

- Duch filozofii średniowiecznej
- Zagadnienie historii filozofii
- Tomizm egzystencjalny
- Dyskusje z ateizmem
- Rozważania nad literaturą i sztuką

GILSON Étienne — historyk filozofii, mediewista, odnowiciel tradycji scholastycznej, rzecznik powrotu do oryginalnej doktryny św. Tomasza z Akwinu, filozof, ur. 13 VI 1884 w Paryżu, zm. 20 IX 1978 w Cravant k. Auxerre.

G. był założycielem i red. (z G. Théry) pisma mediewistycznego we Francji — „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge”, współtwórcą Pontifical Institute of Medieval Studies w Toronto, wykładowcą na europejskich i amer. uczelniach, autorem podręczników uniwersyteckich, działaczem politycznym, muzykiem, znawcą sztuki i literatury, pisarzem, epistolografem, filozofem języka.

G. wychowywany był w głęboko religijnej atmosferze; uczył się w Małym Seminarium Notre-Dame-des-Champs, gdzie zdobył gruntowną znajomość języków klasycznych i zapoznał się z kulturą europejską (retoryką, dziełami Owidiusza, Wergiliusza, Plauta, Szekspira, Dantego, Goethego i Tołstoja). Studiował na Sorbonie (gdzie słuchał wykładów V. Brochara, G. Séaillesa, A. Lalandy, L. Lévy-Bruhla, E. Durkheima, V. Delbosa) i w Collège de France u H. Bergsona. Po ukończeniu studiów nauczał filozofii we franc. liceach. W 1913 obronił wielką tezę doktorską (*La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*) i małą (*Index scolastico-cartésien*), pisaną pod kierunkiem Lévi-Bruhla, i podjął wykłady na uniwersytecie w Lille. Podczas I wojny światowej walczył na froncie, po zakończeniu działań wojennych wrócił do Lille. W 1919 otrzymał nominację profesorską uniwersytetu w Strasbourgu. Właśnie w tym środowisku — dzięki mediewistycznemu wsparciu L. Febvre’a i M. Blocha — skryształizowało się w G. zainteresowanie tradycją filozoficzną i myślą św. Tomasza z Akwinu. Przyświecał temu cel ponownego wprowadzenia do świadomości kulturowej i nauczania uniwersyteckiego historii myśli średniowiecznej, wynikającej z głębokiego przekonania o konieczności powrotu do filozofii św. Tomasza z Akwinu, ale z pominięciem „ideologicznych” komentarzy Jana od św. Tomasza oraz Kajetana.

W 1919 opublikował swą głośną książkę *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d’Aquin*. Wyniki ogłoszonych badań uczyniły G. sławnym nie tylko w kręgach znawców kultury mediewistycznej. Przeniósł się do Paryża, gdzie na Sorbonie objął Katedrę Historii Filozofii Średniowiecznej. Prowadził również wykłady w École des Hautes Études, brał udział w międzynarodowych kongresach filozoficznych, wykładał w wielu europejskich ośrodkach naukowych.

Publikacje zawierające analizę myśli św. Tomasza z Akwinu i innych średniowiecznych myślicieli — np. monografie poświęcone Bonawenturze (*La philosophie de saint Bonaventure*, P 1924, 1953³) i Dunsowi Szkotowi (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin. Suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, AHDLM 1 (1926–1927), osobne wyd. P 1981; *Jean Duns Scot, introduction à positions fondamentales*, P 1952) — wywołały w środowiskach uniwersyteckich wiele kontrowersji; sprzeciw G. wobec narastającego w społeczeństwach zachodnich odchodzenia od wiary sprawił, że zaczęto go gwałtownie atakować. Zdarzali

się „polemiści” szermujący stwierdzeniami, że Tomasz z Akwinu uczynił Kościołowi więcej zła niż M. Luter. Opinie tego rodzaju kierowano przeciw metafizycznemu realizmowi, uznawaniu w człowieku sfery mądrości przyrodzonej. G., zafascynowany możliwością kontaktu z realnym — nie wymyślonym — światem, zachowując przy tym respekt dla tajemnicy, ale także podziw dla intelektu, z całą stanowczością, która nie zjednywała mu przyjaciół, sprzeciwiał się takim opiniom. Niewybredne ataki na jego poglądy i osobę sprawiły, że wyjechał do Ameryki Płn.; wykładał na Harvard University, pisał i przygotowywał się do założenia instytutu badań mediewistycznych. Dzięki pomocy zgromadzenia bazylianów z St. Michael College marzenie spełniło się. Od 1939 G. został kierownikiem studiów w Pontifical Institute of Medieval Studies w Toronto i zajął się propagowaniem idei rodzących się w instytucie, prowadząc wykłady na terenie Europy i Ameryki Płn., dzięki czemu ośrodek wkrótce stał się jednym z najważniejszych ognisk badań tomistycznych.

Lata II wojny światowej spędził G. w zajętej przez Niemców Francji; pracował naukowo, brał udział w konferencji w sprawie Karty ONZ w San Francisco i konferencji założycielskiej UNESCO w Londynie. Obdarzono go godnością Conseiller de la République. Zdecydowanie ujawniał postawę antykomunistyczną, przywiązanie do chrześcijańskich wartości, tradycyjnej liturgii, czynnie uczestniczył w pracach Kościoła. Był przeciwny wzrastającej desakralizacji religii, zacieraniu różnicy między duchownymi a świeckimi, fałszowaniu historii Kościoła. Kiedy J. Guittou ogłosił w „Le Figaro” artykuł, w którym publicznie opowiedział się za stanowiskiem encykliki Pawła VI *Humanae vitae*, dotyczącej m.in. zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych, G. uczynił podobnie, choć ten papieski dokument był źle przyjmowany w wielu środowiskach i nawet niektórzy teologowie odmawiali mu wartości kanonicznej, argumentując to brakiem ogólnego przyjęcia, powszechnej zgody.

Podczas kongresu rzymskiego w 1950 zamierzano zaatakować dzieło G. *Byt i istota*, w którym, jak mówiono, sugeruje się zmienność prawd metafizycznych; próbowano je nawet wciągnąć na indeks, a plotki o potępieniu wciąż rozpowszechniano, dlatego G. występował w obronie zarówno tez własnych, jak i tez swoich przyjaciół — H. de Lubaca i M.-D. Chenu. Oskarżano go o brak otwarcia na znaki współczesności, konserwatyzm, antyamerykanizm, niewrażliwość na rodzące się zjawiska obojętności religijnej i ateizmu. Nie rozumiano go w środowiskach nazbyt wychylonych ku filozoficzno-teologicznym nowinkom. Ograniczył publiczną aktywność, przygnębiony śmiercią żony oraz atakami na swe dokonania, sprowadzającymi się do stwierdzenia, wg słów F. Van Steenberghe, że „epoka Gilsona już się skończyła”, opuścił Paryż i przeniósł się do Cravant (departament Yonne), gdzie zmarł mając 94 lata.

W rocznicę 90. urodzin G., papież Paweł VI skierował do niego własnoręczny list jako wyraz uznania całego Kościoła. Pisał w nim, że swoimi dziełami G. ożywił źródło mądrości, z którego społeczeństwo industrialne — zafascynowane tym, że „ma”, ale często zaślepione zupełnie na znaczenie „być” i na korzenie metafizyczne — będzie czerpało wielką korzyść. We Francji list ten nie wywołał jednak żadnego echa.

G. napisał ponad 60 książek i 800 rozpraw naukowych, artykułów, wypowiedzi publicystycznych. Otrzymał kilkanaście doktoratów h.c. (np. uniwersytetów: Harvarda, Oxfordu, Bolonii).

Najważniejsze dzieła G.: *Index scolastico-cartésien* (NY 1912, P 1979²); *La liberté chez Descartes et la théologie* (P 1913, 1987); *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Str 1919, 1965⁶; *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Wwa 1960, 1998²); *Introduction à l'étude de saint Augustin* (P 1929, 1969⁴; *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Wwa 1953); *L'esprit de la philosophie médiévale* (I–II, P 1932, 1948³; *Duch filozofii średniowiecznej*, Wwa 1958); *Christianisme et philosophie* (P 1936; *Chrześcijaństwo a filozofia*, Wwa 1958, 1988²); *The Unity of Philosophical Experience* (NY 1937; *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Wwa 1968); *Héloïse et Abélard* (P 1938, 1984³; *Heloiza i Abelard*, Wwa 1956, 2000²); *Dante et la philosophie* (P 1939, 1986⁴); *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (P 1939, 1983; *Realizm tomistyczny a krytyka poznania*, w: tenże, *Realizm tomistyczny*, Wwa 1968, 63–166); *God and Philosophy* (NY 1941; *Bóg i filozofia*, Wwa 1961, 1982²); *L'être et l'essence* (P 1948, 1962²; *Byt i istota*, Wwa 1963); *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (Lv 1952); *De la Bible à François Villon. Rabelais franciscain* (w: tenże, *Les idées et les lettres*, P 1955², osobne wyd. P 1981); *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (NY 1955; *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Wwa 1966, 1987²); *Peinture et réalité* (P 1958, 1972²); *Elements of Christian Philosophy* (GC 1960; *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Wwa 1965); *Le philosophe et la théologie* (P 1960; *Filozof i teologia*, Wwa 1968); *Introduction aux arts du beau* (P 1963, 1998²); *Matières et formes. Poïétiques particulières des arts majeurs* (P 1964); *La société de masse et sa culture* (P 1967); *Les tribulations de Sophie* (P 1967); *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage* (P 1969; *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, Wwa 1975); *Dante et Béatrice. Études dantesques* (P 1974); *L'athéisme difficile* (P 1979; *Ateizm trudny*, Wwa 1990); *Constantes philosophiques de l'être* (P 1983).

Duch filozofii średniowiecznej. Choć rozpoczął edukację w środowiskach kościelnych, nie zetknął się G. z taką filozofią, która mogłaby zaspokoić jego oczekiwania. Także Sorbona uczyła, że scholastyka jest filozofią, której nie warto poznawać, ponieważ nie wykroczyła ona nigdy w swej historii poza ramy źle rozumianego arystotelizmu; ponadto, w sposób oczywisty obalił ją Kartezjusz. Tymczasem badania nad kartezjanizmem uświadomiły G. wielkie zapomniane bogactwo myśli średniowiecznej, zwł. myśli św. Tomasza z Akwinu. Zrozumiał, że nie można twierdzić, iż propozycje Kartezjusza wyrastały bezpośrednio z tradycji filozofii antycznej, a okres średniowiecza to „ciemna noc” w intelektualnej historii Europy. Starał się zrozumieć tę niezwykłą epokę i opisać ducha filozofii średniowiecznej, który był duchem filozofii chrześcijańskiej.

G. był przekonany, że dokonania średniowiecznej kultury filozoficzno-teologicznej stanowią wciąż żywe źródło i warto po nie sięgać, dlatego analizował oryginalne teksty Akwinaty. Niemal wszystko, co napisał (ważne pozostaje czwarte wyd. *Tomizmu* w 1942 i bodaj najważniejsze dzieło G. *Duch filozofii średniowiecznej*), powstawało w duchu sprzeciwu zarówno wobec poglądów tzw. endemizmu filozoficznego, który ustalił się w scholastyce od XIII w., jak i poglądów I. Congara, H. de Lubaca czy A. Ch. Pegisa. Nie zrażał się niesprzyjającą realizmowi atmosferą. Był świadom, że żyje w czasach, kiedy *cogito* zatriumfowało nad *stwarzam*, dając podstawy do umacniania się wszelkich form obojętności religijnej oraz ateizmu.

Zagadnienie historii filozofii. Historia filozofii jako nauka winna, wg G., odznaczać się filozoficznością. Na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym (15 X 1926) w Uniwersytecie Harvarda, zastanawiając się nad rolą filozofii w historii cywilizacji stwierdził, że historia filozofii jest naznaczona filozofią; filozofia, będąc umiłowaniem mądrości, musi poszukiwać prawdy, gdyż nie ma mądrości bez prawdy. Nie sposób oddzielić filozofii od jej historycznego wymiaru i rozwoju. Do dziejów filozofii należy podchodzić teleologicznie, zawsze rozpoczynając od badań źródłowych, które są i muszą być najważniejsze. Rozpoznawać w dziejach filozofii miejsca centralne, wskazywane np. w XIII w. przez myśl św. Tomasza z Akwinu. Mniejszą wagę mają kwestie szczegółowe stawiane przez poszczególnych filozofów — należy raczej skupić się na ideach i problemach filozoficznych. Trzeba również uznać, że sercem filozofii jako takiej jest metafizyka, a zagadnienia metafizyki, mimo rozwoju nauki, pozostają przez wieki niezmiennie. Stąd dzieje europejskiej filozofii klasycznej są dziejami metafizyki (co nie znaczy łącznej prezentacji historii filozofii i metafizyki), której rdzeń stanowią koncepcje Platona i Arystotelesa, później zaś antropologia i teoria bytu św. Tomasza z Akwinu. Właśnie pojęcie bytu decyduje o typie związanej z daną filozofią metafizyki. Idee filozoficzne należy ukazywać w kontekście historycznym i kulturowym, nie zapominając o sytuacji osobistej, w jakiej tworzył dany myśliciel; nie można ze zrozumieniem ująć np. średniowiecznej myśli filozoficznej pomijając rolę ówczesnego szkolnictwa, Kościoła, teologii czy polityki, jak również znaczących naukowych osiągnięć myślicieli gr., arab. czy żydowskich. Tymi stwierdzeniami przekreślił G. konwencjonalne przekonanie (V. Cousin, O. Hamelin) o istnieniu ostrych granic pomiędzy poszczególnymi okresami dziejów, zwł. dziejów kultury, a głównie filozofii. Zakorzenione obiegowe opinie o „ciemnym, pokutniczym średniowieczu” i „a-teistycznym renesansie” zostały w pismach G. przewyciężone jako należące do niechlubnego archiwum dawnej metodologii.

Analizy prowadzone przez G. ujawniają ważność dwóch kategorii terminologicznych, budujących podstawy jego interpretacji dziejów filozofii: „filozofia chrześcijańska” oraz „filozofia średniowieczna”. Pierwsze określenie jest kontrowersyjne. Niektórzy godzą się na jego stosowanie, ale jedynie warunkowo. Inni widzą w nim termin pusty, gdyż nie może istnieć żadna chrześcijańska (lub katolicka) filozofia, filozofia religijna czy filozofia wierząca, podobnie jak nie ma chrześcijańskiej fizyki, astronomii czy jakiegokolwiek innej nauki (E. Bréhier — pojęcie „filozofia chrześcijańska” jest sprzeczne). G. twierdził jednak, że bez zastosowania kategorii „filozofia chrześcijańska” nie sposób dokonać rzetelnej syntezy historycznofilozoficznej.

Opisując rozwój gr. filozofii G. podkreśla jej ukierunkowanie ku religii, swoistą tęsknotę za kontaktem z bóstwem; takie podejście automatycznie kieruje uwagę na związki pomiędzy filozofią a religią, na fundamentalny fakt styczności chrześcijaństwa z kulturą Aleksandrii, Rzymu, Antiochii, po prostu całej kultury, zw. kulturą ewangelicznego przygotowania. Dostrzeganie tego faktu uzmysłowiło G. konieczność posługiwania się terminem „filozofia chrześcijańska”, oznaczającym filozofię uprawianą przez osoby uznające się za chrześcijan. Filozofowanie ze świadomością przynależności do chrześcijaństwa nie pozostaje bez wpływu na kształt filozoficznych dokonań.

W metafizyce za wartościową uważał G. tylko realistyczną filozofię bytu. Wartość takiej filozofii wzrasta w miarę jej realizmu. Właściwie rozumiana filozofia nie zabiega o możliwość narzucania rzeczom naszych subiektywnych kategorii ani o zadowalanie wyobraźni, lecz stara się docierać do obiektywnej rzeczywistości, odczytywać ją, medytować nad cudownością istnienia, które — jako istnienie właśnie — otwiera człowieka na religijnie pojęte tajemnice — oto podstawowe rozumienie filozofii i jej celu wyeksplikowane przez G.

Realistyczna postawa filozoficzna jest niezbędną dla pełnego rozwoju człowieka, a przez to dla rozwoju w człowieku życia chrześcijańskiego. Jest to tym istotniejsze, że — wskazywał G. — współczesną europejską kulturę zalewa subiektywizm i idealizm filozoficzny, zapoznający konkretny byt na rzecz tego, co pomyślane, wykreowane, możliwe i zarazem językowo uchwytnie. Konsekwencją takiego przekonania było stosowanie przez G. terminu „filozofia średniowieczna”, rozumianego jako zespalanie wiary i rozumu oraz uzasadnienie tezy, iż teksty wielkiej scholastyki miały w gruncie rzeczy charakter teologiczny. Historycznie rzecz ujmując — istnieje fenomen chrześcijańskiej filozofii średniowiecznej, co pociąga za sobą określone skutki, każące inaczej spojrzeć na dorobek chociażby neoplatonizmu czy Pseudo-Dionizego Areopagity. W pracy *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin* (La vie intellectuelle 3 (1930) z. 8, 46–62; tłum. ang. *The Idea of Philosophy in St. Augustine and in St. Thomas Aquinas*, w: *A G. Reader*, NY 1957, 68–81) podkreślał G., że zarówno Augustyn z Hippony, jak i Tomasz z Akwinu zasadniczo byli teologami, co oznacza, że uznawali prymat wiary. Akwinata przypisuje wierze tę samą rolę i godność, co Augustyn. Wiara zawiera w sobie pełnię wiedzy prowadzącej do zbawienia, co oznacza że ten, kto zadowala się samą wiarą, otrzymuje już w niej pełnię wszelkich dóbr, które winny być przedmiotem jego nadziei. W odróżnieniu od filozofii, wiara niesie przesłanie wszystkim ludziom — uczonym i prostym — zbawienie zostało ofiarowane bowiem całej ludzkości. Filozof natomiast może znaleźć w wierze coś specjalnie dla siebie i czerpać z tego korzyści. Niezależnie od swych zdolności intelektualnych, pozostaje on tylko człowiekiem. Zadanie zebrania w jeden system wszystkich dostępnych ludzkiemu umysłowi prawd koniecznych do zbawienia (bez zanieczyszczania ich choćby najdrobniejszymi błędami, które w konsekwencji mogłyby zniszczyć prawdę) nie jest niewykonalne, lecz w praktyce przekracza możliwości jakiegokolwiek człowieka pozostawionego samemu sobie. Zakładając nawet, że ktoś byłby w stanie osiągnąć ten cel, osiągnąłby go w bardzo późnym wieku, poświęciwszy na jego realizację całe życie, a przecież prawdy potrzebujemy natychmiast, tak byśmy mogli jak najprędzej dostosować życie do jej wskazań.

Tomizm egzystencjalny. Uprawianie historii filozofii nie jest możliwe bez ujawnienia własnej wizji filozofii. Dla G. historia filozofii stała się narzędziem pomocnym do stworzenia własnej refleksji filozoficznej — realistycznej, nastawionej na kontemplację rzeczywistości — ostatecznie, wraz z J. Maritainem stworzył nową wersję tomizmu — nazwaną tomizmem egzystencjalnym. Mówiono o nim, że był tomistą, nie będąc tomistą. Już w 1945 wprowadził do swoich rozważań pojęcie „egzystencjalnej granicy filozofii”; nie sugerowało ono związku z nurtem filozofii współczesnej, określanym mianem egzystencjalizmu, ale dotyczyło samego tomizmu.

W latach 30. XX w. G., podobnie jak Maritain, odkrył i docenił naczelną rolę istnienia w Tomaszowej koncepcji bytu. „Esse” jest czymś najgłębszym (trudno pozbyć się przestrzennych określeń), najskrytszym (magis intimum) w bycie; czymś, czego nie można ująć w pojęcia, ale co realną rzeczywistość łączy z Bytem czystym. Jest wspólną własnością, którą byty mają z ich aktu istnienia. Wielką pokusą dla filozofii i filozofów pozostawało „zapomnienie o istnieniu” i skierowanie uwagi na łatwo narzucający się porządek treści — esencji. Dlatego jedynym sposobem zachowania prawdziwości filozoficznej refleksji, tzn. uniknięcia izolacji od istnienia, jest ustanowienie istnienia jako granicy filozofii, która w pewnym sensie posiadałaby z nią wspólną istotę (coessentielle) i którą filozofia musiałaby włączyć w definicję swojego przedmiotu. W ten sposób kategoria istnienia stała się znakiem wywoławczym nurtu filozofii zw. tomizmem egzystencjalnym. Dzięki istnieniu poruszamy się w realnym świecie, a nie w obszarze przejawów, relacji czy marzeń. Nie można zapomnieć o istnieniu, jeśli zamierza się filozofować w obrębie konkretnego świata. „Zapomnienie o istnieniu” oznacza przejście w porządek myśli spekulatywnej typu heglowskiego bądź w dowolność założeń historycznego egzystencjalizmu, który identyfikuje istnienie z „byciem w świecie”. Pozostawanie w granicach, jakie ustanawia istnienie bytu, gwarantuje realizm poznawczy, w którym sąd, a nie pojęcie, jest najwyższym aktem poznania. Doświadczenia nurtów esencjalistycznych oraz egzystencjalizmu historycznego opierają się na kategorii „doznania” kogoś drugiego, dlatego istnienie utożsamiają z przeżyciem absurdu, trwogi, nicości, urzeczowienia. Tak rozumiane istnienie nie może wieść ku prawdzie.

Egzystencjalne odczytanie myśli Tomaszowej przynosi mądrość, a ta prosta droga prowadzi do uznania osobowego Boga i przyjmowania religijnego sposobu życia. Rozgraniczając porządek filozofii i teologii trzeba uznawać wpływ objawienia chrześcijańskiego na postawę filozoficzną. Nie jest przecież bez znaczenia fakt, że staramy się filozofować jako chrześcijanie. Wymaga to wciąż na nowo podejmowanego wysiłku. Zadaniem refleksji filozoficznej jest mądrościowa kontemplacja rzeczywistości, przybliżająca do prawdy i afirmacji Boga. Kategoria prawdy jest niezależna. Jest, po prostu, prawdą. Ani społeczeństwo, ani twórcze zdolności filozofów nie przekreślają tej obiektywnej sytuacji. Dlatego G. stanowczo bronił tezy, że rzetelna refleksja filozoficzna nie zatrzymuje się na sobie samej, lecz kieruje w stronę teologii, która „działa” w obszarze treści objawionych, przybliżając w racjonalny sposób to, co Bóg mówi do człowieka. Doświadczenie wiary nie jest doświadczeniem fideistycznym, lecz ma podstawy racjonalne. Stykamy się co prawda z tajemnicą, lecz tajemnica nie oznacza niepoznawalności absolutnej, stanowi raczej o otwartości człowieka poznającego. Jej istnienie wyklucza obecność sprzeczności. Rozum sprawia, że akceptując tajemnicę pozbywamy się ciężącego poczucia absurdu.

Dyskusje z ateizmem. G. uważał, że działa i pracuje w epoce, którą trudno nazwać odważną religijnie. Nawet jeżeli nastawienie ateistyczne nie jest w niej dominujące, to jednak coraz więcej osób pozostaje obojętnych religijnie, w przekonaniu, że pojęcie Boga niczego nie wyjaśnia, a nawet mnoży intelektualne trudności. Dlatego wolą żyć tak, jakby Boga nie było. W latach 30. XX w. filozoficzne środowiska we Francji podjęły dyskusję na temat ateizmu, który stał się problemem społecznym, wpływając na wszystko, co człowiek „uprawia”, czyli

na szeroko pojętą kulturę. Począwszy od Kartezjusza, który z pozycji niedopuszczających w ogóle możliwości nieistnienia Boga interpretował podmiotowy świat, jego filozofia (historycznie rzecz ujmując) stała się jednym z głównych źródeł współczesnego ateizmu; poprzez Kanta, Hume'a, Comte'a oraz ich następców nawiązujących do wzorca pozytywistycznego, scjentyistycznego i neopoztywistycznego, aż do naukowej gnozy czasów współczesnych, problematyka teodycealna była nie tyle bezpośrednio negowana, co raczej eliminowana ze sfery poznawczych zainteresowań człowieka. Boga akceptowano, ale tylko marginalnie, w porządku moralnym, estetycznym bądź politycznym. Natomiast filozofowie, których uwagę skupia pojęciowo-logiczna myśl Hegla, doprowadzają do przekształcenia Absolutu transcendentnego w formy często najdziwniej pojętej boskości; historia ukazuje takiego rodzaju doświadczenia, w których wykazywano, że Bóg stał się ostatecznie zależny od człowieka. G. uważał, że jakiegokolwiek były motywacje filozoficzne — czy podjęte w imię dowartościowania człowieka, jedności i spójności systemu albo nawet utworzenia utopii rewolucyjno-ekonomicznej — zawsze prowadzą one do konfrontacji z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba i nie są wynikiem przeprowadzanych rozumowań metafizycznych. Dostrzegając znaki ateistycznej wyobraźni, postawy nacechowane libertynizmem, poganizmem i nietolerancyjnie domagającą się poszanowania tolerancją, dążące nie tylko do teoretycznego wyeliminowania wiary w Boga, lecz do zniszczenia Kościoła i narodu żydowskiego (K. Marks), próbował szukać istoty tych zjawisk. Odkrywszy autentyczną filozofię Tomasza z Akwinu starał się w kontekście jego poglądów ocenić wartość współczesnego ateizmu. Dyskutował nie tylko ze specjalistami, ale — ponieważ ateizm ogarniał coraz szersze kręgi — także podjął „walkę publicystyczną”. Na łamach tygodnika „Sept” oraz innych, bardziej fachowych czasopism prezentował cykl artykułów podejmujących różne aspekty kultury poddawanej wpływowi ateizmu; głosił pogadanki radiowe i odczyty, ukazując zniekształcenia autentycznej myśli chrześcijańskiej. Przekonał swoich oponentów do przyjęcia następującego stwierdzenia: filozofowie nie mogą zamknąć sprawy Boga jeszcze zanim została ona otwarta. Jego zaangażowanie w dyskusji na temat ateizmu było zawsze żywe i zaowocowało pracą *L'athéisme difficile*, w której stawia zasadnicze pytanie: czy w świetle realizmu metafizycznego i przyrodzonej mądrości człowieka ateizm jest możliwy? Czy odwołanie się do metafizyki Tomasza z Akwinu uzasadnia przekonanie o tym, że ateizm jako stanowisko filozoficzne nie istnieje, a nawet istnieć nie może?

G. mógł w ten sposób sformułować zagadnienie, ponieważ przyjął fakt podstawowy, mianowicie, że ateizm, w najróżniejszych swych formach, wraz z laicyzmem i pogaństwem, jest postawą wtórną w stosunku do afirmacji Boga. Przeświadczenie o istnieniu Boga jest pierwszą naturalną postawą człowieka. Musi przecież istnieć jakaś idea Boga, którą się zaprzecza. Oczywiście, pojawiają się tu zasadnicze pytania: jakie są źródła afirmacji Boga? jak wytłumaczyć, że Bóg jest trwale obecny w ludzkiej myśli i kulturze? skąd bierze się zadziwiająca trwałość myślenia o Bogu?

G. wyrażał przekonanie, że elementarną wiedzę o Bogu zdobywamy w spontanicznym zetknięciu się z realną rzeczywistością. Problem istnienia Boga (Jego negacji również) pojawia się w dwóch porządkach, wzajemnie siebie warunkujących, mianowicie w perspektywie spontanicznego oraz filozoficznego kontaktu ze światem. Naturalna afirmacja rzeczywistości wskazuje, że człowiek

pragnie przedłużenia swej egzystencji poza wymiar materialny, i to zarówno wówczas, gdy doświadcza kruchości własnej egzystencji, jak i radości pełni życia. W każdym swym akcie człowiek spontanicznie dostrzega swą niewystarczalność — ma poczucie posiadania istnienia, ale nie bycia istnieniem. Na poziomie spontanicznego spotkania z rzeczywistością człowiek nie myśli o jakichś zasadach poznania, zauważa jedynie, że poznaje „coś”, co jest od niego niezależne. Jest to afirmacja wcześniejsza od ludzkiej samowiedzy. Owo czytanie rzeczywistości nie jest jeszcze filozofią. W spontanicznym odniesieniu do świata ujawniają się nasze naturalne religijne predyspozycje. Są one pewne, wyrażają bowiem religijność przynależną umysłowi ludzkiemu na mocy jego natury. Zanim człowiek dojdzie do pozytywnego lub negatywnego przekonania o istnieniu Boga, wprawdzie uświadamia sobie, iż rodzi się w nim jakieś, może nawet mgliste, przeświadczenie o istnieniu lub, co najmniej, o rzeczywistej możliwości istnienia Boga. Wcześniej niż wiara religijna i wcześniej niż wiedza filozoficzna pojawia się inny rodzaj poznania Boga — poznania naturalnego, zdobytego w sposób spontaniczny.

Dlatego ateizm, jako koncepcja negująca wszelki rodzaj boskości i absolutu, zasadniczo nie pojawia się w ramach spontanicznego spotkania człowieka z rzeczywistością, lecz dopiero w wyniku filozoficznej analizy przygodności ludzkiego zakorzenienia w rzeczywistości. Gdy próbujemy spontanicznie uzyskane pojęcie Boga przeobrazić w racjonalnie uzasadnione poznanie, wkraczamy na teren filozofii. I tu G. odwołuje się do koncepcji Tomasza z Akwinu, gdyż rozumie, że wizja bytu decyduje o rozumieniu Boga, a Akwinata właściwie postawił problem Boga, dzięki właściwemu wyjaśnieniu koncepcji bytu. Stąd poznanie Boga dokonane w ramach metafizyki jest odpowiedzią na istotne pytanie: „dlaczego raczej istnieje coś niż nic?” i pokazuje, że byty złożone, zmienne, posiadające właściwości transcendentalne (prawda, dobro, piękno), domagają się jako swojej racji (przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej) istnienia osobowego Absolutu, czyli Boga.

G. wyszczególnił występujące w dziejach rodzaje ateizmów: naukowy, proletariacki, roztargnienia i obojętności, praktyczny, filozoficzny, a także wolnomyślicielstwo, laicyzm i poganizm; uważa, że te formy ateizmu nie dysponują argumentami filozoficznymi; ani w perspektywie historycznej, ani współczesnej, przekonania ateistyczne nie znajdują uzasadnienia w rzeczywistości, opierają się bowiem na dowolnie przyjętych założeniach i całkowitym niezrozumieniu faktu religijności i istoty religii, zwł. jej wymiaru ontycznego. Niemniej, ateizm filozoficzny dotyczy porządku ontologicznego, stąd przyjmuje pewną ideę Boga.

Zwieńczeniem rozważań G. o ateizmie jest twierdzenie: ateizm filozoficzny nie istnieje i — zasadniczo — w ogóle nie jest możliwy. Właśnie nieistnienie Boga bywa pytaniem głównym. Niezniszczalność i trwałość przekonania o istnieniu Boga jest dla zwolenników ateizmu jedną z najtrudniejszych intelektualnych przeszkód do pokonania. W filozofii, niezmiennie powtarza G., obowiązują prawa rzeczywistości — niezależne od człowieka i jego poznawczych możliwości — akceptacja przyrodzonych zdolności osoby ludzkiej, obdarzonej możliwościami intelektu, a także dostrzeżenie rzeczywistości realnej, która domaga się racji ostatecznych swego istnienia. Dlatego zagadnienie Boga jest stawiane przez metafizykę, ale metafizykę rozumieją jedynie ci, którzy ją akceptują. W tak zaprezentowanej perspektywie ateizm zw. filozoficznym pojawia się jako wtórny

produkt myśli filozoficznej — myśli, która pobłądziła w wyjaśnianiu rzeczywistości lub w rozumieniu samego poznania. G. dostrzega istniejące w dziejach postawy ateistyczne, uważa jednak, że twierdzenie głoszące „śmierć Boga” jest konsekwencją powszechnego kryzysu wartości, kryzysu rozumienia bytu oraz odejścia od metafizycznego ujmowania rzeczywistości.

Filozofia realistyczna, nastawiona na poznawanie rzeczywistości, przynosi mądrość, a ta prowadzi do uznania istnienia Boga i przyjmowania religijnego sposobu życia. Oczywiście, tego rodzaju perspektywa nie musi zamazywać i w istocie nie zamazuje wolnego aktu decyzji. Każdy z ludzi tylko na swoją miarę jest wolny. Wolność przejawia się najpierw w wolnych jednostkowych wyborach. Ale ten wymiar przedstawianego zjawiska domaga się, zdaniem G., wprowadzenia pojęcia kultury chrześcijańskiej i — w węższym sensie — pojęcia historii i cywilizacji chrześcijańskiej, tzn. takiej, w której „dzianie się” nieustannie wkracza Bóg z ideą przebaczenia i miłosierdzia. W ich przestrzeni G. widział szansę wyjścia z kryzysu, którym dotknięta jest współczesna mu Europa.

Rozważania nad literaturą i sztuką. Ważną, choć niezbyt popularną w filozoficznych środowiskach dziedziną, której G. poświęcił wiele uwagi, były zagadnienia sztuki, doświadczenia estetycznego, związków religii i literatury. Owe kwestie żywo interesowały ówczesnych neotomistów, zwł. Maritaina i de Wulfa. Wypracowane przez siebie sposoby metafizycznego oglądu rzeczywistości stosował G. do wyjaśniania problemów artystycznych, należących do — wyodrębnionej nazewnictwem od czasów Hegla — estetyki. Wychodził z założenia, że aby zrozumieć sposób istnienia dzieła artystycznego trzeba najpierw nauczyć się dokonywać wśród nich rozróżnień oraz właściwie ująć to, co sprawia, że dzieło sztuki jest właśnie dziełem sztuki. Stosując metodę wykluczania doszedł do wniosku, że w porządek sztuki jako takiej nie może wchodzić ani działanie, ani poznanie, ani wyrażanie, symbol, ani intuicja czy aspekt moralny, choć odnajdujemy je w różnego rodzaju przejawach twórczych działań. Sztukę można zdefiniować w porządku wytwarzania (*l'ordre de la factivité*), popartego cnotą intelektualną, a więc znajomością określonych reguł artystycznego postępowania oraz tajemniczym, by nie rzec irracjonalnym darem łaski, wzbudzającym wewnętrzne usprawienie pociągające w stronę budowania aktu twórczego.

Głównym celem aktywności artysty jest piękno. Artysta pracuje na rzecz „transcendentnej nieużyteczności”. Dzieło sztuki wiąże się też z filozofią. Analizy *Boskiej komedii* dokonane przez G. wyraźnie o tym świadczą; wg G. dzieło to odzwierciedlało główne tendencje filozoficzne epoki, zwł. zagadnienia wiążące się ze sprawiedliwością polityczną i społeczną. Dante chciał wyrazić nie tyle swe zapatrywania metafizyczne, ile raczej moralne, a jego poetycka trylogia (*Vita nuova, Convivio, La Divina Commedia*) stanowi pod tym względem dokonanie artystycznie wzorcowe.

Wnioski z filozoficznohistorycznych analiz G. prowadzą do następujących ustaleń: jest Bóg, jest prawda, jest miłość i dar sakramentów świętych. Jest także filozofia klasyczna — nie przynosi ona co prawda ostatecznych rozwiązań, jednak umożliwia wydobycie się ze sprzecznych uzasadnień świata, sprawia, że pozostając w głębi tajemnicy, potrafimy swe wątpliwości uzgadniać z realną

rzeczywistością, a właściwie tę rzeczywistość odzyskiwać. I trwać w otwarciu na nieustannie płynący z rzeczywistości głos Objawienia.

Bibliografia: L. Rougier, *Le thomiste et la critique sympathique de M. G.*, *Mercure de France* 231 (1931), 340–378; J. Maritain [i in.], *Étienne G. Philosophie de la chrétienté*, P 1949; A. Dempf, *Étienne G.*, *PhJ* 62 (1953), 253–256; *An Étienne G. Tribute*, *Miw* 1959; *Mélanges offerts à Étienne G.*, Tor 1959; J. Czerkawski, *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*, *RF* 13 (1965) z. 1, 61–72; T. Płużański, *Metafizyka i człowiek w ujęciu E. G.*, *Człowiek i Światopogląd* 13 (1975) z. 9, 60–74; A. Wołczyński, *Étienne G. koncepcja sztuki*, *RF* 23 (1975) z. 1, 139–158; F. Van Steenberghen, *Étienne G., historien de la pensée médiévale*, *RPL* 77 (1979), 487–508; S. Swieżawski, *Opoka mądrości. Pamięci Étienne G. — jako wyraz czci i miłości*, *Znak* 31 (1979), 922–941; J. Budzisz, *Étienne G. (1884–1978). Próba charakterystyki dzieła*, *SPCh* 16 (1980) z. 1, 65–82; *Étienne G. et nous. La philosophie et son histoire*, P 1980; M. Gogacz, *G. i filozofia*, *SPCh* 16 (1980) z. 2, 134–144; K. Szałata, *Poznanie istnienia w realistycznej koncepcji Étienne G.*, *Novum* 20 (1980) z. 8, 60–69; M. McGrath, *Étienne G. A Bibliography*, Tor 1982; A. Wołczyński, *Pojęcie sztuki i klasyfikacja sztuk w teorii sztuki É. G.*, *ZNKUL* 25 (1982) z. 1, 59–72; L. K. Shook, *Etienne G.*, Tor 1984; *Doctor communis* 38 (1985) z. 3; F. Van Steenberghen, *Étienne G. et l'Université de Louvain*, *RPL* 85 (1987), 5–21; S. Michalski, *Historyk filozofii i jego filozofia. W dziesiątą rocznicę śmierci Étienne G. (1884–1978)*, *SF* 32 (1988) z. 4, 69–80; J. Sochoń, *Wizja ateizmu Étienne G.*, *Wwa* 1993; W. Seńko, *PLF* IV 168–181; A. Stępień, *Stanowisko G. w sprawie metody teorii poznania*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lb 1999, I 63–83; J. Sochoń, *Prawdziwa filozofia Boga, czyli religia w filozofii*, *SPCh* 37 (2001) z. 1, 69–85.

Jan Sochoń