

MAGDALENA SRODA

## Obowiązek i wezwanie moralne w filozofii Henri Bergsona

Bergson nie stworzył żadnego systemu etycznego. Równie daleki był od tworzenia systemów, jak i zajmowania się etyką, jeśli słowem tym będziemy oznaczali naukę o określonym obszarze przedmiotowym. Dziedzina moralna interesowała go jako jedno z licznych pól, które wyznaczyła ewolucja twórcza dla walki ducha i materii, twórczej jednostki i zachowawczych tendencji społecznych. Zdawać by się mogło, że w swojej koncepcji czy raczej wizji moralności starał się umieścić wszystko to, co sama moralność skrywa najbardziej, to, co jest w niej najbardziej niezrozumiałe i co tylko w minimalnym stopniu poddaje się unaukowieniu.

Bergsonizm to ten typ filozofii, której walory mierzy się nie tyle siłą argumentacji i jasnością jej języka, co poezją i trafnością jej sformułowań. Z tego też punktu widzenia „etyka” Bergsona jest całkowitym przeciwieństwem naczelných tendencji, tak wyraźnie uwidaczniających się w etyce polskiej lat powojennych, gdzie postulat ścisłości aparatury pojęciowej, unaukowania czy chociażby warunek jasności wydają się być nie tylko wymogami poprawności myślowej, ale i poniekąd wymogami moralnymi. Szkoła Ossowskiej sięgająca swymi korzeniami bodajże pozytywistycznych koncepcji Świętochowskiego i Ochorowicza wypracowała pewien polski ethos etyka, powszechnie przyjęty i akceptowany. Daje się on wyrazić w dwóch twierdzeniach: etyk powinien oddziaływać na życie moralne społeczeństwa, oddziaływanie to powinno mieć u swego podłoża naukę. Skoro zaś nie można uczynić etyki nauką, to w każdym razie trzeba ją unaukować.

Otóż chyba nikt z filozofów etyków nie był dalszy od owego ethosu niż Bergson. W tym też można upatrywać przyczynę faktu, że w pięćdziesiąt lat po pierwszym wydaniu wielkie dzieło Bergsona *Les Deux sources de la morale et de la religion* nie zostało jeszcze udostępnione

polskiemu czytelnikowi i jest praktycznie nieobecne w polskiej refleksji etycznej.

Artykuł ten stanowi próbę wypełnienia tej dotkliwej luki w polskich opracowaniach historii doktryn etycznych. Zarazem rości on sobie pretensje do zmanifestowania pewnego stanowiska, prawie nie dostrzeganego, a w każdym razie lekceważonego na łamach niniejszego pisma, które zawrzeć można w spostrzeżeniu nader teraz uwypuklonym przez rzeczywistość społeczną, iż dążność do naukowego obrazu etyki gubi to co najważniejsze w życiu moralnym: antynomie i tajemnice, które są jego rzeczywistą siłą i ostoją oraz że zasadnicze zmiany w ethosie społeczeństwa nie tylko nie poddają się kontrolowanym wpływom, ale i *de facto* nie dają się przewidzieć.

Z mnogości problemów poruszanych przez Bergsona, z których każdy stanowi inny pryzmat dla badanej, ciągle tej samej całości wybrałam zagadnienie obowiązku moralnego. Pozwala ono dać wgląd w pełną wizję moralności, zwłaszcza zaś problemu jej rozwoju, nie sprzeniewierając się jednocześnie wymogowi jasności wykładu.

### Obowiązek jako presja

Moralność, jak się wydaje, można traktować w dwojaki sposób. Po pierwsze, abstrakcyjnie — jako system normatywny o pewnej strukturze wewnętrznej, po drugie praktycznie — jako określony i obligujący każdego z osobna wymóg działania. Podejście pierwsze jest podejściem kontemplatywnym, ustawia nas ono w płaszczyźnie obserwatora, podejście drugie zakłada bezpośrednią aktywność podmiotu, to co moralne jest zjawiskiem przeżywanym, nie badanym. Otóż właśnie wychodząc z pozycji podmiotu działającego zauważymy, że jednym z pierwszych aktów odsłaniających nam sferę rzeczywistości moralnej jest działanie, które określamy mianem obowiązku. Można więc założyć, że pojęcie obowiązku w pewien konieczny sposób zakłada, po pierwsze — wolność podmiotu działającego, po drugie zaś — pewien przymus, którego źródło, zależnie od stanowiska określane jest jako rozum, społeczeństwo, bądź, jak to jest w przypadku Bergsona, jako swoiście pojęty instykt.

„Obowiązek jest adresowany do bytu, który jest wolnym albo uważa się za taki, obowiązek implikuje jeśli nie wolność, to przynajmniej wiarę w nią; być zobowiązanym do określonego postępowania, to nie tylko musi się tak postępować, ale zarazem być przekonanym, że można było postąpić inaczej”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> H. Bergson, *Wykłady z moralności lata 1894 - 95*, cyt. za A. Ricourem, *Philosophie morale de Bergson*, „Les Archives de philosophie” 1947, XVII, z. I, s. 149.

Siła, która zmusza mnie do wykonywania pewnych czynów, nie jest bezwzględny zewnętrznym przymusem, nie jest też żadną narzuconą koniecznością typu przyrodniczego, zarazem jednak nie wypływa ona bezpośrednio z mojej osobowości, bo choć pewne obowiązki odczuwam jako moje własne, to wiem zarazem — i być może to właśnie pozwala mi je odróżnić od innych moich działań — że są one niezgodne z moimi pragnieniami i skłonnościami. Zauważam również, że siłe owej ulegają w sposób podobny do mojego inni członkowie społeczności, w której żyje; mogę sądzić, że wszyscy ludzie, o ile traktują siebie w kategoriach moralnych, musieli mieć do czynienia z obowiązkiem.

Umiejscowienie owej siły w powszechnie prawodawczym rozumie, bądź uznanie za jej źródło społeczeństwa — rzeczywistości zontologizowanej, posiadającej autorytet moralny — uważał Bergson za błędne. Podziw dla ludzkiego rozumu, dla jego funkcji spekulatywnych i rozkazodawczych, tudzież lęk przed społeczeństwem pojętym jako system instytucji o możliwościach represyjnych — mogą być wielkie, ale nie są wystarczające, aby stłumić nasz egoizm i namiętności. Źródło działań polegających na wypełnianiu obowiązku musi być głębsze niż wiara w powszechność rozumu czy strach przed społeczeństwem, musi mieć u swego podłoża coś z samej natury życia społecznego, musi być zgoła siłą, która to życie podtrzymuje.

Refleksję wyjściową stanowi u Bergsona pytanie o istotę posłuszeństwa. „Wspomnienie zakazanego owocu jest tym, co jako najstarsze zachowuje się w pamięci zarówno każdego z nas, jak i ludzkości w ogóle. Jakież byłoby nasze dzieciństwo, gdyby nam na wszystko pozwalano? Oto przeszkoda ani widoczna, ani dotykalna: zakaz. Dlaczego jesteśmy mu posłuszni? pytanie to prawie wcale nie istnieje. Jesteśmy przyzwyczajeni do słuchania naszych rodziców, naszych nauczycieli...”<sup>2</sup>

Życie społeczne traktuje Bergson jako system przyzwyczajzeń. Przyzwyczajenia te, dwojakiego rodzaju: posłuszeństwa i rozkazywania, wywierają presję na naszą wolę — czujemy się zobowiązani. System przyzwyczajzeń, ich wzajemne powiązania i mechanizmy tworzą strukturę odpowiadającą potrzebom i wymogom życia społecznego. Działanie „z przyzwyczajenia” gra mniej więcej tę samą rolę co konieczność w dziełach natury. Toteż uleganie woli rodziców, nauczycieli, władzy, mających za sobą wolę społeczeństwa w ogóle, odczuwamy jako naturalne i w pewien sposób konieczne. Życie społeczne urabia jednostkę tak, że następuje w niej względnie pełna interioryzacja systemu zobowiązań. Jednostka wypełnia je niemal automatycznie. Jeśli zdarzy się, że wiedzona głosem egoistycznej namiętności złamie to posłuszeństwo, wyłamie się

<sup>2</sup> H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, w: *Oeuvres* (édition du centenaire), Paris 1983, s. 981.

z kadru społecznych zobowiązań, po pewnym czasie doń powraca. Czy ni to pod wpływem obowiązku i ze świadomości obowiązku. Pomaga jej też w tym formuła wzmocniona autorytetem społecznym: „To obowiązek!”

Obowiązek w świetle przytoczonych fragmentów I rozdziału *Les Deux sources* nie jest niczym szczególnym, nie jest żadnym unikalnym faktem nieporównywalnym z innymi. Wprost przeciwnie, jest jednym z elementarnych zjawisk życia. Teza ta, będąca jedną z podstawowych tez bergsonowskiej filozofii moralnej, wymaga rozwinięcia. Jeśli bowiem człowiek jest istotą wolną, nadto ulegającą egoistycznym skłonnościom, to co tłumaczy fakt, że z tak dużą łatwością przystosowujemy się do częstokroć rygorystycznych wymogów życia społecznego i w ogromnej większości przypadków wypełniamy nieraz sprzeczne ze swoimi skłonnościami obowiązki? I przeciwnie: skoro obowiązek jest zjawiskiem elementarnym, częstym i w dużej mierze zautomatyzowanym, dlaczego bywa traktowany w sposób tak rygorystyczny, a konieczność jego wypełniania odczuwana jest jako gwałt na własnej naturze?

Zgodnie z postawionymi pytaniami obowiązek w filozofii Bergsona można rozpatrywać kolejno:

— jako abstrakcyjnie pojętą siłę społecznego systemu przyzwyczajęń, siłę, która narzuca nam ten system jako oczywisty i nie znoszący pęknięć (koncepcja *le tout de l'obligation* — obowiązeku w ogóle), oraz

— jako świadomy akt oporu przeciwko egoistycznym skłonnościom naszej natury, w celu podporządkowania subiektywnej woli wymogom życia społecznego (koncepcja *résistance aux résistances* — oporu przeciw oporom).

### *Le tout de l'obligation*

Niemożliwość przyjęcia żadnej z wersji racjonalizmu etycznego (w szczególności zaś kantowskiej) jako tłumaczących źródło i naturę obowiązku ma swoje przyczyny w samych założeniach bergsonizmu. Najważniejszym jest krytyka inteligencji, ona też stanowić będzie punkt wyjścia dalszych rozważań.

Ludzki rozum nie działa nigdy bezinteresownie. Jest on — jak sądzi Bergson — „organem uwagi skierowanej na życie”. Stanowi system percepcji świata przygotowany do zadań czysto użytkowych, służy sprawnej orientacji i skutecznemu działaniu ludzkiego gatunku. Zarówno forma, jak i treść rozumu są wytworem ewolucji życia, pędu życiowego (*élan vital*), który pokonując opór materii musiał, aby jej podoleć, przystosować się do jej cech zasadniczych. Skoro materia jest rozciąglą, podzieloną, podległa prawom, czyli rządzona przez konieczność, umysł mo-

że sobie wyobrazić to, co rozciągle, podzielne, podległe koniecznościom, to, co mu w jakiś sposób służy. „Zasadniczym zadaniem umysłu jest w żywej ruchomości rzeczy zaznaczyć rzeczywiste lub możliwe stacje: umysł notuje odjazdy i przyjazdy, tylko to bowiem obchodzi myśl ludzką, kiedy działa w sposób naturalny”<sup>3</sup>.

Bergson odrzuca kantowski podział świadomości na czystą i empiryczną. Rozum tradycyjnie uwypuklający swój charakter teoretyczny staje się w filozofii Bergsona zarazem praktycznym, czy raczej przede wszystkim praktycznym. Jego podstawowa funkcja polega na tworzeniu i organizowaniu życia praktycznego. Zarówno więc poznanie, jak i postępowanie moralne mają walor przede wszystkim użytecznościowy. Żadne z nich nie może być i nie jest „czyste i bezinteresowne”: ich natura i treść są konsekwencjami przyrodniczej konieczności trwania i ekspansji gatunku ludzkiego.

Tak więc jasność pojęć — w tym i pojęcia obowiązku — nie wypływa z takich czy innych uniwersalnych atrybutów rozumu, lecz z nabytej pewności posługiwania się tym pojęciem z pożytkiem. W przypadku pojęcia obowiązku jest to pożytek społeczności stanowiącej tu podstawową formę egzystencji osobniczej *Homo sapiens*. Na uwagę zasługuje jeszcze jeden fakt. Umysł pełniąc według Bergsona funkcje wybitnie użytkowe dla jednostki działającej i oddziałującej w świecie przedmiotów — podsuwa jej zawsze egoistyczne rozwiązania.

Wyobraźmy sobie bowiem zachowanie mrówki, która nagle stała się istotą myślącą. Zaczęłaby ona z pewnością rozmyślać nad tym co czyni, dlaczego tak się poświęca, oraz że jest rzeczą idiotyczną pracować dla innych bez odpoczynku. Z pewnością też by pomyślała o miłszych formach spędzania czasu. W końcu, odwracając porządek natury, miast pracy na rzecz mrowiska zajęłaby się sobą.

Umysł będąc zawsze praktyczny jest więc zarazem czynnikiem izolującym. Dbając o własne dobro i polegając tylko na własnym umyśle jednostka odsunęłaby się od grupy, czyniąc swój interes wyższym ponad korzyść społeczną. Gdyby więc najważniejszym atrybutem człowieka była umysłowość rozumiana na sposób kantowski jako zdolność poznania teoretycznego, myślenia spekulatywnego i źródło działania moralnego — człowiek stałby się istotą żyjącą w izolacji, w egoistycznym wymiarze własnych pragnień i sposobów ich realizacji. Dotarcie do czystego rozumu nie narzucałoby nam z apodyktyczną koniecznością świadomości obowiązku, a wręcz przeciwnie, świadomość tę by odrzucało jako niezgodną z egoistyczną istotą rozumu.

Niemożliwość oparcia swoich działań, zwłaszcza tych, które wiążą się

<sup>3</sup> H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, w: tenże, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, przekład P. Beylin, Warszawa 1963, s. 59.

w jakiś sposób z pojęciem obowiązku, na motywach czysto racjonalnych widzi Bergson również w fakcie znikomego oddziaływania idei. Rozum może skutecznie oddziaływać na siebie i w swych ramach tworzyć koherentne systemy pojęć, jednakże to, co jest przekonujące i proste z punktu widzenia rozumu, nie musi być bynajmniej konieczne z punktu widzenia woli.

Dla Kanta to, co niemoralne, było zarazem irracjonalne: niedotrzymywanie obietnicy narusza sam sens pojęć, godzi więc w rozum, w jego funkcje powszechnego prawodawcy — jest niemoralne. Bergson sądzi, że konieczne jest tu przyjęcie innej przesłanki, głębszej. Obowiązek dotrzymywania obietnicy — pisze — wypływa nie tyle z samej konstrukcji pojęcia obietnicy, lecz z jednej z zasad stanowiących fundament życia społecznego w ogóle. Łamanie obietnic nie tylko jest złem, że nie może być bez sprzeczności przyjęte za powszechną zasadę, lecz dlatego, że niszczy pewne dobro, stanowiące jeden z warunków współżycia ludzi.

Kwestia ludzkiej motywacji jest sprawą drugorzędną. To, co faktycznie wpływa na wolę, musi mieć swoje źródło nie w umyśle, lecz w społecznieniu — drugiej oprócz inteligencji „ręsy zasadniczej cechującej człowieka”<sup>4</sup>. Już pierwsze strony *Les Deux sources...* wyraźnie sugerują socjologiczne rozwiązania problemu obowiązku. Socjologizm przyjęty od Durkheima był zasadniczym przyczynkiem do krytyki kantowskiej koncepcji obowiązku, błędnej o tyle, że za zasługę uważała to, co jest naturalnym warunkiem współżycia społecznego.

„Zarówno pamięć człowieka, jego wyobrażenia, sposób myślenia żyją tym, co społeczeństwo weń włożyło... na próżno próbuje się przedstawić indywiduum jako oddzielone od życia społecznego”<sup>5</sup>. Kantowska koncepcja człowieka rozumnego razila Bergsona swą abstrakcyjnością, intelektualizmem, odwoływaniem się do rzeczywistości nie uwzględniającej tak istotnego elementu w obrazie człowieka, jakim jest jego uspołecznienie. Toteż nic dziwnego, że durkheimowskie rozważania na temat obowiązku przeprowadzone w ramach kategorii społeczeństwa i kwalifikujące to społeczeństwo jako pewne dobro — wskazały autorowi *Les Deux sources...* drogę, którą powinien się posuwać.

Moralność według Durkheima zaczyna się tam, gdzie zaczyna się życie w grupie. Społeczeństwo jest prawodawcą wyznaczającym poprzez system obowiązków, norm, ocen i praw granice dla naszych namiętności i skłonności, ma więc charakter rygorystyczny i represyjny. Zarazem jednak jest też „twórcą i depozytorem wszelkich wartości i dóbr cywilizacji, do których jesteśmy przywiązani całą siłą naszej duszy”<sup>6</sup>. *Ex defi-*

<sup>4</sup> H. Bergson, *Oeuvres*, op. cit., s. 1073.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 987.

<sup>6</sup> E. Durkheim, *Jugements de valeur*, w: tenże, *Sociologie et philosophie*, Paris 1967, s. 95.

nitione więc, skoro społeczeństwo jest tym, co tworzy wszelkie dobra, i skoro poprzez narzuconą nam przez nie moralność możemy stać się świadomymi użytkownikami i posiadaczami tych dóbr, tudzież twórcami nowych — społeczeństwo samo w sobie jawi nam się jako pewne dobro. Durkheim stał na stanowisku, że wypełnienie obowiązku jest czynem nie tylko koniecznym na mocy autorytetu moralnego, który go nakazuje, ale i czynem pożądanym na mocy naszej indywidualnej natury, która chce.

Przyznanie społeczeństwu roli prawodawcy i określenie go jako źródła i zarazem funkcji obowiązku wydało się Bergsonowi teorią słuszną, zgodną z faktami empirycznymi i częściowo wyjaśniającą pochodzenie obowiązku. Niemniej cała koncepcja Durkheima, której akcent główny padał na społeczeństwo zontologizowane, o jakościowo lepszej kwalifikacji niż jednostki, pełnej akceptacji Bergsona zyskać nie mogła.

Bergsonizm od samego początku kładł nacisk na wyjątkowość jednostki ludzkiej. Człowiek jako jedyny wolny byt w świecie dzięki zawartym w jego istocie możliwościom twórczym umożliwia i zarazem organizuje dalszy przebieg ewolucji twórczej. *Les Deux sources...* jako dzieło koronujące twórczość Bergsona miało tę właśnie prawdę uczynić ostatecznym efektem, wnioskiem z wieloletnich badań.

Bergson twierdzi, że społeczeństwo będące prawodawcą i nośnikiem moralności obowiązku (zwanej w tym kontekście moralnością statyczną) nie stanowi formy jakościowo odrębnej, lepszej od jednostek. Przeciwnie, natura społeczeństwa jest w swej istocie biologiczna (społeczeństwo zamknięte). Zarówno jego moralność, religia, ustrój, tudzież wszelkie inne mechanizmy umacniające społeczeństwo jako grupę charakteryzującą się pozytywnością stosunków wewnętrznych i wrogością wobec innych grup mają charakter przyrodniczy.

Społeczeństwo nie może wykraczać poza przyrodę (jak tego chciał Durkheim), lecz przeciwnie, działając na rzecz umocnienia swych wewnętrznych struktur (w tym właśnie moralności obowiązku) swą przynależność do przyrody potwierdza. Durkheimowski socjologizm, mimo iż niewątpliwie stanowi jedno z ogniw tworzących genealogię bergsonowskiej myśli — nie daje i nie może dawać, zgodnie z intencją bergsonizmu w ogóle, prawdziwego rozwiązania problemu obowiązku. Jego źródło musi znajdować się gdzieś głębiej, w strukturach przekraczających i umysłowość, i socjologicznie pojęte społeczeństwo.

Bergson wysuwa następującą propozycję: należy ludzką inteligencję i uspołecznienie (w tym także społeczeństwo jako całość) umieścić w „ogólnym nurcie ewolucji życia”. Odwołanie się w tym miejscu do kilku tez *Ewolucji twórczej* pozwoli odkryć nam zasadniczy aspekt bergsonow-

skiej krytyki tak racjonalistycznych, jak i socjologicznych teorii obowiązku.

Ewolucja królestwa zwierzęcego dokonała się na dwóch drogach: jedna z nich doprowadziła do instynktu, druga do umysłu. Impuls, który pchnął życie w świat, dotarł tym sposobem do dwóch punktów szczytowych swego rozwoju: społeczności owadów błonkoskrzydłych i społeczności ludzkiej. Jeśli przyjrzymy się doskonałej organizacji błonkoskrzydłych (mrówki, pszczoły, termity), będziemy mogli stwierdzić, że zarówno instynkt, jak i oparte na nim społecznienie osiągnęły tam formę idealną. Czym ta forma uspołecznienia różni się od ludzkiej?

Pierwszy typ stowarzyszenia (błonkoskrzydłych) jest niezmienny, drugi (ludzki) zmienny. Pierwszy jest podobny do organizmu, którego elementy istnieją jedynie ze względu na całość, drugi pozostawia tyle swobody jednostkom, że trudno dociec, czy został on stworzony dla nich, czy one dla niego. W pierwszym przeważa instynkt, w drugim inteligencja. „Przeważa”, bowiem według Bergsona instynkt i inteligencja zarówno przeciwstawiają się sobie, jak i dopełniają. Nie ma instynktu, w którym nie wykryto by śladów inteligencji, i odwrotnie. „Instynkt i umysł to dwie różne metody działania na materię martwą”<sup>7</sup> i dwa skrajne rodzaje poznania.

Działanie instynktowne to sam czyn, nieuświadomiony, po prostu wypełniany. Takim jest na przykład instynkt zwierzęcy. Na nim opiera się doprowadzone do perfekcji „spełnianie obowiązków” w społeczeństwach owadów błonkoskrzydłych. Wszelkie wyobrażenia, a więc element świadomy, są tu „powstrzymane przez wykonanie czynu samego, który tak dalece jest podobny do wyobrażenia i tak dokładnie się w nim mieści, że żadna świadomość nie może się już spoza niego wydostać. Wyobrażenie jest zatłkane przez czyn”<sup>8</sup>. Dopiero w momencie napotkania jakiejś przeszkody uniemożliwiającej automatyczne wykonanie czynu pojawia się świadomość. Jest ona miarą odstępu między wyobrażeniem a czynem.

Jeżeli wzajemne współzależności i prawa rządzące społecznościami owadów określimy jako spoczywające na obowiązku, to łatwo będzie wyciągnąć wniosek, że w ramach społeczności, gdzie dominuje instynkt, gdzie świadomość nie implikuje wyboru i wahań — obowiązek jest, po pierwsze, obowiązującą, absolutnie konieczną formą wzajemnych stosunków utrzymującą istnienie całości, a więc zarazem wszystkich jej części, po drugie, jest on formą idealnie wypełnianą. Automatyzm, z jakim działają owady, stanowi doskonały przykład realizowania wszystkich funkcji, jakie obowiązek ma do spełniania w ramach społeczności. Rze-

<sup>7</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przekład F. Znamiecki, Warszawa 1957, s. 126.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 132.



czywiste źródło obowiązku tkwi więc w instynkcie, który stanowiąc zasadniczą oś *élan vital* przebiega przez wszystkie formy żyjące. Jest on, jak pisze Bergson, realizowaniem zamiarów przyrody bez refleksji nad ich treścią.

Ewolucja życia nie zatrzymała się jednak na instynkcie. jej dalszy rozwój posuwał się w kierunku wprowadzenia „nieokreśloności do materii”, polegał na rozwoju świadomości i wolności. Świadomość ludzka rządzi kręgiem czynów możliwych, oznacza wahanie i wybór. W przypadku wielu możliwości (akty ważne życiowo, w które zaangażowana jest cała nasza osobowość) świadomość jest niezwykle silna; tam, gdzie czyn rzeczywisty jest jedynym możliwym (czynności automatyczne), świadomość znika. Z tego punktu widzenia Bergson określa świadomość istoty żyjącej jako „arytmetyczną różnicę między działalnością możliwą a rzeczywistą”.

Uspołecznienie istot rozumnych jako jedna z ich cech opiera się w swej najgłębszej istocie na mechanizmach podobnych do tych, które rządzą stowarzyszeniem owadów. O ile jednak tam przyroda uwypuklając instynkt sama dokonała redukcji czynów możliwych do rzeczywistych (automatycznych), o tyle w stowarzyszeniach ludzkich czynność redukcji została przekazana w dużej mierze inteligencji.

Umysł pełni więc względem obowiązku funkcje usługowe; fabrykuje wyobrażenia, które nakazują nagiąć się woli do wymogów społecznych. Obowiązek zdaje się jednak bardziej wypływać z presji społecznej niż z umysłu. Bergson starał się dowieść, że umysłowi jako takiemu samo pojęcie obowiązku jest niepotrzebne, a nawet sprzeczne z jego naturą. Przymus, z którym kojarzymy pojęcie obowiązku i któremu najczęściej ulegamy, ma więc swoje źródło w społeczeństwie. Ono też powoduje, że proces fabrykacji wyobrażeń jest w istocie swojej procesem społecznym. Obowiązek będąc spoiwem ludzkich działań w obrębie społeczeństwa umacnia i harmonizuje jego struktury wewnętrzne. Skoro, według Bergsona, społeczeństwo ma charakter biologiczny, tedy obowiązek jako podstawa jego mechanizmów musi mieć również taki charakter.

*Le tout de l'obligation* stanowiłby więc siłę bezpośrednio narzuconą przez społeczeństwo, stąd jego źródło określamy jako pochodzące z presji społecznej, zarazem jednak jest to siła wywodząca się z samego ośrodka ruchu ewolucyjnego — instynktu, który w ramach społeczeństw ludzkich, oddając pole inicjatywy inteligencji, pozostawił po sobie kategoryczność nakazu. Można powiedzieć, że jeżeli umysł jest tym, który formuje nakazy, a społeczeństwo tym, co określa ich treść, zgodną z aktualnym interesem społecznym, to instynkt jest tym czynnikiem, który decyduje o kategoryczności ich istoty.

*Résistance aux résistances*

Przyjrzyjmy się bliżej roli, jaką w filozofii moralnej Bergsona pełni inteligencja, ściślej jaki jest jej związek z obowiązkiem. Inteligencja posiada podwójny charakter: negatywny, dąży bowiem do wyizolowania jednostki, przeciwstawia się zasadzie obowiązku, oraz pozytywny: jest źródłem świadomości obowiązku i racjonalnej interpretacji kategoryczności jego istoty.

Podporządkowanie się obowiązkowi zakłada wolność, musi więc być świadome. Siła tkwiącego u podstaw obowiązków — instynktu, powoduje jednak, że proces podporządkowania się im jest łatwy i szybko nabiera cech automatycznych. Wypełniać swoje obowiązki to ślepo podążać dróżką przetartą przez siły społeczne, „dać się nosić jak jeździec swemu koniowi”.

Trudno jednak nie zgodzić się z opinią, że obowiązek jawi się nam częstokroć, czy może raczej zawsze, jako akt lub wiele aktów wyróżnionych, odczuwanych ponadto jako niezgodne z naszą naturą, co powoduje, że pojęcie obowiązku ma z reguły zabarwienie rygorystyczne. Dzieje się tak w dwóch przypadkach: w procesie wychowania, socjologizacji w ogóle („nim jeździec zostanie poniesiony, musi się najpierw nauczyć trzymać w siodle”), oraz wtedy, gdy wypełnianie obowiązków wymaga wysiłku; kiedy to, mówiąc językiem Bergsona, czynność rzeczywista pęcznieje w wielość czynności możliwych. Wtedy też zdajemy sobie w ogóle sprawę z istnienia obowiązku, a konieczność wypełniania go odczuwamy jako przymus.

Egoistycznie nastawiona natura ludzka prowokując możliwość buntu stanowi źródło wykroczeń ocenianych przez społeczeństwo jako negatywne w ramach wytworzonych przez nie instytucji karnych. Najczęściej jednak sama w obrębie własnej umysłowości redukuje możliwość buntu. Inteligencja poddaje człowiekowi motywację do działań zgodnych raczej z wymogami społecznymi niż z indywidualnymi skłonnościami. Czyni to produkując wyobrażenia, których przedmiotem jest pojęcie związane z określoną wartością: korzyścią własną, korzyścią innych, dobrem społecznym czy też czystą bezinteresownością obowiązku w ogóle. Jeśli przyjmiemy, że pierwszym skutkiem rozwoju władz intelektualnych jest zwiększenie liczby i różnorodności dokonywanych wykroczeń przeciw naturalnemu porządkowi (którego ideałem dla społeczeństwa jest organizacja błonkoskrzydłych), to skutkiem równoległym, a zarazem nastawionym na przeciwdziałanie jest wytworzenie zintelektualizowanej warstwy procesów moralnych (społecznych *par excellence*).

Obowiązek będący fundamentem podstawowym społeczności wszelkiego typu uległ w społecznościach ludzkich pewnemu rozbiciu. Jego ka-

tegoryczność zamiast czysto instynktownej (jaką jest w rzeczywistości) musiała przybrać postać wyrażonego nakazu, zorganizować się wtórnie poprzez pojęcie. Obowiązek przyjmuje więc formę idei, czym odróżnia czysto instynktowne działania owadów od rządzących się racjonalnymi prawami subordynacji istot intelektualnych, choć i tam i tu pozostaje on niewątpliwie spoiwem tego samego rodzaju.

Na skutek zinterioryzowania systemu zobowiązań to, co w procesach wychowania wymaga uwagi, rozumowania, gwałtu na własnej naturze, co zaś w postępowaniu człowieka dojrzałego skłania czasem do dużego wysiłku woli (stawiania „oporu oporom”), z czasem staje się automatyczne będąc tym samym wyrazem samorzutnego popędu. Popęd ten tworzy zrab moralności zorientowanej na żywotne interesy danego społeczeństwa stymulowane i wzmacniane przez idee.

Człowiek wypełniając obowiązki nie czuje się zmuszony, ponieważ jest wolny. Każdy obowiązek wzięty z osobna implikuje wolność. Każda czynność rzeczywista może się rozwinąć w szereg czynności możliwych, wybór należy do indywiduum. Będąc wolnym może ono podjąć wysiłek negacji. Dzieje się to jednak niesłychanie rzadko. Człowiek będąc w równej mierze wolnym co uspołecznionym odczuwa siłę *le tout de l'obligation* i chętnie jej ulega. Wie bowiem, że duża część jego wartości tkwi właśnie w uspołecznieniu.

Można w tym miejscu wskazać na jeden z bardzo nielicznych u Bergsona elementów normatywnych jego etyki. Bergson wskazuje na pewną powinność typu nadrzędnego, stanowi ją nakaz kultywowania „ja społecznego”, czyli samej potencjalnej zdolności do wykonywania działań opartych na obowiązku. Realizowanie tej zdolności to pewne minimum wymagane od członków danej społeczności po to, by mogli być traktowani przez tę społeczność jako podmioty moralne. Przy czym wszelkie oceny mieszczą się w kategoriach moralności statycznej, to znaczy, iż są one relatywizowane do wartości nadrzędnej, jaką jest dobro społeczności.

Moralność oparta na obowiązku jest tożsama z tym, co społeczne, z tym, co decyduje o świadomej, automatycznej bądź wymuszonej zgodzie jednostek na wzajemne połączenie działań; zarazem też jest tożsama z tym, co biologiczne, jest bowiem wyrazem konieczności adaptacji i ekspansji gatunku, która może się odbywać tylko w ramach społeczeństwa naturalnego (społeczeństwo zamknięte).

Człowiek ulegając idei obowiązku bądź po prostu obowiązki te wykonując nie wykracza poza przyrodę, a wręcz przeciwnie, potwierdza bezpośrednią doń przynależność. Gdyby więc istniało tylko jedno źródło moralności, to, które ją konstytuuje jako naturalny system społecznych zobowiązań, postęp moralny dałby się zdefiniować jako coraz ściślejsze podporządkowanie się konformizmowi grupy, coraz większe zmniejszenie

się pola indywidualnej inicjatywy na rzecz oddania własnej wiedzy i woli w służbę uległości. Rozwinięta do perfekcji moralność obowiązku byłaby przyczyną stagnacji zbiorowości ludzkiej, która szybko nabrałaby walorów zdyscyplinowanego społeczeństwa termitów. Skoro tak się nie dzieje, skoro — miejmy nadzieję — społeczeństwa termitów w coraz mniejszym stopniu stanowią wzór szczęśliwej organizacji społecznej, jakie czynniki wpływają na rozwój moralny pojęty inaczej niż doskonalenie moralności obowiązku, co wznosi nas ponad przyrodę, skoro nie jest to ani rozum, ani społeczeństwo, jakie wreszcie czynniki powodują, że naturalny, egoistyczny bądź społeczny punkt widzenia przekształca się w ogólnoludzki?

Pytania te zmierzają do odsłonięcia istnienia jakościowej różnicy między moralnością opartą na normach społecznych a tą, która tworzy ideały określone jako humanistyczne.

### *Wolność jako twórczość*

Moralność w wizji Bergsona jest tworem dwoistym. Składa się ona z dwóch, nieredukowalnych rzeczywistości moralnych. Podstawę jednej tworzy obowiązek jako pewnego rodzaju przymus, podstawę drugiej — „obowiązek, którego istotę stanowi dążenie” (*aspiration*). Odmiennosc natur dwóch obowiązków jest tożsama z różnicą, jaka istnieje między obywatelem a człowiekiem, społeczeństwem a ludzkością, tym, co zamknięte, i tym, co otwarte — jak to obrazowo przedstawia Bergson.

Zinterioryzowany system społecznych zobowiązań pokrywa się mniej więcej z podziałem ról społecznych, uczy nas być dobrym ojcem rodziny, dobrym towarzyszem i pełnym patriotycznego żaru obywatelem. Nie może jednak w żaden sposób nauczyć nas umiłowania ludzkości. Między społeczeństwem (tym, co zamknięte) a ludzkością (tym, co otwarte) „tkwi bowiem różnica nie tylko stopnia, ale i natury”.

Moralność zamknięta umacnia i chroni społeczeństwo, toteż nie w niej będziemy upatrywać przyczyn ogólnej humanizacji stosunków międzyludzkich, w którą Bergson tak szczerze wierzył. Dostrzegał on bowiem niewątpliwy postęp całej ludzkości w kierunku ideału powszechnego braterstwa, gdzie moralność wyrażana będzie istnieniem uczucia podobnego do chrześcijańskiej „miłości bliźniego”, nie normą czy nakazem. Otóż za twórcę tego postępu uważał Bergson każdego człowieka, który umiał skorzystać ze swojej wolności, każdego, kto w oczach ludzkości jawi się jako jednostka wyjątkowa.

Wolność nie jest w prezentowanej filozofii w żaden sposób ograniczo-

na do postępowania moralnego. Wolność jest kategorią metafizyczną. Jest jednym z elementów konstytuujących świat jaźni, którego odrębność od dostarczanej nam przez umysł deterministycznej wizji świata materialnego jest tak zasadnicza, że w żaden sposób nie pozwala na opisywanie go w kategoriach intelektualnych.

Rozwiązanie problemu wolności leży więc poza sferą działań *stricte* etycznych, a także poza wszelkimi zabiegami intelektualnymi. „Wszelkie określanie wolności przyzna bowiem rację determinizmowi”<sup>9</sup>. Wolność tymczasem jest faktem, bezpośrednią daną świadomości, jest więc poznawalna (umieszczenie jej w sferze noumenalnej było kolejnym błędem intelektualizmu), jest odczuwalna, ale nie daje się opisać. Wolność jest pozbawiona własnej samowiedzy — zrozumienie aktu wolnego może być tylko jego dokonaniem, nie zaś retrospektywnym określeniem go bądź przewidywaniem jego determinant.

„Nazywamy wolnością stosunek «ja» konkretnego do aktu, który go spełnia. Stosunek ten jest niedefiniowalny właśnie dlatego, że jesteśmy wolni”<sup>10</sup>. Wolna świadomość istnieje poza wszelkimi zasadami determinującymi, poza konfliktami społecznymi, a także poza konfliktami powinności i jakimikolwiek wyborami moralnymi. Akt wolny wyraża rodzaj konieczności nadrzędnej. Akt ów to ja sam zdeterminowany przez to, co w mojej osobie jest najbardziej indywidualne, niepowtarzalne i twórcze. W czynie wolnym zorganizowana jest w sposób dynamiczny cała moja osobowość głęboka, w której *ex definitione* tkwią możliwości przekraczania „ja społecznego”.

Jedynym imperatywem czynu jest kreacja, konieczne wyrażenie własnej osobowości, która wyrasta poza automatyzm zwykłego działania. Człowiekiem wolnym dla Bergsona staje się nie ten, kto może robić, co chce — wolność nie zależy od sprzyjających warunków czy braku ograniczeń — lecz ten, kto powodowany wewnętrzną siłą własnego ja przekształca rzeczywistość. To nie on dostosowuje się do rzeczywistości, lecz rzeczywistość do niego. Akt wolny jest ruchem, który otwiera to, co z natury jest zamknięte. Jest wartościotwórczy. Wolność jest znakiem twórczości i odwrotnie. Człowiek wolny to ten, który tworzy.

Proces twórczy nie da się bynajmniej ograniczyć do działalności artystycznej. Twórca to ten, w teorii Bergsona, który poprzez swoją wolność tworzy elementy zupełnie nowej rzeczywistości, nie przyrodniczej, technicznej czy społecznej, to znaczy takiej, która jest wyrazem określonych potrzeb i na potrzeby te odpowiada, ale rzeczywistości prawdziwie ludzkiej, bezinteresownej, gdzie wartości mają charakter absolutny, uniwer-

<sup>9</sup> H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, przekład K. Bobrowska, Warszawa 1913, s. 160.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 153.

salny. Istnieją same dla siebie, nie wiążąc się z żadnym użytecznościowym aspektem działań naturalnych, społecznych. Wartości te same przez się rodzą potrzebę akceptacji nie będąc funkcją żadnych potrzeb, przeciwnie, potrzeby te wzbudzając. Wolna kreacja wyzwala jednostkę spod władzy określonych porządków — fizycznego, historycznego, społecznego, moralnego; w zależności od przedmiotu ma ona jednak różnoraki wydzźwięk.

Wolność, pisze Bergson w swym pierwszym dziele *O bezpośrednich danych świadomości*, nie ma charakteru absolutnego. Wolność jest stopniowalna. Presja środowiska naturalnego i społecznego człowieka hamuje wolność organizując życie ludzi w różnych formach automatyzacji: nawykach, zwyczajach, normach, obowiązkach, modach, stylach i konwencjach. Chwile, kiedy „ja głębokie” wydobywa się na powierzchnię chcąc zmanifestować wewnętrzny obraz trwania, są niezwykle rzadkie (większość ludzi w ogóle nie doświadcza wolności; wygodniej jest bowiem ulegać nawykowi życia społecznego niż podjąć bezinteresowny i trudny wysiłek negacji), a także o różnym stopniu nasilenia. Spośród ludzi wolnych „najmniej wolnym” będzie artysta, najpełniej — święty. Wolny rozwój „ja głębokiego” przebiegający przez negację porządku społecznego, politycznego, poprzez zanegowanie własnych potrzeb, siebie w ogóle jako jednostki fizycznej i społecznej, aż do momentu gdy „ja głębokie” skomunikuje się z istotą *élan vital* — kształtuje życie mistyczne. Czysty mistycyzm stanowi w filozofii Bergsona pewne ekstremum, wyznacza on sens uczucia, którym kierują się jednostki wybitne i które tkwi u źródeł wszelkich dzieł sztuki, moralności, kultury w ogóle. Zagadnienia mistycyzmu będące kresem, a zarazem pozytywnym uwieńczeniem filozofii moralnej Bergsona nie mogą nas tu z racji niewielkiej komunikatywności interesować. Mając więc na uwadze ważne stwierdzenie, że istotą ruchu twórczego, a zarazem pełną wolnością jest czysty spirytualizm będący samym rozwojem i dynamizmem bez przedmiotu, należy skierować obecnie uwagę na rozważania z nieco niższego szczebla abstrakcji.

### *Obowiązek jako dążenie*

Akt wolny zawiera kilka ważnych z etycznego punktu widzenia cech: jest osobowy (jego treść związana jest nierozzerwalnie z osobą jego twórcy), jest bezinteresowny (wartości, które się z niego rodzą, nie są odpowiedziami na żadne społeczne potrzeby), jego skutki są nieprzewidywalne (wolności nie da się bowiem w żaden sposób określić), jest aktem emocjonalnym mającym jednak ukierunkowanie zewnętrzne i zdolności wykraczania poza świadomość (stwarza „atmosferę, która wciąga”). Otóż

cecha ostatnia jest cechą fundamentalną dla odpowiedzi na postawione uprzednio pytania o przyczyny rozwoju moralnego.

Jeśli przez postęp w moralności będziemy rozumieć humanizację stosunków w skali ogólnoludzkiej, a nie zwiększanie dyscypliny społecznej, to źródłem decydującym nie mogą być żadne z mechanizmów społecznego czy racjonalnego oddziaływania. Metody zarówno formalnego, jak i empirycznego unaukowania etyki udoskonalały co najwyżej tę cechę moralności, która podporządkowuje ją społeczności, a nie — ludzkości.

Tym, co rzeczywiście wpływa na postawy moralne i co w skali wieków powoduje ich rozprzestrzenianie się, jest u swego źródła nie racjonalna teoria, ale uczucie propagowane przez jednostkę wybitną. Jest to jednostka uprzywilejowana w tym sensie, że jako jedna z nielicznych potrafiła przekazać uniwersalność rzeczywistego dążenia twórczych sił ewolucji. Należy pamiętać przy tym, że ewolucja w sensie bergsonowskim ma znaczenie nie tylko wąskie, biologiczne, ale i kosmiczne. Jest, jak to trafnie ujął L. Kołakowski, „projekcją życia świadomości na życie kosmiczne, ekspansją cech ludzkiej jaźni, jej wolności, jej twórczości na całość natury”<sup>11</sup>. Celem twórczego ruchu ewolucji jest więc nie tyle biologiczne doskonalenie form możliwej ekspansji istot żywych, co wszak mogło się dokonać już na etapie społeczeństw owadzych (ta forma stowarzyszenia najlepiej realizowała cele jakie *élan vital* założył dla społeczeństwa) — ile raczej stworzenie wspólnoty o charakterze ponadracjonalnym, czysto duchowej, ludzkości połączonej więzią braterstwa.

Jednostka wyjątkowa stanowi pomost od człowieka uwarunkowanego fizycznie i społecznie (człowieka obywatela) do człowieka wolnego (członka społeczności otwartej). Jej działalność ma być otwarciem społeczeństwa zamkniętego i pchnięciem go w kierunku ludzkości.

Działalności tej nie można sprowadzić do funkcji ideotwórczych; wiemy bowiem, jak nieefektywne, według Bergsona, są wszelkie koncepcje i ideały moralne: jeśli działają na wolę, to tylko w celu umocnienia mechanizmów społecznych, a nie — ich przekroczenia. Działalność ta — pisze Bergson — jest „orędziem pełnym miłości” rzuconym ponad społecznościami, ponad czasem i przestrzenią. Jest wezwaniem moralnym zachęcającym do kreacji rzeczywistości prawdziwie ludzkiej. Jej istotny element stanowi uczucie, ów niewytłumaczony do końca przez Bergsona „poryw miłości”, a nie idea.

Zadaniem jednostki wybitnej jest wyzyskać potencjały duchowe człowieka, przynieść metodę, która polega na postulowaniu jako możliwe tego, co w danym społeczeństwie i epoce jest niemożliwe zupełnie, odsło-

<sup>11</sup> L. Kołakowski, *Bergson: antynomia praktycznego rozumu*, w: wstęp do *Ewolucji twórczej*, op. cit., s. V.

nić prawdę mówiącą, że człowiek jest czymś ważniejszym niż obywatel. Jednostka wybitna przynosi rewolucyjny ferment gotowy zawsze do rozsądzania wciąż na nowo ram ludzkich układów, przynosi myśl o możliwości innego społeczeństwa „takiego, że gdyby ludzie choć raz w nim żyli, nie chcieliby wrócić do starego”<sup>12</sup>. Myśl odnoszącą obecny stan społeczny do pewnego uniwersalnego ideału określającego społeczeństwo jako wspólnotę wyzbytą nakazów i obowiązków, a połączoną braterstwem, gdzie wolność i równość zostają pogodzone i w pełni respektowane, nie ma, co warto podkreślić raz jeszcze, charakteru racjonalnie uzasadnionej czy chociażby przejrzystej doktryny. Jest ona pewnym niesprecyzowanym dążeniem, uczuciem raczej niż myślą wyrażoną, „hipotetycznym kresem ruchu, który nas unosi”. Dlatego też rozprzestrzenianie jej może być tylko osobowe, dokonywane przez jednostkową propagandę i przykład. Postaciami najbardziej zmiennymi mogą tu być Sokrates, Chrystus, Budda, Gandhi. Moralność, którą głosili, mało oryginalna, sama w sobie niesprecyzowana i niepraktyczna (a może właśnie i przede wszystkim dlatego), stanowi od setek lat jeden z najlepszych i co ważniejsze nie tracących wiele ze swojej aktualności kodeksów życia moralnego.

Swoistość tego typu moralności, zrodzonych na fali uczucia ponadracjonalnego przez jednostki wyjątkowe, można określić odwołując się do trafnego powiedzenia Renana o Ewangelii. Rzekł on, iż jej moralność jest poezją zasad i przepisów wyrażanych w kilku ciągle powtarzanych aksjomatach, a tym, co każe za nimi podążać, jest bardziej owa poezja niż same zasady pojęte jako prawdy oderwane.

Ten typ moralności nazywa Bergson moralnością wezwania. Tworzy on lotną strukturę owej drugiej rzeczywistości moralnej, będącą faktyczną przyczyną rozwoju moralnego. Moralność wezwania, w jedynym uchwytym sposobie jej istnienia, w człowieku wolnym, musi zaczynać się od negacji moralności obowiązku. Przyjęcie jako normy działania pewnej zasady uniwersalnej uwalnia jednostkę wyjątkową od powinności kultywowania „ja społecznego”, czyli od wypełniania obowiązków, których źródłem jest presja. Staje się więc osobą aspołeczną, apolityczną, w pewnym sensie staje się również nierealną. Jest śmieszna, wzrusza, drażni, lecz też coraz szersze wywołuje zainteresowanie.

Mechanizmy społeczne, w których jednostka wyjątkowa funkcjonuje, nie ulegają pod jej wpływem żadnym natychmiastowym zmianom (idea braterstwa propagowana przez Chrystusa musiała czekać osiem stuleci, zanim zaowocowała ideałami demokracji, które rozbiły feudalne struktury społeczne; „otworzyły je”, jak pisze Bergson). Wykroczenie poza

<sup>12</sup> H. Bergson, *Oeuvres*, s. 1042.



kadr społecznych zobowiązań wywołuje represje, społeczność zgodnie z naturalnymi prawami broni się przed przekształceniem, pragnie za wszelką cenę utrzymać *status quo*, jej istotą jest wszak statyczność, zamknięcie. Jednostkę wyjątkową spotyka z reguły kara; zasłużona w oczach społeczności i najczęściej zgodna z obowiązującym prawodawstwem, zrozumiała także przez samą jednostkę (Sokrates, Chrystus). Dzięki karze jednostka staje się postacią nie tylko już dziwną, ale i heroiczną. Heroiczną jest też moralność, której treść wyraża swym życiem i popularyzuje swą śmiercią. Jak widać, moralność wezwania miast rzeczowej artykulacji konstruowania bezosobowego systemu przybiera postać uczucia rozprzestrzeganego życiem konkretnej osoby; życiem, które musi być heroiczne, bo „tylko heroizm nie prawi moralów, może tylko stać się, a jego obecność może innych wprowadzić w ruch”<sup>13</sup>.

Jak to się jednak dzieje, zapytuje Bergson, że ludzie będący przykładem działania niemoralnego w ocenie społecznej, znajdowali tylu naśladowców, ba! stawali się niedoścignionymi wzorami postępowania moralnego? Odpowiedź Bergson daje prostą — takie naśladownictwo jest również obowiązkiem. Musimy zgłaszać nasz akces do życia twórczego, rzeczywistego, bądź tworząc je — co udaje się tylko jednostkom wyjątkowym — bądź ulegając mu, to znaczy naśladowując te jednostki, bezwiednie oddając się atmosferze, którą wokół siebie wytworzyły. Jest to zupełnie inny rodzaj obowiązku — trudno go właściwie w ogóle nazwać obowiązkiem — nie jest on bowiem ani wyrozumowany, ani w jakikolwiek sposób związany z przymusem w negatywnym znaczeniu tego słowa. Jego wypełnianie wydaje nam się konieczne na mocy zupełnie innych praw niż naturalna kategoryczność obowiązku społecznego, można powiedzieć, że im bardziej pozbawione jest ono racji albo zgoła jest przeciwne wszelkim racjom, tym silniej czujemy jego potrzebę. Obowiązek ten to w istocie swojej wolność. Spełnianie go to wyzwalamie się z pęt narzuconych przez społeczeństwo, z konformizmu, z myślenia kategoriami utylitarnymi, to, jak można powiedzieć, wejście w świat tworzony, nie zastany.

„Wypełnianie obowiązków” implikowanych przez moralność wezwania przypomina akt przeżywania dzieła muzycznego. Muzyka, np. symfonia Beethovena „poddaje nam stany duszy, a my bezwiednie zgadzamy się na nie; niech muzyka wyraża radość, smutek, sympatię — jesteśmy w każdej chwili tym, co ona wyraża... prawdę powiedziawszy, muzyka nie wkłada w nas tych uczuć, lecz nas w owe uczucia, jak przechodniów popchniętych w taniec”<sup>14</sup>.

Obowiązek będący dążeniem nie może więc niczego nakazywać. Jego

<sup>13</sup> Ibid., s. 1019.

<sup>14</sup> Ibid., s. 1008.

siła polega na tym, że czując go nie można mu się przeciwstawić. Należy jedynie odnaleźć w sobie samym te sfery wrażliwości, w których siła ta znajduje odbicie, częśćkę tego *élan*, który będąc osnową twórczą wszechświata jest zarazem najbardziej własną i najbardziej godną częścią nas samych. I nawet jeżeli poszukiwania te nie będą uwieńczone trwałym sukcesem, oderwą nas od działań mechanicznych, od postępowania pełnego automatyzmu i — być może — rozbudzą w nas nowy typ wrażliwości polegającej na otwarciu ku solidarności innej niż ta oparta na uznanym interesie, ku automatycznym przeżyciom moralnym.

### *Rozwój moralności*

Moralność wezwania (moralność dynamiczna) będąca w istocie swej czystym spirytualizmem, oprócz atmosfery, którą stwarza, oprócz bycia dążeniem, które wywiera bliżej nieokreśloną presję, **pozostawia po sobie wyraźniejszy, bo uchwytny rozumowo ślad**. Życie moralne bowiem dla istot, których cechą dystynktywną jest rozum, występować musi z konieczności w formach intelektualnych. Podobnie jak instynktowne w swej kategoryczności obowiązki moralne musiały na użytek życia społecznego wtórnie organizować się przez idee, tak też wezwanie moralne, rezygnując po części ze swego ruchu i li tylko emocjonalnych form istnienia, zyskując za to na czytelności i powszechności odbioru, jawi się w życiu społecznym jako mniej lub więcej określony ideał.

W taki oto sposób, uchwytny dla etyka, życiem moralnym rządzą dwa czynniki: obowiązek postępowania zgodnego z regułami obowiązującymi w danym społeczeństwie oraz obowiązek postępowania zgodnego z danym ideałem moralnym. Proces rozwijającej się moralności moglibyśmy przedstawić jako rzekę nakładających się i przemieszanych elementów, w której można wyróżnić pięć etapów:

- wezwanie moralne jednostki wybitnej,
- upowszechnienie moralne jej posłannictwa,
- skryształizowanie odpowiedniego ideału,
- powstanie obowiązku będącego dążeniem do wcielenia tego ideału w życie,
- powstanie obowiązku właściwego, będącego presją społeczną, której kategoryczność obwarowana jest koniecznością biologiczną trwania i ekspansji grupy, czyli, przekładając na język etyczny, jest presją egzekwującą wcielenie ideału w życie wedle danych reguł i norm moralności statycznej.

Proces ten w historii ludzkości realizuje się jako postęp moralny

o mniej lub bardziej wyraźnym kierunku; możemy zgodzić się z sugestią podaną wcześniej, że jego istota polega najogólniej na humanizacji stosunków międzyludzkich. Czy jednak można wyznaczyć etapy tego postępu, czy można założyć bądź określić cel rozwoju moralnego? „Gdy istniał jakiś rzeczywiście preegzystujący kierunek [rozwoju moralnego] i zadowalaliśmy się posuwaniem naprzód zgodnie z nim, wszelkie odnowy moralne dałyby się przewidzieć i żadna nie wymagałaby wysiłku twórczego”<sup>15</sup>.

Wydaje się, że jednym z ważniejszych wniosków rozważań Bergsona jest kategorię przeciwwstawienie się chęciom wyznaczania celów moralnych społeczeństwa.

Ideał moralny jest wszak intelektualną, a więc wtórną konsekwencją wysiłku twórczego, na jaki zdobyć się może jednostka wolna. Jeśliby miał on charakter tylko intelektualny, nigdy nie stałby się dążeniem rzeczywistym. Jeśli u jego podłoża leży faktycznie akt wolny, nikt nie ma prawa ani nawet możliwości przesądzać o jego skutkach, a więc o treści ideału (wolności bowiem nie można określić). Bergson neguje możliwość planowania moralnych celów społecznych. Tkwi tu wyraźnie drugi, dający się wyodrębnić, element normatywny jego etyki. Znajomość praw, ekonomicznych, historycznych czy też socjologicznych, w ogólności nic, co jest w stanie poznać intelekt, nie może stanowić racji dla arbitralnych przekształceń moralności, jej celów i norm. Jeśli bowiem ideał ma się przyczynić do humanizacji świata, musi być zrodzony mocą praw prawdziwie ludzkich, to znaczy tych, którym podlega jedynie jednostka, twórczym wysiłkiem wykraczająca poza „ja społeczne” w akcie wolnym.

Moralność jest jak sztuka; naukowej refleksji podlega tylko jej historia, nigdy jej teraźniejszość i przyszłość.

Czy między moralnością obowiązku a moralnością wezwania istnieje konflikt? Jeśli moralność społeczną określimy jako moralność nastawioną na wzbudzenie uczuć skierowanych na wolę wypełniania obowiązku, a moralność wezwania jako moralność kierowaną obowiązkiem poddania woli uczuciom, to czy między tymi dwoma tak różnymi obowiązkami istnieje przepaść nie do przebycia?

Bergsonowska odpowiedź na to pytanie wyglądała — jak się wydaje — następująco: zarówno presja społeczna egzekwująca wykonywanie obowiązków, jak i wezwanie moralne są dwiema komplementarnymi manifestacjami tego samego życia. Nie ma więc mowy o konflikcie. Dwie rzeczywistości moralne, choć tak odmienne w swych strukturach, są równie konieczne; ich współistnienie, dopełnianie się, przeciwieństwa tworzą to, co nazywamy „moralnością w jej rozwoju”. Moralność statyczna jest

<sup>15</sup> Ibid., s. 1202.

jakby przystankiem, uchwytym momentem twórczego ruchu moralności dynamicznej. Moralność wezwania (dynamiczna) jest samym rozwojem, ruchem tylko, który „ulotniłby się”, gdyby nie statyczne elementy moralności pierwszego typu.

Z punktu widzenia indywidualnych wymogów praktycznego działania ewentualna alternatywa dwóch rodzajów obowiązków również nie implikuje konfliktu. Nie ma motywów ani racji, wedle których można by dokonać wyboru. Obowiązki te nie są bowiem równorzędne; w sferze racjonalnych deliberacji znajdować się mogą jedynie obowiązki moralności statycznej (wobec społeczeństwa) — mogą je wypełniać lub nie, w zależności od tego, do czego bardziej zostaną przekonani lub przekonam się sam. Za obowiązkiem jako dążeniem (wobec ludzkości) nie stoją żadne racje, tylko uczucie o charakterze ponadracjonalnym. Toteż nie można ich ani nakazywać, ani nawet podać racjonalnych przyczyn ich „wykonywania”.

Pozorność alternatywy dwóch obowiązków można ukazać porównując ją, na przykład, z możliwością wyboru człowieka siedzącego na koncercie w filharmonii — czy ma on patrzeć na orkiestrę, czy raczej przeżywać muzykę? Pierwsze jest czynnością naturalną, nie wymagającą ani specjalnych predyspozycji, ani wysiłku; obserwowanie orkiestry jest zgodne z pewną społecznie przyjętą konwencją — lepiej jest spoglądać na muzyków niż na sąsiadów czy w sufit (tak jak w moralności statycznej lepiej jest wypełniać obowiązki niż przeciwstawiać się im, choć ani jedno nie jest bezwzględnie konieczne, ani drugie aż tak bardzo kuszące). Przeżywanie zaś samej muzyki — jeśli już ktoś ją rzeczywiście usłyszy — nasuwa się samo, jest pewną koniecznością nadrzędną, której nie sposób się oprzeć.

Różnica między dwoma obowiązkami sprowadzana czasem do problemu granic obowiązku w ogóle, jest — jakby to powiedział Bergson — różnicą natury nie tylko stopnia. Sens istotny obowiązku pierwszego typu tkwi w granicach racjonalnych uzasadnień i motywacji, możliwość drugiego nie stawia w ogóle żadnych granic, jest „porywem miłości”, odnosi się do uczucia, nie do rozumu.

\*

Filozofia Henri Bergsona zbudowana jest na specyficznym odczuwaniu świata. Jej elementem najistotniejszym — owym niedowiedzianym rdzeniem, który występuje w każdej niemal filozofii, jest wiara

w istnieniu *élan vital*, pędu życiowego stanowiącego twórczą osnowę wszechświata oraz materii. Na terenie moralności odpowiednikami owych dwóch rzeczywistości są kolejno: wezwanie moralne tworzące moralność dynamiczną oraz obowiązek — kategoria moralności statycznej. Świadomość ich istnienia jest wiedzą Bergsona i jest ona przyjęta bez dowodu. Dopiero na niej budowane są dalsze rozważania. Moralność jest maksymalnie wpleciona w całość istniejących, czy raczej stających się zjawisk. Tu, podobnie jak w innych dziedzinach, intelekt służy do poznawania tego co materialne (struktury moralności statycznej), intuicja zaś do wskazywania tajemnic życia (sił rozwojowych moralności). Waga bergsonowskiej myśli etycznej leży w rozpiętości jego wizji, wizji właśnie, nie — teorii czy systemu. Stanowi ona efekt rozważań dotyczących nie tyle klasycznych problemów etycznych, co odpowiedzi na pytanie o funkcje moralności jako jednej z dziedzin ludzkiego istnienia, oraz o ewentualne możliwości tkwiące w niej jako w czynniku rozwojowym społeczeństwa ludzkiego.

Zauważono kiedyś, że etyków można podzielić na trzy grupy. Tych, którzy są przekonani, że informują nas o tym, jak powinniśmy postępować, tych, którzy sądzą, że powinni nas o tym informować, oraz tych, którzy pragną jedynie powiedzieć nam coś niecoś o teoriach etycznych. Prace poświęcone w jakiś sposób etyce, a nie wyrażające żadnej z trzech powyższych postaw pozostawiają uczucie pewnego niedosytu. Toteż ani tego, kto pragnie wiedzieć „jak żyć?”, ani tego, kto szuka rzetelnych, naukowych analiz *Les Deux sources...* z całą pewnością nie usatysfakcjonują. Zbudować system etyczny, uporządkować wartości, wskazać racje dla dokonywania wyborów moralnych, znaczy nadać określony kierunek ludzkiemu działaniu, zamknąć je w pewnych ramach. Organiczenie to stawałoby w sprzeczności z wiarą w *élan vital*, w pęd biegnącego naprzód życia, z wiarą w rozmach wolności bezustannie tworzącej nowość.

Etyk nie może wpłynąć na ethos społeczny mając za jedyną rację naukowość systemu lub autorytet. To, co zmienia, kształtuje atmosferę moralną, co nadaje jej impuls do obrania pewnego kierunku, jest pozalogiczne. Jest uczuciem, osobowością i heroizmem człowieka wolnego.

Jedyną cnotą bergsonowskiej etyki jest czyn twórczy, wolny. Jedynym zadaniem etyka — rozświetlenie tej prawdy. Bergson znajduje dla interpretowania moralności miejsce wolne od praw, gdzie wszelkie wartości istnieją jako *res nullius*. Miejszem tym jest tkwiąca w człowieku zdolność do działań nie dających się przewidzieć, rzeczywiście wolnych, gotowych do rozsadzenia ram wszelkich ludzkich układów. Świadomość istnienia tego miejsca powinna być dla etyka źródłem, którego, być może, nigdy nie ogarnie myśl naukowa, ale z którego zawsze i z pożytkiem może czerpać.

Магдалена Сьрода

ДОЛГ И МОРАЛЬНЫЙ ПОРЫВ  
В ФИЛОСОФИИ АНРИ БЕРГСОНА

В статье представлен опыт изложения и интерпретации нескольких мотивов последнего произведения А. Бергсона *Два источника морали и религии* (1932 г.), посвященных морали, рассматриваемых, однако, в общем контексте бергсоновской философии. Основной интенцией является представление двух нередуцируемых моральных действительностей, организованных поочередно: вокруг понятия долга (определяющего мораль как социальное явление; статическая мораль) и вокруг понятия морального порыва, представляющего мораль как динамическое стремление, основным элементом которого является творческое, сверхрациональное чувство, присущее выдающимся индивидам.

Magdalena Sroda

MORAL DUTY AND INSPIRATION  
IN PHILOSOPHY OF HENRI BERGSON

The article attempts to present and pass comment on a number of themes found in the last book by Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). The author has selected ethical themes only, but presents them in the general context of Bergson's philosophy. In her interpretation Bergson places morality in two irreducible moral worlds, one founded on the concept of moral duty, which creates static morality incorporated in social life, and another, founded on the concept of moral challenge or inspiration, which adds a dynamic dimension to moral reactions wherever they are motivated by an elemental, creative, supra-rational feeling, known to exceptional individuals only.