

NOWA FILOZOFIA BYTU ÉTIENNE'A GILSONA

I.

Dokonywania naukowe i pisarskie Étienne'a Henry'ego Gilsona, poczynając od pierwszych lat po drugiej wojnie światowej, zakorzeniły się w polskiej kulturze bardzo głęboko i chyba już na stałe. Wówczas profesor Stefan Swieżawski, wykładowca historii filozofii średniowiecznej oraz filozofii realistycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, rozpoczął wprowadzanie w obieg naukowy treści wypracowanych przez odkrycia Gilsona, zwłaszcza te wiążące się z oczyszczaniem nauki Tomasz z Akwinu ze szkotyzujących ujęć Jana od św. Krzyża, Kajetana, którego słynny komentarz z 1522 roku jest „jakimś *corruptorium Thomae* doskonale udanym”¹, J. Gredta czy Ch. Boyera i ukazywaniem jej egzystencjalnego wymiaru, podkreślającego rolę istnienia w strukturze bytu, dalekiego przy tym od tez propagowanych przez współczesnych egzystencjalistów, chociażby Martina Heideggera. W ten sposób tomizm egzystencjalny wszczął kiełkować w kręgach lubelskich uczonych, w dalszych latach głównie w środowisku skupionym wokół Mieczysława Alberta Krąpca. Pojawiła się również gromadka badaczy zainteresowanych tomizmem, z których Franciszka Wilczek, Mieczysław Gogacz i ks. Leszek Kuc, studiowali bezpośrednio pod okiem Gilsona w Toronto, gdzie mieścił się Instytut Studiów Mediewistycznych².

Nie należy też zapominać o zasługach Instytutu Wydawniczego PAX dla kształtowania chrześcijańskiego wymiaru kultury polskiej, w tym propagowania zachodniej myśli

¹ Zob. *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci* [list z dnia 8 lipca 1956 r.], Paris 1986, s. 23.

² M. Gogacz, *Wpływ E. Gilsona na filozofię w Polsce*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 1, s. 21-30.

filozoficznej w czasach totalnego zniewolenia komunistycznego. Ta znakomita placówka otworzyła niejako drzwi tym wszystkim, którzy marzyli o wejściu w rzeczywistość światowej nauki, teologii, filozofii, jak również o zapoznaniu się z – często rewolucyjnymi – postanowieniami II Soboru Watykańskiego. Konsekwentnie zatem w warszawskiej oficynie opublikowano w 1953 roku pierwszą książkę Gilsona pt. *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, choć po prawdzie kilka lat wcześniej na łamach krakowskiego „Znak” opublikowano mowę francuskiego mediewisty, wygłoszoną z okazji przyjęcia go do Akademii Francuskiej³.

Filozof wspominał w niej, że kiedy po raz pierwszy otworzył *Summę teologii*, nie przypuszczał, że raz ją otworzywszy, już nigdy nie zdobędzie się na to, by ją zamknąć. Wskazywał, że wieki średnie namiętnie ukochały rozum, przejawiający się w całej strukturze świata, w ukształtowaniu cielesnoduchowym człowieka, w romańskich świątyniach, witrażach w Chartres czy w *Opowieści o róży* Wilhelma z Lorris i Jana z Meun. Były to czasy jednej miary przykładanej do rzeczywistości: miary prawdy powszechnej i dostępnej dla wszystkich. Podkreślał również znaczenie więzi każdego narodu z językiem, religią i wiarą, uczulał na metafizyczne piękno rzeczywistości, cudowność wszystkiego, co istnieje i niepowtarzalność ludzkiej osoby. Wypowiedział nadto ekstatyczną wręcz pochwałę wina *Chabli*, z lekka złocistego, wonnego, o niezrównanym smaku, tak mocnym, że dzbany, w których jest przechowywane, aż łyż ronią. To tak bardzo cenny płyn, że należy nim napoić tych, których dusza została przepełniona goryczą, by wypiwszy go, zapomnieli o swym smutku i troskach⁴.

Przypuszczam, że już ta, zgoła eseistyczna i emocjonalna wypowiedź Gilsona, musiała wzmocnić ideologiczną czujność socjalistycznej władzy i ówczesnych wyznawców marksizmu, którzy stale krytykowali neotomizm filozofa znanego jako Sekwany, zwłaszcza jego teorię antropologiczną oraz zaangażowanie teologiczne, w imię prawdy niesionej przez nauki szczegółowe, zasady pozytywizmu i twardego materializmu. Na tym tle wyróżnia się stanowisko Tadeusza Płużańskiego, który uznawał w Gilsonie czołowego przedstawiciela tzw. egzystencjalnej wersji tomizmu, zwracał uwagę na odmienności w zasadniczych kwestiach metafizycznych (np. w rozumieniu zasady przyczynowości czy celowości) pomiędzy stanowiskiem Gilsona a marksistami, podawał w wątpliwość antropologię uzależniającą ludzki byt od Boga. Ton wypowiedzi Płużańskiego był jednak nader przychylny, mimo że krytyczny⁵. Andrzej Kijowski natomiast recenzując francuskie wydanie książki Gilsona *Le philosophe et*

³ É. Gilson, *Ulubionym tworem Bożym jest rozum. Mowa akademicka*, „Znak” 3 (1948) 10, s. 232-245; zob. też: J. Budzisz, *Etienne Gilson (1884-1978): Próba charakterystyki dzieła*, „Studia Philosophiae Christianae” 16 (1980) 1, s. 65-82.

⁴ É. Gilson, *Ulubionym tworem Bożym jest rozum*, dz. cyt., s. 238.

⁵ T. Płużański, *Metafizyka i człowiek*, „Człowiek i światopogląd” (1975) 9, s. 60-74.

*la théologie*⁶, wyrażał się o niej z szacunkiem, choć tytuł jego omówienia sugerował ocenę całkowicie odmienną. Uznał ją za rodzaj wyznania, rekapitulacji życia naukowego i duchowego ujawnionego przez mediewistę. Przekonywał, że należy wykreślić w tytule jego szkicu słowo „teologia” i zastąpić je słowem „miłość”, gdyż jest racją i zasadą filozofii, ukrytą pod symbolem Boga i szatana, objawia przy tym różne, nieraz sprzeczne, oblicza. Ale, zauważa Kijowski, nikt nie śmie rozsądzić, kto wyżej stoi w hierarchii miłości: św. Teresa z Lisieux czy Dostojewski? Gilson naturalnie wybrałby bez wahania i dlatego jego książka jest tak daleka, tak obca dla nas, że aż warta przeczytania, ironizował. I pytał: czym byłaby Ewangelia bez faryzeuszów? Na szczęście Chrystus zawsze wybierał celników i jawnogrzesznice. Dlatego lepiej odłożyć spowiedź wyznawcy i wziąć do ręki spowiedź heretyka, chociażby tę dokonaną przez Simone Weil.

Z biegiem czasu głosów sprzyjających ideom Gilsona pojawiało się coraz więcej, a zasadnicze jego dzieła historycznofilozoficzne przetłumaczono na język polski, nie pomijając tych przynależnych do metafizyki *sensu stricto*. Tomizm egzystencjalny wszedł tedy w tkankę intelektualną naszej kultury naukowej, a badania historyków filozofii w wielu przypadkach zyskiwały postać analiz problemów filozoficznych. Z tej racji pomiędzy historykiem filozofii a filozofem zacierała się dzieląca ich granica, a epoka średniowiecza zaczęła odzyskiwać utraconą powagę i blask. Jeżeli w tę opowieść włączymy jeszcze dokonania Jacques’a Maritaina⁷ (z mniejszym impetem przyswajane w Polsce), okazuje się, że realizm metafizyczny otwarty na chrześcijańskie objawienie ma się wcale dobrze, co nie oznacza, że bardzo dobrze. Współczesność jest raczej zainfekowana tradycjami pokartezjańskimi, wzmocnionymi kantyzmem, heglizmem, fenomenologią, myślą analityczną i postawami jeszcze niedawno określanymi mianem postmodernistycznych. Zjawiają się wszakże znaki nadziei, że ich zwolennicy nie wyrzucą na bruk starej myśli kontynentalnej, na czele z Platonem, Arystotelesem czy Gilsonem właśnie. By tak się nie stało, postanowiliśmy jako środowisko „Teologii Politycznej” w miarę możliwości prezentować kolekcję jego dzieł, które jeszcze nie są szerzej znane. Rozpoczęliśmy od *Metamorfoz Państwa Bożego* (2020), teraz przedstawiamy *Filozoficzne stałe bytu*, studium doktrynalne będące kontynuacją *Bytu i istoty*, wprowadzające w samo sedno „nowej filozofii bytu” Gilsona.

Zbiór został przygotowany przez uczniów filozofa z papierów, które pozostały po jego śmierci. Wśród nich znajdował się rękopis złożony z esejów w większości nieopublikowanych, ukończony przez Gilsona zapewne w styczniu 1968 roku. Ostatnie dwa rozdziały tego manuskryptu, zgodnie z propozycją samego autora, wydał jego uczeń, a później serdeczny

⁶ A. Kijowski, *Autoportret faryzeusza*, „Twórczość” (1960) 11, s. 168-171.

⁷ Zob. Z. Kałuża, W. Tkaczuk, *Jacques Maritain w Polsce*, „Więź” (1963) 2, s. 38-56; H. Bars, *Gilson et Maritain*, „Revue Thomiste” 79 (1979) 2, s. 237-271; Cl.-J. Geffré, *Philosopher dans la foi. Étienne Gilson – Jacques Maritain*, „La Vie Spirituelle” 104 (1961) 469, s. 220-230.

przyjaciel, wybitny filozof, historyk filozofii i teoretyk teatru Henri Gouhier⁸, który po śmierci Mistra zajął po nim miejsce w Académie française. Opublikował ją jako oddzielną książeczkę, poprzedzając ją stosownym wstępem, zatytułowaną ostatecznie *L'athéisme difficile* w zaprzyjaźnionym wydawnictwie J. Vriné'a (Paris 1979)⁹. Pozostały korpus pośmiertnego tomu, który Gilson zatytułował *Constantes philosophiques de l'être*, składa się z ośmiu rozdziałów, spośród których te wcześniej ogłoszone uległy daleko idącym przekształceniom i redakcyjnym zmianom. Z tej też racji w określonych przypadkach wydawca francuski przyjął do druku wersje rękopiśmienną tekstów. Wszystkie one jednak pisane były przez Gilsone z myślą o całości, która powstawała stopniowo i jakby sama z siebie. Ten właśnie wariant przedstawiamy w obecnej edycji.

II

Mogłoby się wydawać, że *Filozoficzne stałe bytu* to studium historycznofilozoficzne, do jakich Gilson przyzwyczaił już swoich czytelników. Jednakże nie mamy tutaj do czynienia z przerostem treści historycznofilozoficznych nad doświadczeniem filozoficznym; historyk filozofii nie zamazuje w żadnej mierze filozofa, a raczej buduje szeroki kontekst historyczny umożliwiający stawianie ściśle metafizycznych tez. To ważne szczególnie w obecnych czasach wysoce zmęczonych wszechwładnym dyskursem, niemogącym sobie poradzić z rozejściem się języka z rzeczywistością, tworzącym w związku z tym różnego typu ekwiwalenty realnego świata, zamykając człowieka w obszarze świadomości, ludzkiego, mocnego ja. Zdaniem Gilsone to znak niewątpliwego kryzysu i niepokoju płynącego z poczucia utraty rzeczywistości przez jej konceptualizację, a więc próbę wyjaśnienia całości przez jedną z części owej całości, jak też przekonania, że istnieje adekwacja pomiędzy myślą a bytem niezależnym od ludzkich możliwości poznawczych, czyli przejście od myśli do bytu. Tymczasem takiego „mostu” po prostu nie ma, gdyż „do haka namalowanego na murze nie możemy przywiesić innego łańcucha, jak tylko łańcuch również namalowany na murze”. Różnica ontyczna między intencjonalnym porządkiem myśli a egzystencjalnym porządkiem bytu uniemożliwia przejście z jednego do drugiego¹⁰. Nie wydaje się przeto czymś koniecznym dowodzenie istnienia świata, jak to proponowali Kartezjusz czy Kant. Heidegger natomiast – z perspektywy własnej ontologii

⁸ O aktywności naukowej i dorobku obu filozofów wiele mówią listy, jakimi się wzajemnie obdarowywali. Zob. R. J. Fąfara, *W kręgu filozofii Malebranche'a. Wybór listów Étienne Gilsone i Henri Gouhiera (1920-1936)*; także: H. Gouhier, *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson – La philosophie chrétienne – L'art*, Paris 1993.

⁹ Wydanie polskie: É. Gilson, *Trudny ateizm*, tłum. P. Murzański, w: tegoż, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 111-186.

¹⁰ A. Stępień, *Stanowisko Gilsone w sprawie metody teorii poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) 1, s. 140-141.

fundamentalnej – uważał tego typu poszukiwanie jedności za filozoficzny skandal, ponieważ zakorzenienie jestestwa (*Dasein*) w jego bycie-w-świecie pozostaje niezbywalne, przyrodzone. Po co więc pytać o istnienie świata.

Gilson w ramach metafizyki, naczelnej dyscypliny filozoficznej, przyjmuje jako niepotrzebujące uzasadnienia istnienie pluralistycznego świata, a co za tym idzie tkwiącą w człowieku możliwość jego analogicznego poznawania. Są to naturalne możliwości, jakimi dysponują wszyscy ludzie, z tej racji, że są właśnie ludźmi. Ważne wszakże pozostaje, żeby uzyskać świadomość przedmiotu samej metafizyki. W jaki sposób? Należy wyjść od spontanicznego doświadczenia, dzięki któremu stykamy się z realną rzeczywistością. Afirmujemy ją poznawczo, posługując się na określenie wszystkiego, co istnieje, nadzwyczaj poręcznym słowem „byt”, utworzonym u świtu greckiej kultury filozoficznej przez Parmenidesa. Odtąd różnorodne języki filozoficzne posługują się tym wyrazem, ponieważ bez niego myślenie o całości tego, co istnieje, byłoby niemożliwe.

Początkowo byt przedstawia się umysłowi bardzo niewyraźnie. Napotykać wieloraką w swej mnogości rzeczywistość, formułujemy wszakże o niej – intuicyjnie i bezpośrednio – tzw. pierwsze pojęcie. Jest nim byt, którego rozumienie leży u podłoża wszelkiego rozumienia, stanowiący niejako schemat, w świetle którego mogą przebiegać dalsze fazy poznania, poznania najbardziej spotencjalizowanego, lecz najmniej mówiącego o świecie. Dopiero kolejne etapy poznawcze odsłaniają treści znajdujących się w nim rzeczy. Gilson uważa to luźne pojęcie bytu, funkcjonujące w przednaukowym poznaniu świata i niemal już metafizyczne, za wystarczające do rozpoznania rzeczywistości, gdyż ścisły związek pomiędzy spontanicznym i filozoficznym pojęciem bytu nie daje się generalnie podważyć.

Chcąc uniknąć błędów choćby esencjalizmu albo heglowskiego rozumienia bytu jako pojęcia „pustego”, które w swej treści niczym nie różni się od nicości, należy trzymać się pierwszych zasad, a więc podstawowych praw rządzących istnieniem realnych rzeczy, które odczytywane przez intelekt stają się zasadami racjonalnego poznania, wnioskowania, działania i wytwarzania (np. zasada tożsamości, celowości, racji bytu itd.)¹¹. Trzeba nadto umieć wyodrębnić logiczne pojęcie bytu, które nie dotyczy danych aspektów rzeczywistości takich, jakie są w sobie, ale bytu jako poznawanego. To sugeruje, że nie powinno się wyprzedzać „tego, co zrozumiałe” konstrukcjami dialektyki czy spekulacji ani za wszelką cenę dążyć do ścisłego definiowania pojęć. Ludzkie poznanie jest, trudno zaprzeczyć, nacechowane abstrakcyjnością i dość łatwo można związać istotę poznania jedynie z rozumowaniem, niemniej jednak, podkreśla Gilson, dysponujemy pewną bezpośrednią intuicją bytu, a przedmioty poznania intelektualnego usilnie wiążą z konkretem. Toteż inteligibilność nie musi klócić się z

¹¹ A. Maryniarczyk, *Zasady pierwsze*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii S-Ż*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 902-907.

konkretem, gdyż treści ogólne stanowią właśnie jego istotę, zaś poznanie zmysłowe łączy się z sądem egzystencjalnym jako specyficznym aktem poznawczym, który ujmuje istnienie rzeczy.

Dlaczego więc filozofowie zdają się sugerować jałowość pojęcia bytu i negują jego wartość? Dzieje się tak z racji istnienia różnych poglądów na naturę i przedmiot poznania. To są najzwyczajniej odmienne koncepcje ujmowania rzeczywistości. Platon na przykład wnioskował, że poznanie polega na bezpośredniej intuicji i odcięciu się od wyobrażeń fizycznych, tak ważnych dla Tomasza z Akwinu. Arystoteles natomiast akcentował abstrakcyjność poznania intelektualnego, ulegając, by posłużyć się kolokwializmem, ciągłom logicznym, choć dzięki temu zdołał zachować więź ze światem zmysłowym. Zróżnicowanie poglądów ontologicznych związane jest z akceptacją odmiennego porządku transcendentaliów, ściśle powiązanych z pierwszymi zasadami.

Gilson powiada, że byt jest naczelnym pośród nich, gdyż wszystkie inne są tylko pojęciami bytu, wyrażają *explicite* to, co w tym nadrzędnym transcendentale zawarte, odsłaniając różne aspekty sposobu istnienia bytu i niejednolite aspekty doświadczenia metafizycznego¹². Zróżnicowanie bytu ujawnia się, gdy filozofowie preferują jakieś transcendentale np. jedność, dobro, prawda. One, powtórzmy, jako pojęcia mieszczą się w pojęciu bytu, ale są też aspektami bytu.

W tak ukształtowanym horyzoncie Gilson przywołuje nazwiska trzech filozofów, którzy intensywnie przeżyli rozdział pomiędzy spontanicznym poznaniem rzeczywistości a poznaniem na poziomie ustalonego systemu. Chodzi o Bergsona, Heideggera i Merleau-Ponty'ego. Pierwszy z nich, uważany przez Gilsonego za geniusza, podkreślał znaczenie „pędu życiowego” (*l'élan vital*), tajemniczego w swym działaniu, a prostego w strukturze, który odpowiada za rozwój kosmosu oraz trwania (*durée*). Stąd wyakcentowanie sposobu poznania zwanego intuicyjno-instynktownym albo absolutnym, polegającym na zasadniczo niekomunikowalnym stopieniu się z poznawanym przedmiotem. U Heideggera do głosu dochodzi myślenie o byciu, zaś u Merleau-Ponty'ego napięcie pomiędzy zmysłową percepcją a poznaniem refleksyjnym.

W związku z czym Bergson i Heidegger wychodzą poza metafizykę a nawet filozofię, by móc skoncentrować się na pierwotnym przeżywaniu, intuicji, myśleniu bycia. Z jednej strony to możliwe, ponieważ to nie poznanie bytu jest pierwsze w aktywności systemowej, lecz prawda. Przez jej analizę Heidegger usiłuje zrozumieć byt, zdeformowany przez metafizykę zainicjowaną przez Platona i Arystotelesa. Jako że sprowadzali oni prawdę do relacji zgodności, a ta zachodzi między pewnymi treściami, które zostają wyodrębnione z oceanu bytu, wyselekcjonowane, uprzedmiotowione. Z drugiej jednak strony mamy podmiot, którego natura wyczerpuje się w relacji do tych uprzedmiotowionych treści, co w procesie reifikacji abstraktów prowadzi do odcięcia człowieka od transcendentalnej relacji z bytem.

¹² A. Maryniarczyk, *Zasady pierwsze*, dz. cyt., s. 905.

W rozpoznaniu Heideggera nie ma to specjalnego znaczenia, gdyż ludzki sposób bycia *Dasein* jest prawdą. Jest ona otwartością człowieka, polegającą nie na wydobywaniu na światło dzienne rzeczy przedmiotowo obecnych, lecz zdzieraniu zasłony, odsłanianiu, odkrywaniu. Nic innego nie jest dane człowiekowi, tylko zmaganie się z ruchem myśli, upadanie i powstawanie do stanu „bliskości z byciem”. To, co nazwano w klasycznej myśli własnościami transcendentalnymi bytu, u Heideggera zyskało charakter „egzystencjału możliwościowego”. Bycie człowieka to warunek jego wszelkich potencjalności, świadczący o jego godności i „racjonalności”.

Toteż więc *Dasein* z byciem nie dokonuje się przez sferę epistemologiczną i w związku z tym ma ona charakter nie przedmiotowy, nie pojęciowy, nie sądowy, co najwyżej intuicyjny i swoiście poetycki. Cała metafizyka przeto staje się metafizyką tego, co abstrakcyjne (zawsze trudne do zdefiniowania) i konkretne. Heidegger widocznie nie dostrzegał w ziemskich krajobrazach bytu, przekonany, że fundamentalna warstwa bycia (*Sein*) znajduje się poza poznaniem pojęciowo-sądowym.

Gilson tymczasem uważa, że doświadczamy bezpośredniej intuicji bytu, która może być fałszowana przez idealistyczne systemy filozoficzne. Przestrzega przed oderwanym od intuicji istnienia pojmowaniem bytu, ale przypuszcza, że zontologizowane pojęciowanie (związane z konkretem) jest uprawnione. Jeżeli zachowa się pewne reguły metodologiczne, należy realizować projekty, nawiązując do poznania fundamentalnego. Nawet po krytyce Kanta i pozytywizmie Comte’a poznanie metafizyczne pozostaje wszak możliwe. Niemniej jednak jeżeli to, co inteligibilne, odseparujemy od istniejącej rzeczywistości, wówczas sfera mediacyjna zastąpi nam realną rzeczywistość.

III

W kulturze zachodniej, odnotował Gilson, pojawił się trudny do rozwiązania problem, mianowicie jak się ma filozofia do religijnej koncepcji Boga. Cała subtelność polega na tym, żeby nie doprowadzić do ich rozejścia się. Historia pokazuje przecież korzyści, jakie filozofia czerpała ze swego spotkania z religią, w wyniku czego dochodziło niekiedy do znaczących odkryć. Mimo to w kontekście historycznym sprawa jest skomplikowana i sensowne wydaje się mówienie o filozofii chrześcijańskiej. W każdym razie Gilson na przykładzie koncepcji Boga chce rozwikłać problem teologii i religii. Śledzi filozofizm – systemy, których projektodawcy sprowadzają do porządku filozoficznego rzeczywistość i problematykę Boga, wyraźnie akcentując odmiennność tych porządków. Czyni tak z następujących racji: – Bóg nie wyczerpuje się w filozofii; – absolut, o którym rozmyślają filozofowie, jest tym bytem, który ludzie religijni nazywają Bogiem.

Ale czy jakiegokolwiek nazwanie Boga wyczerpuje Jego naturę? W żadnym razie. Wszystkie filozoficzne orzekania o Nim sprowadzają się zaledwie do nazw. Ograniczenie niewyobrażalnie bogatej rzeczywistości Boga do sfery filozoficznej (np. oświecenie, Spinoza)

kończy się i musi się kończyć redukcjonizmem. Filozofowie po prostu zapominają, że autentyczna idea Boga ma wymiar religijny, a Bóg religii jest również Pierwszą Przyczyną wszelkiego istnienia i porządku w świecie. Skądinąd jednak odnajdujemy systemy filozoficzne, które chciałyby w obrębie filozofii uprawiać pewnego typu religijność, chcą przypisać Bogu cechy religijności.

Przywołajmy raz jeszcze Heideggera, który usiłuje filozoficznym określeniom Boga nadawać rysy typowo religijne, byt jako taki zsakralizować, przypisać mu naturalną otwartość na człowieka. Religia ma bowiem zostać filozoficznie zrozumiana, pojęta. Stąd bierze się konieczność przewycięzania nie tylko idealizmu transcendentnego, ale i tradycyjnej metafizyki, która „zapomniała o byciu” na rzecz bytów, a w szczególności – Boga jako bytu. Bóg istotnie może być bytem, lecz głębiej od niego skrywa się pozbawione nazwy Bycie¹³. Gilson w kontrze powiada, że gdy rzeczywistość określamy jako byt, to najczęściej pozostajemy na poziomie filozoficznym. Zgoda. Jeżeli Byt piszemy wielką literą i pojmujemy w oderwaniu od człowieka, to nieuchronnie reifikujemy zamierzony abstrakt i nie wnosimy się ponad filozofię.

Kiedy jednak mamy do czynienia z mistyką naturalną, kiedy dochodzi do spotkania z czystym aktem istnienia, percypujemy, że ten czysty akt istnienia pozbawiony jest „naszych treści”. Wtedy mamy wrażenie, że kontaktujemy się z absolutnym aktem, doświadczamy niejako tego zrelacjonowania aktu istnienia do absolutu. Czy aby na pewno? Gilson odpowiada, że nie sposób w tej sprawie zająć rozstrzygającego stanowiska. Przeżycie mistyczne dokonuje się bowiem poza słowami. Za pomocą sądów niczego tu nie sposób osiągnąć. Ważna pozostaje wiara oraz łaska, na których opiera się chrześcijaństwo, jakkolwiek religijna koncepcja Boga była i powinna być źródłem inspiracji dla przemyśleń filozoficznych. Sytuacja jest taka, że filozofia odkrywa aspekty rzeczywistości, które faktycznie i egzystencjalnie ujmuje się w spotkaniu religijnym i nazywa Bogiem. Filozofizm pozbawia Boga tajemnicy, a religijna koncepcja Boga ją zachowuje. Boskość Boga jest poza poznaniem filozofa.

Czy Heidegger zmieniłby swoje zapatrywania, gdyby zapoznał się z filozofią bytu Gilsona? Łatwo odgadnąć, że nie uczyniłby tego!

IV

Autor *Peinture et réalité* był przekonany, że warto zastanawiać się nad treściami objawionymi, zwłaszcza nad fragmentem Księgi Wyjścia 3,13-15 dotyczącym imienia Jahwe. Kiedy to zagadnienie zwróciło jego uwagę¹⁴, pytał dwóch francuskich rabinów, nauczycieli Uniwersytetu

¹³ Szerzej zob. K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017, s. 339 i nast.

¹⁴ Ma ono sporą literaturę. Godne uwagi jest opracowanie zbiorowe, wydane zresztą w roku śmierci Gilsona, *Dieu et L'être. Exégéses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1978. Zawiera między innymi prace tak znanych

Francuskiego, jakie w tym względzie mają zapatrywania, ale nie usłyszał jednomyślnej opinii. Musiał przeto zdać się na osobiste postulaty interpretacyjne. Rozumiał, że o Bogu i o szansach Jego poznania Biblia mówi w sposób oryginalny i z niczym innym nieporównywalny, gdyż jest największym i najstarszym (pomijając niektóre utwory chińskie czy hinduskie) arcydziełem literatury światowej. Mojżesz i jego siostra Miriam wyśpiewywali swe hymny dziękczynne na cześć swego Boga jeszcze przed Homerem. Gdy Rzym był zaledwie maleńką wioską nad brzegami Tybru, prorocy w Izraelu wpatrzeni w dzieje narodów żarliwie przepowiadali im przyszłość z potęgą wymowy, wobec której błędnie krasomówstwo Demostenesa¹⁵. Także i z tego powodu nie ma i nie mogło być w Biblii ani krzty metafizyki.

W takim razie nie wypada przekonywać, że sławny tekst Księgi Wyjścia „Jestem, który jestem” odsłania metafizyczną definicję Boga, ponieważ słowo Boże nie zawiera filozoficznego pojęcia bytu nawet wirtualnie. Można tam jednakże odkryć „metafizykę Księgi Wyjścia”, co poświadczają w bardzo wczesnym okresie Ojcowie Kościoła, a później chrześcijańscy autorzy średniowiecza, którzy nawiązywali do propozycji myślicieli greckich, wykorzystując ich osiągnięcia dotyczące cech przydawanych bytowi jako takiemu (niezrodzoność, wieczność, niezmienność, niepodzielność i zupełność, pełnia i niegradacyjność, bezwzględność i tożsamość, konieczność oraz związek ze sprawiedliwością i prawością, autorytatywność, jedność). Biblia, wprost przeciwnie, nie proponuje żadnego teoretycznego systemu idei ani określonej doktryny metafizycznej. Zauważane na jej kartach pewne „akty spekulatywne” mają tylko i wyłącznie charakter historyczny.

Sformułowana konstatacja nie oznacza, że religijny charakter tekstów Starego i Nowego Testamentu uniemożliwia ujmowanie biblijnego *J e s t e m* w perspektywie poznania filozoficznego. Toteż teolodzy powinni korzystać z narzędzi filozoficznych pozwalających pytać o naturalne szanse poznania Boga już poza sferą konfesyjną, ale przede wszystkim ułatwiających wydobycie z biblijnego „Jestem” najgłębszych treści egzystencjalnych. Imię Boga „Jestem, który jestem” to jedyne miano godne przyjęcia, ponieważ wskazują na to byty, których istnienie nie jest im przydane bezwarunkowo i nie utożsamia się z ich istotą. Bóg zaś jest takim Bytem,

specjalistów jak P. Vignaux, S. Starobinski, P. Hadot, J. Jolivet; zob. też: M.-D. Chenu, *Lecture de la Bible et Philosophie*, w: *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, s. 161-171.

¹⁵ Zob. M. Filipiak, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin 1993, 3.

któremu z konieczności przysługuje istnienie, stąd metafizyka chrześcijańska przybierając kostium „metafizyki Księgi Wyjścia”, zatrzymuje się na progu tajemnicy, oddając obszerne pole religijnej wierze.

Nie dziwimy się więc słowom, które rankiem 17 listopada 1972 roku Gilson powiedział o Henriemu Lubacowi w swoim schronisku paryskim przy ulicy Saint Romain: „Mój drogi Ojcze, odtąd mam już tylko jedną książkę w swojej bibliotece, Biblię”¹⁶. Otóż właśnie!

V

Prace Gilsona są wyjątkowo piękne pod względem literackim, w czym stanowią kontynuację wielkich mistrzów prozy francuskiej, począwszy od Montaigne’a, Pascala, a kończąc na Bergsonie. *Filozoficzne stale bytu* nie odbiegają daleko od wspomnianej tradycji. By zachować dobrą jakość prezentowanej edycji, gdzie to było możliwe, poprawiono, uzupełniono i w koniecznych przypadkach dodano przypisy, niektóre zaś fragmenty łacińskie i niemieckie przetłumaczono na język polski¹⁷. W kwestii wyróżnień dla różnorodnych terminów, stosowano w sumie kursywę dla wyrażen obcych i podobnie dla zwrotów polskich. Zdarzały się od tej normy odstępstwa, podyktowane względami estetycznymi, żeby uniknąć efektu lustra, niesłychanie utrudniającego lekturę. Neologizm *l'étant* przełożono jako odpowiednik greckiego terminu *ens*, oznaczającego – będący (we wszystkich rodzajach).

Czy udało się odtworzyć specyfikę piśmiennictwa Gilsona, szczególnie jego krytyczny, pobudzający do delikatnego uśmiechu styl, niech to już łaskawie osądzą szanowni Czytelnicy.

ks. Jan SOCHOŃ

Warszawa-Bielany, marzec 2022

¹⁶ *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, dz. cyt., s. 138.

¹⁷ Dziękuję serdecznie Pani redaktor Ewie Czumakow za przejrzenie przytoczeń z języka niemieckiego, a Księdzu Profesorowi Józefowi Naumowiczowi za pomoc w tłumaczeniu cytatów łacińskich.