

# Kazimierz Kowalski

---

"Dieu dans le bergsonisme :  
(questions disputées)", M. Penido,  
Paris 1934 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 16/1, 116-119

---

1935

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## RECENSIONES.

**Penido M. T. L., Dieu dans le bergsonisme** (Questions disputées), Paris, Desclée De Brouwer, 1934, str. 261.

Żadnym współczesnym myślicielem nie zajmują się filozofowie chrześcijańscy w tej mierze co Bergsonem, który na podstawie dwu ostatnich dzieł swoich, mianowicie „Les deux sources de la Morale et de la Religion“ (1932) i „La Pensée et le Mouvant“ (1934) stanął w pierwszym rzędzie tych, którzy budzą żywe zainteresowania umysłowe wśród przedstawicieli nowoczesnej scholastyki.

1. Już stosunkowo dawno temu bo w drugim wydaniu swej „La philosophie de M. Bergson“ (1930) Maritain był odróżnił tendencję bergsonizmu od zasad tego systemu i utrzymywał, że Bergson obserwując metodycznie tylko zjawiska świadomości utożsamia niesłusznie substancję z czasem i stawia nad inteligencję niższą od niej intuicję artystyczną (str. 91—92). W „Les Degrés du savoir“ (1932) stwierdził wspomniany filozof chrześcijański i dawny uczeń Bergsona, że B. posiada z jednej strony pogodny polot myśli, skrupulatną uwagę wobec doświadczenia i szczególnie subtelność, ale z drugiej zamyka się on w radykalnym empiryzmie, nie posiada ontologii, natomiast istnieje u niego tendencja, by sprowadzić duchowość do wartości biologicznych (str. 570—573). Tem samym zachodziłaby zasadnicza sprzeczność bergsonizmu z filozofią wieczystą. Tę konkluzję sformułował z całą jasnością O. P. Descouqs S. J. w pierwszym tomie swoich „Praellectiones Theologiae Naturalis“ (Paris 1932) 395 ss., gdzie na podstawie listu Bergsona do Kallena, autora książki „William James and Henri Bergson“, dochodzi do przekonania, że, jakkolwiek B. przyczynił się do odrodzenia spirytualizmu przez krytykę materializmu i mechanizmu i jakkolwiek niektóre tezy jego, oderwane od zasad, posiadają rzeczywisty akcent spirytualistyczny. jednak podstawowe założenia jego są sprzeczne z zasadami filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza z powodu tego, że system B. jest panteistyczny i monistyczny. Takie mniej więcej jest też stanowisko ks. Jolivet, znanego filozofa z Lyonu (De l'„évolution créatrice“ aux „Deux

Sources“, Rev. Thomiste, Mai 1933), który w ostatniej swej pracy „L'intuition intellectuelle et le Problème de la Métaphysique“ (Arch. de Phil. XI, 2, str. 109) dochodzi nadto do wniosku, że intuicja bergsonowska nie może stanowić fundamentu prawdziwej metafizyki. O. Ch. Lemaître S. J. w artykule „Bergsonisme et métaphysique“ (Rev. Néoscol. 35 [1933] 519) zwraca ze swej strony uwagę na to, że terminy bergsonizmu trzeba zrozumieć w znaczeniu wyłącznie empirycznym, a nie metafizycznym i że wobec tego skostatować można w systemie B. wielkie prawdy obok wielkich błędów.

2. Znacznie korzystniej wypada sąd o filozofii Bergsona ze strony O. B. Romeyera S. J., który w rozprawie „Morale et Religion chez Bergson“ (Archives de Philosophie IX, 653) twierdził, że B. w rzeczywistości jest spirytualistą, którego systemowi brak podstaw metafizycznych, a w artykule „La liberté humaine d'après Bergson“ (Revue Néoscol. 35 [1933] 190—191) po wyliczeniu zasług Bergsona dochodzi do wniosku, że filozofja B. jest m. i. próbą pozytywnego określenia wolności wobec przeważnie negatywnego jej uchwycenia przez filozofję chrześcijańską. W rozprawie swej „Autour du problème de la philosophie chrétienne“ (Arch. de Phil. X, 4, str. 45—64) przyznaje on filozofji myśliciela francuskiego „duszę chrześcijańską“ i niecałkowitą „treść chrześcijańską“. Wreszcie w recenzji książki „La Pensée et le Mouvant“ (Archives de Phil. XI Suppl. bibl. 2, 37—38) stwierdza O. Romeyer, że B. uznaje duchowy sens intuicji i istnienie substancji w znaczeniu dynamicznem.

3. Najkorzystniej dla B. osądzali jego system p. Jacques Chevalier, profesor filozofji w Grenoble i O. Rideau w dziele „Le Dieu de Bergson, essai de critique religieuse“ (1932) w którym stara się osłabić antyintelektualizm Bergsona, przyjmując, że z jednej strony B. wyraził się na niektórych miejscach nieściśle, a z drugiej, dużo czytelników powierzchownie go tłumaczy. To też uważa pogodzenie bergsonizmu z nowoczesną scholastyką za możliwe.

W obliczu położenia umysłowego tak poważnie zróżniczowanego ukazała się książka ks. Penido, profesora Uniwersytetu w Fryburgu Szwajcarskim „Dieu dans le Bergsonisme“. Metodyczne zasady autora, oddawna z bergsonizmem zaznajomionego, idą w tym kierunku, by najpierw dobrze poznać i uwypuklić myśl samego Bergsona. W tym celu autor stara się odłączyć własne jego zdanie światopoglądowe zarówno od streszczeń obcych myśli, jak i od polemiki myśliciela francuskiego. Następnie Penido ustala pewien punkt oparcia i zarazem sprawdzian, za pomocą którego możnaby wydać prawdziwy sąd o wartości światopoglądowej filozofji Bergsona. Tego kryterjum dopatruje się autor słusznie w teorii o analogii bytu, która stanowi oś metafizyczną naukowo-filozo-

ficznego rozwiązania zagadnień poznawalności Boga, oraz istnienia i istoty Bożej, a której doskonałym znawcą właśnie jest ks. Penido, autor książki: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (1931). Badając w świetle wspomnianych zasad najpierw powstanie nauki Bergsona o Bogu (*Les Origines*), podaje ks. Penido następnie ogólny rzut oka na dzieło „*Les deux sources*“ (*La Transformations*), by przejść do omówienia twierdzeń myśliciela francuskiego dotyczących istnienia istoty Bożej (*L'Epanouissement: Existence du Dieu et Nature du Dieu*).

Wreszcie zastanawia się autor nad twierdzeniami Bergsona o stosunku stworzeń do Boga (*Le „Dieu“ et ses créatures „divines“*), by w konkluzji uwypuklić wynik swych badań, mianowicie, że system filozoficzny B. nie zawiera w sobie nauki o analogii metafizycznej, lecz zamyka się w ramach „rozpiętej równoznaczności“ (*l'univocité „distendue“*). Wskutek tego też cały system myśliciela francuskiego jest zasadniczo „monizmem jakościowym i dynamicznym“ (str. 58).

Powyższe główne twierdzenie rozprawia ks. Penido w rozdziałach swej książki w stosunku do nauki Bergsona o istnieniu, istocie i działaniu Boga. Na koniec stwierdza ks. P. charakter modernistyczny „teologii“ Bergsona (Appendice I) i rozprawia się z szeregiem neoscholastyków, mianowicie zwolenników tezy autora (*O. de Tonquédec*) „eklektyków“ (*O. Romeyer*) i zwolenników „chrześcijańskiego bergsonizmu“ (*O. Rideau*).

Jeden z powyżej wymienionych autorów, O. B. Romeyer, nie omieszkał zareagować na wyniki pracy ks. Penido, podtrzymując w „*Archives de Philosophie*“ (XI, supplém. bibl. 2, str. 63—64) twierdzenie, że system Bergsona stanowi raczej pewnego rodzaju panpsychizm, zawierający w sobie różniczkowanie jakościowe jednostek i królestw bytów oraz absolutną transcendencję świadomości stwórczej w stosunku do świadomości stworzonych. Stąd też uważa O. R., że trzeba myśl filozofa francuskiego tłumaczyć w znaczeniu analogii a nie w sensie „równoznaczności rozpiętej“ i to nie tylko na podstawie książki „*Les deux sources*“ lecz nawet już na zasadzie „*L'Evolution créatrice*“, jak to O. Romeyer już był twierdził w wspomnianej krytycznej rozprawie w rozdziale „*Phase bergsonienne*“ w „*Arch. de Phil.*“ X, 4.

Jak widzimy, filozofowie chrześcijańscy są jeszcze daleko od jednolitego zdania dotyczącego istoty i wartości światopoglądowej bergsonizmu: Monizm jakościowy i dynamiczny panpsychizm na zasadzie równoznaczności „rozpiętej“ czy też panpsychizm zróżniczkowany i teizm na podstawie analogii — oto dwa problemy, około których obraca się dzisiaj dyskusja neoscholastyków w stosunku do filozofii myśliciela francuskiego. Oczywiście, że przy ocenie tego sy-

stemu nie można opierać się na intencjach jego twórcy, ale trzeba sąd wydać o przedmiotowym znaczeniu jego tez utrwalonych i wyrażonych w jego pismach. Sam Bergson w liście do O. Tonquédec bronił się przeciwko zarzutowi ateizmu i monizmu a w ostatniej książce swej „La Pensée et le Mouvant“ odsuwa się od teorii Heraklita, twierdząc, że stałe substancje dynamiczne istnieją (p. 238). Jednak w tem samem dziele, ten sam Bergson utrzymuje zasadniczą niższość epistemologiczną inteligencji w stosunku do intuicji, pisząc na str. 244: „Nous avons désigné par ce mot (intuition) la fonction métaphysique de la pensée: principalement la connaissance intime de l'esprit, par l'esprit subsidiairement la connaissance, par l'esprit, de ce qu'il y a d'essentiel dans la matière, l'intelligence étant sans doute faite avant tout pour manipuler la matière et par conséquent pour la connaître, mais n'ayant pas pour destination spéciale d'en toucher le fond“ (cyt. przez O. Romeyera w „Archives de Phil.“ XI, l. c., str. 37).

Z powyższych słów wynika, że Bergson jeszcze w ostatniem dziele swoim trzyma się nauki kartezjańsko-kantowskiej o umyśle ludzkim, usiłującej naszą inteligencję zamknąć na drugim stopniu abstrakcji (matematyki filozoficznej) i nie uznającej jego zdolności i wartości w poznaniu trzeciego stopnia, mianowicie metafizyki filozoficznej. Tak długo jak myśliciel francuski tej zasadniczej teorii epistemologicznej nie zmieni w naukę o prawdziwym poznaniu metafizycznym umysłu ludzkiego, nie można będzie tłumaczyć jego filozofji w znaczeniu analogji bytu i wyniki prac ks. Penido, Maritaina (i Tonquedec'a) będą miały wartość przedmiotowej i niewzruszonej prawdy.

*Gniezno*

*Ks. Kazimierz Kowalski.*

**Lachance** Louis R. P., O. P., **Le Concept de Droit selon Aristote et S. Thomas.** Éditions Albert Levesque — Montreal. Libraire du Recueil Sirey — Paris 1933, 8<sup>o</sup>, str. 442 + 11 nlb.

Filozofja prawa jest nauką, która w kołach katolickich znajduje się jeszcze w stadjum początkowego rozwoju. Pierwsza Francja (Renard) zaczępnęła ze źródeł katolickich nowych ożywczych w tej dziedzinie prądów. Później i Niemcy (Hölscher) zaczęli zajmować się tem interesującym zagadnieniem. Niestety do Polski jeszcze to nie dotarło. Bo choć mamy świeckich filozofów prawa o światowej sławie (Petrażycki), to jednak uczeni ci, albo jak Petrażycki, nie oglądając się na zdobycze nauki katolickiej, tworzą zupełnie nowe systemy i konstrukcje, albo jak inni przetwarzają i rozwijają poglądy swych poprzedników i głośniejszych kolegów. Skutkiem tego mamy dziś wyłącznie „świecką“ filozofję prawa, która odzegnnywuje się od wszelkich zdobyczy filozofji prawa chrze-