

Mieczysław Gogacz

Gilson i filozofia

Studia Philosophiae Christianae 16/2, 134-144

1980

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

i legend bałamutnych”, dopóki nie sięgniemy do materiału rękopiśmiennego²⁰.

Dezyderat ten zaczął realizować po śmierci Profesora zespół uczonych skupionych przy Polskiej Akademii Nauk. Trzeba tu powiedzieć o wskazaniu prof. E. Gilsona dla filozofów polskich, który zwrócił uwagę prof. S. Swieżawskiemu na fundamentalne znaczenie polskiej szkoły filozoficznej w XV wieku i jej wkładu w kulturę filozoficzną Europy. W związku z tym należy sięgnąć po źródła, po teksty rękopiśmienne z tego okresu, tak ważne dla polskiej i europejskiej kultury. Od tej pory zaczęto zajmować się lekturą niewydawanymi w nowożytności i nieczytanymi tekstami uczonych polskiego średniowiecza. Edycje tych tekstów, monografie i opracowania pozwalają zobaczyć wierniej i dokładniej całą złożoność i specyfikę problemów podejmowanych przez mistrzów słynnej szkoły krakowskiej w wieku XV.

Nie możemy jednak patrzeć i oceniać dzieła, jakie zostawił prof. W. Wąsik przez pryzmat tego, co zrobili jego następcy. Dlatego też wydaje się być dość jednostronna krytyka *Historii filozofii polskiej* zawarta w recenzji tej książki autorstwa J. Korolec, W. Seńko²¹: „Szukanie informacji tylko w literaturze bez sięgnięcia do rękopisów oraz praca bez zespołu, to zapewne najistotniejsze przyczyny, dla których lata wysiłku nie zakończyły się spodziewanym sukcesem” — to zbyt mocne wydaje się słowa krytyki. W. Wąsik, przypomnijmy, był świadom braków swoich prac i tego, że wypadło mu pracować poza zespołem. Tym większa zasługa dla Profesora, zwłaszcza że zdołał napisać po raz wtóry dzieło, kiedy cały warsztat naukowy autora został zniszczony, którego brakowało w literaturze polskiej filozofii, a który stanowi jednocześnie wskazówkę dla następców, jak należy pracować i opracowywać doskonalsze historie filozofii.

MIECZYŚLAW GOGACZ

GILSON I FILOZOFIA

1. Geniusz w dziedzinie filozofii, 2. Kilka danych biograficznych jako charakterystyka filozoficznego dzieła, 3. Pogląd na filozofię średniowieczną, 4. Koncepcja filozofii chrześcijańskiej, 5. Jego metafizyka, 6. Blaski i cienie filozoficznego dzieła.

1. GENIUSZ W DZIEDZINIE FILOZOFII

F. van Steenberghen we wspomnieniu, opublikowanym po śmierci E. Gilsona, napisał, że po odczycie, który E. Gilson wygłosił na zakończenie *Congressus scholasticus*, zorganizowanego przez C. Balica w r. 1950, zbliżył się do E. Gilsona kard. Pizzardo i powiedział: „Pan jest geniuszem”. Z elegancją i prostotą, właściwą wielkim intelektom, E. Gilson odpowiedział: „Wasza Eminencja jest samą dobrocią”. F. van Steenberghen dodaje, że był to okres, w którym na dzieło E. Gilsona

²⁰ Tamże, s. 316.

²¹ J. Korolec, W. Seńko, *Uwagi o „Historii filozofii polskiej” W. Wąsika*. „Studia Mediewistyczne” 2 (1961) 219.

padł cień św. Officium. Po wypowiedzi kard. Pizzardo cień ten bardzo się wydłużył i — dodajmy — właściwie nigdy nie dosięgnął dzieła E. Gilsona¹.

Dziś wiemy, że dzieło E. Gilsona jest chwałą kultury intelektualnej XX wieku.

A z wypowiedzi F. van Steenberghena możemy wyciągnąć dwa wnioski:

a) Wybitna refleksja filozoficzna E. Gilsona, faktycznie wprowadzająca metafizykę w myślenie XX wieku, odkrywczą i nieodwracalnie zaszczepiającą potrzebę wyrwania się z idealizmu w kierunku realnie istniejących bytów, aby je rozumieć i nimi wymierzać prawdę, dobro i piękno, jest w wielu swych punktach jednak dyskusyjna. Jej kontrowersyjność nie polega na tym, czego obawiało się św. Officium. Filozofia E. Gilsona nigdy i żadną swą tezą nie odwraca od Boga, Objawienia, nauczanych przez Kościół prawd wiary. Może raczej, jak kiedyś refleksja filozoficzna Tomasza z Akwinu, zmusza do skorygowania niektórych tylko odmian teologii. Jest tak spójna i tak szeroko ogarnia rzeczywistość, że staje się zgodna z Objawieniem, gdyż rozpoznaje wśród realnie istniejących bytów samoistnego Boga, który istniejąc, co ujmuje filozof, także objawia swe wewnętrzne życie, co ujmuje teolog. Dyskusyjność refleksji filozoficznej E. Gilsona ma źródło w nie zawsze konsekwentnej wierności realnie istniejącym bytom, w dopuszczeniu w obręb metafizyki jednak idealistycznych wątków intuicjonizmu, w przypisaniu analizie sądów, a tym samym świadomości, jak u Dunsza Szkota i Descartesa, roli punktu wyjścia w drodze do ujęcia istnienia, w podleganiu naporowi metodologicznych postulatów pozytywizmu. Tak sądzą niektórzy tomiści, domagający się od E. Gilsona metafizyki właśnie wierniejszej teoriopoznawczemu realizmowi i pluralizmowi metafizycznemu, z kolei nie podzielający proponowanej przez niego koncepcji filozofii chrześcijańskiej, kwestionujący sposób ukazywania średniowiecza jako nierozzerwalnej tkanki filozoficzno-teologicznej.

Zanim wyjaśnimy bliżej te zagadnienia, już jednak opierając się na nich, wyciągnijmy drugi wniosek z wypowiedzi F. van Steenberghena:

b) Tomiści domagają się po prostu, aby E. Gilson był genialnie konsekwentny w każdym podejmowanym zagadnieniu. Jego właśnie genialna refleksja filozoficzna narzuca bowiem odbiorcom jego myśli kierunek wymagań: dzieło doskonałe nie może mieć momentów niedoskonałych.

Doskonałe dzieło E. Gilsona, jego monumentalna wielkość, to wprost ramiona obrzyma, a my, zwykli tomiści, stojąc na tych ramionach — jak wyjaśniał już Bernard z Chartes — widzimy dalej i więcej, nawet

¹ „En 1950, Gilson donne la leçon de clôture du Congressus scholasticus organisé à Rome par le P. C. Balič...; le P. Garrigou-Lagrange venait de reprocher à Gilson (dans une conversation privée) d'avoir parlé des avatars de la métaphysique dans L'être et l'essence et le Professeur du Collège de France voyait se dresser le spectre de l'Index, mais au terme de sa leçon, le vieux cardinal Pizzardo s'avança vers lui, prit ses mains dans les siennes et lui dit avec emotion: Monsieur Gilson, vous êtes un génie; à quoi celui-ci répondit: Éminence, vous êtes toute bonté. Le spectre de l'Index s'éloignait". F. van Steenberghen, *In Memoriam Étienne Gilson*, Revue Philosophique de Louvain, 76 (1978) nr 32, seria 4, 540.

niedoskonałości dzieła i to, co dzieło to ukazuje oraz do czego zobowiązuje: budować konsekwentny tomizm egzystencjalny, wierny faktowi realnego istnienia bytów jednostkowych.

Dyskusyjność i kontrowersyjność niektórych punktów filozofii E. Gilsona to nie tyle więc zastrzeżenia i zarzuty, ile raczej narzuca na nam przez tę filozofię konieczność wierności genialnej refleksji, wprowadzającej metafizykę Tomasza z Akwinu w kulturę intelektualną XX wieku.

Miał rację kard. Pizzardo i potwierdza to światowa recepcja dzieła E. Gilsona: był geniuszem w dziedzinie filozofii.

2. KILKA DANYCH BIOGRAFICZNYCH JAKO CHARAKTERYSTYKA FILOZOFICZNEGO DZIEŁA

Étienne Gilson urodził się 13 czerwca 1884 w Paryżu, zmarł 19 września 1978 w Cravant koło Vermenton (Yonne) blisko średniowiecznego Auxerre. Doktorat „ès lettres” uzyskał na Sorbonie w r. 1913. W tym samym roku został profesorem filozofii w Lille. W r. 1919 jest profesorem w Strasbourgu i obejmuje na Sorbonie po F. Picavet katedrę historii filozofii średniowiecznej. W r. 1926 razem z P. G. Thèry zakłada czasopismo *Archives d'histoire, doctrinale et littéraire du moyen-âge*, a w r. 1929 razem z bazylianami przy — należącym do Uniwersytetu w Toronto — *St. Michaels College* organizuje samodzielny Instytut Studiów nad Średniowieczem, który w r. 1939 staje się *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*. E. Gilson jest w tym Instytucie dyrektorem studiów. W r. 1932 przechodzi z Sorbony do *Collège de France* i wykłada tu do r. 1951. W r. 1946 wchodzi do Akademii Francuskiej uzyskując tym samym najwyższe, możliwe we Francji wyróżnienie uczonego i tytuł „immortel-nieśmiertelny”. W latach 1947—1948 jest senatorem Republiki. Od r. 1950 mieszka na stałe w Toronto, lecz wraca do Francji w r. 1973 dalej twórczo pracując aż do chwili śmierci².

Pracowitość E. Gilsona, owocuująca jego publikacjami, z których każda stanowiła światowe wydarzenie naukowe, była uderzającą cechą osobowości E. Gilsona i zarazem zdumiewającym czynnikiem wychowawczym. E. Gilson bowiem swoją pracowitość uczynił regułą konsultacji, udzielanych uczniom, gdyż dyskutował z nimi tylko wyniki kolejnych lektur i postępujących analiz badanych tekstów. Przygotowywano więc materiał konsultacji, aby ponadto zetknąć się z jego jasnym sądem i powszechnie znanym, pełnym dobroci i zarazem ciętym dowcipem, z wielką kulturą, osobowością, z realizowanym na codzień humanizmem³.

Dodajemy, że opublikowana do r. 1958 bibliografia prac E. Gilsona obejmuje 600 pozycji, a po r. 1958 można wskazać jeszcze na kilka książek i około 200 artykułów⁴.

² Dane biograficzne E. Gilsona podają za artykułem F. van Steenberghe, 538—545.

³ Por. M. Gogacz, *Rozmowy z Gilsonem*, „Tygodnik Powszechny” 13 (1959) nr 8 (526*), z dn. 22. II. Por. też M. Gogacz, *List z Toronto*, „Znak” 44 (1958) 208—211.

⁴ Por. *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie Française*, dzieło zbiorowe, Toronto 1959.

Książki E. Gilsona, ujawniające pracowitość, są nie tyle etapami jego intelektualnego rozwoju, ile raczej właśnie wydarzeniem naukowym, zmieniającym nieodwracalnie kierunek badań w zakresie problemu, czy prezentowanego autora. Są zawsze rozświetleniem spraw niejasnych i trudnych, prostowaniem zawiłych dróg skomplikowanego problemu. Dla samego E. Gilsona są nieustannie poszukiwaniem związku między filozofią i teologią, który jawił się mu następująco: „Filozofia grecka wyszła ... ze średniowiecza inna od tej, która ... weszła ... Tę tak głęboką przemianę filozofia zawdzięcza teologii chrześcijańskiej. Teologia zatem nie zawierała po prostu metafizyki, ale musiała ją tworzyć. Ta podwójna przemiana filozofii greckiej w teologię chrześcijańską, a następnie teologii chrześcijańskiej w filozofię nowożytną z trudem dawała się pogodzić z przeciwieństwem, jakie powszechnie upatruje się pomiędzy tymi dwiema dyscyplinami. Trzeba więc było koniecznie cofnąć się aż do tej dawnej filozofii teologów, aby zbadać jej naturę i treść”⁵. E. Gilson bada więc w dziełach autorów średniowiecznych „zręb doktryn metafizycznych”, wziętych od Greków i przekształconych w teologię, którą z kolei Descartes uczynił filozofią. A do filozofii E. Gilson w ogóle doszedł od badań nad myślą Descartesa.

W r. 1913 publikuje swoją rozprawę doktorską, przygotowaną pod kierunkiem L. Lévy-Bruhla, właśnie pod tytułem: *Wolność według Descartesa i teologia jako „grande thèse” oraz Index scholastyczno-kartezjański jako „petite thèse”*. W Lille wykłada poglądy Tomasza z Akwinu na poznanie Boga i dowody istnienia Bytu pierwszego. Wyniki przemyśleń ogłasza w r. 1919 w książce pt. *Tomizm*. W r. 1922 wydaje znany podręcznik pt. *Filozofia w średniowieczu*, a w r. 1924 *Filozofię św. Bonawentury*. W r. 1925 wraca do studiów nad Descartesem i wydaje krytycznie jego *Rozprawę o metodzie*. Rok 1929 przynosi *Wprowadzenie w studia nad św. Augustynem*, a r. 1930 znowu książkę o Descartesie pt. *O roli filozofii średniowiecznej w powstaniu systemu kartezjańskiego*. W r. 1932 wychodzi książka *Idee i literatura*, a w r. 1934 *Teologia mistyczna św. Bernarda. Chryścianizm i filozofia* ukazuje się w r. 1936, *Realizm metodyczny* w r. 1937, *Jedność doświadczenia filozoficznego* w r. 1938. Sławna książka pt. *Byt i istota* wychodzi w r. 1948, *Jan Duns Szkot* w r. 1952, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, wielkie, erudycyjne dzieło, podsumowujące wiedzę E. Gilsona o średniowieczu — w r. 1955. Powstają i inne, znaczące dzieła E. Gilsona, serie i większe studia, np. *Filozof i teologia* z r. 1960 lub *Lingwistyka a filozofia* z r. 1969, czy jeszcze późniejsze studia o Dantem, lecz te wymienione ilustrują intelektualne poszukiwania E. Gilsona, który chce zgodnie z prawdą ukazać dzieje filozofii i średniowiecze, jako bezpośrednie ogniwo między starożytnością a nowożytnością, co wykluczał V. Cousin. A jeżeli średniowiecze przenosi w nowożytność filozofię Greków, to filozofię tę zmieniła teologia, gdyż teologia jest u Descartesa filozofią.

Kluczem więc do zrozumienia poszukiwań filozoficznych E. Gilsona, a według niego także do zrozumienia dziejów samej filozofii jest właśnie związek między filozofią i teologią. Wyznacza on badania E. Gilsona nad średniowieczem, jego koncepcję historii filozofii, koncepcję filozofii chrześcijańskiej, a nawet tezy metafizyki. Ten związek E. Gilson wykrył badając myśl filozoficzną średniowiecza.

⁵ E. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, 80.

3. POGLĄD NA FILOZOFIĘ ŚREDNIOWIECZNA

E. Gilson uważa, że do badań nad średniowieczem nie przystępuje z żadną prekonceptcją. Nie chce rejestrować wszystkich wydarzeń filozoficznych średniowiecza jak F. Überweg, nie chce wyznaczać w tej masie szczegółów głównych orientacji filozoficznych jak M. de Wulf, nie chce konfrontować myśli średniowiecznej z tradycją grecką jak E. Bréhier. Chce po prostu ukazać filozofię epoki średniowiecznej, taką, jaka jawi się w tekstach. A teksty są teologiczne. Chce więc ukazać filozofię średniowieczną w jej naturalnym kontekście teologicznym, w którym występuje. Nie ma tam podziału na filozofię i teologię. Są zagadnienia filozoficzne, które rozważa, formuluje lub tworzy teolog.

Aby więc być w zgodzie z konkretnymi tekstami średniowiecznymi, nie można podjąć abstrakcyjnej decyzji oddzielenia filozofii od jej teologicznego środowiska, w którym powstała. Nie można ustalić granicy między historią filozofii i historią teologii. Można jednak omawiać to, co stało się z filozoficznymi zagadnieniami Greków, przyjętymi przez średniowiecze, właśnie to, że stały się teologiczne⁶. A dokładniej mówiąc, gdy teolog wyjaśniający prawdy wiary odwołuje się do rozumu, to albo tworzy na rozważany temat proporcjonalne rozumowanie, albo posługuje się już gotowymi przemyśleniami np. Greków wypełniając ich ujęcia nowymi znaczeniami, płynącymi z wiedzy o prawdziwym Bogu. W obydwu wypadkach filozofia tworzona przez teologa ukazuje np. Boga jako byt jedyny, nieskończony, nieziłożony, wolny, będący wszechmocną przyczyną stworzeń⁷. Takich akcentów nie wnosi filozofia grecka. Wnosi je średniowieczna teologia.

Filozofia średniowieczna jest więc zespołem zagadnień, tworzonych przez teologa, gdy wyjaśniając prawdy religii odwołuje się on do rozumu.

Historia filozofii średniowiecznej jest badaniem w obszarze teologii ujęć, wyrozumowanych przez teologa, wyjaśniającego Objawienie.

E. Gilson sądzi więc, że „prawdziwi filozofowie scholastyczni to zawsze teologowie”, że wytworzyli oni największe, choćby w XIII wieku, systemy filozoficzne, gdyż zmysł wiary i teologia powodują wzmożenie i pogłębienie refleksji filozoficznej⁸. Filozofia jednak nigdy nie jest teologią, ani teologia filozofią. Teologia bowiem nie powstaje w obrębie filozofii, gdyż jest dziełem Kościoła, filozofia natomiast powstaje w obrębie teologii i tylko teolog umie ją wciągnąć w służbę prawd wiary, podnieść i udoskonalić nowymi znaczeniami.

Nie podzieli poglądów E. Gilsona np. M. de Wulf, P. Mandonnet, O. Théry, F. van Steenberghen. A i nam, dziś pracującym tomistom i historykom filozofii, nie łatwo zgodzić się ze wszystkimi tezami E. Gilsona. Niekiedy bowiem wydaje się, że E. Gilson nie odróżnił porządku wiedzy od porządku nauki i że za przedmiot filozofii uznał na sposób idealistyczny twierdzenia wiary lub nawet teologii.

⁶ Referuję treść wstępu do II wydania książki E. Gilsona pt. *La philosophie au moyen-âge*, Paris 1976, wyd. II, t. I, 7—8.

⁷ Streszczam tezę, sformułowaną przez E. Gilsona w rozdz. V książki pt. *Filozof i teologia*, 76—95.

⁸ „Les vrais philosophes scolastiques seront toujours des théologiens”. F. van Steenberghen, 540.

Ujmując filozofię i teologię z pozycji wiedzy ludzkiej możemy przyjąć, że człowiek myśli tezami zarazem filozofii i teologii, że scala je w sobie w spójny obraz, że może dać przewagę teologii uznając ją za źródło refleksji filozoficznej.

Ujmując jednak filozofię i teologię z pozycji nauki, musimy przyjąć, że tych dwu nauk nie różni tylko sposób argumentacji, lecz także i przede wszystkim przedmiot badań. Nie można wobec tego uzyskać spójnego zespołu twierdzeń, jeżeli dotyczą one dwu odrębnych przedmiotów: bytu jako istniejącego dla filozofii, a objawionych relacji człowieka z Bogiem dla teologii.

Teza E. Gilsona byłaby słuszna, gdyby przedmiotem filozofii były twierdzenia. Stawałaby się wtedy refleksją nad twierdzeniami nauk, równie dobrze przyrodniczych, jak i teologicznych. Tymczasem przecież przedmiotem filozofii są realne byty, a nie wiedza o nich. Przedmiotem teologii, owszem, jest wiedza objawiona o relacjach człowieka z Bogiem i teologia wyjaśnia zbawczą wartość tych relacji. A refleksja filozoficzna zjawia się w teologii wtedy, gdy teolog chce wyjaśnić nie wartość, lecz bytową pozycję objawionej rzeczywistości tych relacji, których filozof bytu nie wykrywa badając dostępny bezpośrednio jego poznaniu byt jednostkowy jako istniejący. Teolog więc, aby wyjaśnić realność objawionych relacji, musi albo posłużyć się filozofią bytu, albo wyrozumować nowe ujęcia, jeżeli zastane nie wyrażają w pełni objawionej rzeczywistości.

Wydaje się, że E. Gilson widzi filozofię średniowieczną poprzez teksty głównie Eriugeny, Anzelma z Canterbury, Bonawentury i jednak mniej przez teksty Tomasza z Akwinu.

4. KONCEPCJA FILOZOFII CHRZEŚCIAŃSKIEJ

W r. 1922 E. Gilson wydaje książkę pt. „Filozofia w średniowieczu”, a w r. 1955 tę samą problematykę nazywa „Historią filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”. Wskazuje to na przekonanie E. Gilsona, że filozofia średniowieczna spełnia przyjętą przez niego koncepcję filozofii chrześcijańskiej.

Wielka polemika, w której E. Gilson wziął udział, na temat filozofii chrześcijańskiej miała miejsce w r. 1931 i w mniejszym zakresie, jako pojawiające się od czasu do czasu wypowiedzi, trwa do dzisiaj. Mamy więc do dyspozycji kilka koncepcji filozofii chrześcijańskiej: a) w sensie metodologicznym jest tylko filozofia, b) w sensie historycznym filozofię chrześcijańską stanowią problemy filozoficzne, zgłaszane przez chrześcijan, którzy widzą konflikt między prawdami wiary i znanymi im systemami filozofii, problemy rozwiązywane jednak w oparciu tylko o rozumowanie, poszukujące zgodności między filozofią i teologią, c) w sensie antropologicznym filozofią chrześcijańską są problemy filozoficzne, interesujące danego człowieka jako wierzącego, np. problem istnienia bardziej niż problem myślenia, d) w sensie światopoglądowym filozofia chrześcijańska jest połączeniem twierdzeń filozoficznych i teologicznych.

Pogląd E. Gilsona jest jeszcze inny. Uważa on, że „filozofią chrześcijańską nazywamy posługiwanie się pojęciami filozoficznymi przez autorów chrześcijańskich”⁹, i że filozofia ta zarówno w średniowieczu,

⁹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, 5 (przedmowa).

jak i kiedykolwiek, występuje głównie lub tylko w tekstach teologicznych chrześcijan. Dodaje też, że tę filozofię „może zrozumieć tylko ten, kto czyta (np. Tomasza z Akwinu) jako teolog... Mówiąc krótko, zrozumienie filozofii chrześcijańskiej wymaga od jej interpretatora autentycznie chrześcijańskiego wycucia..., ale nie przeniknie się nigdy ostatecznego sensu myśli będącej całkowicie na usługach wiary, jeżeli się tej wiary nie podziela”¹⁰.

E. Gilson czyni więc kluczem zrozumienia też filozofii chrześcijańskiej zarówno znajomości teologii, jak i wycucie chrześcijańskości **ujęć oraz bycie** kimś wierzącym. Spełniając te warunki, człowiek może stać się filozofem chrześcijańskim, kimś więc, kto dokonuje „wyboru między zagadnieniami filozoficznymi”, kto „będzie się interesował wyłącznie lub szczególnie tymi zagadnieniami, których rozwiązanie ma jakieś znaczenie dla jego życia religijnego”. I właśnie „z chwili... gdy wśród przedmiotów swej wiary odkrywa pewną liczbę prawd mogących stać się przedmiotem poznania — staje się filozofem. Jeśli zaś te nowe zdobycze filozoficzne zawdzięcza wierze chrześcijańskiej — staje się filozofem chrześcijańskim”. Ostatecznie więc filozofią chrześcijańską jest wszelka filozofia, „która rozgraniczając formalnie obydwą porządku poznania uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”¹¹.

Wydaje się, że — jak wynika z przytoczonych wypowiedzi E. Gilsona — pojmuje on filozofię chrześcijańską w wyróżnionym tu sensie głównie antropologicznym i częściowo historycznym.

Jeżeli chodzi o filozofię chrześcijańską w sensie metodologicznym, to E. Gilson nie może uznać tej filozofii po prostu za filozofię, bez przymiotnika „chrześcijańska”, gdyż utożsamia przedmiot filozofii chrześcijańskiej z przedmiotem teologii. Tym przedmiotem jest Bóg, w którego wierzę. Gdy to, w co wierzę, mogę uczynić przedmiotem poznania, staję się filozofem. Filozofię więc od wiary i teologii różni tylko argumentacja, a nie realnie różny przedmiot.

Nie odróżniając przedmiotu filozofii chrześcijańskiej od przedmiotu teologii, tożsamą zresztą z przedmiotem wiary, E. Gilson musiał głosić referowaną tu koncepcję filozofii chrześcijańskiej.

5. JEGO METAFIZYKA

Aby ukazać, że przedmiotem metafizyki jest byt jako istniejący, E. Gilson uzasadnia najpierw teoriopoznawczy realizm. W subtelnej, szerokiej analizie rozważa tezy idealizmu, kartezjańskie „cogito”, stanowisko Kanta i wykazuje, że niesprzeczne wyjaśnienie ludzkiego poznania wymaga uznania realnie istniejących bytów za źródło wiedzy, bytów aktywizujących władze poznawcze podmiotu do dokonywania czynności poznawczych. Nie są te władze napędem poznania, tym napędem jest byt, który poznają. Nasze więc myślenie nie wskazuje na bytowanie, lecz właśnie byt uzasadnia aktywność poznawczą podmiotu.

I dalej, aby ukazać istniejący byt jako przedmiot metafizyki, E. Gilson z kolei dokonuje przeglądu znanych z historii filozofii koncepcji bytu. Daje wspaniałą obraz powodów filozoficznych dla których tak

¹⁰ E. Gilson, *Filozof i teologia*, 184.

¹¹ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, kolejno 39, 37, 38.

różnorodnie pojmowano byt. Kierując się regułą realizmu ujawnia niespojność przyjmowanych koncepcji, ich aprioryczne lub sprzeczne założenia, błędne wnioski i eliminując te niedokładności doprowadza refleksję filozoficzną do jej przedmiotu: do bytu jako istniejącego.

Realizm teoriopoznawczy i historia filozofii wyznaczają więc właściwe rozumienie bytu jako bytu, a tym samym wyznaczają metafizykę.

Opierając się na realizmie teoriopoznawczym E. Gilson uważa, że podstawowy wynik naszego poznania wyraża zdanie egzystencjalne: coś istnieje. Zdanie to staje się zarazem punktem wyjścia metafizyki, gdyż właśnie wyraża jej przedmiot: byt jako istniejący, urealniona istnieniem jednostkującą je istotę.

Rozważając istnienie w jego związku z istotą, metafizyk dochodzi do wniosku, że bytem jest to, co posiada istnienie, i że w tym istnieniu jako posiadanych przez byt, należy szukać wyjaśnienia bytu, a nie w fakcie bycia bytem. Postawieniem akcentu na istnienie lub na byt różni się, według E. Gilsona, metafizyka Tomasza z Akwinu od metafizyki Heideggera. Szukając bowiem „korzeni” istnienia i wychodząc poza byt jednostkowy, tomista wykrywa Samoistny akt istnienia jako byt pierwszy pozostając więc w obszarze bytów i w metafizyce. A heideggerysta szukając „korzeni” bytu musiałby wyjść poza byt i poza metafizykę bytów, co kieruje do nicości. Opuszczenie więc metafizyki nie jest możliwe, gdyż nie można wyjść z obszaru bycia i z tego względu wyjaśnienia bytu i bycia nie można uzyskać¹².

Samoistne istnienie, które stwarza istnienie bytów jednostkowych, to Bóg.

Opierając się na historii filozofii, w której precyzowały się filozoficzne doświadczenia ludzi,¹³ E. Gilson wyjaśnia, że koncepcję istnienia bytów jednostkowych i koncepcję Samoistnego aktu istnienia, będącego Bogiem, wypracowali teologowie dokonując rozumowań, związanych z objawionym przez Boga Jego imieniem: „Jestem, który jestem”. Właśnie Objawienie i wyjaśniająca je teologia są obszarem, w którym chrześcijańska refleksja filozoficzna podejmując problem bytu udoskonaliła go aspektem istnienia, pogłębiła i podniosła wciągając w służbę prawd wiary.

Jest to według E. Gilsona zgodne z najgłębszym dążeniem natury człowieka. Każdy bowiem człowiek pragnie poznać przyczynę skutku. Intelkt ludzki poznając byt jako byt pragnie więc poznać przyczynę bytu, którą jest przeciwieństwo tylko Bóg. Poznanie Boga jest wobec tego ostatecznym celem człowieka, a zarazem ostatecznym celem metafizyki. Jeżeli metafizyka jest wiedzą o bycie jako bycie, którego istnienie stwarza Bóg, to metafizyka ta jest skierowana ku teologii, a tym samym ku Bogu, jako *par excellence* przyczynie istnienia bytów będącej Samoistnym istnieniem¹⁴.

Niepokojący E. Gilsona związek między filozofią i teologią wyznaczył także wersję jego metafizyki.

Rozważając z uwagą imponujące i wprost niedościgłe w ich subtelności i bogactwie analizy metafizyczne E. Gilsona, natrafiamy jednak

¹²E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, 324—325.

¹³ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.

¹⁴ E. Gilson, *Byt i istota*, 74—76.

na możliwe do skorygowania niekonsekwencje, na niedoskonałości genialnych ujęć. Niekonsekwencją jest ukazywanie metodologicznej niezależności metafizyki jako filozofii pierwszej i zarazem uzależnienie jej od realistycznie uprawianej teorii poznania oraz od teologii, w obszarze których metafizyka powstaje w wyniku refleksji chrześcijanina nad poznaniem i prawdami wiary. Niekonsekwencją jest wyakcentowanie, że przedmiotem metafizyki jest byt jako istniejący i zarazem uznawanie za ten przedmiot istnienia jako ujętego w zdaniu egzystencjalnym, a wcześniej ukazywanego w objawionej informacji Boga. Metafizyka jest więc niezależna i zarazem pochodna od teorii poznania i teologii. Jej przedmiotem jest byt realnie istniejący i zarazem informacja naszych władz poznawczych lub Objawienia¹⁵.

6. BLASKI I CIENIE FILOZOFICZNEGO DZIEŁA

Prezentując tu E. Gilsona i jego filozofię rozważano tylko jego poglądy na filozofię średniowieczną, koncepcję filozofii chrześcijańskiej, główne tendencje jego metafizyki na tle ważniejszych danych biograficznych i dokumentowanej już recepcji jego dzieła. Brakuje omówienia tylko wspomnianej teorii poznania, teorii poznania istnienia, monograficznych opracowań autorów i nurtów filozoficznych, koncepcji historii filozofii, poglądu na filozofię nowożytną i współczesną, rozważań nad estetyką, literaturą, głównie nad Petrarcką i Dantem, studiów nad językiem. Chodzi bowiem o to, aby składając hołd geniuszowi E. Gilsona i jego dziełu, tylko usprawiedliwić nasz podziw oraz wielkość i wspaniałość daru, którym dla kultury XX wieku jest filozofia E. Gilsona.

E. Gilson jako historyk filozofii jest najdocieśliwszym, chyba spośród wszystkich, autorem ukazującym tak szeroko i wnikliwie dzieje samych problemów filozoficznych, a nie tylko dzieje tekstów, filozofów i szkół. Jest w związku z tym twórcą poglądu, że właściwą historią filozofii są właśnie dzieje problemów filozoficznych. Ich ukazanie wymaga, aby historyk filozofii był głównie filozofem, nie tylko historykiem i filologiem. Dzieje więc szkół, które omawia historyk i dzieje tekstów, które omawia filolog, nie stanowią właściwej historii filozofii. Są wobec niej raczej pomocnicze.

E. Gilson jako historyk filozofii średniowiecznej ukazał różnorodność i bogactwo stanowiących ją problemów i poglądów jako wersji problemu, głoszonych przez ogromną ilość autorów, szkół, środowisk intelektualnych i instytucji naukowych. Wykazał, że filozofia średniowieczna jest bezpośrednim źródłem nowożytności, że średniowiecze wypełniło filozoficzny dorobek Grecji i Rzymu refleksją teologiczną, że właściwie średniowieczna teologia i wiara spowodowały rozwój filozofii w kierunku ukształtowania się w niej metafizyki istnienia. Jako historyk filozofii, E. Gilson stał się zarazem autorem poglądu, że należy wyodrębnić filozofię chrześcijańską, którą stanowi głównie metafizyka bytu jako istniejącego, gdyż objawione imię Boga skłoniło teologów do podjęcia rozumowań, doprowadzających do teorii istnienia i pogłębiających w ten sposób problematykę bytu. E. Gil-

¹⁵ Por. szersze ujęcie trudności, związanych z przyjęciem poglądów E. Gilsona w artykule: M. Gogacz, *Problem awiceniańskich elementów w tomizmie egzystencjalnym*, W: Awicenna, *Metafizyka*, Warszawa 1973, 43—55.

son sądzi ponadto, że „tomistyczne pojęcie esse jest ostateczne w swej definicji, (że) jest to... podstawa metafizyki dla wszystkich czasów”¹⁶.

Zgadając się z E. Gilsonem, że teoria istnienia jest w metafizyce bytu niezwykłym jej doprecyzowaniem i wypełnieniem, znalezieniem prawdziwej drogi do rzeczywistości wszystkich bytów łącznie z rzeczywistością Boga, nie należy jednak uważać tej teorii za zespół wniosków wynikających z teologicznego wyjaśnienia Objawienia i stanowiących filozofię wyłącznie chrześcijańską. Wnioski te wynikają z analizy realnych bytów jednostkowych, co właśnie ukazał Tomasz z Akwinu dokonując refleksji filozoficznej nad bytem i historycznie danymi poglądami na przedmiot metafizyki. Można się jedynie zgodzić, że teoria istnienia, stosowana w teologii, wyraża rzeczywistość Boga zgodnie z Objawieniem.

Filozofię chrześcijańską, tak jak pojmuje ją E. Gilson, stanowiłoby wyjaśnienie objawionych relacji człowieka z Bogiem jako realnych, np. analiza bytowej struktury łaski jako przypadku osoby, analiza bytowej struktury cnót teologicznych jako wywołanego przez Boga przystosowania duszy ludzkiej do kierowania się ku Bogu jako istnieniu (miłość), jako prawdzie (wiara), jako dobru (nadzieja), analiza bytowej struktury doświadczenia mistycznego jako ujawnienia się we władzach duszy Boga osobowo obecnego w istocie duszy na sposób zamieszkania, na sposób więc związku tylko przypadkuowego.

Przy tak rozumianej filozofii chrześcijańskiej metafizyka bytu jako istniejącego jest po prostu filozofią.

E. Gilson jako metafizyk wprowadził w filozofię XX wieku tę wspólną metafizykę istnienia i stał się razem z J. Maritainem współtwórcą egzystencjalnej wersji tomizmu. Jego koncepcja filozofii chrześcijańskiej i podleganie w wykładzie metafizyki naporowi metodologicznych postulatów pozytywizmu jest w tym egzystencjalnym tomizmie tylko niedoskonałością, wywołującą potrzebę wierności konsekwentnie uprawianej metafizyce bytu jako istniejącego, ukazującego rzeczywistość Samoistnego istnienia. To właśnie E. Gilson wersją swej metafizyki, powtarzającej w nowym kontekście myśl Tomasza z Akwinu, ukazał rzeczywistość Boga.

E. Gilson jako teoretyk poznania przekonująco zakwestionował idealizm, obronił teoriopoznawczy realizm, sformułował teorię poznania istnienia i teorię zdań egzystencjalnych, którymi mobilizował wiele pokoleń filozofów do przemyślenia na nowo metafizyki.

Wnosząc w kulturę intelektualną XX wieku tak wiele twórczych przemyśleń zmuszających do refleksji i korekty przekonań filozoficznych, zarazem wywołując potrzebę korygowania jego koncepcji, gdyż niedoskonałości w wielkim dziele są nie do zniesienia dla odbiorcy, powodował sprzeczny, polemiki, dotykał tak głęboko i często boleśnie ważnych i uznawanych rozwiązań, że prawie musiał wywołać wobec swego dzieła cień św. Officium przed II Soborem Watykańskim.

W hermeneutyce używa się określenia, że symbol daje do myślenia. Przekształcając to określenie możemy powiedzieć, że Gilson daje do myślenia szereg problemów i rozwiązań. Tymi problemami i rozwiązaniami, jego wielkim dziełem filozoficznym myśli wiele pokoleń filozofów i nie tylko tomistów. E. Gilson z chwilą śmierci stał się jednak także symbolem tego, co w tomizmie poważne, głębokie i trwałe. Zarazem jednak nie jest tylko symbolem. Jest raczej już na

¹⁶ E. Gilson, *Filozof i teologia*, 206.

zawsze uczestnikiem naszego myślenia metafizycznego, gdy rozważamy realnie istniejący byt jednostkowy i Samoistne istnienie Boga.

Takimi na zawsze uczestnikami myślenia ludzi są raczej geniusze. Miał rację kard. Pizzardo, Gilson był geniuszem. Świadczy o tym wielkość jego dzieła i obecność tego dzieła w myśleniu filozofów.

A tak niedawno E. Gilson był we Francji, w Kanadzie. W Toronto pracował rano od ósmej do trzynastej. O czternastej udzielał konsultacji, po południu przyjmował gości. We wtorki prowadził wykłady i seminaria w Instytucie. W piątki jeździł z córką po zakupy małym Volkswagenem i w piątki wieczorem, raz w miesiącu spotykał się ze wszystkimi studentami na herbacie, urządanej przez sekretariat Instytutu. Był wtedy wesoły, żartobliwy, dostępny bliski¹⁷.

I może wzruszać także to, że prezentowaną za Tomaszem z Akwinu teorią Boga jako *ens a se* E. Gilson przygotowywał nawrócenie Tomasz Merton. Pisze o tym T. Merton w swej autobiografii. To wielka pochwała dla filozofa, który jest chrześcijaninem: głoszoną filozofią przybliżyć kogoś do Boga. Jest to zarazem pochwałą tomizmu.

¹⁷ Por. M. Gogacz, *Rozmowy z Gilsonem*, 6.