

ROMUALD JAKUB WEKSLER-WASZKINEL
Lublin

SPÓR O INTERPRETACJĘ TESTAMENTU BERGSONA

...il faut agir en homme de pensée
et penser en homme d'action.

Henri Bergson

Kościół, [...], pomnąc na wspólne z Żydami
dziedzictwo, opłakuje [...] akty nienawiści, prze-
śladowania, przejawy antysemityzmu, które
kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane
były przeciw Żydom.

Nostra aetate, 4.

Dotychczas nigdy nie był publikowany pełny tekst testamentu znanego, niegdyś bardzo głośnego, francuskiego filozofa, Henri Bergsona. W literaturze, omawiającej jego życie i twórczość, można znaleźć dwie różne części tegoż dokumentu, ogłaszane – gdy wymagały tego okoliczności – przez rodzinę Bergsona oraz tych, którym powierzył pieczę nad swoim testamentem.

Obie części testamentu – ujawniane w różnym czasie i przy różnych okazjach, bo dotyczyły różnych spraw – ich autor umieścił pod jedną datą: 8 lutego 1937 r. Ale nie tylko łączyła je wspólna data. Łączyła je, wyrażając się metaforycznie, ta sama „częstotliwość fal”, w jakiej przekazywał Bergson treść swego testamentu – zarówno pierwszej, jak i drugiej jego części. A ponieważ nie zwrócono na to uwagi przy interpretacji części pierwszej, opublikowanej wcześniej, pozostaje wciąż niezauważona przy interpretacji części drugiej.

Otóż, jeszcze za życia Bergsona, zwłaszcza po opublikowaniu *Dwóch źródeł moralności i religii* (1932), pojawiały się pogłoski o jego konwersji na katolicyzm¹. Niemal natychmiast po śmierci – już 7 stycznia 1941 r. – (Bergson zmarł 3 stycznia tegoż roku) Raïssa Maritain napisała: „H e n r i B e r g-

¹ Por. I. B e n r u b i, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel 1942, s. 131.

s o n, bardziej niż kiedykolwiek solidarny ze swoim ludem, przyjął jednak chrzest. Ponieważ mogłoby się wydawać, że w ten sposób opuszcza prześladowanych Żydów w ich cierpieniu, p r z e z d e l i k a t n o ś ć n i e c h c i a ł o n z a s w e g o ż y c i a o w e g o f a k t u u c z y n i ć j a w n y m. Obecnie nie ma już żadnego powodu, aby milczeć o tym wielkim wydarzeniu duchowym”². Ponieważ były to informacje nieprawdziwe, a przypuszczeniom i domysłom nie było końca³, 9 września 1941 r. w „La Gazette de Lausanne” ukazał się list pani Bergson do E. Mouniera, w którym stwierdzała, iż jej mąż, chociaż od dawna interesował się problematyką religijną – szczególnie od opublikowania *Dwóch źródeł moralności i religii* – ze wzrastającą sympatią traktował katolicyzm („considérait le catholicisme avec une sympathie croissante”), jednakże decydującego kroku, polegającego na przyjęciu chrztu, nie uczynił. I, aby nie było najmniejszych wątpliwości, przytaczała następującą część testamentu swego męża:

„(1) M o j e r e f l e k s j e b a r d z o z b l i ż y ł y m n i e d o k a t o l i c y z m u, w k t ó r y m u p a t r u j ę c a ł k o w i t e w y p e ł n i e n i e s i ę j u d a i z m u. (2) N a w r ó c i ł b y m s i ę, g d y b y m n i e w i d z i a ł n a r a s t a j ą c e j o d l a t (w d u ż y m s t o p n i u, n i e s t e t y!, z p o w o d u b ł ę d ó w p e w n e j l i c z b y Ż y d ó w c a ł k o w i c i e p o z b a w i o n y c h z m y s ł u m o r a l n e g o) o g r o m n e j f a l i a n t y s e m i t y z m u, k t ó r a n i e b a w e m p r z e t o c z y s i ę p r z e z ś w i a t. (3) C h c i a ł e m p o z o s t a ć z t y m i, k t ó r z y j u t r o b ę d ą p r z e ś l a d o w a n i. (4) M a m j e d n a k n a d z i e j ę, ż e j a k i ś k s i ą d z k a t o l i c k i z e c h c e p r z y j ś ć, o i l e k a r d y n a ł a r c y b i s k u p P a r y ż a n a t o z e z w o l i, a b y o d m ó w i ć m o d l i t w y n a m o i m p o g r z e b i e. (5) W p r z y p a d k u g d y b y t a k i e z e z w o l e n i e n i e z o s t a ł o u d z i e l o n e, n a l e ż y z w r ó c i ć s i ę d o r a b i n a, n i e t a j ą c w s z a k ż e p r e d n i m, a n i p r e d k i m k o l w i e k, o m o j e j m o r a l n e j p r z y n a l e ż n o ś c i d o k a t o l i c y z m u, j a k r ó w n i e ż o w y r a ż a n y m p r z e z m n i e w c z e ś n i e j p r a g n i e n i u, b y n a m o i m p o g r z e b i e b y ł a m o d l i t w a k s i ę d z a k a t o l i c k i e g o”⁴.

W zasadzie trudno mówić o jakiejś wielkiej, budzącej kontrowersje, dyskusji nad zacytowaną właśnie częścią testamentu Filozofa, dotyczącą jego przekonań

² R. M a r i t a i n, *Souvenir*, w: *Henri Bergson, Essais et témoignages recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz*, Neuchâtel 1943, s. 350 (podkr. moje – R. J. W.-W.).

³ O owych przypuszczeniach i domysłach pisała kuzynka Bergsona F. Delattre: „[...]«révélations» sensationnelles; entièrement erronés, qui ont été répandues depuis sa mort, [...]” (*Les dernières années de Bergson*, w: *Études Bergsoniennes*, Paris 1942, s. 5-18; fragment cytowany – s. 17).

⁴ Tekst testamentu podają za: D e l a t t r e, art. cyt., s. 16 (cyfry w nawiasie i wyróżnienia moje). Tekst testamentu opublikowany w „La Gazette de Lausanne” pomijał zawartość nawiasu w 2. zdaniu testamentu. Por. *Henri Bergson, Essais* s. 11-12.

religijnych czy – ogólniej rzecz ujmując – jego postawy światopoglądowej. Na ogół uważa się, że Bergsona decyzja nieprzekroczenia progu baptysterium uмотywowana była solidarnością z prześladowanymi Żydami⁵. Pośród autorów podzielających tak sformułowaną opinię do najbardziej znanych należą: Etienne Gilson oraz Henri Gouhier. Dwaj wymienieni wielcy francuscy akademicy⁶, chociaż w niejednakowy sposób związani z Bergsonem, zajmują, z całkiem odmiennych racji, ważne miejsce w literaturze dotyczącej Bergsona⁷. Ich autorytet, zupełnie zresztą zasłużony, nadaje tejże opinii charakter niemal pewnika.

Tymczasem opinia – jakoby solidarność z prześladowanymi powstrzymała Bergsona od przyjęcia chrztu – chociaż nie jest błędna, nie jest też prawdziwa. Bergson rzeczywiście napisał: „Chciałem pozostać z tymi, którzy jutro będą prześladowani” (zdanie 3). Tyle tylko, że to nie prześladowani Żydzi zatrzymali Bergsona na progu baptysterium. Solidarność z prześladowanymi była już s k u t k i e m (konsekwencją) decyzji Bergsona. P r z y c z y n ą nieprzyjęcia chrztu było co innego. Stwierdzając, iż jego własne przemyślenia bardzo go zbliżyły do katolicyzmu (zdanie 1), więcej – wyznając moralną przynależność do katolicyzmu (zdanie 5), w drugim zdaniu testamentu Filozof wyraźnie wskazał, co było przyczyną jego nienawrócenia: „N a w r ó c i ł b y m s i ę, g d y b y m n i e w i d z i a ł narastającej od lat [...] o g r o m n e j f a l i a n t y s e m i t y z m u, która niebawem przetoczy się przez świat”.

Aby zatem zrozumieć, w miarę możliwości, intencję autora testamentu, wydaje się, iż przede wszystkim należy zatrzymać się nad problemem antysemityzmu. To właśnie ten ostatni problem wyznacza ową „częstotliwość fal”, do której trzeba koniecznie dostroić odbiór, aby chociaż trochę zrozumieć nadawcę.

Tymczasem właśnie E. Gilson oraz H. Gouhier należą do autorów, którzy, analizując zacytowaną część testamentu Bergsona, bądź w ogóle eliminowali kwestię antysemityzmu, bądź twierdzili, iż nie należy przywiązywać do niej większej wagi. Budzi to zrozumiałe chyba zdziwienie, ale też czyni samo za-

⁵ Por. np. B. S k a r g a, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 267.

⁶ Obaj byli członkami l'Academie Française: Gilson od roku 1946, Gouhier od roku 1979, zajmując w niej fotel właśnie po Gilsonie. Gilson zmarł w roku 1978, Gouhier – w 1995.

⁷ Gilson uważał Bergsona za swego mistrza: „H. Bergson był moim jedynym żyjącym mistrzem w filozofii, i uważam za jedno z największych błogosławieństw danych mi przez Boga w mym filozoficznym życiu, że właśnie dzięki Bergsonowi spotkałem się z filozoficznym geniuszem, zarazem i większym, i odmiennym niż w książkach” (*Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 8; por. H. G o u h i e r, *Etienne Gilson. Trois Essais: Bergson – La philosophie chrétienne – L'art*, Paris 1993).

O powadze, jaką się cieszył Gouhier wśród bergsonologów, świadczyć może fakt, iż jest on autorem wstępów do najważniejszych edycji dzieł Bergsona. Por. H. B e r g s o n, *Oeuvres*, Paris 1959, s. VII-XXX; t e n ż e, *Mélanges*, Paris 1972, s. V-XIII; t e n ż e, *Cours I*, Paris 1990, s. 5-11; tom II *Wykładów* Bergsona ukazał się w 1992 r., t. III – w 1995 r.

gadnienie bardziej interesującym. Sądzę więc, że dokładniejsze przyjrzenie się argumentom Gilsona oraz Gouhiera w materii, o której mówimy, oraz krytyczna ocena tychże może być interesującym i ważnym przedmiotem rozważań.

I

I tak autorem, który kwestię antysemityzmu z interpretacji testamentu Bergsona poniekąd całkowicie eliminuje, jest Gilson. Aby jego interpretacja omawianej części testamentu była w pełni zrozumiała, konieczne wydaje się przedstawienie szerszego tła, w którym się pojawia.

Otóż chyba nikt spośród współczesnych Gilsonowi tomistów nie wypowiedział tyle i tak „gorących” słów szacunku, wdzięczności i podziwu dla Bergsona i jego filozofii, co Gilson. Czasami rodzi się wręcz podejrzenie, że są to tylko uprzejmości, niekiedy chyba przesadne; słowa nazbyt „okrągłe” i „wypomadowane”, zwłaszcza te, wypowiedzane przy okazji różnych uroczystych wspomnień poświęconych Bergsonowi⁸. Gilson jednak nie daje za wygraną: „Trzeba było żyć w tych czasach, aby zdawać sobie sprawę, jakim wyzwoleniem było nauczanie Bergsona”⁹. To „wyzwolenie”, chociaż dokonywało się poprzez filozofię Bergsona, sięgało znacznie dalej niż filozofia. Gilson pisze: „Niektórzy spośród tych, co z miłością wspominają Henri Bergsona, nawet jeśli go znali jedynie jako szanowanego i kochanego mistrza, z wdzięcznością myślą o tym, jak wiele są mu winni n a w e t w d z i e d z i n i e s w e g o ż y c i a r e l i g i j n e g o. Nie to mu zawdzięczają, że stali się, czy pozostali chrześcijanami, ale to właśnie, że będąc filozofami m o g l i z a c h o w a ć s w o j ą w i a r ę r e l i g i j n ą n i e p o t r z e b u j ą c s i ę w s t y d z i ć s w o j e j f i l o z o f i i. Jego obecność była dla nas podporą. Stanowiła sama w sobie coś, co można było nazwać dowodem z Bergsona. D z i ę k i n i e m u i n t e r d y k t, j a k i m K a n t o b ł o ż y ł m e t a f i z y k ę, z o s t a ł w k o ń c u z d j ę t y i to podwójnie: de facto, ponieważ dzięki Bergsonowi rozum filozoficzny na nowo świadczył na korzyść p r a e a m b u l a f i d e i, i przede wszyst-

⁸ Np. na pewno przesadą jest stwierdzenie Gilsona, że: „[...] jedyną znaczną usługę, jaką wyświadczyło dotychczas filozofii Collège de France, było to, że dało jej Bergsona” (*Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 103, por. *Etienne Gilson à l'Academie Française*, [w:] *Les études bergsoniennes*, t. I, Paris 1948, s. 180-183; t e n ż e, *Bergson. Le privilège de l'intelligence*, tamże, t. VIII, Paris 1968, s. 170-173).

⁹ *Filozof i teologia*, s. 105.

kim de iure, ponieważ bergsonizm nie zadowolili się [...] obalaniem kantyizmu i pozytywizmu, lecz wyjaśnił na czym one polegały”¹⁰.

Podkreślmy, aby nie zgubić tego, co najważniejsze: chociaż to, co Gilson nazywa „wyzwoleniem”, przekraczało filozofię, stało się możliwe dzięki filozofii – m e t a f i z y c e B e r g s o n a.

Niestety, właśnie ci, którzy tak wiele Bergsonowi zawdzięczali, nazbyt wiele i nie nazbyt sensownie rozpoczęli go krytykować, czego skutkiem było umieszczenie trzech dzieł Bergsona – *Eseju o bezpośrednich danych świadomości, Materii i pamięci* oraz *Ewolucji twórczej* – na indeksie kościelnym w roku 1914¹¹. I znowu, chyba nikt spośród współczesnych Bergsonowi tomistów nie wypowiedział słów bardziej gorzkich i dosadnych pod adresem krytykujących niż Gilson¹².

Ale również nikt nie przeciwstawił się tak zdecydowanie opiniom postrzegającym Bergsona jako chrześcijanina (katolika)¹³, jak właśnie Gilson, interpretując zacytowaną przeze mnie część testamentu Bergsona. Przy czym – i to jest ważne – Gilson przeciwstawia się tej ostatniej opinii niejako przy okazji; mianowicie broniąc tezy jak najbardziej zasadnej, iż nie wolno czytać filozofii Bergsona poprzez „okulary” filozofii chrześcijańskiej, ponieważ metafizyka Bergsona nie ma żadnych powiązań z religią¹⁴.

„Filozofia św. Tomasza – twierdzi Gilson – jest niczym, jeśli nie jest «filozofią chrześcijańską», filozofia Bergsona nie miała żadnej pretensji do tego, ponieważ B e r g s o n n i e b y ł c h r z e ś c i j a n i n e m”¹⁵. Ale właśnie tu, w przekonaniu Gilsona, znajdował się p i e r r e d’ a c h o p p e m e n t, o który potykali się krytykujący Bergsona. „Przechodząc od Kanta czy

¹⁰ Tamże, s. 119-120 (podkr. moje).

¹¹ Por. *Mélanges*, s. 1089.

¹² „Nigdy nie widzieliśmy ani też chyba nie zobaczymy, aby Mądrość tak kiepsko wywiązała się z zadania, które słusznie uważa za swoje. Osądzać filozofów w świetle objawienia, prostować ich błędy, uzupełniać ich braki, to wspaniałe zadanie, tylko, aby się powiodło, t r z e b a j e s z c z e p o z n a ć i z r o z u m i e ć t e f i l o z o f i e. Nie dokonuje się tego bez wysiłku. Trzeba na to pracy i czasu, niestety w tej sprawie, dla której nikt nie odmówił pracy, zabrakło czasu. [...] Jeżeli chciało się krytykować bergsonizm, do czego wszyscy mieli prawo, a niektórzy nawet obowiązek, n a l e ż a ł o d o b r a ć s i ę n a j p i e r w d o s a m e g o B e r g s o n a. Ileż straty czasu i ileż zamętu uniknęłoby się przez to!” (tamże, s. 107-108 i 123, podkr. moje).

¹³ Por. A. D. S e r t i l l a n g e s, *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris 1941; J. A n c e l e t - H u s t a c h e, *Un baptisé de désir Henri Bergson*, w: *Convertis du XX^{me} siècle*, t. III, Paris 1959, s. 7-22.

¹⁴ „Bergson zafiarował teologii [...] filozofię wyraźnie wolną od wszelkich powiązań z religią, [...]” (G i l s o n, *Filozof i teologia*, s. 100).

¹⁵ Tamże, s. 139-140 (podkr. moje).

Comte'a do E w o l u c j i t w ó r c z e j, teolog czuje, że oddycha lepszym powietrzem. Wkracza do przyjaznego kraju. Jakimże wspaniałym sprzymierzeńcem dla teologa staje się współczesna mu filozofia, która za jednym zamachem obala mechanycyzm, asocjacionizm, determinizm, jednym słowem, jak mawiał Péguy, ateizm, tych straszliwych przeciwników, nad którymi nie odnosił on zbyt świętych sukcesów. To jednak denerwuje teologa. Dlaczego – pyta – filozofia ta wszedłszy na dobrą drogę nie idzie do końca? P o s i a d a z a d u ż o z a l e t, a b y n i e b y ć c h r z e ś c i j a Ń s k ą. Właśnie na tę sprawę zwraca on jej uwagę, zaszczycając ją wyróżniającą surowością, jakiej Kościół nie przejawia w wypadkach beznadziejnych¹⁶.

Krótko mówiąc, owa wyróżniająca surowość, z jaką traktowali filozofowie chrześcijańscy metafizykę Bergsona, miała swoją przyczynę w niezrozumieniu tej ostatniej. Traktowano ją i wymagano od niej tego, czego ona nie mogła spełnić¹⁷. I stąd też, w czym trudno Gilsonowi nie przyznać racji, płynęło wiele bezzasadnych zarzutów stawianych Bergsonowi przez filozofów chrześcijańskich¹⁸.

Ale Gilson w swoich wnioskach idzie jeszcze dalej. Uważa mianowicie, że pewna zgodność pomiędzy bergsonizmem a myślą chrześcijańską, przynajmniej w podobnie brzmiących konkluzjach, nie była obojętna dla samego Bergsona, uwzględniając zwłaszcza jego „skrupulatny szacunek dla faktów”. „[...] to nieoczekiwane spotkanie z młodymi chrześcijanami, uczniami, kolegami, a często także księżmi, którzy zapewniali go o swojej wobec niego wdzięczności w dziedzinie filozofii i r e l i g i i, nie mogło nie skłonić go do postawienia sobie ciekawego pytania: czy mimo wszystko nie był bezwiednie, jeżeli nie katolikiem, to w każdym razie o wiele bliżej katolicyzmu, niż sam był tego świadomy? Nie leżało to w jego charakterze, ażeby odrzucić tego rodzaju propozycje, ani też w jego umyśle – aby przyjąć je bez zastanowienia się, co sprawiło, iż były one możliwe¹⁹. Przy czym to, co dla Bergsona było i – w przekonaniu Gilsona – pozostało jedynie możliwością, wielu „wdzięcznych” traktowało jako rzeczywistość. I to właśnie ci ostatni – tak sądzi Gilson – urobili i utrwali

¹⁶ Tamże, s. 119 (podkr. moje).

¹⁷ „Nie zinterpretowano ponownie jego doktryny w świetle wiary i teologii, ale nie szczerzo no wysiłków, aby sądzić ją z zewnątrz i potępiać jej niedostatki” (tamże, s. 128).

¹⁸ Wystarczy chociażby zwrócić uwagę na powszechnie znane rozróżnienie, poczynione przez J. Maritaina, na „bergsonizm faktyczny” (*de fait*) oraz bergsonizm intencji (*d'intention*) i w ślad za tym postępującą ocenę bergsonizmu; por. J. M a r i t a i n, *La philosophie bergsonienne*, Paris 1948⁴, s. 309-321.

¹⁹ G i l s o n, *Filozof i teologia*, s. 121.

opinię o rzekomym chrześcijaństwie twórcy bergsonizmu²⁰, co do której Gilson wcale nie jest przekonany.

„Dla tego profesora uniwersytetu – pisze o Bergsonie – urodzonego w innej religii, a nie praktykującego zresztą żadnej, katolicyzm był czymś całkowicie obcym²¹”. Wobec faktu, że przecież sam Bergson w rozmowie z przyjaciółmi przyznawał się do katolicyzmu, Gilson stwierdza: „Byłbym skłonny sądzić, że nasz mistrz godził się w swym sercu być katolikiem w takiej samej mierze, w jakiej jego przyjaciele katolicy wierzyli, że mogą być bergsonistami. Mogło to zaprowadzić go daleko, ale inną drogą, niż była ich droga²². Zresztą „wobec przyjaciół – stwierdza w innym miejscu Gilson – Bergson zachowywał niebezpieczną kurtuazję, a chociaż trzeba policzyć to na ich chwałę, że się na tym nie spostrzegli, często w słowach, które mu przypisują i które zresztą z pewnością powiedział, odczuwa się pragnienie, a powiedziałbym nawet najwyższy kunszt polegający na pozwoleniu rozmówcy, ażeby sądził, że mówi się doń to, co pragnie, by doń mówiono; sam przy tym jednak nie posuwał się ani o krok poza własną prawdę²³”.

Reasumując: zdaniem Gilsona błąd zrodził błąd. Traktowanie bergsonizmu jako filozofii chrześcijańskiej zrodziło opinię o rzekomej przynależności do chrześcijaństwa (katolicyzmu) twórcy bergsonizmu. Tymczasem, w przekonaniu Gilsona, Bergson w takim stopniu był katolikiem, w jakim jego rozmówcy – bergsonistami; ci ostatni nie rozumieli bergsonizmu, a Bergson – katolicyzmu. Ponadto nawet w tym, co Bergson powiedział, trzeba uwzględnić jego „niebezpieczną kurtuazję” w stosunku do rozmówców.

Przejdźmy wobec tego od rozmówców Bergsona do samego Bergsona. Przecież testamentu nie napisali mu jego rozmówcy, ale on sam. Jest zresztą bardzo prawdopodobne, że pisał go myśląc o swoich rozmówcach. Były to ostatnie jego słowa w tym dialogu; pisane w perspektywie śmierci, a ta – już nie kurtuazję ma na uwadze; w perspektywie śmierci liczy się tylko spotkanie w Prawdzie.

Otóż Gilson, biorąc na warsztat sam tekst testamentu Bergsona, chce koniecznie dowieść tego, co wprzód założył: mianowicie tezy, że Bergson nie

²⁰ „Stąd niewielka była odległość do traktowania tego rodzaju doktryny [bergsonizmu – R. J. W.-W.] jako doktryny wirtualnego, a być może skrycie aktualnego, katolika, i katolicy krytycy Bergsona często ją przekraczali” (tamże, s. 119).

²¹ Tamże, s. 121 (podkr. moje).

²² Tamże (podkr. moje).

²³ Tamże, s. 120 (podkr. moje).

rozumiał, czym jest chrześcijaństwo. Aby przekonać o swojej racji, Gilson konfrontuje niejako treść testamentu Bergsona z katechizmem.

Gilson pisze: „Kimże jest chrześcijanin? Katechizm mego dzieciństwa odpowiadał: «Chrześcijaninem jest ten, który zostawszy ochrzczony wierzy i wyznaje religię Jezusa Chrystusa». Jest zaś faktem, że Bergson nigdy nie został ochrzczony, ani że nigdy nie wyznawał religii Jezusa Chrystusa w sensie rozumianym przez ten katechizm, tzn. o ile podaje on prawdy, w jakie chrześcijanin powinien wierzyć, obowiązki, które powinien wypełniać, oraz ustanowione przez Boga środki naszego uświęcenia”²⁴. Wniosek zatem jest oczywisty: opinia upatrująca w Bergsonie chrześcijanina jest bezzasadna.

Podobnie jak wszyscy dotychczas komentujący testament, Gilson uważa, że Bergsona odmowa przyjęcia chrztu podyktowana była solidarnością z prześladowanymi. Ustosunkowując się do tej kwestii oraz do pierwszego zdania testamentu, stwierdza: „Przytoczony przez Bergsona powód mający wyjaśnić jego postawę – «aby zostać z tymi, którzy jutro będą prześladowani» – choć tak szlachetny i wzruszający sam w sobie, nie posiada żadnej wartości religijnej. [...] Wszystkie słowa Bergsona są dla mnie cenne. Sądzę nawet, że chrystianizm, «ukazując mu całkowite wypełnienie judaizmu», sprawił, iż Bergson znalazł się bliżej – niż był może kiedykolwiek – religii swoich ojców, ale z tego uroczystego oświadczenia, w którym każde słowo się liczy, wynika bardzo jasno, że Bergson się nie nawrócił”²⁵.

W takim zaś stanie rzeczy, skoro – zgodnie z katechizmem – Bergson nie jest chrześcijaninem, to – również zgodnie z katechizmem: „Zbyteczna jest – pisze Gilson – dyskusja nad słynnym zdaniem oświadczenia testamentowego z 1937 r.: «Nawróciłbym się, gdyby...» Nie ma «gdyby». Dla przekonanego chrześcijanina nie istnieje żadna rozumna racja wstrzymująca od natychmiastowego przyjęcia chrztu”²⁶.

W ten sposób nie tylko zostało wyeliminowane z dyskusji zagadnienie antysemityzmu, ale poniekąd usunięty cały tekst testamentu.

Z jakiej dyskusji? – Dotyczącej metafizyki Bergsona!

²⁴ Tamże, s. 122 (podkr. moje).

²⁵ Tamże (podkr. moje).

²⁶ Tamże.

Gilson ma rację i słusznie broni tezy, że badania filozoficzne Bergsona nie mają nic wspólnego z postawą charakteryzującą myśl scholastyczną, a którą można najkrócej opisać jako: *fides querens intellectum*. Umieszczając metafizykę Bergsona w jakkolwiek rozumianym kontekście religijnym, rozmiwiamy się z jego filozoficznymi tezami. Filozofia Bergsona jest metafizyczną refleksją nad rzeczywistością, a ponadto – i to stanowiło o jej doniosłości i wartości – refleksją uwzględniającą rezultaty współczesnej Bergsonowi nauki²⁷. To właśnie pozwoliło mu przewyciężyć kantyzm, pozytywizm oraz konsekwencje tych stanowisk – owe „straszydła”, z którymi nie radził sobie filozof chrześcijański.

Całkowicie zgadzając się z Gilsonem odnośnie do jego rozumienia metafizyki Bergsona (jako wolnej od wszelkich powiązań wyznaniowych), więcej – podzielać jego zarzuty w stosunku do tych, do których je kierował, wydaje się, że analizowana część testamentu w dyskusji nad charakterem metafizyki Bergsona nie jest żadnym argumentem. Gilson popełnia taki sam błąd jak ci, których krytykował. Dla tych ostatnich filozofia Bergsona wydawała się zbyt bliska chrześcijaństwu, aby on mógł nie być chrześcijaninem. Dla Gilsona, ponieważ filozofia Bergsona nie jest chrześcijańska, to Bergson nie może być chrześcijaninem; nie może się do tego przyznać nawet w obliczu śmierci.

Tymczasem z faktu, że filozofia Bergsona nie jest filozofią chrześcijańską – tak jak chrześcijańską w rozumieniu Gilsona jest filozofia św. Tomasza z Akwinu²⁸ – zupełnie nie wynika, że Bergson w swoim testamencie nie napisał tego, co przecież napisał! I tak, jak nie ma żadnej konieczności, aby łączyć np. testament Einsteina z jego poglądami w zakresie fizyki, dokładnie tak samo nie

²⁷ „Otóż zdarzyło się szczęśliwym trafem, że wyszedłszy z nauki sobie współczesnej, tak jak Arystoteles wyszedł z nauki jemu współczesnej, ten nowy filozof doszedł wcześniej do wskazania jako błędów: scjentyzmu, materializmu i determinizmu, które sami teologowie uważali za najniebezpieczniejszych wrogów. Rzecz istotna, Bergson nie zadowolił się wytoczeniem przeciwko tym błędom argumentów, które wymyślono kiedyś w celu rozprawienia się z nauką IV w. przed Chr., ale czerpał je z nauki XX w., na którą się powoływały” (tamże, s. 104, podkr. moje).

²⁸ Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 9-43, 400-432; tenże, *Filozof i teologia*, s. 152-173. Dodajmy może, iż zagadnienie *filozofii chrześcijańskiej* było i jest dyskutowane; literatura na ten temat jest ogromna i stanowisko Gilsona w tej kwestii jest tylko jednym z wielu; patrz np. Z. Zdybicka, E. Zieliński, *Chrześcijańska filozofia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1979, s. 391-396; M. A. Krąpiec, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, Lublin 1982; S. Kamiński, *Czy filozofia służy teologii?* w: tenże, *Jak filozofować?* Lublin 1989, s. 373-380; „Znak”, 42(1990), z. 7-8, s. 422-423 (cały zeszyt nt.: „Chrześcijaństwo i filozofia”).

ma żadnej konieczności, aby katolicyzm Bergsona, który wyznał w swoim testamencie, łączyć z jego metafizyką p o z y t y w n ą.

Oczywiście, uwagi Gilsona oceniające testament Bergsona od strony doktrynalnej – k a t e c h i z m o w e j – poprawności są merytorycznie trafne. Ale i w tym aspekcie nie można nie zwrócić uwagi na fakt, że droga Bergsona do tego, co w swoim testamencie nazwał katolicyzmem, nie prowadziła przez jakikolwiek katechizm. Były to, jak pisał w testamencie, „jego refleksje”! Zresztą Gilson zdaje sobie z tego doskonale sprawę (por. przypisy 22 i 23; szczególnie fragmenty wypowiedzi Gilsona wyróżnione przeze mnie). Badania wielu autorów wykazują, że Bergson nie znał dobrze ani judaizmu, ani katolicyzmu²⁹. Najprawdopodobniej więc – a nawet na pewno – jego refleksje znaczące drogę od judaizmu do katolicyzmu były niejednokrotnie niezgodne z katechizmem. Nie ma jednak najmniejszego powodu, aby wątpić, że były one niezgodne z jego s u m i e n i e m. W takim zaś stanie rzeczy postawa autora testamentu zyskuje jednak przychylność Kościoła katolickiego³⁰.

Ponadto, zadziwiają i zarazem budzą niepokój stwierdzenia Gilsona, że np. Bergsona solidarność z prześladowanymi miałaby być pozbawiona «wartości religijnej»; że odczuwana przez Bergsona bliskość religii jego ojców jest dla Gilsona koronnym argumentem, iż Bergson się nawrócił. Czyżby bliskość religii Jezusa³¹ – a taka przecież była religia jego ojców – rzeczywiście musiała oddalać od Jezusa? Czyżby Autor Kazania na Górze mówiąc: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie, ...” (Mt 5, 10), nie mówił prawdy? Przecież słowa te kierował bezpośrednio do słuchających Go nieochrzczonych Żydów.

²⁹ Por. V. J a n k é l é v i t c h, *Henri Bergson*, Paris 1959, s. 255-285; L. F o u k s, *Note sur la dialectique bergsonienne et le Judaïsme*, w: *Actes du X^e Congrès... Bergson et Nous*, Paris 1959, s. 111-114.; G. L e R o y, *Pensée bergsonienne et christianisme*, w: tamże, s. 195-199; D. J o u s, *Le souffle de Dieu dans l'Evolution créatrice*, [w:] *Les études bergsoniennes*, XI, Paris 1976, s. 67-76.; M. C a r i o u, *Bergson et le fait mystique*, Paris 1976, s. 167-191.

³⁰ Powszechny Doktor Kościoła, św. Tomasz z Akwinu, naucza: „[...] qui contra conscientiam facit, peccat” (*Questiones quodlibetales* 3, q. 27). Jacek Woroniecki OP w swojej *Katolickiej etyce wychowawczej* stwierdza: „Sumienie nie jest [...] nieomyłne, a to dla tej racji, że operuje ono wiadomościami nabytymi przez poznanie teoretyczne i [...] tam mogą się znajdować wiadomości błędne. T a m o ż n o ś ć b ł ą d z e n i a i d ą c z a s u m i e n i e m n i e z w a l n i a n a s b y n a j m n i e j o d o b o w i ą z k u s ł u c h a n i a j e g o n a k a z ó w, gdyż nie posiadamy żadnej innej drogi, aby móc nasze postępowanie oprzeć na prawie moralnym” (Lublin 1986, t. I, s. 118, podkr. moje). Wreszcie – głos Piotra naszych czasów: „Człowiek ma zawsze obowiązek słuchać swego sumienia, nawet gdyby było ono niepokonalnie błędne” (J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 143).

³¹ „Kto spotyka Jezusa Chrystusa – mówił Ojciec św. podczas pielgrzymki apostołskiej do RFN w 1980 r. – spotyka judaizm” (*Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, oprac. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 110).

A ponadto, dlaczego Gilson nie zwrócił zupełnie uwagi na 4. i 5. zdanie omawianego testamentu? Po co Bergson prosi o modlitwę księdza katolickiego? – Kurtuazja? Dlaczego w ostatnim zdaniu wyraża życzenie, aby nie taić przed nikim o jego moralnej przynależności do katolicyzmu? – Zdziwiająco niekurtuazyjny sposób zachowania się w stosunku do tych, z którymi chciał pozostać!

I wreszcie: Gilson – jeden z najwybitniejszych „uczniów” św. Tomasza z Akwinu – na pewno wiedział, że źródłem i zarazem fundamentem dla wszystkich katechizmów formułowanych w ciągu dziejów Kościoła jest przede wszystkim Biblia, a potem święci. Przy czym na tych ostatnich jako na wiernych i wielkich – choć niedoskonałych – świadków wiary w Jezusa Chrystusa wskazuje Kościół, wynosząc ich na ołtarze. Otóż na podstawie lektury *Dwóch źródeł moralności i religii* możemy wnosić, że autor tego dzieła, chociaż nie znał żadnego katechizmu, cośkolwiek „usłyszał” z Kazania na Górze (Mt 5 i nn.), i trochę „powiedzieli” mu najwięksi mistycy chrześcijaństwa. Nie sądzę, aby takich Przewodników można było lekceważyć. Nie lekceważy ich w każdym razie najnowszy *Katechizm Kościoła katolickiego*³².

Może jednak – wbrew temu, co twierdzi Gilson – refleksja nad „słynnym zdaniem oświadczenia testamentowego” nie jest całkowicie zbyteczna? Jest ona wręcz k o n i e c z n a, j e ż e l i c h c e m y – najpierw i przede wszystkim – z r o z u m i e ć t r e ś ć t e s t a m e n t u, a więc to, co jego autor rzeczywiście chciał powiedzieć. Dopiero zrozumienie w takim stopniu, w jakim jest adekwatne, czyni osąd sprawiedliwym.

II

W tym właśnie kierunku – zrozumienia treści testamentu – wydaje się zmierzają interpretacja Gouhiera. Zgadza się mianowicie z Gilsonem odnośnie do rozumienia metafizyki Bergsona³³, a więc podzielając pogląd, iż błędem jest odczytywanie bergsonizmu poprzez testament jego twórcy, Gouhier uważa, że należy postąpić odwrotnie, tzn. interpretować testament poprzez bergsonizm, odwołując się do bergsonizmu.

³² Poznań 1994. Otóż tenże *Katechizm* niejednokrotnie odwołuje się do nauczania wielkich mistyków, wymienionych przez Bergsona w *Dwóch źródłach*, np. do św. Katarzyny ze Sieny (s. 83, 91, 447); św. Franciszka z Asyżu (s. 89, 248, 625), św. Joanny d’Arc (s. 63, 199, 461), św. Teresy od Jezusa (s. 64, 247, 427, 608-609).

³³ Por. H. G o u h i e r, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris 1987, s. 218, przyp. 39. Gilsona interpretacji filozofii Bergsona poświęca Gouhier więcej miejsca w pracy *Etienne Gilson. Trois Essais*, Paris 1993, s. 13-36.

Według Gouhiera pierwsze zdanie omawianego fragmentu testamentu odsyła do bergsonizmu ujętego całościowo³⁴; bardziej precyzyjnie – testament Bergsona wydaje się Gouhierowi (*semble bien*) dokładnym komentarzem do trzeciego rozdziału *Dwóch źródeł moralności i religii*³⁵.

Gouhier, podobnie jak Gilson, zatrzymuje się na drugim zdaniu omawianego testamentu: *c'ó z n a w r ó c i ł b y m s i ę?* Znaczy ono na pewno – przyjąłbym chrzest, ale, zdaniem Gouhiera, *znaczy to, że nawrócenie – przyjęcie chrztu – jest dla Bergsona czymś drugorzędnym w stosunku do wyrażonej w tymże testamencie przynależności moralnej – a d h é s i o n m o r a l e a u c a t h o l i c i s m e*; jedynie bowiem to ostatnie jest ważne, istotne³⁶.

Dlaczego? Odpowiedzi należy – według Gouhiera – szukać w *Dwóch źródłach*: autor tej ostatniej pracy czyni rozróżnienie między płonącym entuzjazmem (*l'enthousiasme ardent*) – podmiotowym stanem mistyka, a doktryną (*une doctrine*) głoszoną przez religię³⁷. Ów entuzjazm jest czymś pierwotnym w stosunku do doktryny. Otóż Gouhier dopatruje się analogicznej dualności w testamencie Bergsona: w samym akcie nawrócenia Bergsona rozróżnia Gouhier przynależność moralną – to miałyby być ów płonący entuzjazm, oraz przynależność doktrynalną, sakramentalną – przyjęcie chrztu. Bergson, wyrażając w testamencie *adhésion morale au catholicisme*, umieszczałby siebie w *n i e w i d z i a l n y m K o ś c i e l e C h r y s t u s a m i s t y c z n e g o* i to już, z punktu widzenia filozofii, w zupełności wystarczało. Dogmaty i sakramenty są czymś ważnym w katolicyzmie jako doktrynie ożywionej wiarą, filozoficznie jednak można je oddzielić. Tak właśnie Gouhier wyjaśnia postawę autora testamentu: ze względu na okoliczności, w jakich się znalazł Bergson (*des raisons circonstanciées*), zdecydował on nie czynić już żadnego gestu (a

³⁴ „«Mes réflexions», c'est-à-dire *le bergsonisme tout entier*” (*Bergson et le Christ des Évangiles*, s. 171, podkr. moje).

³⁵ „Le testament de Bergson *semble bien être ici le commentaire exact du troisième chapitre des, «Deux Sources»* précisément parce que la philosophie de ce troisième chapitre *semble bien* en avoir dicté les termes” (tamże, podkr. moje).

³⁶ „[...] dans quelle perspective est-il possible d'écrire, c'est-à-dire de penser: „je me serais converti si...”? Uniquement dans la perspective où *la „conversion” représente quelque chose d'épisodique par rapport à l'„adhésion morale”*, seule vraiment essentielle” (tamże, s. 172, podkr. moje).

³⁷ „Z jakiejś doktryny, która jest jedynie doktryną, z trudem wyłoni się płonący entuzjazm, oświecenie, wiara przenosząca góry. Ale przyjmijcie ów żar, wrząca materia bez trudu spłynie do formy jakiejś doktryny, albo nawet krzepnąc stanie się ową doktryną” (B e r g s o n, *Oeuvres*, s. 1177).

byłoby nim przyjęcie chrztu), który i tak nie zmieniłby niczego w tym, co istotne³⁸.

A więc skoro sam warunek sformułowany w drugim zdaniu testamentu – „Nawróciłbym się (przyjąłbym chrzest), gdybym [...]” – dotyczy czegoś drugorzędnego, konsekwentnie na tym samym poziomie (nie)ważności znalazła się kwestia antysemityzmu³⁹.

Nasuwa się jednak od razu pytanie: gdyby okoliczności, w których Bergson pisał testament (i które przewidywał), były inne – gdyby to, co Gouhier nazywa *des raisons circonstantielles*, nie miało w ogóle miejsca – czy wówczas Bergson przyjąłby chrzest? Gouhier w ogóle takiego pytania nie stawia, ale zgodnie z przyjętymi przezeń założeniami możemy odpowiedzieć, że przyjęcie – albo nieprzyjęcie – chrztu nie odgrywa tu żadnej roli, albowiem z punktu widzenia bergsonizmu chrzest – niczym makijaż – nie zmienia niczego w tym, co istotne. Czyli możemy powtórzyć za Gilsonem, że dyskusja nad drugim zdaniem omawianego testamentu jest zbędna.

Istotnie, w rozumieniu drugiego zdania omawianego testamentu interpretacje Gilsona i Gouhiera zdają się wzajemnie uzupełniać. Podczas gdy pierwszy, przepuszczając testament przez „filtr” katechizmu, stwierdza, iż „dla przekonanego chrześcijanina nie istnieje żadna rozumna racja wstrzymująca od natychmiastowego przyjęcia chrztu”, drugi – interpretując testament w kontekście bergsonizmu, wyjaśnia, że dla twórcy bergsonizmu chrzest był czymś drugorzędnym. A więc Bergson, wyrażając swoją moralną przynależność do katolicyzmu, powstrzymał się od przyjęcia chrztu ze względu na *des raisons circonstantielles* – możemy domyślać się, że chodzi o gest solidarności z prześladowanymi.

Zauważmy jednak, że owa komplementarność interpretacji Gouhiera w stosunku do interpretacji Gilsona jest tylko pozorna. W rzeczywistości bowiem Gouhier usiłuje za pomocą metafizyki Bergsona – która, w przekonaniu Gilsona, jest wolna od jakichkolwiek powiązań z religijną wiarą – wyjaśnić tekst Bergsona, w którym tenże wyznaje swoją religijną wiarę.

³⁸ „Le scrupule de Bergson doit son sens et, du même coup, sa force au bergsonisme: ici une dissociation est possible dans l'acte de conversions. La conversion authentique est l'«adhésion morale»; c'est alors que l'homme s'engage «de toute son âme» et par elle, il est dans l'Église invisible du Christ mystique. Les dogmes et les sacrements ne sont certes pas quelque chose d'extérieur dans le catholicisme vécu de la foi, mais ils restent philosophiquement quelque chose d'extériorisable. Dans ces conditions, on comprend que *des raisons circonstantielles* puissent créer un devoir de ne pas ajouter un geste qui n'ajouterait rien d'essentiel” (Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, s. 173, podkr. moje).

³⁹ Termin „antysemityzm” w interpretacji Gouhiera – podobnie jak u Gilsona – w ogóle się nie pojawia.

Wydaje się, że Gilson, „przepytując” Bergsona z katechizmu swego dzieciństwa, szedł jednak we właściwym kierunku. To prawda, że bardziej był zainteresowany udowodnieniem, iż omawiany tekst testamentu nie jest zgodny z doktryną chrześcijańską; to prawda, że, usiłując dowieść tejże niezgodności, literami katechizmu przysłonił poniekąd ducha Ewangelii, ale sama konfrontacja dokonywała się na tym samym poziomie epistemologicznym: judaizmu oraz katolicyzmu; testamentu Bergsona, w którym tenże wyznał swoją wiarę, oraz katechizmu, gdzie owe prawdy wiary są formułowane.

Natomiast Gouhier przede wszystkim zmienia niejako samą kwalifikację tekstu testamentalnego: testament Filozofa jest, jego zdaniem, tekstem filozoficznym, który należy interpretować w świetle bergsonizmu. Gouhier usiłuje niejako „przetrasponować” judaizm i katolicyzm na bergsonizm, co budzi zastrzeżenia natury metodologicznej, a w konsekwencji – rodzi poważne nieporozumienia merytoryczne. Wskażę tylko na dwie sprawy, zupełnie zasadnicze i, jak sądzę, wyraźnie ukazujące, gdzie tkwią owe nieporozumienia.

1. Bergson bardzo zdecydowanie oddzielał swoje prywatne opinie i przekonania od rezultatów badań, prowadzonych według określonej metody i publikowanych w swoich dziełach⁴⁰; to, o czym pisał w liście do o. De Tonquédeca w 1912 r., nie tylko nigdy nie było przez Bergsona skorygowane, lecz w obszernym liście do F. Delattre z roku 1935, a więc już po opublikowaniu *Dwóch źródeł moralności i religii*, zostało ponownie wyraźnie potwierdzone⁴¹. A zatem jego praca o źródłach moralności i religii – tak samo jak wszystkie jego prace przedtem opublikowane – nie zawierała jego osobistych przekonań, ale tezy jego filozofii – m e t a f i z y k i p o z y t y w n e j. Natomiast jego testament – wręcz przeciwnie – jest wyznaniem jego osobistych przekonań wraz z tak osobistymi dyspozycjami, jak np. te, które dotyczyły modlitwy pogrzebo-

⁴⁰ Po opublikowaniu *Ewolucji twórczej* (1907), gdy o. De Tonquédec zapytał Bergsona, czy nie miałby jeszcze czegoś do dodania na temat Boga, autor wymienionego dzieła stwierdził: „Vous voulez bien me demander si j'ai quelque chose à ajouter? Je ne vois rien à ajouter pour le moment, en tant que philosophe, parce que la méthode philosophique, telle que je l'entends, est rigoureusement calqué sur l'expérience (intérieure et extérieure), et ne permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les considérations empiriques sur lesquelles elle se fonde. [...] jamais je n'y ai fait aucune place à ce qui était simplement opinion personnelle, ou conviction [...]. La philosophie étant à mes yeux quelque chose qui se constitue selon une méthode bien déterminée et qui peut, grâce à cette méthode, prétendre à une objectivité aussi grande que celle des sciences positives, quoique d'une autre nature” (*Mélanges*, s. 964, zwł. cyt. podkreślone przeze mnie).

⁴¹ Oto ważny dla nas fragment z tego listu: „[...] je recommande et pratique depuis quelque cinquante ans une méthode qui consiste essentiellement à envisager en philosophie des problèmes spéciaux, comme on le fait dans la science positive” (tamże, s. 1527, podkr. moje).

wej. Wydaje się więc, że traktowanie tekstu omawianego testamentu jako komentarza do III rozdziału *Dwóch źródeł moralności i religii*, jak to czyni Gouhier, jest wyraźnym nieporozumieniem.

2. Wyznany przez Bergsona w testamencie katolicyzm Gouhier usiłuje wyjaśniać odwołując się do jego filozofii, a zwłaszcza – znowu do III rozdziału *Dwóch źródeł*. Tymczasem autor owej pracy, w tymże III rozdziale, wielokrotnie zwraca uwagę, że nie miesza porządku wiary z porządkiem filozofii⁴². Mówił też o tym wyraźnie w rozmowie z J. Chevalierem oraz przypomniał ponownie i dobitnie to potwierdził w roku 1933, a więc już po opublikowaniu wyżej wymienionego dzieła, w liście do B. Romeyera⁴³. W swoim testamencie Bergson wyznaje katolicyzm, prosi o modlitwę księdza katolickiego: jest to wyznanie wiary! Niezależnie zatem od tego, co o wierze Bergsona sądziłby Gilson, przedstawiciel Synagogi czy odpowiedniej Kongregacji Kościoła, omawiany fragment testamentu pozostaje wyznaniem wiary i usiłowanie wyjaśniania wiary filozofią, jak to czyni Gouhier, jest mieszaniem tego, przed czym Bergson przestrzegał.

Szukając jeszcze głębiej przyczyn powyższych nieporozumień, należy zwrócić uwagę, że opinię o powiązaniu testamentu Bergsona z jego dziełem o moralności i religii, formułuje Gouhier w sposób hipotetyczny: w y d a j e m u s i ę, że omawiany testament jest komentarzem autora testamentu do III roz-

⁴² Filozofia, tak jak ją rozumie autor *Dwóch źródeł*, „[...] abstrahuje od historycznego objawienia, instytucji, które je przekazały, wiary, która je akceptuje: winna ona trzymać się doświadczenia i rozumowania” (*Oeuvres*, s. 1188). Dla nieprzekonanych jeszcze trzy cytaty z *Dwóch źródeł*: gdy Bergson dochodzi do rozpatrywania mistyki chrześcijańskiej stwierdza: „L a i s s o n s d e c ô t é, p o u r l e m o m e n t, l e u r c h r i s t i a n i s m e, e t c o n s i d é r o n s c h e z e u x l a f o r m e s a n s l a m a t i è r e” (tamże, s. 1168); Bergsona interesuje mistycyzm „[...] à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques par lesquelles il s'exprime, pour en faire un auxiliaire puissant de la recherche philosophique. [...] Nous devons alors voir dans quelle mesure l'expérience mystique prolonge celle qui nous a conduit à la doctrine de l'élan vital” (tamże s. 1188); Filozof bada mistyka „[...] i n d é p e n d e n t d e c e q u e l a r e l i g i o n d o i t à l a t r a d i t i o n, à l a t h é o l o g i e, a u x E g l i s e s” (tamże, wszystkie podkr. moje).

⁴³ W rozmowie z Chevalierem, 8 marca 1932 r., Bergson mówił: „[...] c o m m e p h i l o s o p h e, j e n e p o u v a i s t e n i r c o m p t e d e s d o n n é e s d e l a r é v é l a t i o n. C e l a a u r a i t é b r a n l é l e c r é d i t q u e l' o n d o i t a t t a c h e r à m e s c o n c l u s i o n s t i r é e s d e l' e x p é r i e n c e” (J. C h e v a l i e r, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959, s. 158). W liście do B. Romeyera Bergson pisał: „[...] l a p h i l o s o p h i e, a v e c s e s s e u l e s r e s s o u r c e s, c' e s t - à - d i r e a v e c l' e x p é r i e n c e a i d é e d u r a i s o n n e m e n t, n e m e p a r a î t p a s p o u v o i r a l l e r p l u s l o i n, a u s s i l o i n q u e f a i t l e t h é o l o g i e n q u i s e f o n d e s u r l a r é v é l a t i o n e t s' a d r e s s e a l o r s à l a f o i. E n t r e l a p h i l o s o p h i e e t l a t h é o l o g i e, i l' y a n é c e s s a i r e m e n t, p o u r c e t t e r a i s o n, u n i n t e r v a l l e” (*Mélanges*, s. 1507, podkr. moje).

działu *Dwóch źródeł* ponieważ w y d a j e m u s i ę, że filozofia tegoż trzeciego rozdziału użyczyła słów (terminów) dla testamentu. I najprawdopodobniej w tym właśnie miejscu dotykamy samego „źródła”, z którego te nieporozumienia wypływają. Jest nim mianowicie Gouhiera interpretacja tego, po wielokroć wymienianego, III rozdziału *Dwóch źródeł*. Zawarł ją w pracy, wielokrotnie już w naszym tekście cytowanej: *Bergson et le Christ des Evangiles*, a sam jej tytuł już wnosi pewien „niepokój” semantyczny, sugerując poniekąd powyższy brak rozróżnień. Zdaje się, że w ten właśnie sposób pewne niedostatki w interpretacji III rozdziału *Dwóch źródeł* „zaowocowały” nieporozumieniami w interpretacji omawianego testamentu, na które wskazałem w dwóch wyszczególnionych punktach. Mianowicie interpretując ten rozdział, Gouhier niezbyt starannie odróżnia: 1. tezy filozofii Bergsona (metafizyki) od osobistych przekonań Filozofa (światopoglądu) oraz 2. tezy filozoficzne od prawd wiary.

Ad 1. I tak, ogólnie rzecz biorąc, Gouhier jest jednym z tych, którzy bardzo zdecydowanie podkreślają swoistość m e t a f i z y k i p o z y t y w n e j Bergsona oraz wynikające stąd konsekwencje, czyli konieczność odróżnienia osobistych przekonań Filozofa od tez jego filozofii. Ale tenże Gouhier twierdzi również, że gdy twórca bergsonizmu napotyka Chrystusa Kazań na Górze, gdy dużą literą zaczyna pisać „Miłość stwórcza”, wówczas – a dokonuje tego Bergson właśnie w III rozdziale *Dwóch źródeł* – życie i poglądy Filozofa, jego osobiste przekonania oraz tezy jego filozofii, nawzajem się przenikają⁴⁴.

Tymczasem w świetle wypowiedzi Bergsona – chociażby tych już przeze mnie zacytowanych (por. przypisy 40-43) – interpretacja III rozdziału *Dwóch źródeł*, która zaciera różnicę między tezami p o z y t y w n e j m e t a f i z y k i a osobistymi przekonaniem Filozofa, jest nie do zaakceptowania. Zresztą interpretacja, która te różnice zaciera, natrafia na zdecydowanych przeciw-

⁴⁴ „La métaphysique de Bergson se présente comme «positive», le substantif ne devant ni altérer ni atténuer la résonance scientifique de l'adjectif: c'est pourquoi le philosophe s'efface derrière la philosophie, comme à la limite, le physicien derrière la physique [...]. Il y a donc une pensée personnelle d'Henri Bergson qui déborde le bergsonisme et qui ne saurait expliquer le bergsonisme. Mais quand le bergsonisme élabore une métaphysique de la joie, quand le bergsonisme rencontre le Christ du Sermon sur la Montagne, quand le bergsonisme met un majuscule à l'Amour créateur, il ne s'agit pas d'un jeu d'esprit, mais d'Henri Bergson qui engage sa vie dans sa pensée et sa pensée dans sa vie” (dz. cyt., s. 116, podkr. moje). Gouhier komentując testament Bergsona pisze, że jest on wyrazem życia Filozofa całkowicie uformowanego przez jego myślenie (tamże, s. 173). Wydaje się, że za sugestią Gouhiera poszła również B. Skarga, utożsamiając wypowiedzi Bergsona o Chrystusie sformułowane w *Dwóch źródłach* z wyznaniem wiary Filozofa wyrażonym w testamencie (por. t a ż, dz. cyt., s. 238 i 267).

ników⁴⁵. A ponadto sam Gouhier na następnych stronach swego dzieła *Bergson et le Christ des Evangiles*, nie jest w tej materii jednoznaczny. Albowiem, po uprzednio wyrażonej opinii o odmiennym, swoistym charakterze III rozdziału *Dwóch źródeł* (por. przypis 44), kategorycznie stwierdza, że tenże rozdział jest fragmentem metafizyki pozytywnej Bergsona⁴⁶.

Ad 2. Ale najbardziej semantycznie „rozwichrzone” wydaje się to, co Gouhier nazywa bergsonowską filozofią chrześcijaństwa (*La philosophie bergsonienne du Christianisme*) lub chrystologią filozoficzną (*Une Christologie philosophique*)⁴⁷, a co, wciąż zdaniem Gouhiera, bergsonizm wypracował właśnie w III rozdziale *Dwóch źródeł*⁴⁸.

Dlaczego filozofia chrześcijaństwa lub chrystologia filozoficzna? Nie są to bynajmniej terminy używane przez Bergsona. Wprowadza je Gouhier, chcąc zwrócić uwagę, że to, co Bergson nazywa pełnym mistycyzmem⁴⁹, zostało zrealizowane wewnątrz chrześcijaństwa⁵⁰. Przy czym – i to należy podkreślić – intencją Gouhiera wcale nie jest zamazywanie granic między religią (wiarą) a metafizyką bergsonowską. Wręcz przeciwnie, Gouhier zwraca uwagę, że mistycyzm opisywany przez Bergsona nie jest taką bądź inną religią; że w ogóle nie jest religią, ale pewnym sposobem ludzkiego bytowania określonym przez bergsonowską metafizykę; autor *Dwóch źródeł* nie szuka filozofii Jezusa Chrystusa, ale buduje filozofię Henri Bergsona.

⁴⁵ „Rien n'est plus étranger au bergsonisme que les «psychoanalyses» et «sociologismes» de toute obédience par lesquels on cherche à rendre compte d'une Oeuvre par la biographie ou par le contexte historique” (M. C a r i o u, *Lectures bergsoniennes*, Paris 1990, s. 12).

⁴⁶ Por. tamże (np. na s. 189 czytamy: „D'abord, on ne répétera jamais trop ce que Bergson lui-même n'a cessé de répéter: la philosophie est à ses yeux un savoir au sens le plus scientifique du terme; le troisième chapitre des Deux Sources est un morceau de la métaphysique positive” (podkr. moje).

⁴⁷ Por. *Bergson et le Christ des Evangiles*, s. 156, 173, 198.

⁴⁸ „L'expression «philosophie de Christianisme» correspond exactement à ce que le bergsonisme élabore dans le troisième chapitre des *Deux Sources*” (G o u h i e r, *Bergson et le Christ*, s. 189). Wyrażen „filozofia chrześcijaństwa” oraz „chrystologia filozoficzna” używa Gouhier zamiennie.

⁴⁹ Tzn. takim, w którym nie ma już interwału pomiędzy myśleniem (kontemplacją) a czynem (por. *Oeuvres*, s. 1179).

⁵⁰ „[...] le mysticisme n'est pas telle ou telle religion; il n'est même pas, à parler exactement, une religion: il représente un certain mode d'existence humaine défini par la métaphysique bergsonienne; mais il se trouve qu'historiquement il s'est réalisé complètement à l'intérieur du Christianisme” (G o u h i e r, *Bergson et le Christ*, s. 163, podkr. moje); por. tamże, s. 183-185, 191-192.

A jednak – na przekór dobrym intencjom – „bergsonowska filozofia chrześcijaństwa”, czyli Gouhiera interpretacja III rozdziału *Dwóch źródeł*, niejednokrotnie zamazuje granice filozofii i religii. Zdarza się, że Gouhier: a) interpretuje filozofię Bergsona odwołując się wprost do tekstu religijnego suponującego objawienie bądź b) posługuje się językiem religii dla opisanego rzeczywistości metafizycznej.

I tak: – ad a) Gouhier słusznie stwierdza, że „Chrystus Ewangelii”, ujmując rzecz filozoficznie, jest mistycznym absolutem, i aby go za taki uznać, żaden akt wiary nie jest potrzebny, wystarczy znajomość bergsonizmu⁵¹; ale na następnej stronie przyznaje, że Bergson nie wyjaśnił, dlaczego Chrystus jest absolutem mistycznym, i uważa, że autorowi *Dwóch źródeł* wystarczyło odwołanie się do Kazania na Górze⁵². W ten sposób uzasadnieniem dla tezy metafizycznej staje się tekst *par excellence* religijny i – co najważniejsze – niezrozumiały w pełni bez biblijnego rozumienia *Prawa*, o spełnieniu którego mówi Autor Kazania na Górze, a więc niezrozumiały bez kontekstu Objawienia⁵³.

Albo – inny przykład – ad b) Gouhier słusznie twierdzi, że filozofia Bergsona, tak w punkcie wyjścia, jak i w punkcie dojścia, nie wkracza w dziedzinę wiary, pozostaje filozofią natury⁵⁴; ale kiedy usiłuje opisać doskonałość mistyka, naśladowcę Jezusa Chrystusa – ponieważ jest to, według Gouhiera, *f i l o z o f i a c h r z e ś c i j a ń s t w a* – używa języka religii. I tak, w interpretacji Gouhiera, historia życia zarysowana w *Ewolucji twórczej* oraz historia ducha przygotowująca *Dwa źródła* nie napotkały ani idei grzechu, ani idei zbawienia⁵⁵, stąd konkluzja: Bergsona filozofia chrześcijaństwa ma na uwadze

⁵¹ „Le Christ des Evangiles» est philosophiquement l’Absolu mystique; pour le reconnaître tel, aucun acte de foi n’est requis: il suffit d’être bergsonien; [...]” (tamże, s. 165).

⁵² „Bergson n’a pas expliqué pourquoi le Christ est le parfait mystique. Sans doute a-t-il pensé que la référence au Sermon sur la montagne suffisait” (tamże, s. 166-167, podkr. moje).

⁵³ Patrz rozdz. V, VI i VII. Ewangelii św. Mateusza; por. J. B r i g h t, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994, s. 149, 159, 447-450; J. A u m a n n O P, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 21-24.

⁵⁴ „[...] celle-ci (la philosophie n. m.) ne se présente, au départ, comme une foi que cherche l’intelligence: pas davantage elle n’apparaît, à l’arrivée, comme une intelligence qui trouve la foi. [...] reste au niveau de la nature” (tamże, s. 185).

⁵⁵ „L’imitation de l’Absolu mystique par les mystique, c’est donc l’imitation de Jésus-Christ dans sa divinisation. Le Christianisme auquel la philosophie s’intéresse est celui qui a repris, mais pour la tenir, la promesse du démon: vous serez comme des dieux. C’est celui de la bonne nouvelle qui annonce aux hommes la déification: le bergsonisme va immédiatement au delà de celle qui annonçait leur rédemption. Ceci, pour une raison très simple: l’histoire bergsonienne de la vie dans L’Evolution créatrice et de l’esprit dans la préparation de Deux Sources n’a pas rencontré l’idée du péché” (tamże, s. 193, podkr. moje).

chrześcijaństwo Wniebowstąpienia i Wniebowzięcia, a nie to, które mówi o męce krzyża i złożeniu do grobu⁵⁶. W ten sposób językiem religii chrześcijańskiej – i to tylko w jego warstwie niejako metaforycznej – opisuje Gouhier stan ontyczny mistyka metafizyki Bergsona, robiąc przy tym bałagan semantyczny i, co gorsza, przypisując Bergsonowi poglądy, których on nie głosił.

Co na to Bergson? Najprawdopodobniej wyraziłby podziw i uznanie dla oryginalnej interpretacji Gouhiera, bo tak zazwyczaj postępował przy okazji przeróżnych interpretacji jego tekstów, co jednak w niczym nie zmienia faktu, że autor *Dwóch źródeł* bardzo rygorystycznie odróżniał filozofię od wiary, co mocno podkreśla J. Guitton⁵⁷, oraz – powtórzmy to jeszcze raz – nigdy nie używał terminologii typu: „filozofia chrześcijaństwa” czy „chrystologia filozoficzna”.

Gdy odbywała się uroczystość umieszczenia tablicy pamiątkowej w miejscu, w którym Ch. Péguy wydawał swoje *Cahiers de la Quinzaine*, Bergson, w liście do organizatora uroczystości, D. Halévy, napisał: „Będę sercem z panem oraz z tymi, którzy przybędą na pański apel, aby oddać cześć pamięci Péguy. Wraz z wami wszystkimi będę myślał o tym, kim był oraz co jemu zawdzięczamy. Wielka i przedziwna postać! Skrojona została z sukna, którego używa Bóg, aby czynić bohaterów i świętych. Bohaterów, ponieważ od wczesnej młodości Péguy pragnął tylko jednego: żyć w sposób heroiczny. Ale również i świętych, chociażby dlatego, że dzielił z nimi przekonanie, iż nie ma czynów bez znaczenia, że każde ludzkie działanie ma swój ciężar i oddźwięk w całym świecie moralnym. W c z e ś n i e j c z y p ó ź n i e j m u s i a ł o n p r z y j ś ć d o T e g o, k t ó r y w z i a ł n a s i e b i e g r z e c h y i c i e r p i e n i a c a ł e g o r o d z a j u l u d z k i e g o”⁵⁸.

List Bergsona do D. Halévy nosi datę 25 stycznia 1939 r., a więc od daty napisania testamentu oddziela go interwał niemal dwóch lat. Zacytowany fragment z tegoż listu jest świadectwem rozumienia, a poniekąd i wyznania chrześcijaństwa, tego – założonego przez Chrystusa Ewangelii, który przez Swoje

⁵⁶ „Ce n'est pas là le Christianisme des Passions ni des Mises au tombeau: c'est celui des Ascensions et des Assomptions, [...]” (tamże, s. 194).

⁵⁷ Guitton, który znał osobiście autora *Dwóch źródeł* i rozmawiał z nim na tematy związane z problematyką poruszaną w tejże pracy, tak pisze o Bergsonie: „Lorsqu'il a découvert le mysticisme, il a semblé d'abord gêné d'avoir à recevoir le mysticisme à travers le christianisme. Il n'a jamais identifié *mysticisme* et *christianisme*. Il éprouvait vivement la différence de ces deux essences. Il voulait étudier des mystiques indépendants du christianisme, afin d'étudier le mysticisme à l'état isolé et pur, sans mélange qui l'altérât: [...]” (*La vocation de Bergson*, Paris 1960, s. 152; por. tamże, s. 160-161, kursywa Guittona).

⁵⁸ *Mélanges*, s. 1586 (podkr. moje).

cierpienie na Krzyżu głodzi grzechy i dlatego wprowadza w świat Błogosławionych; to o nich właśnie mówił Autor Kazania na Górze: „Błogosławieni, którzy cierpią...” (Mt 5, 10). Wszystko zatem wskazuje, że chrześcijaństwo, które wyznał Bergson w swoim testamencie i które wyznawał Péguy swoim życiem, zna Krzyż Jezusa Chrystusa, Jego śmierć, złożenie do grobu, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie oraz Wniebowzięcie Jego Matki! Natomiast jakieś „chrześcijaństwo” Wniebowstąpienia i Wniebowzięcia bez Krzyża i złożenia do grobu jest jedynie rezultatem interpretacji Gouhiera⁵⁹. I. Benrubi, podczas rozmowy z Bergsonem 25 marca 1937 r. (a więc parę tygodni po napisaniu testamentu), zanotował poniekąd rozstrzygające w naszej dyskusji stwierdzenie Filozofa: „[...] j e d y n i e w c h r z e ś c i j a ń s t w i e można mówić o m i ł o ś c i n i e p r z y j a c i ó ł oraz o r e l i g i i c i e r p i e n i a”⁶⁰.

A więc zrozumienie *Dwóch źródeł moralności i religii* – również interpretacja III rozdziału tegoż dzieła – nie wiedzie poprzez kontekst Ksiąg Przymierza. Księgi te są podstawą do rozumienia judaizmu i chrześcijaństwa. Natomiast szukając „klucza” do metafizyki *Dwóch źródeł* – podobnie zresztą jak i do wcześniejszych dzieł Bergsona – wydaje się, że najmniej ryzykujemy pobłądzenie, kierując się ku ostatniej pracy Filozofa, zatytułowanej *La pensée et le mouvant*, a zwłaszcza – koncentrując się na *Introduction*, ponieważ to właśnie w *Introduction* zawarł Bergson zasadnicze wskazówki dotyczące stosowanych metod oraz kierunków prowadzonych przez siebie badań⁶¹.

A oto jedna z takich elementarnych i zarazem fundamentalnych wskazówek Bergsona: „W labiryncie aktów, stanów i władz ducha nicią, której nie powinno się nigdy upuścić, jest ta, której użycza biologia. *Primum vivere*”⁶². Jest to wskazówka fundamentalna dlatego, gdyż jest „tropem” wiodącym do poprawnego rozumienia jednego z kluczowych pojęć filozofii Bergsona – ś w i a d o m o ś c i. Zaś Bergsona pojmowanie świadomości jest dlatego tak ważne, ponieważ odróżnia i wyróżnia go z całego nurtu kartezjańsko-postkantowskiego.

⁵⁹ Jest również, czasami, marzeniem poetów, np. S. Wyspiański pisał w *Wyzwoleniu*: „Niech się królestwo stanie / nie krzyża, lecz zbawienia”.

⁶⁰ Ze względu na wagę tych słów podaję wypowiedź Bergsona w brzmieniu oryginalnym: „[...] c'est seulement dans *le christianisme* qu'on peut parler d'un amour de l'ennemi et d'une religion de la souffrance” (I. B e n r u b i, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel 1942, s. 131, podkr. moje).

⁶¹ Oto co pisze Bergson o dwuczęściowym *Introduction*: „Ils portent principalement sur la méthode que nous croyons devoir recommander au philosophe. Remonter à l'origine de cette méthode, définir la direction qu'elle imprime à la recherche, tel est plus particulièrement l'objet de deux essais composant l'introduction” (*Oeuvres*, s. 1249).

⁶² Zob. s. 1294-1295, kursywa Bergsona.

O ile bowiem dla tego ostatniego *ś w i a d o m o ś ć* (*res cogitans* – Kartezjusza, *Bewußtsein* – Kanta, *ens volens* – Maine de Birana), w różny sposób wiążąc się z „ja”, była całkowicie niezależna od kategorii *Ż y c i a*, to dla Bergsona – od *Eseju o bezpośrednich danych świadomości* poprzez *Materię i pamięć*, *Ewolucję twórczą* aż do *Dwóch źródeł moralności i religii* – „*ś w i a d o m o ś ć* jest w s p ó ł r o z c i ą g ł a z *ż y c i e m*”⁶³.

Tym, co według Bergsona różni materię martwą od świata ożywionego, jest – pojawiająca się w tym świecie i wzrastająca w miarę jego organizowania się strefa niezdeterminowania (*un zone d’indetermination*)⁶⁴. Wraz z pojawieniem się człowieka dokonuje się nagły skok; aktywność umysłowa człowieka przekracza aktywność mózgu, świadomość staje się samoświadomością, strefa niezdeterminowania – wolnością. Samoświadomość i wolność człowieka przekraczają jego cielesność, pojawia się perspektywa nieśmiertelności⁶⁵. Ale wyjaśnienia dla tego wszystkiego, co swoiście ludzkie, trzeba szukać nie w perspektywie antropocentrycznej, jak to czynili najwięksi filozofowie od czasów Kartezjusza począwszy. W przekonaniu Bergsona tego, co swoiście ludzkie, należy szukać mając na uwadze całą strefę niezdeterminowania, a więc cały proces rozwoju tego, czym jest *bios*. Z pewną ironią zdaje się Bergson pisać o tych, dla których wystarczy stwierdzić istnienie ducha, tak „jakby spadł on z nieba”. Zdaniem Bergsona, aby wyjaśnić i usprawiedliwić obecność tego, co swoiście ludzkie, trzeba mieć na uwadze *exigences fondamentales de la vie*⁶⁶.

W *Dwóch źródłach* ową *b i o l o g i c z n ą* *n i e* odnajdujemy w zdaniu reasumującym rezultaty I rozdziału, zatytułowanego *Powinność moralna*: „Użyczymy więc – proponuje Bergson – słowu biologia jak najszerszego zakresu, takiego, jakie powinno ono mieć, jakie, być może, pewnego dnia otrzyma, a jako konkluzję przyjmijmy, że *k a ż d a* *m o r a l n o ś ć*, *p r e s j a* *l u b* *a s p i r a c j a* *j e s t* *z e* *s w e j* *i s t o t y* *b i o l o g i c z n a*”⁶⁷. W III rozdziale tegoż dzieła Bergson przyznaje, że podjęte przezeń zagadnienie jest kontynuacją problematyki podjętej w *Ewolucji twórczej*: „Pe-

⁶³ Tamże, przede wszystkim artykuł Bergsona zatytułowany *La conscience et la vie* otwierający jego dzieło *L’énergie spirituelle* (*Oeuvres*, s. 815-835). Czytamy w nim m.in.: „Donc, à la rigueur, *tout ce qui est vivant pourrait être conscient*: en principe, *l a c o n s c i e n c e* *e s t* *c o e x t e n s i v e* *à* *l a* *v i e*” (tamże, s. 820 podkr. moje).

⁶⁴ „[...] *la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L’être vivant choisit ou tend à choisir. [...] Dans un monde où tout le reste est déterminé, un zone d’indetermination l’entourne*” (*Oeuvres*, s. 824).

⁶⁵ Por. tamże, s. 553, 820-830.

⁶⁶ Por. tamże, s. 1295.

⁶⁷ Tamże, s. 1061; „*pression*” – oznacza moralność zamkniętą; „*aspiration*” – moralność otwartą, charakterystyczną dla mistyków.

netrując możliwie najdokładniej dane biologii doszliśmy do koncepcji pędu życiowego (élan vital) oraz ewolucji stwórczej. [...] Obecnie pytamy: skąd pochodził ów pęd, co było u jego źródeł (d'où venait l'élan, et quel en était le principe)?”⁶⁸ Aby na te pytania uzyskać odpowiedź, przedmiotem swych filozoficznych badań uczynił Bergson największych mistyków chrześcijaństwa. I – pozostawiając w cieniu samą odpowiedź na postawione wyżej pytania⁶⁹ – dla naszych rozważań ważne jest, że w przekonaniu Bergsona rezultaty uzyskane w *Dwóch źródłach* nie powinny rozrywać owej n i c i b i o l o g i c z n e j⁷⁰.

Krótko mówiąc, chociaż mistyk będący przedmiotem badań Bergsona został wzięty z wnętrza chrześcijaństwa, metafizyka Bergsona, wbrew temu, co sugeruje Gouhier, nie stała się w żaden sposób metafizyką chrześcijaństwa; pozostała p o z y t y w n ą m e t a f i z y k ą Bergsona, a więc usiłowaniem, aby na bazie nauk pozytywnych, współczesnych Bergsonowi, dojść do rezultatów analogicznych, do jakich doszli starożytni metafizycy na bazie ich nauki znacznie prostszej⁷¹. Jeżeli dodamy jeszcze, że według Bergsona fundatorem metafizyki oraz tym, który zainicjował pewien sposób myślenia będący samą filozofią, jest Arystoteles⁷², mamy chyba prawo, aby czynić analogię między *Conscience* w rozumieniu Bergsona oraz *Psyche* w rozumieniu Arystotelesa. Więcej – mamy prawo, aby dopatrywać się pewnej analogii między p o z y t y w n ą m e t a f i z y k ą Bergsona a metafizyką Arystotelesa⁷³.

⁶⁸ Tamże, s. 1186-1187.

⁶⁹ Odpowiedzią jest teza Bergsona o istnieniu transcendentnego Boga i Jego naturze. Nie będziemy cytować obfitej literatury na ten temat. Wśród autorów opracowujących to zagadnienie nie ma zgody; np. dominikanin A. D. Sertillanges, w pracy *Henri Bergson et le catholicisme* (Paris 1941, s. 139-147), jest zdania, że rezultaty przedstawione w *Dwóch źródłach* uwalniają Bergsona od zarzutów monizmu, wysuwanych pod jego adresem po opublikowaniu *Ewolucji twórczej*. Natomiast „wierny” swemu wcześniej formułowanemu zarzutowi monizmu pozostał jezuita J. De Tonquédec w *La conception bergsonienne de Dieu*, w: *Bergson et nous* [Akta kongresu z okazji stulecia urodzin Bergsona], Paris 1959, s. 303-306.

⁷⁰ „Nous dépassons ainsi, sans doute, les conclusions de L'Évolution créatrice. Nous avons voulu rester aussi près que possible des faits. Nous ne disions rien qui ne pût être confirmé un jour par la biologie” (tamże, s. 1193, podkr. moje).

⁷¹ „Acceptons la science avec sa complexité actuelle, et recommençons, avec cette nouvelle science pour matière, un effort analogue à celui que tentèrent les anciens métaphysiciens sur une science plus simple” (*Mélanges*, s. 488, podkr. moje).

⁷² „Aristote est le fondateur de la métaphysique et l'initiateur d'une certaine méthode de penser qui est la philosophie même” (*Oeuvres*, s. 1454).

⁷³ Por. R. Waszkine l, *Inspiration aristotélécienne de la métaphysique de Bergson*, „Revue Philosophique de Louvain”, mai 1991, s. 211-242.

W każdym razie ma rację autorka pracy *Bergson et le fait mystique*, Marie Cariou, odróżniając w sposób radykalny mistyka chrześcijańskiego od tego, który jest przedmiotem metafizyki Bergsona⁷⁴. Jej zdaniem – i, jak się wydaje, M. Cariou wyraźnie przeciwstawia się tu interpretacji Gouhiera – autor *Dwóch źródeł* głosi nie tyle jakąś filozofię chrześcijańską, co po prostu filozofię Bergsona. Mistyk bergsonowski, według M. Cariou, chociaż czasami jest bliski mistycyzmowi plotyńskiemu czy chrześcijańskiemu, z konieczności jednak różni się tak od jednego, jak i drugiego, ponieważ jest on w samej swojej istocie niezależny od jakiegokolwiek religii. To, ku czemu zmierza mistycyzm bergsonowski, jest czymś ponadkulturowym; jest niesione jakimś biokosmicznym pędem, przekraczającym ramy każdej religii⁷⁵.

Cóż zatem z hipotezą Gouhiera upatrującą w testamencie Bergsona dokładny komentarz do III rozdziału *Dwóch źródeł*? W świetle przedstawionych danych wydaje się, że niepoprawność owej hipotezy nie powinna budzić najmniejszych zastrzeżeń.

Gdy weźmiemy pod uwagę choćby tylko ową biologiczną nić, fundamentalną dla całej metafizyki Bergsona, twierdzenie Gouhiera, że terminologia testamentu Bergsona została wypracowana w III rozdziale *Dwóch źródeł*, okaże się już zupełnie nie do przyjęcia. W tymże rozdziale, w paragrafie zatytułowanym *Prorocy Izraela*, spotkamy, na początku i na końcu tego samego akapitu, stwierdzenia, które rzeczywiście przypominają pierwsze zdanie z omawianego testamentu; brzmią one niemal identycznie. „Nie ulega wątpliwości – pisze na początku akapitu Bergson – że chrześcijaństwo było głęboką transformacją judaizmu.” Kończąc ten akapit, pisze o prorokach, pragnących sprawiedliwości oraz wołających o nią w imię Boga Izraela i dodaje: „[...] chrześcijaństwo nato-

⁷⁴ „[...] sa méthode philosophique [chodzi o metodę filozoficzną Bergsona – R. J. W.-W.] l'a amené à distinguer très nettement «l'expérience» de «la foi», c'est parce qu'il n'a pas vu dans le mysticisme exactement ce que le christianisme peut voir, ou, si l'on préfère, parce que le mystique bergsonien n'est pas exactement le mystique chrétien” (Paris 1976, s. 159, podkr. moje).

⁷⁵ „De fait, ce n'est pas tant une nouvelle philosophie du christianisme que la philosophie d'Henri Bergson. La mystique bergsonienne aussi proche soit-elle du mysticisme plotinien parfois, aussi proche soit-elle du mysticisme chrétien souvent, s'en distingue nécessairement, parce qu'elle est dans son essence même indépendante de toute religion institué. Ce qu'elle vise, c'est un mysticisme universel, en quelque sorte transculturel, un véritable élan bio-cosmique qui dépasse le cadre de toute religion; [...]” (tamże, s. 160-161, podkr. moje).

miast, które b y ł o k o n t y n u a c j ą j u d a i z m u, prorokom żydowskim w dużej mierze zawdzięczało posiadanie mistycyzmu czynnego, zdolnego do wyruszenia na podbój świata”⁷⁶. Ale przecież nie trzeba chyba niktogo przekonywać, że zacytowane właśnie stwierdzenia na temat powiązań judaizmu i chrześcijaństwa w żaden sposób nie wynikają z filozofii Bergsona. Do podobnych konkluzji dochodziło i dochodzi wiele osób zupełnie niezależnie od przemyśleń Bergsona⁷⁷. Jest po prostu faktem historycznym, że „kolebką chrześcijaństwa był judaizm, [...]”⁷⁸. O ile zatem oba zacytowane stwierdzenia z *Dwóch źródeł* są, co najwyżej, Bergsona interpretacją wydarzeń historycznych, o tyle pierwsze zdanie jego testamentu, suponując wiedzę historyczną, idzie znacznie dalej. Bergson mianowicie stwierdza, iż jego refleksje zbliżyły go bardzo do k a t o l i c y z m u, w którym upatruje l’ a c h è v m e n t c o m p l e t d u j u d a i s m e. Otóż w testamentowej refleksji zawarte są dwie sprawy: 1⁰ dotyczy j u d a i z m u; jest zawierzeniem, czy uwierzeniem, w to, co powiedział Jezus Ewangelii w Kazaniu na Górze, że nie przyszedł znieść Prawa ani Proroków. „Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”. (Mt 5, 17), a więc w Jezusie widzi Bergson całkowite wypełnienie się judaizmu: jest to akt wiary! 2⁰ dotyczy k a t o l i c y z m u; Jezus Ewangelii stoi à l’ o r i g i n e d u c h r i s t i a n i s m e i o tym pisze autor *Dwóch źródeł*⁷⁹; jest to znowu konstatacja faktu historycznego, a nie rezultat *meta-*

⁷⁶ *Oeuvres*, s. 1179, podkr. moje.

⁷⁷ W 1911 r. we Frankfurcie nad Menem ukazały się konferencje M. Bubera *Drei Reden über das Judentum*, w których autor wskazuje na żydowskie „korzenie” chrześcijaństwa; tłumaczenie francuskie: *Judaïsme*, Paris 1982, s. 37 n. Podobną problematykę zawierała praca J. Klausnera, *Życie Jezusa*, która w 1922 r. ukazała się w Jerozolimie, w języku neohebrajskim; tłumaczenie francuskie tejże pracy: *Jésus de Nazareth, son temps, sa vie, sa doctrine*, Paris 1933; por. D. F l u s s e r, *Das Christentum eine jüdische Religion*, München 1990; J. I s a a c, *Jésus et Israël*, Paris 1959²; S. B e n - C h o r i n, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1992.

⁷⁸ J. N. D. K e l l y, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 17; na tej samej stronie dzieła czytamy: „Aż do połowy drugiego wieku, kiedy hellenistyczne idee zaczęły się wysuwać na czoło, teologia chrześcijańska była formowana głównie na wzorach żydowskich, a kategorie myślowe niemal wszystkich chrześcijańskich pisarzy przed apologetami były w dużym stopniu żydowskie. [...] Jest też rzeczą pewną, że ta «judeo-chrześcijańska» teologia wywierała ciągle potężny wpływ znacznie poza drugim wiekiem”; por. A. C h o u r a q u i, *Histoire du judaïsme*, Paris 1993¹⁰, s. 21; H. d e L u b a c, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988³, s. 125 nn.; ks. M. C z a j k o w s k i, *Lud Przymierza*, Warszawa 1992; H. W a h l e, *Wspólne dziedzictwo, Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, tłum. Z. Kowalska, Tarnów 1993, s. 11-61; F. M u s s e r, *Traktat o Żydach*, tłum. J. Kruczyńska, Warszawa 1993; *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, tłum. ks. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 306-307.

⁷⁹ Por. *Oeuvres*, s. 1178.

fizyki pozytywnej Bergsona. W testamencie natomiast Bergson prosi o modlitwę księdza katolickiego oraz wyznaje m o r a l n ą p r z y n a l e ż n o ś ć d o k a t o l i c y z m u, który jest jednym z Kościołów chrześcijańskich: jest to akt wiary!

Również rozróżnienie między entuzjazmem mistyka, który interesował Bergsona-metafizyka, trzymającego bardzo wyraźnie *biologiczną nic*⁸⁰, a doktryną mistyka nie mieszczącą się w polu zainteresowań p o z y t y w n e j m e t a f i z y k i, przeniesione na testament Bergsona traci zupełnie sens. Bergson już w pierwszym zdaniu swego testamentu wyznaje objawioną wiarę, więcej – określoną doktrynę, bo przecież swoje wyznanie wiąże z określoną instytucją: Kościołem katolickim, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami (prośba o modlitwę pogrzebową księdza katolickiego, o ile arcybiskup Paryża wyrazi zgodę). Natomiast jego filozofia – pisał o tym w *Dwóch źródłach* – „abstrahuje od historycznego objawienia, instytucji, które je przekazały, wiary, która je akceptuje” (por. przypis 42). A zatem z punktu widzenia p o z y t y w n e j m e t a f i z y k i tak samo niezrozumiała i niewytłumaczalna jest decyzja Bergsona o moralnej przynależności do k a t o l i c y z m u *adhésion morale au catholicisme*, jak i jego decyzja nieprzyjęcia chrztu i, w aspekcie właściwym dla jego filozofii, nie ma żadnych podstaw, aby uważać, że to pierwsze było ważniejsze od tego drugiego.

A dalej, skoro Gouhier twierdzi, że III rozdział *Dwóch źródeł* podyktował terminy testamentu, to trzeba jasno powiedzieć, że ani w trzecim, ani w żadnym innym rozdziale dzieła o moralności i religii, ani w jakiegokolwiek innej pracy, w której prezentuje Bergson swoje filozoficzne poglądy – m e t a f i z y k ę p o z y t y w n ą – w ogóle nie występuje termin „katolicyzm”, który – kilkakrotnie – wypisał Filozof w swoim testamencie. Nie ma też w żadnej jego pracy, ani nawet w III rozdziale *Dwóch źródeł*, chociażby w przypisie, nawet wzmianki, o jakimś n i e w i d z i a l n y m K o ś c i o ł e m i s t y c z n e g o C h r y s t u s a; jest to sformułowanie wykreowane przez Gouhiera. Ujmując rzecz w aspekcie właściwym dla metafizyki Bergsona, nie

⁸⁰ „Sur la terre, [...] l'espèce qui est la raison d'être de toutes les autres n'est que partiellement elle-même. Elle ne penserait même pas à le devenir tout à fait si certains de ses représentants n'avaient réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu. Ces hommes sont les mystiques. Ils ont ouvert où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont, par la même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie” (*Oeuvres*, s. 1194). „Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux sont véritablement soulevées et transportées: comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif, ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève?” (tamże, s. 1444, podkr. moje).

ma żadnych podstaw, aby mówić o jakimkolwiek – niewidzialnym bądź widzialnym – Kościele mistycznego Chrystusa. Zresztą katolicyzm, do którego Bergson deklaruje przynależność w swoim testamencie, nie jest jakimś katolicyzmem filozoficznym, o ile takowy w ogóle istnieje. W każdym razie ten, o którym pisał Bergson w swoim testamencie, jest hierarchiczną wspólnotą wyznawców Chrystusa, gdzie są – widzialni przecież – biskupi oraz księża, tak jak i w judaizmie rabini. I to właśnie o nich pisał Bergson w swoim testamencie.

Podsumowując: Bergson w swoim testamencie pisał o czymś innym niż w swoich dziełach; czytając jego testament nie należy, oczywiście, tracić z oczu zawartości jego dzieł. Nie wydaje się jednak, aby pomiędzy dziełami Filozofa a jego testamentem istniała merytoryczna ciągłość. Dzieła Bergsona, w których zawarł swoją metafizykę, oraz jego testament, w którym wyznał swoją wiarę (swoją postawę światopoglądową), znajdują się na różnych „poziomach” epistemologicznych (metodologicznych) i dlatego nie ma między nimi bezpośredniej merytorycznej ciągłości⁸¹. Refleksja Bergsona, o której mowa w jego testamencie, wychodzi poza jego filozofię i z filozofii nie może być wywiedziona. Pierwsze zdanie omawianego testamentu jest niejako kłamrą spinającą życie Bergsona: od dzieciństwa (judaizm) do starości (w której pojawił się katolicyzm); testament Bergsona, jak już zaznaczyłem, był wyznaniem religijnej wiary, a mówiąc ogólniej – określonej postawy światopoglądowej.

Tak jak błędne jest rozumienie filozofii Bergsona w perspektywie jego testamentu, tak samo błędne jest interpretowanie tegoż testamentu w perspektywie filozofii Bergsona.

*

Już po opublikowaniu wszystkich dzieł Bergsona (po 1934 r.) aż dwukrotnie (drugi raz w czerwcu 1937 r., a więc już po napisaniu testamentu) pojawiło się następujące jego stwierdzenie: „[...] należy działać jak człowiek myślący i myśleć jak człowiek czynu”⁸². Testament Bergsona – obie jego części – z pewnością wyrażał decyzje głęboko przemyślane. Zarówno Gilson, jak i Gouhier – co usiłowałem pokazać – rozminęli się z tym, co było przedmiotem przemyśleń

⁸¹ M. Cariou uważa, iż dopatrywanie się jakiejś ciągłości pomiędzy *Dwoma źródłami* a testamentem Bergsona byłoby „czystym fantazjowaniem”; i z właściwym sobie urokiem dodaje: „et l'on sait ce qu'il faut penser de qui fabule!” (dz. cyt., s. 160). Można, oczywiście, mówić o pewnej pośredniej więzi pomiędzy testamentem Filozofa a jego filozofią, takiej mianowicie, jaka istnieje – a przynajmniej może istnieć – pomiędzy filozofią a światopoglądem.

⁸² *Mélanges*, s. 1537 i 1579; por. motto niniejszego artykułu.

Bergsona; nie dostroili swojej „częstotliwości odbioru” do tej, w jakiej swoje ostatnie polecenia kierował autor omawianego testamentu.

Najprawdopodobniej obaj wymienieni myśliciele francuscy postrzegali kwestię antysemityzmu jako problem wyłącznie żydowski. Tak, niestety, jest ona wciąż postrzegana przez wielu myślicieli – nie tylko francuskich.

Tymczasem dyskusja i pogłębiona refleksja nad słynnym zdaniem oświadczenia testamentowego z 1937 r.: „Nawróciłbym się, gdyby...” – wbrew temu, co napisał Gilson (por. przypis 26) – właśnie dla *p r z e k o n a n e g o c h r z e ś c i j a n i n a* powinna być koniecznością. Zobowiązuje do tego zarówno Sobór Watykański II (por. motto), posoborowe nauczanie Kościoła, któremu przewodzi Piotr naszych czasów⁸³, wreszcie, będący niejako owocem soboru – *Katechizm Kościoła katolickiego*⁸⁴. Nie można być chrześcijaninem gardząc jakąkolwiek religią, a zwłaszcza judaizmem; i z tych samych racji chrześcijanin nie powinien pogardzać jakimkolwiek człowiekiem – również Żydem!

Ale autor omawianego testamentu nie tylko – w każdym razie nie przede wszystkim – Żydów miał na uwadze. W roku 1936 – przypominam, testament nosi datę 8 lutego 1937 r. – Bergson pisał do Światowego Kongresu Żydów: „Co można uczynić, aby walczyć przeciw wzbierającej fali antysemityzmu? Moim zdaniem tylko jedno: *n i e c h Ż y d z i o d w o ł u j ą s i ę d o s u m i e n i a ś w i a t a . [. . .] . N i e t y l k o d l a o c a l e n i a Ż y d ó w , a l e b y a b s o l u t n a h a Ń b a a n t y s e m i c k i e g o b a r b a r z y Ń s t w a n i e z b e s z c z e ś c i ł a c a ł e j k u l t u r y l u d z k i e j . N i e b e z p i e c z e Ń s t w o w z r a s t a z g o d z i n y n a g o d z i n ę . B a r b a r z y Ń s t w o n i e d a j e c h w i l i w y t c h n i e n i a*”⁸⁵.

A zatem racji uzasadniających decyzję Bergsona nieprzyjęcia chrztu trudno znaleźć w *k a t e c h i z m i e d z i e c i ę c y c h l a t* Gilsona; nie należy jej również szukać w bergsonizmie, jak twierdził Gouhier. Bergson apelował po prostu – do sumienia! I nie jakieś *des raisons circonstanciellles* (por. przypis 38) motywowały decyzję Bergsona. Filozof, pisząc swój testament, nie mógł wiedzieć, jak zachowa się w stosunku do Żydów państwo francuskie pod wodzą marszałka Pétain. Kiedy reżim Vichy, cieszący się poparciem znacz-

⁸³ Zob. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1965-1989* (oprac. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990; *J a n P a w e ł II, Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, zwł. s. 85-88.

⁸⁴ Poznań 1994, zwł. s. 574-623; por. abp H. M u s z y Ń s k i, *Żydzi i judaizm w Katechizmie Kościoła katolickiego*, w: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła katolickiego*, Warszawa 1994, s. 98-108.

⁸⁵ Tekstu *Oświadczenia* Bergsona – którego fragment cytuję – skierowanego do Światowego Kongresu Żydów, nie znał ani Gilson, ani Gouhier. Po raz pierwszy opublikował go Ph. Soulez w swojej pracy *Bergson politique* (Paris 1989, s. 308-309).

nej części francuskiego społeczeństwa, urządził polowania na Żydów (1942 r.), Bergson już nie żył. W 1937 r. autor testamentu postrzegał *a n t y s e m i t y z m j a k o b a r b a r z y n s t w o z a g r a ż a j ą c e l u d z k i e j k u l t u r z e*.

Testament Bergsona nie jest więc tekstem filozoficznym. Jest wyznaniem wiary oraz – wynikającym z wiary – posłaniem moralnym. Uczniowie, przyjaciele – w tym wielu duchownych, o których wspominał Gilson – oczekiwali, że Bergson-Żyd przyjmie chrzest. Żyd-Bergson – przyznając się do katolicyzmu rozumianego jako „*l'achèvement complet du judaïsme*” – zaapelował do ich sumienia, formowanego przecież przez Księgi Przymierza. Jego nienawrócenie było apelem o ich nawrócenie.

Zdaje się, że tego apelu nie zrozumieli... Podjął go dopiero Sobór Watykański II.

UNE CONTROVERSE AUTOUR DU TESTAMENT DE BERGSON

R é s u m é

Bien qu'on dise que Bergson refusât à recevoir le baptême pour rester avec des Juifs persécutés, Bergson lui-même dans son testament écrivit: „Je me serais converti, si je n'avais vu se préparer [...] la formidable vague d'antisémitisme [...]”.

Or, dans la littérature bergsonienne, si l'on fait une réflexion sur cette phrase citée, en général on contourne le problème d'antisémitisme.

D'après Gilson (A), un chrétien convaincu ne peut refuser le baptême. Alors, la discussion relative à la phrase citée ci-dessus est privée de sens; ainsi la question de l'antisémitisme est complètement éliminée.

D'après Gouhier (B), c'est le bergsonisme qui explique l'attitude de Bergson exprimée dans son testament. Dans la perspective de la philosophie bergsonienne, la plus importante est l'adhésion morale au catholicisme. Recevoir ou ne pas recevoir le baptême, c'est une question secondaire. Alors secondaire est aussi la question de l'antisémitisme.

Pourtant: (ad A) un vrai chrétien (convaincu) ne peut pas être antisémite. L'antisémitisme est en même temps antichristianisme.

(Ad B) dans son testament Bergson a exprimé sa foi religieuse, ses convictions personnelles, alors que sa philosophie (métaphysique positive) ne doit s'en tenir qu'à l'expérience et au raisonnement. On ne peut pas expliquer ni l'adhésion morale au catholicisme, ni le refus du baptême par le bergsonisme.

Le texte du testament de Bergson c'est un appel moral et la question de l'antisémitisme y joue le rôle principal.

Résumé fait par R. J. Weksler-Waszkinel