość solidarną, pewien proces ciągły”<sup>4</sup>. Podstawowa idea Bergsona, ciągłość czasu, wsparta jest na dwóch innych – ciągłości ruchu i zmiany oraz ciągłości materii. Spróbuję przyjrzeć im się bliżej.

– *Ciągłość ruchu i zmiany*. „Wszelki ruch, o ile jest przejściem od spoczynku do spoczynku, jest bezwzględnie niepodzielny”<sup>5</sup>. Kiedy poruszam ręką z punktu *A* do *Z*, powiada Bergson, bezpośrednia świadomość każe mi przedstawić ów ruch jako coś jednego, jako „całość niepodzielną”, jednakże wnet uruchamiają się narzędzia intelektualne, podstawiające pod przebytą drogę wyobrażenie linii prostej, na której zaczynam zaznaczać, jako kolejne punkty drogi, miejsca pokonane przez moją poruszającą się rękę. Zamiast czasowego następstwa dostrzegam wówczas przestrzenne uporządkowanie punktów, które biorę za pewne „przystanki” w trakcie poruszania się i na wzór eleackich paradoksów wyobrażam sobie, iż ręką, poruszając się, przeszła najpierw z *A* do *B*, potem z *B* do *C* i w ten sposób wreszcie dotarła do *Z*. „Nie należy jednak mieszać danych zmysłowych postrzegających ruch ze sztucnością odtwarzającego je umysłu. Zmysły, pozostawione same sobie, przedstawiają nam ruch rzeczywisty, między dwoma przystankami rzeczywistymi, jako całość trwałą i niepodzielną. Podział jest dziełem wyobraźni”<sup>6</sup>. Fak-

---

<sup>4</sup> Henri Bergson, *Materia i pamięć*, przeł. K. Bobrowska, Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego 1930, s. 168, 196; por. s. 106n.

<sup>5</sup> Ibid., s. 172.

<sup>6</sup> Ibid., s. 173.

tycznie więc ruch, wówczas kiedy się dokonuje, jest czymś jednorodnym; „mówiłem o ruchu – pisze Bergson w innym miejscu – ale mógłbym powiedzieć to samo o każdej innej zmianie. Wszelka rzeczywistość jest niepodzielna”<sup>7</sup>. Wszystkie zachodzące w czasie procesy są zatem ciągłe i jedynie *ex post* jesteśmy w stanie zarysować ich drogę oraz wyznaczyć na niej kolejne punkty, które nie są stanowią jednak cechy bytu, lecz są wprowadzaną przez nasz intelekt konstrukcją i tak właśnie należałoby je traktować. Jak gdyby antycypując trudności, na jakie natrafi tradycyjna epistemologia wraz z pojawieniem się mechaniki kwantowej, Bergson wielokrotnie wspomina o absurdalności koncepcji ruchu nieciągłego, w którym ciało przechodziłoby z jednego punktu do drugiego niejako „skokowo”. Gdybyśmy bowiem przyjęli, że ruch „składa się z punktów”, musielibyśmy również przyjąć, że „zawiera prócz tego niepojęte, tajemnicze przechodzenie od jednego punktu do drugiego”<sup>8</sup>. Dlatego też „instynktownie boimy się trudności” – a więc paradoksów podobnych eleackim aporiom nieskończonego podziału – jakie taka wizja ruchu „wywołałaby w naszej myśli”<sup>9</sup>. Jednakże „tajemniczość” owa, której „instynktownie boimy się”, nie wynika z natury bytu (ten jest ciągły i niepodzielny), lecz z wprowadzanej weń przez nasz umysł konstrukcji, schematu, pozwalającego nam lepiej na ów byt działać. Ruch, o czym zapewnia nas, zdaniem Bergsona, doświadczenie bezpośrednie, jest niepodzielny i ciągły; nieciągłość to fikcja umysłu.

– *Ciągłość materii*. Dowodzi jej Bergson w analogiczny sposób jak ciągłości ruchu: bezpośrednie doświadczenie ukazuje nam rzeczywistość jako całość i nie oddziela od siebie przedmiotów; podział ten jest późniejszym wytworem pracy intelektualnej kierowanej względami użytecznymi – wyodrębniamy przedmioty po to, aby wygodniej nam było je przekształcać. Dlatego też „wszelki podział materii na ciała niezależne, o zarysach bezwzględnie wyznaczonych, jest podziałem sztucznym”. Tym, co dane nam bezpośrednio, jest „ciągłość ruchoma” (mariaż holizmu, kontynuacjonizmu i wariabili-

---

<sup>7</sup> Henri Bergson, „Postrzeżenie zmiany”, w: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Błeszyński, Warszawa: PWN 1963, s. 117.

<sup>8</sup> Henri Bergson, „Wstęp do metafizyki”, w: *Myśl i ruch...*, op. cit., s. 43.

<sup>9</sup> Ibid.

zmu), w której „wszystko zmienia się i trwa równocześnie”. Dopiero potem „dzielimy spostrzeżoną pierwotnie ciągłość rozciągłości materialnej”, dążąc do „utworzenia wszechświata materialnego nieciągłego, z ciałami o zarysach mocno zaznaczonych, które zmieniają miejsce, to jest swój stosunek wzajemny”<sup>10</sup>.

– *Ciągłość czasu. Trwanie.* Idea czasu ciągłego, *durée réelle*, jest jądrem doktryny Bergsona. Również w tym wypadku sposób uzasadnienia ciągłości przebiega podobnie jak w dwóch poprzednich. Podstawę stanowi dualizm dwóch typów wielości (wielość przedmiotów oraz wielość stanów świadomości), dwóch rodzajów rzeczywistości (rzeczywistość ciągła i heterogeniczna oraz rzeczywistość homogeniczna i możliwa do dzielenia, a zatem nieciągła) oraz dwóch postaci życia świadomego („ja” głębokie, intuicyjne, oraz „ja” powierzchowne, intelektualne i utylitarne), który łączy się z podziałem na dwa przeciwstawne typy poznania oraz dwa przedmioty poznania (przy tym pierwszy z przedmiotów ma status bytu prawdziwego, drugi zaś jest jedynie konstrukcją, a więc pewnym wytworem procesu poznawczego, któremu przyznaje się status bytu tak długo, jak długo jest użyteczny)<sup>11</sup>. Poznanie bezpośrednie dociera do czystej rzeczywistości, ujmując ją taką, jaką w istocie jest, a więc ciągłą. Wszelkie wielkości podzielne są dziełem intelektu. Do takich należy

---

<sup>10</sup> Bergson, *Materia i pamięć*, op. cit., s. 181. Dość paradoksalnie, uzasadnienia tej idei szuka Bergson w teoriach naukowych (a przecież stanowią one wytwór poznania odpowiedzialnego za wprowadzanie w pierwotną ciągłość zerwań), starając się pokazać, iż koncepcja materii nieciągłej, składającej się z oddzielonych od siebie elementów, pociąga za sobą te same aporie co koncepcja nieciągłego ruchu. Lekarstwem na ów *horror vacui* mogłyby się stać, wedle niego, idee Faradaya (atom jako „ośrodek sił”) oraz Thomsona (koncepcja eteru jako „płynu doskonałego, ciągłego, jednorodnego i nieściśliwego”, który wypełniać miałby przestrzeń); por. *ibid.*, s. 184. Kilka stron dalej napotykamy taką oto charakterystykę materii: „Materia przeto sprowadza się do wstrząsów rozlicznych [...], połączcie ze sobą przedmioty nieciągłe waszego doświadczenia codziennego; zamieńcie następnie ciągłość nieruchomą ich jakości na wstrząsy w miejscu; zastanówcie się nad tymi ich ruchami, pomijając ich podłoże, to jest przestrzeń podzielną, a biorąc pod uwagę jedynie ich ruchowość, ów akt niepodzielony, który świadomość wasza ujmuje w ruchach przez was samych dokonywanych; otrzymanie wizję materii może męczącą dla waszej wyobraźni, lecz czystą i oswobodzoną od tego, co wymagania życia zmusiły was dodać w postrzeżeniu zewnętrznym” (*ibid.*, s. 190).

<sup>11</sup> Por. Henri Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, przeł. K. Bobrowska, Warszawa 1913, ss. 61-89.

też czas jednorodny, „matematyczny”, jak go nazywa Bergson – czas, który pozwala się dowolnie dzielić i porządkować, czas, w którym kolejne chwile różnią się od siebie jedynie miejscem zajmowanym w przestrzeni, nie zaś następstwem (należy „rozróżnić następstwo w prawdziwym trwaniu od uszeregowania w czasie uprzestrzennionym”<sup>12</sup>). Ów czas, który pełni pożyteczną rolę w nauce, jest wszakże, jak sądzi Bergson, czymś całkowicie odmiennym od czasu rzeczywistego, którego doświadczamy za pomocą intuicji.

Tym, co rzeczywiste, nie są „stany”, proste i błyskawicznie wyodrębnione przez nas z całej zmiany; przeciwnie, jest to przepływ, ciągłość przemiany, zmiana sama w sobie. Zmiana ta jest niepodzielna, a jednak substancjalna [...], momenty czasu i pozycje tego, co ruchome, są jedynie przelotnie czerpane z ciągłości ruchu i trwania przez nasz rozsądek<sup>13</sup>.

W idei trwania (*durée réelle*) łączą się wszystkie najważniejsze elementy filozofii Bergsona, zarówno pozytywna metafizyka ciągłości i pełni, jak też krytyka nieciągłości. O ile w swej pierwszej pracy *Esej o bezpośrednich danych świadomości* określał on trwanie raczej jako przeżycie subiektywne, jako pewien specyficzny stan „ja głębokiego”, o tyle już od kolejnej książki *Materia i pamięć* traktuje je jako proces w pewnej mierze obiektywny i niezależny od jednostkowego obserwatora: „ja” trwam, ale trwa też świat poza mną, trwają wszystkie przedmioty, zarówno martwe, jak i żywe, istnieje wielość trwań, które pozostają absolutnie ciągłe w wymiarze diachronicznym (nie ma w nich żadnych zerwań), w wymiarze synchronicznym zaś, choć różne, to jednak współgrają z sobą na podobieństwo symfonii. „W rzeczywistości nie ma jednego rytmu trwania; wyobrazić sobie możemy wiele rytmów różnych, które wolniejsze lub szybsze, mierzyłyby stopień napięcia lub zwolnienia różnych świadomości, a przez to ustalałyby ich względne stanowiska w serii bytów”<sup>14</sup>. W *Ewolucji twórczej* mamy już panteistyczną wizję mnogości przeróżnych trwań o swoistych rytmach, które jednoczą się w procesie ewolucji napędzane siłą *elan vital*.

Owa idea wielości trwań spełnia bardzo ważną rolę, pozwala bowiem Bergsonowi, z jednej strony, odciąć się od tych koncepcji czasu, które opierają się na jednym, absolutnym i linearnym czasie

---

<sup>12</sup> Bergson, *La Pensée et le mouvant*, op. cit., s. 13.

<sup>13</sup> Ibid., s. 5, 7.

<sup>14</sup> Bergson, *Materia i pamięć*, op. cit., s. 189.

postulowanym przez klasyczną mechanikę<sup>15</sup>, z drugiej zaś, w chwili pojawienia się teorii względności czyni możliwą próbę połowicznego pogodzenia się z nią na podstawie idei wielu czasów lokalnych. Ponieważ jednak pomiędzy owymi Bergsonowskimi czasami lokalnymi istnieje coś na kształt harmonii przedustawnej, uzgadniającej z sobą wielość poziomów trwania za pomocą postulatu wspólnego punktu wyjścia (moment „wytrysku” ewolucji) oraz wspólnego mechanizmu podtrzymującego ruch (*elan vital*), w rezultacie więc podobieństwo i zgodność z założeniami teorii względności (co na swój sposób Bergson próbował podkreślać) staje się pozorna<sup>16</sup>. Wielość czasów to w zasadzie jedno wielkie i powszechne trwanie, którego różne rytmy („intensywności”, jak mówi Bergson) są po prostu zależne od stopnia „natężenia” postrzegającej je świadomości. Każda rzecz trwa zgodnie z właściwym jej rytmem (zależnym od stopnia jej „materialności”), ale też wszystkie one współtworzą powszechne i harmonijne trwanie bytu, które spełnia rolę czasu absolutnego. Taki jest rezultat próby pogodzenia ciągłości z heterogenicznością<sup>17</sup>.

Położenie nacisku na heterogenię czasową wiąże się bezpośrednio z odrzuceniem czasu uprzestrzennionego, jakim posługuje się, zdaniem Bergsona, nauka, czyli czasu linearnego. Stąd kolejna paradoksalna para określeń trwania: jest ono ciągłe i równocześnie nieliniarne. „Czas nie jest linią [...], linia jest symbolem czasu, który upłynął, ale nie czasu, który upływa”<sup>18</sup>. Mnożenie paradoksów można niewąt-

<sup>15</sup> „Teoria ‘prawdziwego trwania’ – pisał Bergson w 1905 r. – polega zasadniczo na krytyce czasu *homogenicznego*, takiego, jaki znajdujemy u filozofów i matematyków”. „Lettre au directeur de la *Revue philosophique* sur la relation de Bergson à William James”, w: *Écrits et paroles*, Paris: PUF 1957, t. I, s. 239.

<sup>16</sup> Polemice z Einsteinem poświęcił Bergson *Durée et simultanéité*, Paris: Alcan 1922.

<sup>17</sup> We „Wstępie do metafizyki” Bergson bierze pod uwagę ów antynomiczny charakter trwania jako jedności-wielości: „czy powiemy więc, że w trwaniu jest jakaś jedność? Ciągłość elementów, które przechodzą jedne w drugie, ma niewątpliwie taki sam udział w jedności jak w wielości, ale ta ruchoma, zmienna, barwna i żywa jedność nie przypomina w niczym owej oderwanej jedności, nieruchomej i pustej, jaką zakreśla pojęcie czystej jedności. Czy wnioskujemy stąd, że trwanie należy określać przez jedność i wielość zarazem? Ale, rzecz szczególna, chociażbym nie wiem jak tymi dwoma pojęciami manipulował [...], nie otzymam nigdy nic, co byłoby podobne do owej prostej intuicji, którą mam o trwaniu; gdy tymczasem niech tylko wysiłkiem intuicji przeniosę się w samo trwanie, widzę natychmiast w jaki sposób jest ono i jednością i wielością”, op. cit., s. 28.

<sup>18</sup> Bergson, *O bezpośrednich danych...*, op. cit., s. 127.



pliwie odczytać jako bezskuteczną próbę zmierzenia się z „niewyraźalną” prawdą metafizyki i z góry skazane na porażkę usiłowanie zwerbalizowania obrazu dostarczanego przez intuicję. Można jednak też interpretować ową kwestię w podobny sposób jak „heterogeniczną kontynuację”: choć czas nie ma jednego głównego nurtu, który dałoby się przedstawić jako prostą, to jednak wszystkie jego odnogi, a więc drobne i lokalne czasy, zharmonizowane są i zespolone w pewnym powszechnym rytmie, będącym funkcją siły *elan vital* oraz oporu stawianego przez materię. Można by, używając bergsonowskiej poetyki, powiedzieć, iż kosmiczny zegar, którego wskazówki w różnym rytmie odmierzają lata, godziny, minuty i sekundy (skoordynowana wielość trwał) nakręcony został raz, na początku świata, i odtąd rządzi nim jedynie prawo siły i oporu: siły rozprężającej się sprężyny oraz oporu stawianego wskazówkom przez powietrze<sup>19</sup>.

### 1.2. Nieciągłość jako rezultat uprzestrzeniającej funkcji intelektu

Nietrudno dostrzec, jaki status przypadać będzie Bergsonowskiej koncepcji czasu nieciągłość. W owym bipolarnym schemacie, gdzie pokrewieństwa i opozycje są wyraźnie zarysowane, nieciągłość powiązana zostanie z wszystkim tym, czemu przeciwstawiają się elementy łączone z ciągłością. Trwanie, intuicja, doświadczenie bezpośrednie, heterogeniczna harmonia, holizm: oto granice królestwa ciągłości. Poza nimi znajduje się dziedzina intelektu, uprzestrzennionego czasu, homogeniczności i formalizmu, dziedzina, w której na pierwotną ciągłość narzucony zostaje – niczym „siatka nieskończenie podzielna” – schemat zarysowujący w niej zerwania i nieciągłości. Z ontologiczne-

---

<sup>19</sup> Przenosząc ową ideę trwania – ciągłego i nieliniarnego zarazem – na ewolucję, Bergson ujmuje ją w następujących słowach: „Ruch ewolucyjny byłby czymś prostym i wprędce oznaczylibyśmy jego kierunek, gdyby życie zakreślało jedną jedyną linię przebiegu, na podobieństwo kuli pełnej, wyrzuconej przez armatę. Ale tutaj mamy do czynienia z granatem, który natychmiast pękł na kawałki; te ostatnie, będąc same również czymś w rodzaju granatów, rozprysły się z kolei na nowe fragmenty, mające znowu wybuchnąć, i tak dalej, przez nader długi czas”; ruch tych elementów zależy jest „od dwóch szeregów przyczyn: od oporu, z jakim spotyka się życie ze strony materii martwej, oraz od siły wybuchowej, którą życie w sobie zawiera”. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Warszawa: Książka i Wiedza 1957, s. 95.

go punktu widzenia byt jest ciągły i tylko jako taki może mieć status bytu prawdziwego, co każe w rezultacie przyjąć model epistemologiczny, oparty na intuicji danych bezpośrednich, jako jedyny, który pozwala dojść do prawdy, albowiem wyłącznie kiedy „powracamy do tego, co bezpośrednio [...], dotykamy absolutu”<sup>20</sup>. Podstawową cechą bytu jest ciągłość i tylko takie poznanie jest wiarygodne, które ciągłość tę osiąga – tak zdaje się brzmieć teza Bergsona. Oznaczałoby to wszelako zaprzeczenie wartości poznania naukowego i odrzucenie rzeczywistości opisywanej przez naukę, na co Bergson w żadnym razie się nie zgodzi, gdyż wyjście takie, jak sam podkreśla, byłoby jedynie dość mętnym mistycyzmem<sup>21</sup>. „Rozróżniam wyraźnie naukę i metafizykę – czytamy w *La Pensée et le mouvant* – przypisuję im jednakże równą wartość”<sup>22</sup>. Trzeba przy tym pamiętać, że owa „równa wartość” jest względna do celu, ku jakiemu zmierza, zdaniem Bergsona, każda z tych dziedzin. Ponieważ łączy on wiedzę naukową przede wszystkim z pragnieniem manipulowania przedmiotami i zaspokajaniem potrzeb, metafizykę zaś z bezinteresownym dążeniem do prawdy i poznania rzeczywistości taką, jaką jest, nic więc dziwnego, iż kwestia adekwatności (czy też prawdziwości) poznania nie może stanowić kryterium oceny modelu poznania naukowego: nauka posiada wartość o tyle, o ile pozwala władać przyrodą, metafizyka zaś – przeciwnie – o ile pozwala osiągnąć prawdę. Powracamy więc do punktu wyjścia: prawdziwy byt i skuteczna metoda pozwalająca go poznać są tylko jedno, metoda naukowa zaś jest wartościowa o tyle, o ile zaspokaja nasze potrzeby<sup>23</sup>.

Z takiego punktu widzenia wszelka nieciągłość jest sztucznym zerwaniem wprowadzanym w obręb pewnej ciągłości, oddzielającym od siebie momenty drogi (ruch), przedmioty (materia) bądź

---

<sup>20</sup> Bergson, *La Pensée et le mouvant*, op. cit., s. 21.

<sup>21</sup> Por. Henri Bergson, „La Parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive” w: *Écrits et paroles*, op. cit., t. I, s. 159.

<sup>22</sup> Bergson, *La Pensée et le mouvant*, op. cit., s. 33.

<sup>23</sup> „Nie byłoby miejsca na dwa sposoby poznania, filozoficzny i naukowy, gdyby doświadczenie nie ukazywało się nam w dwóch różnych aspektach, z jednej strony w postaci faktów, które nakładają się na siebie, mniej więcej się powtarzają i dają wymierzyć [...], z drugiej zaś w postaci wzajemnego przenikania, będącego czystym trwaniem wyłamującym się spod wszelkich praw i miar”, Henri Bergson, „Intuicja filozoficzna”, w: *Myśl i ruch...*, op. cit., s. 90.

interwały czasowe (trwanie), czyli wyodrębniającym z nieokreślonej i „stającej się” całości wymierne i nieruchome jedności, dające się uszeregować w przestrzeni.

Nieciągłość jest względna do naszych potrzeb – podkreśla wielokrotnie Bergson. – Jakkolwiek będzie istota materii, można powiedzieć, że życie wprowadzi doń pierwszą nieciągłość, wyrażoną dualizmem potrzeby i tego, co ma służyć jej zadośćuczynieniu [...]. Nasze potrzeby są więc tymi świetlnymi snopami, które, rzucone na ciągłość jakości zmysłowych, zarysowując w niej ciała odrębne<sup>24</sup>.

Ponieważ rzeczywistość jako ciągła i heterogeniczna nie nadaje się do wykorzystania, pierwszym i podstawowym zadaniem intelektu – a więc władzy poznawczej odpowiedzialnej za naukę – musi być rozbić jej na wyraźnie od siebie oddzielone (nieciągłe) elementy, to zaś dokonywane jest w oparciu o geometryczny schemat jednorodnej przestrzeni, który, jak to powiada Bergson, „nakłada się” na dynamiczny proces nieustannego przepływu różnorodności (trwanie), utrwalając za pomocą tego, co nazwie on „mechanizmem kinematograficznym”, pewien określony jego moment w nieruchomym obrazie, który to obraz może następnie zostać poddany rozbirowi – na odcinki, na przedmioty i na interwały. Status ontyczny nieciągłości staje się więc oczywisty: jest ona konstrukcją intelektu, czymś wtórnym i abstrakcyjnym wobec konkretnego, ujmowanego w bezpośredniej intuicji bytu.

### 1.3. Przeszłość i terażniejszość

Należy zwrócić uwagę na to, iż założenie o absolutnej ciągłości czasu oraz o wiecznym „stawaniu się” rzeczywistości stawia pod znakiem zapytania możliwość zlokalizowania przejścia od „wczoraj” do „dzisiaj”, a następnie od „dzisiaj” do „jutro”. Ponieważ określenia te wprowadzają w pierwotną ciągłość trwania podziały, musimy uznać je za wytwór intelektu, który uprzestrzeniając czas, wytycza w nim doraźne i kierowane jedynie względami utylitarnymi granice między tym, co było, tym, co jest, a tym, co będzie. Skoro jednak *de facto* granic takich nie ma i nie jest ich w stanie uchwycić żadna bezpośrednia i docierająca do „absolutu” intuicja, to w takim razie jaki status ma owa rzeczywistość czasowa opisywana jako *durée réelle*?

---

<sup>24</sup> Bergson, *Materia i pamięć*, op. cit., s. 181n.

Czy jest ona, jako „stawanie się”, wieczną terażniejszością, wieczną przeszłością, ciągłą przyszłością? Bergson proponuje następujące rozwiązanie.

Przede wszystkim odwraca on stosunek między przeszłością a terażniejszością, który, jak twierdzi, był dotąd powszechnie i bezkrytycznie akceptowany: „jesteśmy skłonni wyobrażać sobie naszą przeszłość jako coś nieistniejącego”, uważamy natomiast, że „terażniejszość istnieje sama przez się”<sup>25</sup>. Zdaniem Bergsona jest akurat odwrotnie: to przeszłość jest czymś wciąż istniejącym, istniejącym aktualnie, terażniejszość zaś posiada status niebytu: „nic nie jest mniej istniejącym nad moment obecny, jeśli rozumiecie przezeń granicę niepodzielną dzielącą przeszłość od przyszłości” czytamy w *Materii i pamięci*<sup>26</sup>. Zgodnie z epistemologicznym dualizmem, tym, czego tak naprawdę doświadczamy w bezpośredniej intuicji, jest przeszłość, terażniejszość natomiast stanowi intelektualną konstrukcję, sztucznie wprowadzoną nieciągłość, zerwanie trwania, abstrakcyjny matematyczny punkt<sup>27</sup>. Chwila terażniejsza nigdy nie może być przedmiotem bezpośredniego doświadczenia („faktycznie nie ma dla nas nigdy wrażenia chwili”<sup>28</sup>); jest po prostu wyobrażeniem. „Czym jest właściwie terażniejszość? Jeśli chodzi o chwilę obecną – to znaczy o moment matematyczny, który miałby się tak do czasu jak punkt matematyczny do linii – to moment ten jest, rzecz jasna, czystą abstrakcją, spojrzeniem umysłu; nie może on posiadać realnego istnienia”<sup>29</sup>. Terażniejszość, mówiąc jeszcze inaczej, to moment, do którego dotarła właśnie cała dotychczasowa przeszłość w swej wędrówce ku przyszłości: „postrzeżenie nasze, nawet najbardziej momentalne, polega więc na niezliczonej mnogości czynników przypomnianych i, prawdę mówiąc, wszelkie postrzeżenie jest już pamięcią. *Postrzegamy, z punktu praktycznego, tylko przeszłość*, terażniejszość czysta bowiem jest nieuchwytnym postępem przeszłości wgrzającej się w przyszłość”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Bergson, „Postrzeżenie zmiany”, op. cit., s. 123.

<sup>26</sup> Bergson, *Materia i pamięć*, op. cit., s. 138.

<sup>27</sup> „Ogólnie mówiąc, w tej ciągłości stawania się, która jest rzeczywistością samą, moment terażniejszy jest utworzony przez przecięcie, niejako momentalne, dokonane przez nasze postrzeżenie w masie upływającej”; *ibid.*, s. 129.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 64.

<sup>29</sup> Bergson, „Postrzeżenie zmiany”, op. cit., s. 124.

Według Bergsona, podobnie jak linia nie składa się z punktów, tak też czas nie składa się z terażniejszych chwil (wciąż powtarza, iż ofiarą takiego złudzenia padli eleaci). Przeszość jest tym, co się nawarstwia, gromadzi i kumuluje<sup>31</sup>, całe tzw. terażniejsze trwanie jest faktycznie nagromadzeniem wszystkiego, co było. Gdyby chwila posiadała ontyczny status bytu, oznaczałoby to, iż przejście od jednego momentu trwania do drugiego dokonuje się niejako skokowo, a co za tym idzie, momenty te nie są ze sobą niczym powiązane, istnieje pomiędzy nimi przerwa, niebyt (w tym zaś wypadku, podobnie jak w kwestii nieciągłości ruchu, dyskwalifikująca jest owa „tajemniczość” przejścia). Należy zatem przyjąć, iż w istocie ów sztucznie wyodrębniony moment terażniejszy zawiera w sobie całą przeszłość, jest jej skutkiem i jedynie niedoskonałość naszych narzędzi poznawczych nie pozwala nam tego dostrzec. Jako dowód Bergson przywołuje malownicze, na poły anegdotyczne przykłady osób, którym w chwili śmierci „cała przeszłość stanęła przed oczami”:

u topielców, u wisielców występuje, jak się wydaje, nagła konwersja uwagi – jakby zmiana kierunku w orientacji świadomości [...]. To wystarczy, aby przypomnieć sobie tysiąc szczegółów „zapomnianych”, aby całe życie człowieka ukażało mu się na kształt ruchomej panoramy<sup>32</sup>.

Jednym słowem, „uwaga skierowana na życie, która byłaby dostatecznie silna i dostatecznie wyzbyta wszelkich pobudek praktycznych, mogłaby więc objąć w niepodzielnej terażniejszości całą prze-

---

<sup>30</sup> Bergson, *Materia i pamięć*, op. cit., s. 139. W *Ewolucji twórczej* Bergson pisze: „Nasze trwanie bowiem nie jest to chwila zastępująca inną chwilę; w takim razie bowiem zawsze istniałaby tylko terażniejszość, nie byłoby przedłużania się przeszłości w aktualności, nie byłoby ewolucji ani konkretnego trwania. Trwanie jest to ciągle postęp przeszłości, która wgrzyza się w przyszłość i nabrzmiewa idąc naprzód. Skoro zaś przeszłość narasta bez przerwy, zachowuje się ona nieograniczenie”, op. cit., s. 18. We „Wstępie do metafizyki” natomiast ujmuje to tak: „Trwanie wewnętrzne jest ciągłym życiem pamięci, która przedłuża przeszłość, wprowadzając ją do terażniejszości, czy to w tej formie, że terażniejszość wyraźnie zawiera nieustannie wzrastający obraz przeszłości, czy też, że świadczy ona raczej przez ciągle swoje zmiany jakościowe o coraz cięższym brzemieniu, jakie człowiek dźwiga na sobie, w miarę jak się starzeje. Bez tego dalszego życia przeszłości w terażniejszości nie byłoby trwania, lecz tylko istnienie migawkowe”, op. cit., s. 40.

<sup>31</sup> „Przeszość przechowuje się sama przez się. Bez wątpienia cała ona idzie za nami w każdej chwili”, Bergson, *Ewolucja twórcza*, op. cit., s. 18.

<sup>32</sup> Bergson, „Postrzeżenie zmiany”, op. cit., s. 126.

szłość osoby świadomej”, choć, rzecz jasna, owa niepodzielność „nie ma nic wspólnego [...] z chwilowością”<sup>33</sup>.

#### 1.4. *Preformacyjny model ewolucji*

Tego rodzaju rozwiązanie kwestii czasu, które zakłada potencjalną możliwość zaktualizowania całej przeszłości jako wciąż obecnej (co wynika z postulatu ciągłości pomiędzy kolejnymi etapami *stawiania się* oraz jego niepodzielności), każe uznać każdy kolejny moment wpływającego trwania za sumę całego dotychczasowego przebiegu (całej przeszłości) oraz elementu nowego, wynikającego z kreatywnej siły *elan vital*. Pojawia się w tym miejscu pytanie o naturę tego, co nowe. Jeśli bowiem to, co teraźniejsze, uznaje się za ontycznie nieistniejące (chwila teraźniejsza jest bowiem wytworem pewnego procesu poznawczego), to zaś, co przeszłe – za wciąż aktualne i nieustannie na nowo się aktualizujące, jeżeli, dzięki założeniu absolutnej ciągłości i niepodzielności procesów czasowych, nie ma miejsca na *creatio ex nihilo* tego, co teraźniejsze, i uwolnienie go od balastu przeszłości, wówczas coś takiego jak „absolutna nowość” wydaje się niemożliwe do przyjęcia. Każda nowość jest nowością tylko połowicznie, albowiem pomiędzy nią a elementami minionymi istnieje ścisły związek, który można rozumieć zarówno jako relację implikacji bądź też pokrewieństwa (ponieważ żaden stan nie może być swym własnym wytworem, jest więc wytworem albo skutkiem stanów poprzedzających go; ponieważ żaden stan teraźniejszy nie jest absolutną nowością – zerwaniem z przeszłością – musi zawierać w sobie elementy istniejące wcześniej). Podobnie jak niegdyś w doktrynie preformacji, tak też tutaj przyszłość jest niejako zapisana w przeszłości, istnieje tam w sposób zarodkowy, niezaktualizowany. Nie ma sensu wkraczać tu na teren problematyki teleologizmu w filozofii Bergsona, która sama potrzebowałaby osobnego i skrupulatnego opracowania, wystarczy stwierdzić, iż podawane przezeń przekłady (np. problem oka i widzenia przywoływany w *Ewolucji twórczej*) pozwalają istnienie teleologizmu takiego domniemywać. Warto zwrócić uwagę na ową szczególną metaforę ewolucji, wedle której przypominać by ona miała „wybuch granatu”: części zerwanego granatu podążają w różnym tempie w różnych kierunkach,

---

<sup>33</sup> Ibid.

rozbijają się na kolejne elementy, ale są to jednak cały czas części tego samego granatu, który wybuchł na początku dziejów. Kontynuacja staje się wówczas niejako materialna, wizja zaś terażniejszości jako wyniku skrupulatnej pracy przeszłości, przeszłości natomiast, jako krainy prekursorów terażniejszości, zyskuje pełne uprawomocnienie.

Preformacyjny model ewolucji można dostrzec również w Bergsonowskiej koncepcji osobowości, gdzie całe istnienie „ja” rozumiane jest po prostu jako kontynuacja i rozwinięcie momentu początkowego. W *Ewolucji twórczej* Bergson pisze: „Czymże bowiem jesteśmy my sami, czymże jest nasz *charakter*, jeżeli nie streszczeniem historii, którą przeżyliśmy od naszego urodzenia, a nawet przed naszym urodzeniem, skoro przynosimy ze sobą usposobienia przed urodzeniem nabyte?”<sup>34</sup>. W każdym kolejnym etapie istnieje pewien niezmiennik transportowany poprzez całą rozpiętość dziejów, swego rodzaju pierwotny zarodek, w miarę upływu czasu i postępu ruchu ewolucyjnego obrastający kolejnymi zdarzeniami (pamiętajmy o Bergsonowskiej metaforze „kuli śnieżnej”). I w tym kontekście pada jedno z najistotniejszych stwierdzeń: istnieje ścisły związek pokrewieństwa, implikacji i ciągłości na płaszczyźnie logicznej z pokrewieństwem, wynikaniem i kontynuacją rzeczywistością. Innymi słowy, to, co daje się ze sobą powiązać *de iure*, niewątpliwie charakteryzuje się pokrewieństwem *de facto*<sup>35</sup>. A zatem nawet jeśli do opisu pewnych zachodzących w czasie procesów stosujemy poznanie intelektualne (a więc takie, które nie pokazuje prawdy, lecz zarysowuje obszar możliwych przekształceń), posiadamy gwarancję, iż uchwycona przez nas logiczna ciągłość zdarzeń, następujących po sobie form i procesów odpowiada ich rzeczywistemu powiązaniu<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Bergson, *Ewolucja twórcza*, op. cit., s. 18; por. *ibid.*, s. 37; Bergson, „Dusza i ciało”, w: *Myśl i ruch...*, op. cit., s. 162; Bergson, „Postrzeżenie zmiany”, op. cit., s. 122.

<sup>35</sup> „Tam gdzie istnieje ten stosunek *logicznego* niejako pochodzenia między formami, istnieje również stosunek *chronologicznego* następstwa pomiędzy gatunkami, w których owe formy się materializują”. *Ewolucja twórcza*, op. cit., s. 35.

<sup>36</sup> Pojawia się tu jednak następujące pytanie: czy fakt, iż rezultat, uzyskiwany dzięki poznaniu dyskursywnemu jest w jakiś sposób izomorficzny z bytem (a więc tym, co poznajemy dzięki intuicji), nie podważa deklarowanej heterogeniczności obu typów poznania? Możliwa byłaby odpowiedź, że zarówno to, co zwie Bergson powiązaniem logicznym, jak i chronologia są wytworem intelektu, dlatego też może istnieć między nimi odpowiedniość. W takim jednak wypadku należałoby przyjąć, iż czyste trwanie, proces ewolucyjny nie posiadają chronologii, co trudno pogodzić z innymi wypowiedziami Bergsona.

## 2. Gaston Bachelard: chwila i dialektyka trwania

W swej krytyce Bergsonowskiej filozofii czasu Bachelard bierze za punkt wyjścia książkę Gastona Roupnela *Siloë* (1927), której główna teza brzmi: „Teraźniejszość i jedynie terażniejszość jest tym, czego świadomość posiadamy”<sup>37</sup>. Bezpośrednie doświadczenie, pisze Roupnel, nigdy nie ukazuje nam czasu jako ciągłego trwania, lecz pozwala nam zetknąć się wyłącznie z chwilą terażniejszą, oderwanym momentem, który ograniczony jest dwoma niebytami – przeszłością i przyszłością.

Czas będzie się mógł bez wątpienia odrodzić, ale najpierw będzie musiał umrzeć. Nie uda nam się przenieść naszego bytu z jednej chwili do drugiej, aby utworzyć zeń trwanie [...], czas ograniczony do chwili oddziela nas nie tylko od innych, ale od nas samych, albowiem zrywa z naszą przebogatą przeszłością<sup>38</sup>.

Krytyka Bachelarda, oparta na twierdzeniu Roupnela o prymacie chwili jako jedynej bezpośrednio doświadczanej rzeczywistości czasowej, ma następujący tok: przede wszystkim chodzi o to, aby rozbić czas na niezależne od siebie atomy-chwile, które dotąd ukrywano, łącząc je sztucznie w pozorną jedność – trwanie (chodzi więc o „odwrócenie” bergsonizmu); dalej, trzeba przejść od geometrycznego do arytmetycznego opisu czasu, pozbawić go charakteru absolutnej i obiektywnej miary, a następnie zastąpić zharmonizowaną wielość trwał mnogością oddzielonych zerwaniami czasów lokalnych o niemożliwych do pogodzenia rytmach; wreszcie – rozprawić się z ukrytą w bergsonizmie teorią preformacji oraz związaną z nią ideą zarodka i czyniąc przeszłość nawykiem, wspomnieniem, przyszłość zaś przewidywaniem, ukazać je jako niebyt otaczający jedyną rzeczywistość, jaką jest chwila terażniejsza. W każdym wypadku dochodzi do wprowadzenia nieciągłości w byt i czas, ukazania nieciągłości jako czegoś bardziej pierwotnego od ciągłości.

### 2.1. Atomizacja czasu. Wtórność trwania

Kiedy Bergson starał się dowieść, iż chwila terażniejsza *de facto* nie istnieje, jest bowiem sztuczną konstrukcją poznania dyskursywnego,

<sup>37</sup> Gaston Roupnel, *Siloë*, Paris: Stock 1927, s. 108.

<sup>38</sup> Gaston Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, Paris: Stock 1992 (1. wydanie 1931), s. 13.



sięgał po tzw. argument świadomości absolutnej, w myśl którego istota mogąca bez zakłóceń, intuicyjnie i bezinteresownie wnikać w rzeczywistość, doświadczyłaby naraz wszystkich zdarzeń przeszłych jako aktualnych. Bachelard również sięga po argument świadomości absolutnej, twierdzi jednak, iż – przeciwnie – takie niezakłócone poznanie pokazałoby, iż tym, co jedynie istnieje, jest terażniejsza chwila, oderwany moment. „Gdyby serce nasze było dość wielkie, aby umiłować życie w jego szczegółach, ujrzelibyśmy, że wszystkie chwile są zarazem założycielami i rabusiami, nowość [...] zawsze niespodziewana, nie przestaje obrazować zasadniczej nieciągłości Czasu”<sup>39</sup>. Wbrew tezie Bergsona, iż cała przeszłość istnieje aktualnie w ciągłym „stawaniu się” trwania, Bachelard próbuje ukazać czas jako każdorazowe zaczynanie od początku i natychmiastowe kończenie, jako nieustanne powstawania i giniecie następujących po sobie, ale oddzielonych zerwaniami chwil, z których każda stanowi czystą terażniejszość.

Chcąc zatem ujawnić fundamentalną różnicę pomiędzy pojęciem czasu nieciągłego a pojęciem czasu ciągłego, należy skonfrontować ze sobą dwa terminy: *chwili* i *trwania*. Bachelard najpierw odtwarza Bergsonowską koncepcję trwania, w której chwila nie posiada realnego istnienia i stanowi jedynie sztuczną konstrukcję umysłu. Bergson rozumuje według następującego schematu: aby mogło istnieć zerwanie, musi wprawdzie istnieć jakaś ciągłość, którą następnie będzie można zerwać. Nie do pomyślenia jest zerwanie jako coś wcześniejszego od ciągłości; nie tylko doświadczenie, jak twierdzi, ale również cała gramatyka naszego języka, jego składnia i morfologia dowodzą, że trwanie jest czymś pierwotnym (minuta *trwa* sześćdziesiąt sekund, godzina *trwa* sześćdziesiąt minut). Dla Bergsona istnieje więc *ontologiczna ciągłość trwania* i *sztuczne zerwanie epistemologiczne*, w tej właśnie kolejności (przy czym, dzięki wprowadzeniu dwóch alternatywnych sposobów poznania, owo zerwanie epistemologiczne nie będzie czymś absolutnie koniecznym dla każdego procesu poznawczego, lecz cechą tylko jednego z dwóch sposobów poznania; drugi, radzący sobie bez zerwań, da nam adekwatny obraz ciągłej rzeczywistości). Jako takie zerwanie więc może istnieć, lecz nie jako coś pierwotnego, a tylko jako negatywna ingerencja w byt i czas, zatrzymanie i w pewnym sensie zepsucie go.

---

<sup>39</sup> Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, op. cit., s. 15.

Bachelard wskazuje tu jednak na zasadniczą trudność: w jaki sposób pogodzić pierwotną ciągłość trwania z postępem i twórczością, z powstawaniem tego, co nowe? Skoro przeszłość i przyszłość zlewają się, skoro nie można ich od siebie oddzielać, skoro wprowadzamy ciągłą ewolucję między „przedtem” i „potem”, to w jaki sposób możemy mówić o akcie twórczym? Bergson, pisze Bachelard, starając się wykazać, iż pojęcia odnoszące się do przeszłości i przyszłości sztucznie rozdzielają od siebie to, co w rzeczywistości miało by być powiązanie ciągłą i jednorodną ewolucją, w istocie pomija zagadnienie początku aktu twórczego.

Kiedy wkracza się w dziedzinę nagłych mutacji, kiedy akt twórczy pojawia się niespodziewanie, jak można nie pojmować, że nowa epoka tworzy się zawsze poprzez absolut? Otóż każda ewolucja, w tej mierze, w jakiej jest decydująca, akcentowana jest przez chwile twórcze<sup>40</sup>.

Stanowisko Bergsona, zdaniem Bachelarda, jest błędne z punktu widzenia teoriopoznawczego, ponieważ każde poznanie dokonujące się w czasie stanowi łańcuch oddzielnych chwil, będących momentami narodzin idei<sup>41</sup>. W ten sposób Bachelard przenosi całą dyskusję na poziom epistemologiczny, stwierdzając, iż filozofia Bergsona jako filozofia twórczości nie jest w stanie uchwycić czegoś takiego jak *akt twórczy*. W procesie poznania muszą istnieć zerwania, jeśli istnieć ma coś nowego. Pojęcia twórczości i ciągłości są nie do pogodzenia. Próba ominięcia paradoksów (heterogeniczna ciągłość, nielinearna kontynuacja), której Bergson próbował dokonać, mówiąc o niewyraźnym i niewerbalizowalnym charakterze trwania, nie może zostać utrzymana, jeśli odrzucimy to usprawiedliwienie. Bergson, twierdzi Bachelard, z jednej strony wynosi *akcję* nad *akty* (ciągłość stawania się ponad kolejne „jest”), z drugiej zaś pragnie widzieć *akcję* tę jako zmieniającą się w każdym momencie, jako nieustanną twórczość. Jeżeli jednak moment twórczości nie jest oderwany od poprzedzających go chwil, jeżeli nie oddziela go od nich obszar niebytu, wówczas albo jest on z nimi tożsamy, albo też różni się on od nich jedynie miejscem w chronologii; to „nowe” jest więc faktycznie rozwinięciem „tego, co było”.

---

<sup>40</sup> Ibid., s. 18

<sup>41</sup> Por. *ibid.*, s. 35n.

W ten sposób, pisze Bachelard, stwierdzając, iż chwila terazniejsza jako taka nie istnieje, cała zaś przeszłość jest potencjalnie obecna i aktywna, Bergson wyklucza z procesu czasowego (ewolucji) rzeczywistość twórczość, gdyż to, co nowe, staje się wówczas tylko zaktualizowaną w określonym momencie całością tego, co było. Kolejne momenty twórczości, a więc kolejne aktualizacje, różnią się jedynie przebytych od początku ewolucji (od wybuchu „granatu”) trwaniem. Jeśli oznaczymy moment późniejszy jako  $p$ , moment wcześniejszy zaś jako  $w$ , to różnica pomiędzy nowością uzyskaną w  $p$  od nowości osiągniętej w momencie  $w$  będzie polegała na tym, iż w  $w$  dysponowaliśmy pewną możliwą do zaktualizowania przeszłością  $W$ , natomiast w  $p$  mamy do dyspozycji przeszłość  $W$ , uzupełnioną o to wszystko, co zaszło pomiędzy  $w$  a  $p$  i co z punktu widzenia należy już do jego przeszłości  $P$ . Postęp zatem będzie polegał na wzrastającej ilości możliwej do zaktualizowania przeszłości, a ponieważ proces ewolucji napędzany jest niejako „od wewnątrz” przez immanentną jej siłę – *elan vital* – w związku z tym mamy do czynienia z układem zamkniętym: każde nowatorstwo okazuje się ostatecznie jedynie ponowną obróbką, być może i twórczą, ale zawsze tego, co zaszło dotąd.

Według Bachelarda natomiast, możliwość powstania tego, co nowe, zmusza do wyniesienia ponad samą *akcję* kolejnych *aktów*, tzn. chwil, które pierwotnie nie mają ze sobą nic wspólnego (nie można zarysować pomiędzy nimi linii kontynuacji) i są po prostu kolejnymi „dziś”, skandowanymi jedno za drugim. Dzięki pracy intelektu, a także w wyniku pewnych nawyków, u których podstaw leży nasze życie psychiczne oraz funkcjonowanie w społeczeństwie, możemy, opierając się na tych punktach, ustalić ciągłość czasu. Teza Bachelarda zatem brzmi tak: na poziomie ontologicznym istnieją tylko oddzielone zerwaniami chwile (a ściśle rzecz biorąc, tylko jedna chwila – terazniejsza), jednakże na epistemologicznym poziomie rekonstrukcji możemy punkty te połączyć w pewien sposób i uporządkować na podstawie określonych kryteriów, odtwarzając z nich obraz czasu, który upłynął. Jednakże, dodaje Bachelard, odtworzony za pomocą intelektu „logiczny” porządek wcale nie musi być zgodny z „rzeczywistą” chronologią, to bowiem oznaczałoby konieczność odniesienia się do jakiegoś zewnętrznego i absolutnego czasu jako miary określającej trwanie. U Bergsona odpowiedniość tych dwóch porządków była możliwa, trwanie bowiem (a więc ciągły czas) znajdowało się u podstaw rzeczywistości i niejako

samo wyznaczało chronologię. Natomiast w koncepcji Bachelarda, gdzie czas sprowadzony zostaje do teraźniejszej chwili, każde uporządkowanie chwil minionych – a więc już nieistniejących – zależeć będzie od arbitralnie dobranej kryterium. Jako że nie istnieje żaden obiektywny i absolutny czas, mogący służyć za stały punkt odniesienia, logiczny porządek zdarzeń (skonstruowane trwanie) nie jest odpowiednikiem chronologii, lecz sam ją wyznacza, a ponieważ sposobów porządkowania chwil jest nieskończenie wiele, tyle też będzie możliwych chronologii.

Bergsonowski porządek bytów zostaje zatem odwrócony. Kiedy chwila staje się podstawową kategorią ontologiczną, trwanie przeniesione na miejsce chwili okazuje się czymś wtórnym. Poziomy zmieniają się, dotychczasowy poziom ontologiczny staje się poziomem epistemologicznym i odwrotnie: to, co uchodziło za wynik specyficznych operacji poznawczych, zostaje uznane za podstawę bytu. W ten sposób to nie chwila jest sztuczną ingerencją wnoszoną przez poznanie w absolutną ciągłość pierwotnego trwania, lecz trwanie okazuje się sztuczną konstrukcją umysłu, który tworzy sobie wyobrażenie dynamicznej i „stającej się” całości, oparte na nieciągłych punktach – chwilach.

Według Bachelarda, również z psychologicznego punktu widzenia trwanie zawsze ukazuje się jako coś wtórnego i względnego wobec chwili, ciągłość jest konstrukcją naszego umysłu tworzoną za pomocą pamięci, jeśli zaś chodzi o przeszłość, to myślenie o niej wiąże się raczej z negacją i destrukcją. Aby jeszcze bardziej uwydatnić ten bergsonizm *à rebours*, Bachelard cytuje Roupnela: „Nic nie uprawnia nas do uznania trwania. Wszystko podaje w wątpliwość jego sens i rujnuje jego logikę. Nasz instynkt poucza nas zresztą o tym dużo lepiej niż rozum”<sup>42</sup>. Bachelard raz jeszcze podkreśla zasadniczą różnicę, dzielącą filozofię Bergsona od myśli Roupnela, z którą się utożsamia: ta pierwsza jest „filozofią akcji”, ciągłego procesu rozwijającego między schematycznie pojmowanymi decyzją i celem rzeczywiste trwanie, podczas gdy ta druga jest „filozofią aktu”, a więc chwilowej i oryginalnej decyzji<sup>43</sup>. Jeśli znów zwrócimy się w stronę podziału przeszłość – teraźniejszość – przyszłość, okaże się, że *akt* jako taki musi być zawsze czymś *aktualnym*, a więc z istoty swej należy do teraźniejszości.

---

<sup>42</sup> Roupnel, *Siloë*, op. cit., s. 109.

<sup>43</sup> Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, op. cit., s. 22.

Życie staje się w ten sposób, wedle słów Roupnela, „nieciągłością aktów”, nieciągłością odrębnych teraźniejszości<sup>44</sup>.

## 2.2. Arytmetyzacja czasu

Konsekwencją odebrania trwaniu rzeczywistego istnienia i uczynienia podstawowym elementem chwili jest przejście od *geometryzacji czasu* (odrzućenie linearności, którego *de facto* dokonał już Bergson), poprzez jego *atomizację* (rozbicie na nieciągłe elementy), do *arytmetyzacji czasu*, a więc do zastąpienie w metafizyce czasu myślenia geometrycznego myśleniem arytmetycznym. Zdaniem Bachelarda, rzeczywistość ciągła jest mierzalna w sposób geometryczny, rzeczywistość nieciągła jest przeliczalna: mierzy się długość trwania, liczy się ilość chwil. W ten sposób nie jest już możliwe badanie *trajektorii* lub *interwałów* jako czegoś pierwotnego, jako wymiernej długości, na której wypunktowane zostaną chwilowe zdarzenia, lecz poznanie wyjść musi od pewnej ilości *punktów*, które za pomocą „funkcji panoramicznej i retrospektywnej” zostaną schematycznie i subiektywnie połączone, konstruując trwanie. Według Bachelarda, argument, iż pomiędzy dwoma chwilami istnieć musi jakiś czasowy interwał, pozwalający je połączyć ze sobą, chyba celu. Przyjęcie czasu pustego, czasu bez zdarzeń, który mimo to trwa i posiada ciągłość, prowadzi do sprzeczności: jeśli nie istnieją w nim zdarzenia (chwile), czas nie *pokonuje* niczego, a czas, który niczego nie pokonuje, jest niczym, niebyt zaś nie może być mierzony, gdyż nie posiada wielkości, a tylko wielkość może być mierzona. Bachelard, powołując się na statystyczną interpretację zjawisk subatomowych, dowodzi, że interwał między dwiema chwilami może być rozumiany wyłącznie jako „interwał prawdopodobieństwa”, który określa szansę pojawienia się chwili jako czegoś nowego. W ten sposób ontologia czasu nieciągłego staje się ontologią arytmetyczną, statystyczną, natomiast wcześniejsza ontologia geometryczna ukazana zostaje jako jeden ze skutków procesu poznania, jako wynik ingerencji umysłu, wprowadzającego pewien ład i porządek (ciągłość) w pierwotne nie-

---

<sup>44</sup> Por. Roupnel, *Siloë*, op. cit., s. 109.

zróznicowanie chwil. „Trwanie – pisze Bachelard – jest jedynie ilością, której jednostką jest chwila”<sup>45</sup>.

Mamy tu zatem do czynienia z odwróconym bergsonizmem. Zachowane zostają argumenty o sztucznych konstrukcjach umysłu, o pierwotności pewnych stanów czasowych i wtórności innych, niezmienną zostaje koncepcja heterogenicznych rezultatów poznania w zależności od stosowanych narzędzi (intuicja, intelekt), z jednym wszak wyjątkiem. Poznaniu racjonalnemu jako pośredniemu i przybliżonemu nie odbiera się wartości. Trwanie ukazane jest jako konstrukcja umysłu, jednakże bez ujemnego znaku, jaki nadawał terminowi „konstrukcja” Bergson (ma to ściśle związanie z Bachelardowską interpretacją przedmiotu poznania jako konstrukcji).

### 2.3. Odebranie trwaniu charakteru obiektywnego i absolutnego

O ile przy wykazywaniu konieczności zarytmetyzowania czasu Bachelard niejako mimochodem sięgał po argumenty z dziedziny nauk przyrodniczych (przede wszystkim po przykłady z mechaniki kwantowej), o tyle odmawiając trwaniu charakteru absolutnego, wywód swój opiera na konsekwencjach wypływających z teorii względności, z pełną świadomością atakując najsłabszy punkt filozofii Bergsona. Bergsonowi, który postulował, aby filozofia liczyła się z odkryciami naukowymi, pomimo odrębnych zainteresowań i metod tych dwóch dziedzin, udawało się, zdaniem Bachelarda, pozostawać w zgodzie z Newtonowskim modelem nauki. Rozwój teorii względności zmusił go do wystąpienia przeciwko niej z pozycji filozofii trwania absolutnego w *Durée et simultanéité*<sup>46</sup>. Bachelard kieruje się przede wszystkim ku argumentom, jakich używał Bergson w tej pracy, i atakuje dwa pojęcia: trwania i równoczesności. W pierwszym wypadku wystarcza

<sup>45</sup> Ibid., s. 38.

<sup>46</sup> Na temat polemiki Bergsona z Einsteinem zob. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris: PUF 1966, ss. 71-91; Piaget, *Mądrość i złudzenia filozofii*, op. cit., ss. 101, 178, 181-184; Milic Čapek, *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1971. Zygmunt Zawirski podkreśla podobieństwo argumentów Bergsona do zarzutów, jakie wysunęli przeciw Einsteinowi Oskar Krans, Lipsius, Höpfner, Aloys Wenzl, Vaihinger; zob. Zygmunt Zawirski, *L'Évolution de la notion du temps*, Kraków: Gebethner i Wolff 1936, ss. 296-310.

stwierdzenie, że „względność przedziałów czasu wobec systemów w ruchu jest dziś daną naukową”<sup>47</sup>, a Bergson, skoro akceptuje prawo fizyczne tłumaczące tak często przezeń przywoływane zjawisko cukru rozpuszczonego w szklance wody, tę daną naukową i to wytłumaczenie musi przyjąć również. To pozwala, zdaniem Bachelarda, odrzucić tezę o możliwości uczestniczenia poprzez intuicyjnie doświadczane trwanie wewnętrzne w trwaniu absolutnym. Einsteińska krytyka niszczy absolutność tego, co trwa, zachowując z drugiej strony – co podkreśla Bachelard – absolutny charakter chwili. W teorii względności, powiada Bachelard, chwila staje się czymś absolutnym, co sprawia, iż byt odnajdujemy w miejscu przecięcia się czasu i przestrzeni, jako pewne *tu i teraz* zastępujące dotychczasowe „tu i jutro” albo „tam i dziś”<sup>48</sup>.

Trwanie nie tylko nie ma charakteru absolutnego; nie może również być obiektywną miarą równoczesności. Pozór ciągłości czasu (któremu uległ Bergson) wynika m.in. z tego, pisze Bachelard, że zdaje się nam, iż możemy dokonać w nim tam, gdzie tylko chcemy, *cięcia*, a więc wyznaczyć zjawisko, które zilustruje dowolnie wybraną chwilę. Sytuacja taka wynika z potocznego rozumienia słowa „zawsze”. Wystarczy rozważyć dwa, pozornie niewiele różniące się od siebie, zdania opisujące tę samą sytuację („zawsze możemy zrobić cięcie, aby sprawdzić skuteczność naszych aktów” oraz „za każdym razem, kiedy chcemy, możemy zrobić cięcie, aby sprawdzić skuteczność naszych aktów”<sup>49</sup>), ażeby dostrzec, że w pierwszym wypadku milcząco przyjęta została ciągłość naszego własnego „ja”, którą automatycznie rozciąga się na czas (trwanie). Sformułowania *zawsze* i *za każdym razem* odpowiadają kolejno czasowi rozumianemu jako ciągły i traktowanemu jako nieciągły. W pierwszym wypadku równoczesność zostaje zdefiniowana następująco: „dwa zjawiska są synchroniczne, jeśli są zawsze zgodne”, natomiast w drugim: „dwa zjawiska są synchroniczne, jeśli za każdym razem, kiedy obecne jest pierwsze, drugie obecne jest również”<sup>50</sup>. Pierwszy sposób wyrażania się uważa Bachelard za ekstrapolację metafizyczną, arbitralnie zakładającą coś takiego jak „trwa-

<sup>47</sup> Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, op. cit., s. 30.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Por. Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, op. cit., s. 40n.

<sup>50</sup> Ibid., s. 42.

nie w sobie”, w drugim zaś wypadku numeracja chwil jest w pełni zgodna z „nieciągłością naszego doświadczenia”. Kolejne przykłady dwóch sposobów pojmowania równoczesności jedynie powtarzają te argumenty (model ułamka: z pierwszego punktu widzenia wychodzi się od licznika dzielonego przez mianownik, z drugiego od mianownika; zdarzenia makroskopowe i mikroskopowe: z jednej strony zjawiskami makroskopowymi odmierza się trwanie mikroskopowych, z drugiej, stwierdza się, ile razy zdarzenie makroskopowe przypadło na ileś zdarzeń mikroskopowych). Konkluzja jest następująca: czas zupełny, czas absolutny, czas *maximum*, byłby czasem zawierającym *wszystkie* chwile, których „utrata” (pomijanie wynikające z niedostatku uwagi) rozpoczyna się już na poziomie atomowym (atom, pisze Bachelard, „wykorzystuje” wiele chwil, ale nie wszystkie, komórka trochę więcej, ale również nie wszystkie, trzeci filtr – świadomość, działa dużo bardziej chaotycznie i traci wyjątkowo dużo chwil). A zatem, konkluduje Bachelard, odczucie trwania to wynik nieuwagi. Nie należałoby wobec tego mówić *pełna godzina*, lecz „*godzina kompletna*, godzina, w której wszystkie chwile zrealizowane w materii zostałyby zużyte przez myśl [...], godzina, w której relatywność świadomości zostałaby odrzucona, ponieważ świadomość byłaby dokładną miarą kompletnego czasu”<sup>51</sup>. Czasem absolutnym i obiektywnym byłby więc czas, który zawierałby wszystkie chwile, czas będący kompletnym zbiorem aktów Stwórcy. Aby doświadczyć go, twierdzi Bachelard, musielibyśmy objąć wszystkie możliwe chwile we wszystkich możliwych czasach lokalnych, które byłyby funkcjami wszystkich możliwych punktów pomiaru.

#### 2.4. Krytyka pojęcia zarodka i odrzucenie preformacyjnego modelu ewolucji

Spór Bachelarda z Bergsonem to również spór fizyka z biologiem. Metaforyka zjawisk życiowych, którą posługiwał się ten ostatni, zostaje zarzucona, na jej miejscu zaś odnajdujemy analogie zaczerpnięte z mikrofizyki: nie komórka, lecz atom bądź kwant jest tu modelowym obrazem<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Ibid., s. 48.

<sup>52</sup> Piszą o tym m.in. Souville, „Le Temps discontinu selon Bachelard”, op. cit., s. 300, oraz André Robinet: „Czyż ciągłość u Bergsona nie wypływa z inspiracji



Zmiana metaforyki jest nie tylko zmianą formalną. W nowym obrazie czasu nie ma miejsca na coś takiego jak materialna obecność przeszłości w terażniejszości i – odwrotnie – obecność terażniejszości w przeszłość w formie *zarodkowej*. Kiedy odwołujemy się do atomu, a nie do komórki, kiedy zwracamy się ku prawdopodobieństwu i statystyce, odrzucając dziedziczną niejako ciągłość wiążącą przyszłość z przeszłością, używanie kategorii zarodka jako obrazu i wyjaśnienia traci przestaje być owocne. Chwile terażniejsze i przeszłe nie są ze sobą związane, ponieważ nie istnieje coś takiego jak „chwila przeszła”, nie istnieje też żaden element niejako transportujący trwanie z przeszłości w przyszłość. Bachelard krytykując pojęcie zarodka, powołuje się na A. Koyrégo:

jeśli chodzi o koncepcję *zarodka*, znajduje się ją, ukrytą lub wypowiedzianą, w każdej doktrynie organicystycznej. Idea zarodka jest w rezultacie pewnym *misterium*. Można powiedzieć, że zawiera w sobie wszystkie osobliwości myśli organicystycznej. Jest prawdziwą jednością przeciwieństw, a nawet sprzeczności. Zarodek jest, można by rzec, tym, czym nie jest. Jest już tym, czym nie jest jeszcze, tym czym dopiero będzie. Jest tym, gdyż inaczej nie mógłby tym się stać. Jednak wcale tym nie jest, ponieważ inaczej w jaki sposób stałby się tym? Zarodek jest zarazem *materia*, która ewoluuje i *mocą*, która pozwala jej ewoluować. Zarodek oddziałuje na siebie samego. Jest *causa sui*; jeśli nawet nie swego bytu, to przynajmniej swego rozwoju<sup>53</sup>.

Takie pojmowanie zarodka ukazuje nam sposób łączenia przeszłości z terażniejszością, sposób oparty na mechanizmie wpisania, któremu na poziomie refleksji historycznej odpowiada schemat prekursorstwa. Nie musi istnieć bezpośrednia zależność czasowa bytów w przestrzeni, wystarczy jeśli, na wzór Leibnizjańskiej harmonii przedustawnej, istnieć będzie w głębi bytów wcześniej ustalona ciągłość oparta na absolutnym czasie, pozwalającym ustalić zgodność i porządek zjawisk. Przeszłość jest niezaktualizowaną terażniejszością, która jako potencja istnieje już w formie zarodkowej<sup>54</sup>.

---

modelem biologicznym pochodzenia Spencerowskiego, podczas gdy u Bachelarda model nieciągłości pochodzi z teorii kwantów?”, *Bachelard. Colloque de Cerisy la Salle*, Paris: UGE 1970, s. 356.

<sup>53</sup> Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme. Études sur les origines de la Métaphysique allemande*, Paris: Vrin 1929, s. 131 (Bachelard cytuje ten fragment w *L'Intuition de l'instant*, op. cit., s. 62n).

<sup>54</sup> Por. Gaston Bachelard, *La Dialectique de la durée*, Paris: Boivin 1936, cyt. za wydaniem: Paris: PUF 1980, s. IX.

W ten sposób zachowana zostaje ciągłość trwania, wszelako w sposób, który – jak już wspominałem – niewiele różni się od dawnych koncepcji preformacji. Zmiana metaforyki pozwala na odrzucenie takiego toku rozumowania. Według Bachelarda, chwila to atom zamykający w sobie wyłącznie terażniejszość, a nie gameta, w której mieści się cała przeszłość i cała ewolucja życia. Chwila to byt, charakteryzujący się absolutną terażniejszością, w którym nie można zamknąć stawania się i trwania. Wpisanie przeszłości w terażniejszość to wpisanie epistemologicznej abstrakcyjnej konstrukcji w ontologiczny konkret i nadanie jej tego samego statusu w porządku bytów. Należy, zdaniem Bachelarda, odrzucić harmonię przedustawną na rzecz harmonii obecnej. W rezultacie historia jest tym, co się konstruuje, nie zaś tym, co istnieje jako takie. Ciągłość zdarzeń nie jest wpisana w byt, lecz zależy od umysłu. Przeszłość to sztuczne uporządkowanie chwil: nie zawsze takie samo i nie zawsze tych samych. Kontakt między przeszłością a terażniejszością zostaje przeniesiony z poziomu wpływu i przyczynowości, mającej za punkt oparcia rzeczywistą chronologię, na poziom konstrukcji poznawczych i związków logicznych, które nie tyle nawet ustalane będą niezależnie od wszelkiej chronologii, ile raczej same konstytuować będą swoiste chronologie.

### 2.5. Przeszłość jako nawyk. Początek i powtórzenie

Konsekwencją przyjęcia chwili terażniejszej jako jedynej rzeczywistości czasowej jest odmówienie przeszłości i przyszłości statusu bytu. Przeszłość i przyszłość znikają z rozważań ontologicznych i pojawiają się na poziomie epistemologicznym jako dwa rodzaje nawyku.

Przeszłość – pisze Bachelard – jest tylko wspomnieniem, a przyszłość tylko przewidywaniem, i uznajemy, że przyszłość i przeszłość są w istocie jedynie nawykami. Zresztą nawykom tym daleko do bezpośredniości [...]. Cechy, które powodują, że czas wydaje się trwać, tak jak te, które sprawiają, że czas zarysowuje się według perspektyw przeszłości i przyszłości, nie są, moim zdaniem, właściwościami pierwszego rzędu. Filozof musi je zrekonstruować opierając się na jedynej rzeczywistości czasowej danej myśli bezpośrednio, na rzeczywistości *chwili*<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> *L'Intuition de l'instant*, op. cit., s. 51.

Istnienie przeszłości wewnątrz teraźniejszości jest więc istnieniem pewnego rodzaju echa, odbitej kontynuacji frazy muzycznej, części symfonii (powrót do typowo bergsonowskich metafor). Kolejne definicje nawyku („akt rekonstruowany w swej nowości”, „rutynowa asymilacja nowości”, „nawyk jako wola powtórzenia samego siebie”) ukazują konieczność równoczesnego wykorzystania dwóch pojęć: *początku* i *powtórzenia*. „Skłonność – pisze Bachelard – pozostaje skłonnością tylko wówczas, kiedy stara się przekroczyć samą siebie, jedynie kiedy jest postępem”<sup>56</sup>. „Nieobecność dzieła” (*absent de l'oeuvre*) powoduje, że nawyk zanika, a razem z nim zanika echo przeszłości: „Trwa jedynie to, co posiada powód do trwania. Trwanie jest w ten sposób pierwszą zasadą rozumu *wystarczającą* do powiązania chwil”<sup>57</sup>. Mamy więc do czynienia nie tyle z „wiecznym powrotem”, ile z „wiecznym powtórzeniem”.

W ten sposób nawyk jako sprzężenie początku i powtórzenia – tego, co nowe, i „tego samego” – staje się zasadą, na podstawie której konstruuje się ciągłość; nawyk stoi u podstaw epistemologicznego schematu trwania, łączącego z sobą poszczególne chwile. Na poziomie ontologicznym mamy do czynienia jedynie z oderwanymi chwilami, z których każda jest absolutną nowością, nieustannym zaczynaniem od początku; jednakże na poziomie epistemologicznym niektóre z nich, a więc pewne „nowości”, okazują się do siebie „podobne” bądź nawet „takie same” – przynajmniej w perspektywie makroskopowej, w jakiej działa nasze poznanie, cechujące się sporą nieuwagą. To wystarcza, aby stworzyć na ich podstawie pewien ciąg, trwanie, jako uporządkowanie chwil i rezonansów, a więc zdarzeń teraźniejszych i zdarzeń przeszłych. Gdybyśmy uczynili nasze badanie bardziej ścisłym, okazałoby się, iż nie istnieje żadna identyczność, nie istnieje kontynuacja, a tylko dodawanie elementów. W tym zmatematyzowanym obrazie czasu nie mogłaby istnieć żadna historia, a więc żadne uporządkowanie zdarzeń, gdyby nie nawyki i ów brak uwagi, dzięki czemu pewne oderwane zdarzenia wydają się

---

<sup>56</sup> Ibid., s. 65.

<sup>57</sup> Ibid., s. 94. Gdzie indziej Bachelard pisze: „Chwile są wyróżniane, ponieważ są płodne. A nie są płodne dzięki wspomnieniom, które mogą aktualizować, lecz przez fakt dołączania nowości czasowej odpowiednio zaadoptowanej do rytmu postępu” (s. 86).

takie same lub podobne<sup>58</sup>. W ten sposób w czasie, izotropowym na poziomie chwil, możemy wyznaczyć kierunek postępu historii oraz ustalić odpowiednią dla niej chronologię<sup>59</sup>.

## 2.6. Rekurencyjna kompozycja przeszłości

„Nasza historia osobista – pisze Bachelard – jest jedynie opowieścią o naszych niepowiązanych działaniach”<sup>60</sup>. Zbiór wspomnień to zbiór zdarzeń pozbawionych porządku czasowego, których źródłem są chwile. Dopiero nasza inwencja łączy je na podstawie *rytmu*, decydującego o pierwszorzędności lub wtórności zdarzeń, o tempie ich przebiegu, o ich powiązaniu lub istniejących między nimi zerwaniami: kontynuacja to dodanie do aktu istniejącego następnego aktu. Bachelard powtarza za Pierre’em Janetem: zdarzenia przeszłości się organizuje; nie opowiada się tego, co było, ale komponuje się to (narracja zamiast recytacji)<sup>61</sup>. Historia jest naszą kompozycją, kierującą się wymogami społecznymi bądź racjonalnymi, jest konstrukcją. Chodzi nie tylko o to, aby mieć świadomość nieuchronnego wpływu terażniejszości na sposób myślenia o przeszłości, ale również aby wpływ ten potraktować pozytywnie, jako to właśnie, co umożliwia pisanie historii w ogóle. Wielość różnych historii, rozmaite sposoby opowiadania dziejów to, zdaniem Bachelarda, zjawisko normalne i konieczne wówczas, gdy nie istnieje jeden absolutny czas-miara, pozwalający ustalić obiektywną chronologię zdarzeń, kiedy w ontologii czasu przyjmuje się, że przeszłość to niebyt i trzeba ją na po-

<sup>58</sup> „Za każdym razem, kiedy Bergson mówi o ciągłości, możemy to przetłumaczyć, stwierdzając, że chodzi tu o formę nieciągłości, która się rekonstruuje. Każde rzeczywiste przedłużenie jest dodaniem, każda identyczność podobieństwem”, *ibid.*, s. 81.

<sup>59</sup> „Następstwo faktów – napisze w jakiś czas później Ignace Meyerson – może być ukierunkowane bądź nie. Możemy mieć trudności z wyobrażeniem sobie następstwa całkowicie nieciągłego, ciągłego absolutnego zaczynania od początku, ‘całkowitej nowości’. Jednakże nie wynika z tego, iżby następstwo musiało być zawsze proste, linearnie i spolaryzowane. Istnieją mutacje, zerwania, radykalne zwroty, odchylenia i nawroty. Historia pojęcia osobowości, historia rozmaitych form uczuć doskonale obrazuje nieregularny charakter tego marszu”, Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris: Vrin 1948, s. 145.

<sup>60</sup> Gaston Bachelard, *Dialectique de la durée*, *op. cit.*, s. 34.

<sup>61</sup> *Por. ibid.*, s. 39.

wrót przywołać do życia. Historia zatem – powtórzmy – nie tyle ma być *opowiedziana*, co musi zostać *skonstruowana* czy też *skomponowana* w ten sposób, że opierając się na pewnym rytmie, porządkuje się zdarzenia tak, aby ukazać nie tylko ciągłości, ale również nieciągłości, zerwania i kontynuacje. Takie postawienie sprawy doprowadza do pluralizmu czasowego, gdzie możliwa jest *każda* historia, gdzie dotychczasowy model ciągłej historii opartej na jednej chronologii staje się *szczególnym przypadkiem* koncepcji dużo szerszej<sup>62</sup>.

### 3. Podsumowanie

„Z bergsonizmu przyjmuję niemalże wszystko prócz ciągłości” – napisał Bachelard na początkowych stronach *Dialektyki trwania*<sup>63</sup>. W istocie trudno się oprzeć wrażeniu, iż konsekwentnie prowadzona krytyka stanowiska intuicjonistycznego prowadzi do stworzenia swoistego negatywu filozofii Bergsona, odwrócenia jej w taki sposób, iż większość pojęć i twierdzeń pozostaje niezmieniona, odmienne są natomiast przypisywane im wartości i oceny, formułowane z punktu widzenia ontologii i epistemologii. To, co było dla Bergsona zasadniczą cechą bytu i podstawowym przedmiotem doświadczenia bezpośredniej intuicji, czyli ciągle i niepodzielne trwanie, w ujęciu Bachelarda jawi się jako intelektualna konstrukcja; to zaś, co ten pierwszy uważał za ingerencje myślenia dyskursywnego, posługującego się przestrzennym schematem podziału, a więc zerwania i nieciągłości wprowadzane w ciągle „stawanie się”, ten drugi uznaje za fundamentalną cechę bytu i pierwotny przedmiot doświadczenia. W ten sposób, zachowując w przeważającej części strukturę i kategorie doktryny Bergsona, Bachelard odwraca ją i, zamieniwszy miejscami to, co dane, i to, co skonstruowane, kreśli podstawy nowej ontologii, odpowiadającej w jego mniemaniu nowym teoriom fizycznym, święcącym swój tryumf na gruzach pozabawionego absolutnej mocy wyjaśniającej systemu Newtona: teorii względności i mechanice kwantowej. „Prawdziwą mądrością metodologiczną – powiada – jest postulować nieciągłość, kiedy jest

---

<sup>62</sup> Por. *ibid.*, s. 49n.

<sup>63</sup> *Ibid.*, s. 7.

się pewnym, że dokonała się zmiana”<sup>64</sup>. Pomimo tej mocnej deklaracji nie należy zbyt pochopnie interpretować owego odwrócenia jako rewolucji. Pomijając pragnienie pozostawania w pełnej zgodzie z nauką, które kazało zarówno Bergsonowi, jak i Bachelardowi dostosowywać swe koncepcje filozoficzne do aktualnych osiągnięć naukowych (a pamiętajmy, iż dzieliło ich całe pokolenie), należałoby tu dostrzec również kolejną próbę zmierzenia się z tradycyjnymi filozoficznymi problemami (zmiana, różnica, tożsamość, granica) przy użyciu dwóch, całkowicie przeciwstawnych systemów pojęciowych opartych na dualizmie ciągłość – nieciągłość, niepodzielność – podzielność, kontynuacja – zerwanie, które, prócz tego, że spełniają rolę narzędzi w wyjaśnianiu procesów poznawczych oraz historycznych, stanowią przede wszystkim wyraz dwóch trwałych i komplementarnych przekonań dotyczących natury bytu.

*Damian Leszczyński*

---

<sup>64</sup> Ibid., s. 64.

---