

**Olivier Boulnois**

Ecole Pratique des Hautes Etudes

Catholic Institute of Paris

## **Myśląc o wiekach średnich: historia zgodna z nauką Kościoła, filozofia chrześcijańska i metafizyka bytu według Étienne Gilsona<sup>1</sup>**

Historyk filozofii i filozof – Étienne Gilson; filozof jako historyk filozofii i historyk filozofii jako filozof; być może, przez tę właśnie dwoistość Gilson jest największym filozofem francuskim pomiędzy Bergsonem i Merleau-Pontym (wielbiciele Louisa Lavallo wybaczcze mi); filozof, który buduje filozofię nie wychodząc jednak z jakiejś zasady czy systemu, ale z konkretnej, realnej historyczności. Główny argument na poparcie tej tezy, nieco karkołomny, można by zawrzeć w dwóch pytaniach: dlaczego filozofowie francuscy, urodzeni dwa pokolenia po nim, do tego stopnia czuli dług wobec Gilsona, że niemal wszyscy pojawili się w 1980 roku w księdze ku jego czci: Aubenque, Baufred, Courtine, Marion, Martineau, do których należałoby dorzucić Brague'a i Libera? I dlaczego jest to podobna spuścizna i podobny dług, które odczuwali – chociaż w innym sensie – wobec Heideggera? – „Gilson i Heidegger”, krzywe zwierciadło symetrii; porównanie kuszące, ale skazane na niepowodzenie, ponieważ wydaje się niemożliwe do znalezienia, to co byłoby wspólne dla obydwu myślicieli. Metoda, tezy filozoficzne, stanowiska religijne i polityczne jakie reprezentują, wszystko jest przeciwne. Ale, być może, pomimo tych różnic i oczywiście różnych warunków w jakich się znaleźli, będziemy mogli odnaleźć możliwy dialog między nimi, który zresztą nie obędzie się bez nieufności i wyrzutów.

---

<sup>1</sup> Tekst wykładu wygłoszonego w Paryżu 20 września 2018 r. Dodano podtytuł: *Historia zgodna z doktryną Kościoła, filozofia chrześcijańska i metafizyka bytu według Étienne Gilsona.*

Historyk wieków średnich i filozof, E. Gilson, dokonał trzech przełomów: odkrycia filozofii średniowiecznej, sformułowania filozofii chrześcijańskiej oraz wyjaśnienia prymatu aktu bytu. Jemu zawdzięczamy odkrycie zawartości i wyjaśnienie tych dwóch pojęć. Co umożliwiło to odkrycie? Jaki był sekret jego metody?

## I. Metoda historii zgodna z doktryną Kościoła i objaśnienie filozofii średniowiecznej

Już inni, przed Gilsonem, pisali historię filozofii wieków średnich, poczynając od Picaveta, jego poprzednika w Ecole Pratique des Hautes Etudes, który wyrażał zresztą ogromną powściągliwość wobec wysnuwanych przez siebie wniosków. Jednak nie odkryli oni jeszcze świata filozofii średniowiecznej ponieważ, by określić to słowami Rimbaud, nie wyostrzyli swej optyki. Gdy chodzi o samego Picaveta, to jego historia przyjmuje formę dramatycznej walki między siłami postępowymi empiryzmu i dogmatyzmem: dzieło Bacona zarysowało już nowożytną naukę eksperymentalną – „Ale tomiści ją zablokowali i Roger Bacon został tymczasem zapomniany”<sup>2</sup>.

Wychodząc z takiego schematu *a priori* (i kantowskiego), Picavet nie mógł nie pominąć wielu zjawisk.

Trzeba było posłużyć się inną metodą, aby odkryć filozofię średniowieczną. Trzeba było pojąć filozofię wieków średnich inaczej. W księdze ku czci Gilsona J.-L. Marion oświadcza, że Gilson nadał „historii filozofii godność bycia autentycznie filozoficzną”<sup>3</sup>. Na czym polegała ta metoda? I jaki był jej rezultat?

Levy-Bruhl widział to jasno, gdy podkreślał oryginalność i płodność metody historycznej, przyjętej przez Gilsona od czasu jego rozprawy o Kartezjuszu. „Jest to rozprawa, która [...] wnosi coś naprawdę nowego, jako metoda i jako jej wynik, w sprawach, gdzie stare

---

<sup>2</sup> E. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1907, p. VI.

<sup>3</sup> „Gilson à la lecture de Descartes”, *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, ed. M. Couratier, Paris, 1980 p. 9-34, p. 14.

metody nie mogły nic więcej dodać”<sup>4</sup>. Dlatego zarówno metoda, jak też jej rezultat są nowe.

Dlaczego historia otwiera się na filozofię? Trudność polega na przełożeniu wzajemnym historii, która obraca się wokół opisu następstwa faktów i filozofią, która poszukuje prawdy. Ponieważ Gilson wychodził od historii był często oceniany historycystycznie, zwłaszcza przez Blondela<sup>5</sup>. Gilson odpowiedział mu w 1928 roku: „Nie jestem zatem zamknięty na empiryzm historyczny, który prowadziłby do konkluzji, że to co już było, będzie; wierzę jednak, że trzeba znać to co było, by tak działać, aby to co powinno być, stało się”<sup>6</sup>. Już w 1925 roku deklarował, że „...nie wprowadzam zatem historycyzmu do metafizyki, staram się unikać metafizykowania w historii. To całkiem coś innego”<sup>7</sup>. Przez ten neologizm Gilson rozumie akt sprowadzenia różnych stanowisk do pewnej gry słów abstrakcyjnych i nie do pogodzenia. Prawdziwy historyk filozofii nie jest ani dogmatykiem ani muzealnym archiwistą, wręcz przeciwnie: przywraca wypowiedziom ich życie i prawdziwość.

Gilson zredagował historię wieków średnich, która z pewnością nie była taką, o jakiej śnią filozofowie, odpowiadająca ich pojęciom i mieszcząca się w ich kategoriach, ani taką jaką powinna być w ich oczach, ale taką jaką rzeczywiście była: niejasna, złożona, buntownicza, wyrywkowa, pełna sprzeczności. Wiedział, że historia ludzka jest przyrądkowa, ponieważ jest tworzona przez ludzi.

Nie chodzi więc ani o naginanie do wcześniej założonych tez, żeby dostrzec, czy autorzy do nich pasują (czy są empirystami czy dogmatykami, idealistami czy realistami etc.) ani o zajęcie się historią wypowiedzi, nie troszcząc się o prawdę; ani o metafizykowanie, ani historycyzm; chodzi o to, by osiągnąć prawdę (w tym przypadku „metafizyczną”) w samej historii filozofii, w samym akcie tworzenia historii. Musi się zatem móc wytworzyć komunikacja między przekazem przeszłym i naszą świadomością obecną. W wykładzie z 1947 roku wygłoszonym w Sciences Po, cytowanym przez Florian Michel,

<sup>4</sup> C. Levy-Bruhl, *Lettre à E. Gilson du 3 juin 1912*, citée par F. Michel.

<sup>5</sup> F. Michel, s. 306.

<sup>6</sup> *Lettre à M. Blondel*, 29 avril 1928.

<sup>7</sup> Por. “Nouvelles littéraires”, cytowane przez F. Michel, s. 307.

Gilson przywołuje poemat Pascala *Memorial* („Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba...”) i zapytuje: „W jakim momencie, jeśli ten tekst ma dla ludzi jakiś sens, w jakim czasie jest on aktualny, żywy, współczesny? Czy jest to moment, w którym Bóg mówił do Mojżesza? Czy jest to moment, w którym Pascal przywołał ten tekst w swoim dzienniku”. I kontynuuje wywodem filozoficznym, który uzasadnia jego metodę i praktykę: „Dla takich faktów [...] nie ma daty, są one zawsze współczesne.[...] Chcieć je rozpatrywać z perspektywy 1947 roku jest być może skazaniem się na ich niezrozumienie. O ile nie pamięta się jednocześnie, że jesteśmy świadkami – w 1947 roku – rozwoju zawsze obecnych sił duchowych, w których to, co historia uważa za przeszłe i niekiedy odległe, bardzo dokładnie wypełnia naszą teraźniejszość. Zamierzam zatem spróbować odnieść się do historii bez zwracania się do przeszłości. Nie wiem, czy uda mi się przekazać wam wrażenie tej nieustannej obecności, ale to właśnie pragnę zrobić”<sup>8</sup>.

Mamy tutaj deklarację metody wręcz zaskakującej, dotyczącej dokładnie problemu ważnego dla Gilsona – problemu poznania Boga biblijnego. Oświadczenia filozoficzne nie są datowane, a nie mając daty swego powstania, tym bardziej nie mają daty swego przedawania. Ich zaistnienie jest momentem ich pojawienia się, ale również momentem odebrania przez czytelnika. A kiedy w grę wchodzi rozważanie filozoficzne nad przekazem biblijnym, to ta podwójna stała obecność (która dla Gilsona płynie z wiary i filozofii), miesza się z przeżyciami czytelnika. Tworzenie historii filozofii nie oznacza bycia archeologiem lub porzucenia myśli wynalazcy po jego śmierci. Oznacza: odnaleźć te przekazy, odświeżyć je, przywrócić im aktualność. Gilson musi zatem przejąć rolę twórcy, zapobiec dwóm niebezpieczeństwom; pierwsze to anachronizm – unikniemy go, jeśli uzmysłowimy sobie, że nie tylko nasza współczesność pozwala zrozumieć przeszłość, ale również, że to przeszłość wpływa na naszą teraźniejszość i jeśli jej na to pozwolimy uwolnimy się od ograniczeń jakie na nas nakłada. Niebezpieczeństwo drugie, historycyzmu, zostaje zażegnane, gdyż wprowadzając współczesne sformułowania filozof ponownie stawia przed nami problem prawdy.

<sup>8</sup> Wykłady wygłoszone w Sciences Po, cytowane przez F. Michel, s. 319.

Jednak Gilson nigdy nie porzucił troski o prawdę: w 1934 roku krytykuje reformy uniwersyteckie, które zastępują „Filozofię historią filozofii – środek najpewniejszy w sytuacji, gdyby historia była pojmowana jako rodzaj archeologii mentalnej, albo jako katalog ludzkich błędów”<sup>9</sup>.

W czymże owa historia jest filozoficzna? Często jest ona taką na sposób, który Kierkegaard nazywał: „komunikacją pośrednią”. Oznacza to, że poprzez cierpliwie rozszyfrowywany sens myśli filozofa, to co Gilson chce zaproponować, to jest zwrócenie się czytelnika – jak sam to określa *a propos* św. Augustyna – do swego własnego wnętrza: „wróć do siebie samego, i w tobie mieszka prawda”. Historia posiada zaletę prowokowania do czujności, zaproszenia do współpracy, okazji do odnalezienia prawdy w sobie.

Przede wszystkim jednak Gilson, jak Heidegger w jego czasach i jak Foucauld trochę później, uczynił z historii filozofii narzędzie dostępu do pytania filozoficznego. Historia nie jest dla niego „katalogiem błędów”, ale historią przybliżeń ku prawdzie i możliwe jest ją odzyskać pomimo technicznej nieudolności naszych wysiłków i przejrzystości tego co prawdziwe. Ta ogromna praca, cierpliwa, pogmatwana, pozwala ujawnić proste zasady fundamentalne, odnaleźć intuicję bezpośrednią prawdy; „poświęcam się, by odzyskać oczywistości” pisze Gilson w liście do Gabriela Marcela<sup>10</sup>. Odnalezienie prawdy dostępne prostemu spojrzeniu wymaga zajadłej determinacji historyka. Proste jest trudne.

W *Jedności filozoficznego doświadczenia* Gilson przedstawia sens swoich zabiegów. Historia filozofii jest doświadczeniem w podwójnym sensie, życia przeszłego i eksperymentowania: „doświadczenie i eksperyment”, ponieważ „Historia filozofii jest dla filozofa tym czym jest laboratorium dla naukowca” – dostarcza nam ona „dowodu eksperymentalnego”<sup>11</sup>. Przyjęcie stanowiska naszych poprzedników pozwala uwolnić się od zaplątania w nieodwracalnych konsekwencjach. Gdyż to nie w filozofii przyrody, ale w historii, bezpośrednio w empirycznej metodzie prób i błędów, możemy rozszyfrować ko-

<sup>9</sup> *Pour un ordre catholique*, 1934, p.47-48, cytowane przez F. Michel, s. 307.

<sup>10</sup> *Lettre à G. Marcel*, 19 czerwca 1930.

<sup>11</sup> E. Gilson, *L'unité de l'expérience philosophique*, Fontgombault, 2016, s. 117 i 116.

nieczne prawa czystego rozumu: „kiedy obserwujemy umysł ludzki przy pracy, jego wzloty albo jego upadki, możemy być świadkami wewnętrznej konieczności w powiązaniu idei, jakie czysta filozofia może potwierdzić dzięki rozumowaniu abstrakcyjnemu”<sup>12</sup>. Istnieje konieczność immanentna, wewnątrz logika wypowiedzi opisowych i historyk filozofii tę logikę ujawnia, wychodząc z danych empirycznych, jakich mu dostarcza historia. Ogół tych prób pozwala człowiekowi „osiągnąć pewne doświadczenie filozoficzne”<sup>13</sup> i umożliwić przez to doświadczenie dojście do prawdy. Trzeba wejść w labirynt, przebiec przez meandry filozofii, aby odkryć drogę: „Jeśli podążając [...] tą drogą poprzez historię nauczyliśmy się unikać tych meandrów w filozofii, nasza pracowita peregrynacja przez labirynt skonfliktowanych doktryn, nie pozostanie daremna”<sup>14</sup>. Powrót dzięki historykom do poszukiwań naszych poprzedników pozwala nam odsłonić logikę ich przekazu i wydobyć z niego prawdę filozoficzną. W korespondencji z Labourdettem mówi o relatywności bez relatywizmu.

Tworzenie historii nie oznacza więc po prostu działania skierowanego ku przeszłości. To narzędzie do wniknięcia w terażniejszość i kształtowanie przyszłości. Gilson nie waha się tu posłużyć pewną gwałtownością w interpretacji: „Historia jest bronią dużo bardziej skuteczną i dziedziną o wiele bardziej zaangażowaną w terażniejszość niż można to sobie wyobrazić, gdy czyni się z niej łagodną, choć jałową, kontemplację przeszłości [...] Nie ma już historii niezaangażowanej ani zobojętniałych uczonych”<sup>15</sup>. Pomimo jego bardzo przekonującej retoryki nie możemy zapominać o sile polemicznej jego myśli.

## II. Filozofia chrześcijańska

Drugim ważnym odkryciem Gilsona jest pojęcie filozofii chrześcijańskiej. Na temat bogatej i złożonej historii tej debaty znajdziemy

<sup>12</sup> Tamże, s. 116-117.

<sup>13</sup> Tamże, s. 56.

<sup>14</sup> Tamże, s. 57.

<sup>15</sup> E. Gilson, „Une heure avec...”, *Les Nouvelles Littéraires*, Paris, 3 stycznia 1925, s. 1-2, cytowane przez F. Michel, s. 306.

doskonałą analizę w *Presentation* T.-D. Humbrechta z drugiego wydania *Introduction a la philosophie chretienne* (2007, s. 7, 26), wzbogaconą przez ceną konferencję R. Imbacha w College de France 30 maja 2018 roku<sup>16</sup>, który przedstawia stanowisko Gilsona w dwunastu tezach hermeneutycznych, wyrazistych i jasnych. Aby uniknąć wszelkich nieporozumień nie rozważałbym już wszystkich wznowień i wszystkich dopisków, w których Gilson ostatecznie ustala swoje pojęcie filozofii chrześcijańskiej. Jest rzeczą oczywistą, że podążył on swoją drogą koncentrując filozofię chrześcijańską na akcie bytu, a zatem – utwierdzając ją zgodnie z kierunkiem filozofii tomistycznej. Trzeba jednak najpierw zbadać zjawisko w jego czystej formie zanim w trzecim rozdziale zbadamy Tomaszowe odczytanie.

Według samego Gilsona pojęcie filozofii chrześcijańskiej narzuca mu się stopniowo. Jest to wyrażenie, które objawia mu się wraz z pojawianiem się kolejnych tekstów, rzecz szczególna – z immanentnej konieczności wypowiedzi, a nie jest pojęciem utworzonym *a priori*, wychodząc z istoty rzeczy. Dlatego zawsze upierał się przy fakcie, że wyrażenie nie naszło go z *Aeterni patris*.

W tym punkcie, możemy mu wierzyć. W rezultacie określenie zarysowywało się od 1924 roku, ponieważ Gilson przedstawiał filozofię św. Bonawentury jako „chrystocentryczną”. Od 1929 roku dostrzegał w św. Augustynie „teologa, który argumentuje i filozofa chrześcijańskiego, który medytuje”<sup>17</sup>. Ale wyrażenie to pojawiło się dopiero podczas redakcji lektury wykładów Gifforda w 1930 roku, które staną się *Esprit de la philosophie médiévale* w 1932 roku.

W międzyczasie, w 1931 roku miały miejsce słynne posiedzenia francuskiego towarzystwa filozofii. Ta nieskalana koncepcja wynikła więc w trojakim czasie: kształtowania w 1930 roku, narodzin w 1931 i publikacji pierwszej syntezy w 1932 roku. Sam Gilson wyjaśnia, że po zarysowaniu treści filozofii średniowiecznej w rozdziale III i następnych *Ducha filozofii średniowiecznej*, odczuł potrzebę formalnego scharakteryzowania tego dość literackiego określenia i dorzucił roz-

<sup>16</sup> <https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/studyday-2018-05-30-17h15.htm> (dostęp z 18 września 2018).

<sup>17</sup> *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, s. 301.



działy I i II, które podejmują kwestię formalną filozofii średniowiecznej<sup>18</sup>. W jego oczach, oczach historyka, jest rzeczą niewątpliwą, że chrześcijaństwo nie pozostawiło filozofii w takim stanie w jakim go zastało. Jeśli się akceptuje potrzebę przebadania takiego wpływu myśli, konkretnego i historycznego, to taki wpływ wydaje się Gilsonowi niewątpliwy.

Sam Gilson zadeklarował, że określenie to narzuciło mu się jako przeciwieństwo stanowiska Brehiera. On bowiem oświadczył w swojej *Historii filozofii* [*Histoire de la philosophie*] z 1927 roku: „Nie ma filozofii chrześcijańskiej”. W tym punkcie Heidegger idzie tym samym tropem co Brehier, ponieważ dla niego filozofia jest z istoty swej grecka i nie ma punktów stykowych z chrześcijaństwem. – Ale Gilson musiał także przezwyciężyć przekonanie neotomistów, którzy również uważali, że nauka musi być rozumiana stosownie do swej istoty, a nie stosownie do danych zmiennych historii. Filozofia arystotelesowska byłaby daną niepodważalną i chrześcijaństwo średniowieczne byłoby dla niej jedynie obciążeniem. W 1988 roku, van Steenberghen, ostatni przedstawiciel Szkoły Ilońskiej, utrzymywał jeszcze, że nie ma filozofii „formalnie chrześcijańskiej” i że należałoby usunąć to wyrażenie<sup>19</sup>.

Są tu trzy problemy:

1. Pytanie o fakty: czy są podstawy w rzeczywistości historycznej dla tego pojęcia?
2. Pytanie o charakter prawomocności: czy filozofia jest chrześcijańska ze swej istoty czy akcydentalnie?
3. Na czym polega różnica między filozofią chrześcijańską a teologią?

Ad. 1. W pierwszym rozdziale *Ducha filozofii średniowiecznej* Gilson odpowiada na pytanie o fakty. Szybki przegląd dyskutowanych kwestii pozwala dostrzec transformację filozofii pod konkretnym wpływem chrześcijaństwa. „Wydaje się bardzo prawdopodobne, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej ma sens, ponieważ wpływ chrześ-

<sup>18</sup> Powróci do tego tematu w 1936 r. w *Christianisme et philosophie*, potem w 1960 r. w *Introduction à la philosophie chrétienne*, potem *Le philosophie et la théologie*.

<sup>19</sup> F. Van Steenberghen, *Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien*, „Revue philosophique de Louvain”, 70 (1988) p.180-191, ici p. 182.



cijaństwa na filozofie jest faktem<sup>20</sup>. Jest to podsumowujące stwierdzenie jego dzieła. Po Gilsonie nikt nie ośmielił się napisać historii filozofii, w której wieki średnie byłyby traktowane marginalnie.

Ale co Gilson ma na myśli mówiąc: „Wpływ chrześcijaństwa na filozofię jest faktem”? Odkrycie to było możliwe jedynie w sytuacji pokonania abstrakcyjnej definicji filozofii jako nauki i wzięcia pod uwagę konkretnych warunków jej uprawiania: politycznych, religijnych, instytucjonalnych. Dlatego też wypada podkreślić, że projekt Gilsona nie opiera się na tym co Faucauld lekceważąco nazywał historią filozofów (to znaczy gigantomacją, gdzie rzeczywistość historyczna jest jedynie zmianą zabarwienia pojęć – historią heglowską, marksistowską, freudowską). Jest on kagańcem nałożonym na „historię doktryny i literaturę Wieków Średnich”. Instytut jaki Gilson założył w Toronto nazywa się „Pontifical Institute for Medieval Studies”; Gilson naciskał, aby kształcił w dziedzinie paleografii, historii, literatury średniowiecznej, a nie tylko filozofii i teologii. Gilsonowski projekt był multidyscyplinarny. Zalecał rozważanie różnych przekazów – teologicznych, filozoficznych, politycznych, literackich i innych, jakie zostały sformułowane w wiekach średnich, wzięte w całym ich kontekście materialnym i instytucjonalnym.

Czy nazwa „filozofia chrześcijańska” jest trafna? Gilson podaje w *Duchu filozofii średniowiecznej* opis leksykograficzny zastosowań pojęcia „filozofia chrześcijańska”. Ale ówże pokazuje dowodnie, że dla wieków średnich termin jest prawie jakby nieobecny. Poszukiwania z użyciem współczesnych narzędzi informatycznych potwierdzają ten pogląd; obecna u Orygenesisa i św. Augustyna grupa syntaktyczna jest niemal nieobecna w wiekach średnich i wypływa dopiero w wieku XVI, zwłaszcza u Erazma z Rotterdamu. Zamiast być czasem używania terminu „filozofia chrześcijańska”, średniowiecze jest czasem zapomnienia tego wyrażenia. – Skąd to zaniknięcie? W sposób oczywisty dlatego, że kształt [ówczesnej] racjonalności jaki wchłaniałby „filozofię chrześcijańską” został zawłaszczony przez teologię. – Ale filozofia chrześcijańska w sensie Gilsona nie jest *philosophia christiana* Ojców

---

<sup>20</sup> E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 1932, s. 15 [*Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958].

Kościola i Erazma; jest to fenomen zarówno szerszy niż filozofia średniowieczna, jak i bardziej ograniczony jednocześnie, ponieważ w średniowieczu istnieje filozofia arabska i filozofia żydowska.

Jakby nie było, nie rozwiązuje to sprawy, gdyż samo zjawisko może istnieć nienazwane. Ale wzbudza to nasz niepokój w jednym punkcie: dla wieków średnich wyrażenie „filozofia chrześcijańska” jest pojęciem dla historyka zewnętrznym; to nie jest wyrażenie z kręgu filozofii.

Ad. 2. Kwestia prawa: czym jest filozofia chrześcijańska?

Gilson walczył na dwie strony: z jednej racjaliści, jak Bréhier, który negował jakiegokolwiek wzbogacenie filozofii przez chrześcijaństwo; z drugiej strony neoscholastycy, dla których, nawet jeśli doktryna chrześcijańska wywarła wpływ na filozofię, to nie dotyczył on istoty filozofii i nie uprawomocniał formuły „filozofia chrześcijańska”.

Według Steenberghena: „żaden myśliciel chrześcijański nie rozumiał filozofii jako wiedzy określonej przez wiarę, oświetlanej i prowadzonej przez wiarę”<sup>21</sup>. W rezultacie: „Rozumiana jako wiedza z poziomu nauki, filozofia jest z definicji poznaniem racjonalnym”<sup>22</sup>. Jeżeli łączy się ze sobą wiarę i argumentację racjonalną, trzeba wychodzić z objawienia, a filozofii używać jako instrumentu dowodzenia; jeżeli nie, to taka refleksja nie nazywa się filozofią chrześcijańską, ale „teologią spekulatywną”<sup>23</sup>. Wszystko zależy zatem od jakości filozofii idącej z pomocą teologii: „dobrzy filozofowie stają się dobrymi teologami, a nie na odwrót”. Ale ściśle mówiąc, dla Gilsona jest na odwrót; to dobra teologia stymuluje i wyzwala dobrą filozofię. Zacytujmy list do P. Pegis: „jedyną szansą dla katolika by być wielkim filozofem jest być, poza wszystkim, teologiem”<sup>24</sup>. – Steenberghen konkluduje: „są filozofowie chrześcijańscy, to znaczy chrześcijanie, którzy tworzą filozofię, ale nie ma filozofii chrześcijańskiej jako takiej”<sup>25</sup>, wiedza inspirowana przez objawienie jest z założenia teologiczna.

Jest to oczywisty dialog głuchych. Mówiąc o „filozofii chrześcijańskiej” Gilson nie twierdził, że filozofie te są „istotnie i formalnie

<sup>21</sup> F. Van Steenberghen, dz. cyt., s. 185.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 186.

<sup>24</sup> L. Shook, *Etienne Gilson*, s. 297.

<sup>25</sup> F. Van Steenberghen, dz. cyt., s. 190.

chrześcijańskie”. Przywołuje dwa teksty: „nie ma rozumu chrześcijańskiego, ale jest chrześcijańskie wykorzystanie rozumu”<sup>26</sup>: „Nazywam więc filozofią chrześcijańską każdą filozofię, która chociaż od różniła formalnie dwa porządki, rozważa objawienie chrześcijańskie jako nieusuwalną pomoc dla rozumu”<sup>27</sup>. Nie zapominajmy, że Gilson nie wychodzi ściśle z poznania istot rzeczy, ale wychodzi od zjawisk historycznych i tam znajduje określenie, które wydaje mu się odpowiednio. Gilsonowska koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” zmusza nas więc do rozważenia warunków materialnych i instytucjonalnych badania filozofii jako integralnej części studiów historycznych. W ten sposób studiowanie konkretnych warunków działania filozofów staje się w ostateczności bardziej filozoficzne niż studiowanie czysto abstrakcyjne samej filozofii.

Bezdiskusyjnie Gilson zmierza do zintegrowania filozofii w pewnej syntezie teologicznej, co w efekcie skłania go często do zatarcia różnicy między tymi dwoma dyscyplinami. [Zob. H. Donneaud na temat *revelabile*, objawialnego]. Jest w tej debacie sytuacja bez wyjścia i jest nią dla Średniowiecza inny teolog – filozof. Gilson definiuje bowiem światło wiary jako będące „pomocą dla rozumu”, a pełna niezależność postulowana przez neoscholastyków wydaje mu się absurdalna: „wszystko to, aby powiedzieć, że są filozofowie chrześcijańscy, którzy filozofowali jakby nie byli chrześcijanami”<sup>28</sup> – sąd ugruntowany przez bergsonowskie przekonanie, że wszelka myśl oderwana od konkretnego życia jest martwa. Ale takie tłumaczenie powinny potwierdzić współczesne badania nad kryzysem uniwersyteckim z lat 1270-1277. Podkreślając, że teologia domaga się funkcji regulatywnej dla filozofii, Gilson nie dostrzega błędnego koła w jakim znaleźli się filozofowie. Z jednej strony nie są oni filozofami greckimi zagubionymi w Wiekach Średnich; oni próbują po prostu skonstruować myśl czysto racjonalną i wyartykułować swoją wiarę chrześcijańską w sposób autonomiczny. Z drugiej strony są wyizolowani z otocze-

---

<sup>26</sup> E. Gilson, *L'esprit*, dz. cyt., s. 11.

<sup>27</sup> Tamże, s. 15.

<sup>28</sup> Lettre à A. Livi, Toronto, 5 marca 1968. Cyt. przez A. Livi Ethienne Gilson. *Filosofia cristiana e idea del limite critico*, Pampelune, 1970, s.176, n. 54.

nia i sprowadzeni do funkcji propedeutycznych, co staje się źródłem tarcia w kontakcie między filozofią i teologią. Wymagając filozofii jednocześnie autonomicznej i podległej, teologia zamykałaby ją w sytuacji niemal sprzeczności.

Na powyższe zarzuty Gilson być może odparowałby, że wziął ten problem pod uwagę – zwłaszcza w swoich artykułach na temat dwóch słynnych filozofów: Boecjusza z Dacji i Pomponazzi. Można nawet wskazać, że pewne traktaty średniowieczne realizują z góry działania Gilsonowskie: *De summo bono* Boecjusza z Dacji jest streszczeniem filozoficznym komentarza teologa Alberta Wielkiego do *Etyki Nikomachejskiej*, dokładnie to, co Gilson nazywał „filozofią chrześcijańską”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Czy istnieje zgodność z myślą muzułmańską i żydowską? Z założenia, filozofowie muzułmańscy i żydowscy powinni być traktowani w sposób analogiczny do filozofów chrześcijańskich. Gilson zauważa paralelę pomiędzy tymi trzema różnymi podejściami do tajemnicy boskiej. On sam przyczynił się w sposób istotny do naszego poznania filozofii arabskiej, dzięki słynnemu artykułowi nt. „Źródła greko-arabskie augustynizmu awicennańskiego”, gdzie przez swoją *Filozofię wieków średnich*, które dają filozofii ważne miejsce w krajach islamu. Przypomnijmy jego list do P. Anawati: „Myślę, że wydanie nie krytyczne, ale uważne manuskryptów, pism Kindi, Farabi i Avicenny jest pilną koniecznością [...] Nie znajduję żadnej pracy historycznej (podkreślenie E.G.), która byłaby od tego pilniejsza. (George C. Anawati, *Etudes de philosophie mussulmane*, Paris, Vrin, 1974, p. 19). Nie zapominajmy, że stworzył on serię „*Etudes mussulmanes*” u Vrin’a. Zwróćmy uwagę na tytuł: Gilson i Gardet utrzymali tytuł studia muzułmańskie, a nie studia z filozofii arabskiej, tzn., że nie ma dokładnej paraleli ze studiami z filozofii średniowiecznej. To zjawisko powinno być przebadane jak najstaranniej, ponieważ daje nam ono punkt wyjścia do porównań z problemem filozofii chrześcijańskiej. Historycy myśli arabskiej mówią najczęściej o badaniach muzułmańskich z jednej strony i o filozofii arabskiej, albo o filozofii na ziemiach islamu z drugiej, ale wielu odmawia mówienia o filozofii muzułmańskiej. Dlaczego? Ponieważ – ściśle mówiąc – filozofowie arabscy uważają filozofię w jej wersji najwyższej za naukę, islam za Prawo przeznaczone dla ludu i styl dla formy dialektycznej niższej w nauce. Farabi w całym swoim dziele w ogóle nie wspomina Mahometa ani Koranu. Z powodu braku instytucji uniwersyteckich jest więcej nieporozumień niż zgody między podejściem teologicznym Gazela i podejściem filozoficznym Avicenny czy Averoesa. W żadnym przypadku filozofia nie jest rozważana przez filozofów jako pomoc w teologii. W rezultacie, to co pozwala mówić o filozofii chrześcijańskiej, to również szczególnie związek między racjonalnością filozoficzną a racjonalnością teologiczną. Gdyby filozofia sprowadzała się do umiejętności językowych, ale przeniknęła całą egzegezę aż do momentu ukonstytuowania się teologii u Abelarda, lub też była zdolnością odrębną od umiejętności wyższych, które stanowią część wiedzy teologicznej, to wówczas ten szczególnie

Ad. 3. Powyższa uwaga doprowadza nas do związków między filozofią chrześcijańską i teologią. Niektórzy historycy, jak Alain Boureau uważają historię Gilsonowską za zbyt mało teologiczną, ponieważ nie jest ona historią teologii jako takiej<sup>30</sup>. Dla innych, jak Steenberghen, przeciwnie, historia ta jest zbyt teologiczna: pod nazwą filozofii Gilson faktycznie umieszcza „zniekształcone teologie”. – Lecz obydwu krytykom trzeba przyznać rację: Gilson bada rzeczywistość teologiczną, ale pozbawia ją problematyki filozoficznej. *Tomizm* realizuje w przybliżeniu plan *Summy teologicznej* pod warunkiem usunięcia wykładu trynitarnego z pierwszej części (*prima Pars*) i chrystologii z części trzeciej (*tercia Pars*)... *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, (Vrin, 1952) realizuje plan z *Sentencji* Piotra Lombarda pod warunkiem uwypuklenia spekulacji trynitarnych na temat łaski czy na temat predestynacji Chrystusa. Ale jest to dokładnie geniusz Gilsona: w chwili gdy neoscholastyka nie przestawała przepisywać traktatów z metafizyki na wzór tomistów średniowiecznych, poczynając od transcendentaliów (a Van Steenberghen jest autorem takiego traktatu z ontologii<sup>31</sup>), Gilson nie usiłuje „rekonstruować” systemu filozoficznego, ale – wierny tradycji platońskiej – pozostawia większość interpretacji przedmiotu – interpretacji, które są teologiczne. Zacytujmy *Byt i istotę*: „nie mamy żadnego wyjaśnienia całości tego, co byłoby ‘filozofią’ tomistyczną zredagowaną przez samego św. Tomasza, ale obowiązujące poglądy można znaleźć wszędzie w jego tekstach teologicznych, które historyk zauważa podczas pracy”<sup>32</sup>.

Gilson bada więc jako filozoficzne te teksty, które z punktu widzenia ich autorów, należały do teologii. Istotne zatem pytanie jest wręcz następujące: czy doprawdy chodzi o filozofię. Aby przezwyciężyć

---

związek zarysowałby się. Filozofia jest rozdarta pomiędzy dwoma wymiarami, z jednej strony utworzona przez prosty rozum w sposób autonomiczny, z drugiej zaś podparta Pismem Świętym albo Świętą Doktryną lub teologią.

<sup>30</sup> A. Boureau, *Des politiques tirées de l'Écriture. Byzance et l'occident*, „Annales” Paris, 55/4 (2000), s. 883: „Ethienne Gilson, który doprowadził skrupuły co do neutralności ideologicznej aż do paradoksalnej konsekwencji napisania godnej uwagi historii filozofii średniowiecznej, która wykluczała teologię”.

<sup>31</sup> F. Van Steenberghen, *Ontologie*, Louvain, 1947.

<sup>32</sup> E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, 1972<sup>2</sup>, s. 84.

naiwne, ale prawdziwe przekonanie, według którego nie chodzi o tę samą dyscyplinę, trzeba uznać fakt, że język historyka nie współgra z przedmiotem jego badań. Paul Vignaux wydaje się to robić poprzez swoją teorię „poziomów rozumu”. Pokazał on, że istnieją liczne formy racjonalności, jedne ściśle filozoficzne, a inne – gdzie teologia posługuje się rozumem poprzez zapożyczenie i transformację pojęć filozoficznych. Teolog tworzy dzieło filozoficzne z tego prostego powodu, że wcześniej – na kursie uniwersyteckim, średniowiecznym – został ukształtowany przez filozofię: teologia wchłonęła logikę i metafizykę w sposób pozaświadomy. „Jeśli nie ma filozofii chrześcijańskiej dla filozofa, to nie ma jej również i dla teologa, a to tłumaczy dlaczego nie ma jej również dla historyka”<sup>33</sup>. – Filozofia chrześcijańska jest zatem całością jako wynik myśli racjonalnej pozostającej pod wpływem chrześcijaństwa; i to zarówno dla wydziału sztuk, jak i wydziału teologii, a żaden z nich nie jest wydziałem filozofii<sup>34</sup>.

Podsumowując spór między Gilsonem i Steenberghem, Rudolf Boehm napisał bardzo trafnie: „Van Steenberghen musiałby powiedzieć: nie, św. Tomasz poza tym nie jest filozofem, jest on wyłącznie teologiem, ale jego teologia – jako taka – jest filozofią. A Gilson musiałby powiedzieć: nie, św. Tomasz nie jest filozofem chrześcijańskim, jest on po prostu filozofem, ale nie jest nim wtedy, kiedy jest teologiem radykalnym”<sup>35</sup>. Gilson nie tylko musiałby to powiedzieć, ale i powiedział!

### III. Prymat aktu bytu

Po skoncentrowaniu filozofii średniowiecznej wokół pojęcia filozofii chrześcijańskiej Gilson koncentruje filozofię chrześcijańską wo-

<sup>33</sup> E. Gilson, *Christianisme et Philosophie*, Paris, 1936, s. 118.

<sup>34</sup> Podział na *art libero* (*artes liberales*) sztuki wyzwolone i teologię powstaje w czasie strukturalizacji nauczania w V w., w szkole aleksandryjskiej. Pozwalała wyartykułować organom jako użyteczne wprowadzenie do interpretacji. Jest to odkrycie filozofii natury, metafizyki, etyki i polityki, które uzyskały swój wyraz pojęciowy.

<sup>35</sup> R. Boehm, *Thomas von Aquino. Philosophie und theologie, Anamnesis, Gandelkenboek*, E.A. Leemans, Gand 1970, s. 95-105. Cytowany przez E. Martineau, *Gilson et le problème de la théologie, Etienne Gilson et nous*, s. 65.



kół aktu bytu. W czwartym wydaniu *Tomizmu* w 1942 roku przynosi brzemienne w skutki egzergę z politycznym niedomówieniem, która ma sens filozoficznie znaczący: „To, co odziedziczyłeś po swoich oj-cach pokonaj, aby to posiadać” (Faust). Ale to właśnie w tym prze-robionym od podstaw wydaniu Gilson uwidacznia prymat aktu bytu, o czym wszakże nadmienia, nie bardzo zdając sobie z tego sprawę. W jaki sposób Gilson doszedł do takiego przekonania? Tak jak Hei-degger zadal pytanie: co to jest byt? Podobnie jak on wykazał rów-nież, że odpowiedź św. Tomasza nie wyrasta z arystotelizmu: „zbyt wielu jego historyków myliło go z Arystotelikami”<sup>36</sup>. Ale w odróżnie-niu od Heideggera twierdzi, że można odpowiedzieć na to pytanie tylko wychodząc od Boga, który sam jest istnieniem. Identyczność w Bogu bycia i istoty jest więc dla Gilsona kluczem do metafizyki, centrum historii i sednem filozofii chrześcijańskiej.

Jaką drogą do tego doszedł? Powraca on do tego tematu w dwóch różnych wersjach tego samego i mistrzowskiego wprowadzenia do metafizyki: *l'Être et essence* (po francusku 1948) i *Being and some philosophers* (po angielsku 1949). Obydwa zmierzają ku tej samej te-zie: filozofia naprawdę chrześcijańska musi uznać prymat aktu bytu i zasługą Tomasza było zrozumienie tego. Pomijamy zatem historio-grafię lat dwudziestych i trzydziestych, którą gloryfikowała cała ple-jada ówczesnych autorów, aby dostrzec w Tomaszu szczyty rozwoju filozofii, a u jego następców długotrwałą dekadencję.

W *Bycie i istocie* (1948) Gilson kontynuuje myśl przewodnią „Pro-logu” *Komentarza do metafizyki św. Tomasza*: trzeba rozważyć zgod-ność tego co najbardziej uniwersalne – bytu – i tego co najbardziej transcendentne – Boga. Ich synteza dokonała się pod wpływem teolo-gii objawionej. „Było więc nieuniknione że [...] teologia św. Tomasza wywierała na jego arystotelizm wpływ jaki niektórzy uważali za za-klócający (Brehier, Steenberghen), ale w którym należałoby raczej wi-dzieć źródło myśli filozoficznej najbardziej osobistej i najautentycz-niej twórczej”<sup>37</sup>. Mówiąc dokładniej chodzi przede wszystkim o akt stwórczy: każdy byt zależy od Boga, który jest nieustannie wolny, aby

<sup>36</sup> E. Gilson, *Being and some philosophers*, Toronto, 1952 (1949<sup>1</sup>), s. 70.

<sup>37</sup> E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, 1972<sup>2</sup>, s. 84.



podtrzymywać go w istnieniu lub nie. Ta „egzystencjalna zależność” jest charakterystyczna dla chrześcijaństwa, dlatego też: „akt istoty skończonej, jej istnienie nie należy jej się nigdy bezwarunkowo”<sup>38</sup>. Stąd też akt bytu stanowi prawdziwy sens bytu, zarówno dla Boga jak i dla stworzenia: „Począwszy od Boga, który jest Istnieniem czystym [...] aż do najmniejszej spośród substancji [...] każdy byt posiada na własność akt istnienia, na mocy którego – jest”<sup>39</sup>.

W *Being and some philosophers* (1949) Gilson wychodzi od pojęcia Boga, który może być rozumiany jako motor, twórca i kreator. U Arystotelesa jest on motorem, ale nie przyczyną bytu stworzeń. U Averroesa i Avicenny jest twórcą, przyczyną ich bycia, ale nie wolnym stwórcą bytu przygodnego. Z pewnością egzystencji przybywa przez przyrost masy konia, ale tylko akcydentalnie<sup>40</sup>. Ale Gilson utożsamia tę doktrynę z necesytaryzmem i ocenia, że definicja chrześcijańska nie mniej niż bergsonowska, wolności, nie może się tym zadowolić<sup>41</sup>. „Gdzie nie ma żadnego istnienia, jak by tam jeszcze mogła być wolność?” Trzeba zachować „radikalną nowość prawdziwie wolnych aktów, ów zasadniczy czynnik przywołany do życia przez Bergsona”<sup>42</sup>. Jeżeli przypadkowość istnienia jest metafizyczną koniecznością wolności, istnienie nie jest przypadłością istoty, ale nadaniem bytowości, które suponuje dawcę. Gilson odkrywa więc drogę do absolutu: istnienie nie należy nigdy do istoty substancji, ponieważ owo istnienie jest aktem bytu i ponieważ akt bytu jest dany przez Boga<sup>43</sup>. Rozróżnienie na byt i istotę w stworzeniu prowadzi nas do ich utożsamienia w Bogu. Gilson zatem kładzie nacisk na nasz dostęp do poznania istnienia, które nie jest dane w pojęciu, ale w sądzie<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 96.

<sup>39</sup> Tamże, s. 120.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 82.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 161.

<sup>44</sup> Mówiąc tak ryzykuje, że nie ma dla św. Tomasza pojęcia bytu (jak w *L'Être et l'essence*, dz. cyt., s. 112-114, wg P. Descoqs) stanowisko, które zmienił i odrzucił w uzupełnieniu z 1952 r., który zawiera krytykę Louis-Marie Régis: z pewnością, istnienie nie jest pojęciem, ale ono może być ujęte w pojęciu. Część tego odrzucenia jest interesująca, gdyż Gilson w ten sposób pokazuje swoje wybory hermeneutyczne, które

Według Gilsona teza ta jest doskonałą ilustracją filozofii, ponieważ Bóg objawił się jako „ten, który jest” w *Księdze wyjścia* 3,14. Spekulacja filozoficzna zakorzeniona jest w brzmieniu słowa biblijnego. Ta refleksja rozwija się stopniowo, ale przywołuję ją w jej sformułowaniu z dzieła wydanego pośmiertnie w 1983 roku: „Od Euzebiusza z Cezarei do Jana Gersona, historia pozwala towarzyszyć nieustannemu wysiłkowi, aby ująć ideę Boga chrześcijańskiego, który jednocześnie był pojęciem bytu filozoficznie czystym. W rzeczy samej, po religijnym objawieniu *Księgi wyjścia*, te dwa pojęcia zmierzały do koicydencji. Rezultat tego wysiłku był decydującym dla historii metafizyki jak również dla teologii”<sup>45</sup>. Zawierają się tutaj liczne tezy: 1) Uznanie, że Bóg jest bytem, jest zawarte w *Księdze wyjścia* 3,14. W jakim sensie? Z pewnością nie historycznie, ponieważ Gilson dobrze wie, że nie takie były intencje autorów *Księgi wyjścia*, ale chodzi w niej o inspirację Boską, która przekracza „możliwości gramatyki i słownictwa przypadkowego skryby”<sup>46</sup>. 2) Bóg pojęty tak, jak go pojmują filozofowie, i Bóg wierzących są tym samym i nawet Bogiem. „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba nie zmienia się, nawet wtedy, gdy filozofowie i uczeni, św. Augustyn, św. Tomasz, Kartezjusz i Pascal korygują, oczyszczają, pogłębiają na liczne sposoby pojęcie, jakie o Nim tworzą”<sup>47</sup>. 3) Tomaszowe sformułowanie o prymacie bytu przekracza sformułowanie Avicenny: „*Primus*, mówi Avicenna, *quidditatem non habet*. [...] Ze względów teologicznych sam Tomasz wolał wyrazić się inaczej. W Bogu, mówił on, to istnienie jest istotą”<sup>48</sup>.

Każdy z wyżej wymienionych poglądów był kwestionowany przez następców Gilsona, chociaż co do pierwszej kwestii – identyfikacji Boga i bytu – podnosił ją już Filon, później Marius Victorinus, a współcześnie Pierre Hadot wskazał na jej obecność w tradycji neo-

---

mu pozwalają przekształcić Tomasza w autora uczestniczącego w debacie współczesnej: oznacza to walkę przeciwko istnieniu jako części istoty, co zaryzykował w kilku wypowiedziach niestosownych w oczach historyka. Tomasz przeciw Suarezowi, ale razem z Sartrem!

<sup>45</sup> *Constantens philosophiques de l'être*, Paris, 1983, s. 192.

<sup>46</sup> Tamże, s. 190.

<sup>47</sup> Tamże, s. 192.

<sup>48</sup> Tamże, s. 198-199.

platońskiej greckiej, więc bez relacji do objawienia. Co do kwestii drugiej nie można zapominać, że taki autor jak św. Augustyn odróżnia *nomen substantiae* (język bytu) od pojęcia *nomen misericordiae* (język miłosierdzia), to znaczy pojęcie teologiczne od ekonomii zbawienia<sup>49</sup>. Co więcej, u św. Tomasza, imię Boga „który jest” odnosi się do Boga tylko o tyle, o ile potwierdza, że jest on dla nas całkowicie transcendentny i niepoznawalny, zatem nie pozwala określić sensu jego bytu i wyartykułować mentalnie sensu jego egzystencji<sup>50</sup>. Gdy chodzi o absolutne pierwszeństwo św. Tomasza, to trzeba przyznać, że już Avicenna potwierdza to zestawienie, a gdy przeczytać ponownie Księgę I, 63 *Guide de Egares (Przewodnik błędzących)*, można w niej dostrzec pogląd nie tak bardzo różny od tego, jaki zdaje się być u Gilsona<sup>51</sup>.

Jednakże, to właśnie tam znajdujemy najgłębszy rozrachunek z Heideggerem i jego krytyką niepamięci bytu. Dla Gilsona, Heidegger uczynił słuszne ze strony historii metafizyki spostrzeżenie – „dokładnie takie, które zdecydowanie skierowało byt na poziom będącego”<sup>52</sup>. A jednak byli filozofowie zdolni odróżnić byt od będącego, jak choćby św. Tomasz<sup>53</sup>. Według Gilsona, Heidegger „nie dostrzegł, że winien tradycji tomistycznej odróżnienie prymatu *Sein* nad *Seiende*”<sup>54</sup>.

W rezultacie jesteśmy na poziomie dialogu głuchych, gdyż to co dla Gilsona jest znakiem transcendencji istnienia boskiego, przyczyniającego byt będącego, to dla Heideggera jest wciąż formą niepamięcią bytu i sprowadzenia Boga do pojęcia przyczyny. Podobnie Tomaszowe rozróżnienie między bytem i będącym nie jest tym samym co u Heideggera, ponieważ wychodząc od Boga stwórcy ujawnia się u Tomasza byt i będący, podczas gdy u Heideggera to analiza *Dasein* pozwala sięgnąć do sensu bytu.

<sup>49</sup> Ale sam Gilson zdaje sobie z tego sprawę w swej *Philosophie i incarnation selon saint Augustin*, Genewa 1999, (1947<sup>1</sup>).

<sup>50</sup> Sentenses I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

<sup>51</sup> U Majmonidesa: „Bóg egzystuje, ale przez egzystencję”, *Guide de Egares* tłum. S. Munk, Paris, 1856.

<sup>52</sup> *Constantes...*, dz. cyt., s.203.

<sup>53</sup> Tamże, s. 204.

<sup>54</sup> Tamże, s. 210, n. 20.

Dzielo kończy się więc na przyznaniu do braku porozumienia: „Nie chodzi tu o ‘krytykowanie’ Heideggera. W filozofii pierwszej krytyka traci swoje prawa. Jesteśmy w niej jak ludzie, którzy rozmawiają, blakając się w tej samej mgłę i chociaż wiedzą, że w tej mgłę są razem, lecz nie mogą rozpoznać swoich postaci. [...] Każdy może zatem iść swoją własną drogą, ale niekiedy dobrze jest wymienić myśli z nieczęstymi towarzyszami podróży”<sup>55</sup>. Ostatecznie dla Gilsona cały problem sprowadza się do wiedzy i tego jak wyraża się to, co filozoficzne, a jak to, co religijne. „Ontologia filozofa, jeśli zabrania jakichkolwiek rozważań nad tym, co jest inne niż jej własny przedmiot, wyrzeka się tym samym spotkania z Bogiem religii”<sup>56</sup>. Prymat Boga wiary jest tym co zawsze i nieustannie inspiruje Tomaszową metafizykę bytu.

Nie chodzi mi zresztą o „krytykowanie Gilsona”. Ogrom jego dzieła, bogactwo jego kultury, siła jego elokwencji, jasność jego przekazu, głębokość jego analiz pozostają jego urokiem (*ktema eis aei*). Gilson nie tylko odkrył kontynent, ale sproblematyzował to co odkrył. Oczywiście, niektóre z jego twierdzeń są już dziś nieaktualne. Że identyczność bytu i istoty została zapożyczona z platonizmu, albo choćby, że opis *Księgi wyjścia* wyraża dużo bardziej wolność Boga niż jego naturę – jest to dzisiaj udokumentowane naukowo, o czym nie można zapominać<sup>57</sup>.

Ale interpretacja Gilsonowska ujawnia głębię problemów, które mają potrójną aktualność. – Dla metafizyki: czy onto-teologia jest, jak to określa Gilson, „koniecznością dla myślenia”?<sup>58</sup> W tym względzie Gilson uważa, że pokonał Heideggera, gdyż powtarza go w całkiem innym sensie. – Dla teologii: w jaki sposób teologia, z konieczności przez swe źródła biblijne, może się stać dyskursem o Bogu bez zmiany swego przedmiotu, bez zredukowania siebie samej do narośli na ontologii? – Dla historyka filozofii średniowiecznej: jak zrozumieć autonomię filozofii w sytuacji, gdy – co podkreśla Gilson – autorytet

<sup>55</sup> Tamże, s. 211.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Voir respectivement P. Hadot, et „l'Être et Dieu”.

<sup>58</sup> *Constantes...*, dz. cyt., s. 206.

religijny i kościelny sprawuje funkcje kontrolne dotyczące jego funkcjonowania.

Są to pytania istotne. Pozwalają nam opisać ostatnie trzydzieści lat filozofii francuskiej jako, bez wątpienia, lata po-Gilsonowskie.

*Tłum. dr hab. Krzysztof Wroczyński*

**Thinking about Middle Ages: History in accordance  
with the Teachings of the Church, Christian Philosophy  
and the Metaphysics of Being according to Étienne Gilson**

Summary

The author points out that Gilson's interpretation reveals the depth of problems, which have a triple topicality. – For metaphysics: is onto-theology, as Gilson puts it, “a necessity for thinking”? In this respect, Gilson believes that he defeated Heidegger because he repeats him in a completely different sense. – For theology: how can theology, necessarily through its biblical sources, become a discourse about God without changing its subject, without reducing itself to an ontological growth? – For a historian of medieval philosophy: how to understand the autonomy of philosophy in a situation where – as Gilson emphasizes – religious and ecclesiastical authority exercises control functions concerning its functioning. The author tries to answer these important questions. They allow us to describe the last thirty years of French philosophy as, without a doubt, post-Gilson years.

**Key words:** Middle Ages, history, Christian philosophy, metaphysics of being, Gilson