

Gilson i filozofia chrześcijańska. Rozmowa z Pawłem Milcarem

Dla Gilsona znajomość dziejów myślicieli i doktryn nie była celem samym w sobie, a sposobem usprawniania umysłu do własnej refleksji. On rozumiał to tak, że historia filozofii jest niezbędnym warsztatem filozofa, pozwalającym unikać mielizn i znajdować szybciej tropy dla własnych poszukiwań – mówi Paweł Milcarek w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Gilson. Po stronie rzeczywistości”.

Adam Talarowski (Teologia Polityczna): Tomasza z Akwinu i jego dorobek ukazuje się często przez pryzmat procesów kulturowo-intelektualnych i duchowych, które go „zrodziły” - rozwoju uniwersytetów, zakonów żebraczych, recepcji Arystotelesa, procesów racjonalizacji wiary... A na co można zwrócić uwagę myśląc o tle, na którym „ukazał się” (z którego wzrósł?) Gilson w pierwszej połowie XX wieku?

Paweł Milcarek: Po pierwsze – Gilson jest dzieckiem tego odrodzenia katolickiego, które dokonywało się przede wszystkim w warstwie elit. Było tam wiele konwersji, często trwałych i pogłębianych – w środowisku pisarzy, artystów, myślicieli, uczonych. Gilson nie był konwertytą, miał w sobie katolicyzm równocześnie osobisty i tradycyjny, wyniesiony z domu i szkoły (niższego seminarium!). Jednak nie zrozumielibyśmy drogi Gilsona bez pamięci o tym, że w katolicyzmie jego czasu jest wielki i śmiały kościelny projekt

odwojowania kultury, odrodzenia kultury i społeczeństwa – cały program jest zarysowany zwłaszcza w encyklikach Leona XIII (którym, co znamienne, Gilson poświęci po latach osobny rozdział we współtworzonym przez siebie kompendium historii filozofii współczesnej). Tu szczególnie ważny będzie oczywiście wzmacniany przez encyklikę *Aeterni Patris* nurt ponownego odkrycia filozofii „w duchu świętego Tomasza”, który dał nowe wersje tomizmu. Co ciekawe, chociaż szczerzy katolicyzm Gilsona był i musiał być w różnych sensach *antimoderne*, czyli „antynowoczesny”, oraz był zwyczajnie ortodoksyjny, czyli też antymodernistyczny, to nie był typowym światopoglądem antymodernistycznym kontrrewolucjonisty. W odróżnieniu od wielu intelektualistów katolickich swego czasu (np. od swego późniejszego przyjaciela Jacquesa Maritaina) Gilson nie miał nawet młodzieńczego epizodu monarchistycznego, a na pewno pozostawał w dystansie do klasycznej prawicy. Politycznie był przekonany katolickim republikaninem.

Po drugie – pod względem naukowym punktem wyjścia była dla Gilsona zawsze historia filozofii. Był świetnym badaczem dziejów, umiejącym czytać źródła – co też musimy uznać za charakterystyczne dla epoki, w której to właśnie historiografia święciła tryumfy. Tyle że dla Gilsona znajomość dziejów myślicieli i doktryn nie była celem samym w sobie, a sposobem usprawniania umysłu do własnej refleksji. On rozumiał to tak, że historia filozofii jest niezbędnym warsztatem filozofa, pozwalającym unikać mielizn i znajdować szybciej tropy dla własnych poszukiwań. Miał takie własne doświadczenie: zaczynał przecież od studiów nad Kartezjuszem, i dopiero one otworzyły go na metafizykę średniowieczną – ponieważ zdał sobie sprawę w jak wielkim stopniu autor *Rozprawy o metodzie* jest zbuntowanym dzieckiem

scholastyki. Porzucił zbuntowane nieświadome dziecko dla studiowania jego potężnych mistrzów. To w ten sposób odkrył średniowiecze, wówczas *terra incognita* historyków filozofii.

Po trzecie – Gilson należy do pokolenia, które ujrzało filozoficzną bezpłodność pozytywizmu, doświadczyło całej duszności scjentyzmu narzucanego humanistycy (mamy o tym żywe świadectwo w quasi-autobiografii *Filozof i teologia*). To dlatego tak ważny był dla tego pokolenia Bergson – myśliciel spoza ówczesnej „ortodoksji” naukowości, otwierający furtki w murze: furtkę do metafizyki i furtkę do religii. Gilson nie musiał szukać religii, ale otwarcie alternatywy dla pozytywizmu było dla niego intelektualnie bardzo ważne. Dość szybko pożegnał Bergsona, ale zawsze był mu wdzięczny za ułatwienie otwarcia umysłu na metafizykę.

Trzeba też zaznaczyć, że dobrze reprezentuje epokę i nurt kultury bliski Gilsonowi jego zainteresowanie średniowieczem. W tamtych czasach – myślę tu głównie o międzywojniu – był to obowiązkowy składnik światopoglądów łączących rozczarowanie nowoczesnością liberalną i poszukiwanie religijnych fundamentów cywilizacji. Ale u Gilsona odkrycie średniowiecza było bardziej punktem dojścia w pierwszym etapie studiów. Tak jak już powiedziałem: opracowując źródła myśli Kartezjusza, odkrył ukrytą „złotą żyłę” myśli mistrzów średniowiecznych. Potem już sam z innymi przyczynił się do odkrycia, że nie ma w zasadzie jednego średniowiecza – że wewnątrz tej epoki *christianitas* jest spore zróżnicowanie inspiracji i trajektorii myślowych, czasami tak skrajne jak między Tomaszem a Dunsem Szkotem.

Na czym polegało rozumienie „filozofii chrześcijańskiej” przez Gilsona? Co może wnosić dziś?

Gilson twierdził, że odrębność filozofii chrześcijańskiej odkrył jako historyk, niejako doświadczalnie – a dopiero potem opracował to zagadnienie jako teoretyk-systematyk. Wykładając dzieje filozofii, zdał sobie sprawę, że w pewnym momencie jej zagadnienia nabierają wyraźnie innego kształtu, na wielu kierunkach – i że dokonuje się jakiś twórczy przełom po stagnacji wielkich szkół starożytności. Zdał sobie sprawę, że to się dzieje w filozofii uprawianej przez chrześcijan – tych chrześcijan epoki patrystycznej, którzy odkrywali chrześcijaństwo jako „prawdziwą filozofię”, interwencję Logosu, która spełnia i przekracza poszukiwania filozofów pogańskich. Referująca te odkrycia książka *Duch filozofii średniowiecznej* (ta sama, która nawróciła Mertona na katolicyzm) pokazuje jak bardzo różna jest filozofia „po Chrystusie”. Ale przecież nie chodzi o eliminację filozofii na rzecz irracjonalnej wiary – bo w samym chrześcijaństwie, już w jego źródłach biblijnych jest potężna treść teoretyczna, wymagająca rozumienia. Przystępując do systematycznego opracowania sprawy, Gilson pilnował więc dwóch punktów: 1) że filozofia chrześcijańska jest nadal filozofią (a nie na przykład mieszanką filozofii z teologią), ma przedmiot należący do natury i metodę nie wymagającą aktu wiary; 2) że cała specyfika filozofii chrześcijańskiej bierze się z konkretnego uwrażliwienia umysłów chrześcijan na pewne zagadnienia ważne dla ich wiary – więc odkrycia wielu zagadnień i tez filozoficznych są ściśle związane z kontekstem wiary.

Tezy Gilsona spotkały się ze sprzeciwem zarówno po stronie establishmentu akademickiego, jak i w ośrodkach naukowych bliskich Kościołowi. Jednych i drugich gorszyła ta niełatwa złożoność *filozofii chrześcijańskiej*. W środowiskach akademickich wiara religijna była pojmowana jako forma irracjonalizmu albo co najwyżej rozcieńczona filozofia dla plebsu, więc każde połączenie wiary z filozofią było traktowane jako likwidacja filozofii lub jej umniejszenie. Z kolei autorzy kościelni obawiali się, że uznanie specyfiki filozofii chrześcijańskiej podważy jej uniwersalne znaczenie.

Myślę, że dzisiaj coraz lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, jak nasze rozeznanie także teoretyczne rosną wewnątrz konkretnej formy życia. Nie to, że praktyka życia wyznacza prawdę – lecz że pewne prawdy odsłaniały się i broniły skuteczniej wewnątrz określonych form życia społecznego i w związku z ich ramami duchowymi. W pewnym sensie jesteśmy dziś znowu bliżej uznania, że kondycja filozofii jest nierozdzielna z „ćwiczeniem duchowym” wewnątrz którego powstaje. Z tej perspektywy, już trochę poza licytacją „naukowości”, chyba łatwiej uznać trafność konceptu filozofii chrześcijańskiej, łączącego uniwersalizm prawdy z konkretnością jej odkrywania i zgłębiania.

Jaki był wkład Gilsona do zrozumienia metafizyki świętego Tomasza? Jak patrzył na niego na tle tendencji epoki, rozwoju scholastyizmu - Tomasz był zwieńczeniem głównego nurtu rozwoju czy raczej reakcją na niego?

Gilson zgłębiał filozofię Akwinaty – zawsze pamiętając, że Tomasz nie chciał być filozofem, tylko teologiem. Akwinata po prostu uprawiał teologię, która doszła do takiej dojrzałości, iż rozumiała niezbędność filozoficznego opracowania szeregu zagadnień. Największe filozoficzne odkrycia Tomasza – na czele z teorią odrębności istnienia i istoty – traktował Gilson jako dalsze spełnianie się ducha filozofii chrześcijańskiej, coś w rodzaju wypełnienia realizmu filozoficznego w świetle myśli, że Bóg jest czystym Bytem, Samym Istnieniem. W przypadku Tomasza systematyczne wyodrębnienie zagadnień filozoficznych jest możliwe ze względu na metodologiczny porządek, do którego dochodzili mistrzowie teologii w „złotym wieku scholastyki”. Tomasz jest z jednej strony emblematycznym przypadkiem tej dojrzałej i twórczej scholastyki uniwersyteckiej – z jej wymaganiami naukowości operującym różnicą *auctoritas* i *ratio*, z fascynacją „nowym Arystotelesem”, jego „księgami fizycznymi”, z przekonaniem o uniwersalizmie prawdy i dobra, z umieszczeniem dyskursu mistrzowskiego wewnątrz dysputy uniwersyteckiej. Z drugiej strony – zauważał Gilson – Akwinata jest myślicielem niemal samotnym gdy zamiast podążać udeptaną ścieżką esencjalizmu metafizyk tożsamości, przebija się do metafizyki egzystencjalnej. Ta własność myśli Tomasza została świetnie uchwycona na tle autorów wcześniejszych i późniejszych w Gilsonowskim *Bycie i istocie*, jednej z jego najlepszych książek.

Gilson wraz z Maritainem są uważani za ojców tomizmu egzystencjalnego. Na czym polegało to odczytanie Tomasza? Co można powiedzieć o jego wymianie myśli z Maritainem?

Gilsona i Maritaina połączyła myśl, że w metafizyce Akwinaty najważniejsze i decydujące jest odróżnienie istnienia i istoty w bycie stworzonym przy pomocy arystotelesowskiej nauki o akcji i możliwości. Dlatego rzeczywiście są obaj uznawani za twórców tzw. tomizmu egzystencjalnego. Ale poza tym byli to bardzo różni autorzy. Tom ich wieloletniej korespondencji pokazuje z jednej strony dialog zaprzyjaźnionych uczonych, dwóch gorliwych katolików, dzielących podobne przeświadczenia i mających podobne problemy – ale i różniących się w ocenach w wielu sprawach. Można powiedzieć, że Gilson zawsze bardziej osadzony był w wymaganiach akademickich i znacznie mniej obecny w bieżących zaangażowaniach publicznych – a Maritain odwrotnie, dość chętnie wchodził w rolę intelektualisty tworzącego i podpisującego manifesty za lub przeciw. Jako znani i dojrzały autorzy obaj byli związani ideowo raczej z katolicyzmem „chadeckim” – przy czym Maritain znacznie mocniej, wręcz jako jego teoretyk i bojownik lewicującego katolickiego antyfaszyzmu. Poza tym obaj początkowo dość sympatyzowali ze środowiskami katolickimi, które nie były dobrze widziane w systemie instytucji kościelnych epoki Piusa XII.

Jak sytuował się Gilson wobec ruchu *la nouvelle théologie*?

To ciekawy temat. Przy wszystkich swoich skłonnościach do bycia „poza chórem” oficjalnego tomizmu kościelnego, Gilson był całe życie bardzo solidnym rzymskim katolikiem – bardziej ufającym Tradycji niż „przełomowym książkom”. Jego korespondencja – np. ta z de Lubakiem – świadczy o tym, że miał dużo sympatii i zrozumienia dla ludzi, którzy znaleźli się w niełaskach już choćby dlatego że wychodzili poza podręczniki „szkoły rzymskiej”. Zdawał sobie sprawę, że są to na ogół

ludzie niechętni oficjalnemu tomizmowi, czasami też jakoś anty-scholastyczni. Gilson był tomistą i kochał wielką scholastykę XIII wieku – ale uważał, że oficjalny kościelny tomizm to szkolarska „ortodoksja w wykonaniu miernot”, gotowa wyciszyć samego św. Tomasza, gdyby okazał się nie dość bezpiecznym autorem. Dlatego długo sympatyzował i z dominikanami z Le Saulchoir, i z jezuitami w rodzaju de Lubaka. Co więcej, Gilson spodziewał się z tej strony wsparcia w wydobywaniu z tradycji wątków zaniedbywanych w aktualnej wulgacie (stąd np. doceniał poszukiwanie teologii „naturalności” potrzeby Łaski). Ale potem przyszło mocne rozczarowanie względem wielu z nich, już w fazie Vaticanum II i zwłaszcza w okresie posoborowym. Pewnego dnia, myśląc również o efektach działań swoich dawnych kolegów, Gilson napisze z goryczą, że żyje w czasie gdy wierny nie może być pewny, w co wierzy ksiądz, który do niego przemawia w Kościele. Obaj z Maritainem byli przerażeni postępami neo-modernizmu.

Étienne Gilson był nie tylko historykiem filozofii, ale też aktywnym publicystą, komentującym współczesność. Jakie były jego spostrzeżenia i – jeśli takie były – postulaty, co obserwował ze szczególnym zainteresowaniem?

Zanim wspomnę o publicystyce, trzeba zaznaczyć, że jako uczony Gilson wychodził często poza historię filozofii, np. w stronę estetyki. Na granicy badań uczonego i rozważań publicysty są jego analizy kultury społeczeństwa masowego, wciąż bardzo ciekawe, mało pamiętane. Warsztat i ogromna wiedza historyka uzdalniały Gilsona również do takich ciekawych przekrojowych wglądów jak te z *Metamorfoz Państwa Bożego*. Mamy też w końcu Gilsona jako intelektualistę katolickiego zabierającego głos w sprawach życia publicznego – tu świadectwem będzie głównie zbiór artykułów pod

znaczącym tytułem *Pour un ordre catholique* („Na rzecz porządku katolickiego”). Jest tam m.in. świetna apologia szkoły katolickiej – w kontrze do przyjmowanego już wówczas przez część katolików standardu edukacji laickiej. Istnieje ponadto publicystyka Gilsona dotycząca życia kościelnego – z której pamięta się do dziś jego protesty wobec dewastacji katolickiej teologii i liturgii, dokonywanej po Soborze przez zblazowane lub zrewoltowane duchowieństwo (tu też tytuł książki z 1967 jest znaczący: *Divagations parmi les ruines* – „Rozważania wśród ruin”).

Odchodził w poczuciu, że wszystkie sprawy, którym poświęcił swoje życie – w przekonaniu, że służy temu, co mądre i święte – że wszystkie te rzeczy zostały po kolei zdradzone przez nowych barbarzyńców, także w Kościele. Ta ocena we Francji lat 70. wcale nie była przesadna. Także dziś, gdy widzimy w świecie naszej cywilizacji coś w rodzaju powtórki z tamtego postchrześcijańskiego barbarzyństwa, można zrozumieć jak to boli. Ale twórczość Gilsona – pogardzana w ramach ogłoszenia „końca chrześcijaństwa tomistycznego” – nie zapadła się w niepamięć, dalej pracowała. Co więcej, o ile jego syntezy historii filozofii wymagają już miejscami poważnych uzupełnień, o tyle mądrościowa refleksja o filozofii chrześcijańskiej, o sposobie ujmowania Boga w filozofii, o jedności doświadczenia filozoficznego nadal brzmi po prostu po mistrzowsku.

Rozmawiał Adam Talarowski

Książka Étienne'a Gilsona *Metamorfozy Państwa Bożego* dostępna jest w księgarni Teologii Politycznej



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego