

Z POWROTEM DO TOMASZA z AKWINU — ALE JAK? (W KRĘGU INTERPRETACJI ETIENNE GILSONA)

Współczesna kondycja teologiczno-filozoficznej spuścizny św. Tomasza z Akwinu znalazła się w trudnej sytuacji. Z jednej strony pozostaje on patronem formacji intelektualnej w ośrodkach oddziaływania kultury chrześcijańskiej, co zostało wyartykułowane szczególnie wyraźnie przez Kościół katolicki, i rzeczywiście w wielu jego instytucjach nauczania nawiązuje się do tomizmu. Ponadto funkcjonują wciąż, choć mniej liczne niż przed kilkunastu laty, dość prężne ośrodki badawcze i wydawnicze zainteresowane rozwojem tej myśli. Można też dostrzec, że po dość burzliwym okresie porzucania „chrześcijaństwa tomistycznego”, przez które przeszły Kościoły Europy Zachodniej i obu Ameryk w okresie Soboru Watykańskiego II, odnotować można pewne symptomy wskazujące, nie tyle na jakiś powrót do Tomasza, ale z pewnością na bardziej wyważoną ocenę jego dzieła. Pisze się kolejne wprowadzenia do jego myśli, księgarski popyt nie maleje a katalogi biblioteczne zatrzymują na dłuższy czas. Nie należy w tym miejscu wysuwać zbyt optymistycznych wniosków, gdyż niewątpliwie refleksja tomistyczna nie należy do wiodących nurtów współczesnej filozofii. I to jest ta druga strona dyskusji o Tomaszu.

Rozciągany wachlarz odpowiedzi o powody tej sytuacji jest bardzo szeroki. Dość powiedzieć, że krytycy tej filozofii dopatrują się źródeł impasu w samej jej strukturze. Ich zdaniem, wyczerpała ona swą moc adekwatnego opisu zmiennej historycznie rzeczywistości, w tym zwłaszcza samego człowieka jako wyróżnionego jej uczestnika i współtwórcy. Nieczułość na dziejowość kultury staje się powodem marginalizacji ahistorycznych odpowiedzi, jakie proponuje klasyczne rozumienie metafizyki. Sprzyja temu bardzo wyraźny ponowozrodny proces odchodzenia współczesnej filozofii od metafizyki, co konsekwentnie pociąga za sobą myśl Tomasza, spychając ją w zamknięty obszar badań historyczno-filozoficznych. Wytwarza się wrażenie dystansu między tym, o czym aktualnie mówi filozofia a Tomaszowym dziedzictwem. Zjawisko to bywa pogłębiane przez odchodzenie lub wprost otwarte odrzucanie tego dziedzictwa przez wielu wybitnych filozofujących chrześcijan. W rezultacie w samych środowiskach powiązanych intelektualnie z myślą Tomasza powstał problem uzasadnienia „dlaczego” *Doktor Anielski* miałby zajmować pozycję uprzywilejowaną w kształtowaniu współczesnego oblicza kultury chrześcijańskiej?

Głos w tej sprawie został podniesiony również na łamach *Studiów Warmińskich*¹. W swoim tekście książd. Weksler-Waszkineł zdaje się sugerować, że odpowiedzi na pytanie „dlaczego” Tomasz należy szukać w powrocie do źródeł, w wiernej rekonstrukcji tego, kim był, jaki charakter miało jego dzieło i co ono oznacza dla współczesnego filozofowania w kręgu myśli chrześcijańskiej. Ten kierunek badań miałby podstawy w różnicy, jaka zachodzi między autentycznymi tekstami Akwinaty a tzw. „tomizmem”, który w trakcie swego historycznego rozwoju pokrył oryginał pyłem nieściśłości i zakłamań. Wielowiekowy proces dominacji potomaszowych komentarzy powodował coraz głębsze oddalanie się od ich źródła, generując nowy, eklektyczny twór. Należy zatem przejść, jak celnie zauważa Weksler-Waszkineł, z domu niewoli „tomizmu” do ziemi obiecanej autentycznego Tomasza. Przy czym od razu sprecyzujemy, że nie chodzi tu w żaden sposób o odnowienie biograficznej charakterystyki dominikańskiego zakonnika XIII-wiecznej Europy. Podstawowy cel poszukiwań miałby się skupić w zamierzeniu, aby z ogólnego profilu jego dzieła, wydobyć istotne *novum* wniesione do filozofii, metafizyki. W szerszym kontekście jest to również próba uchwycenia nastawienia intelektualnego, z jaką chrześcijański teolog (człowiek wierzący w Boga na mocy łaski) wkracza w szeroko rozumianą dziedzinę natury, nauki, która w czasach autora *Sumy Teologicznej* identyfikowała się jeszcze z filozofią.

Należy wrócić do Tomasza. Jednakże postulat taki można zrealizować poprzez skorzystanie z różnych kluczy badawczych. Jeden z nich przyniósł współczesnej filozofii Etienne Gilson². Powszechną akceptację zyskały jego prace z zakresu historii filozofii, w szczególności filozofii średniowiecza i ten historyzujący rys wyraźnie określa sposób jego rozumienia Tomaszowego dzieła. Precyzując ten typ odnowy tomizmu zwraca się uwagę, że polegał on w mniejszym stopniu na podejmowaniu dyskusji z aktualnymi nurtami filozofii, a bardziej skupił się na jego systematyzacji zgodnej z wymogami stawianymi przez ogólną metodologię nauk³. Istotnie, w swym zadaniu francuski filozof starał się dotrzeć do samego źródła myśli Tomasza tak, aby mógł on być „na nowo odczytany”, z dala od, jak to potwierdzał w liście do ojca de Lubaca, choćby najlepszych komentatorów⁴. Kim był Tomasz? Przede wszystkim chrześcijańskim teologiem, ale jak trzeba koniecz- nie dodać, filozofującym teologiem. Jeśli chcemy zachować jego prawdziwe oblicze należy bronić metodologicznie wyróżnionych, lecz i nieseparowalnych związków, jakie zachodzą między jego teologią i filozofią. Gilson powie wprost

¹ Por. R.J. Weksler-Waszkineł, Dlaczego Tomasz z Akwinu?, *Studia Warmińskie* 32(1995), s. 119–128. Por. A. Maryniarczyk, Tomizm dlaczego?, Lublin 1994; tenże, Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą* (red. A. Bonk), Lublin 1995, s. 283–300.

² Gilson znany jest w Polsce przez PAX-owską edycję jego najważniejszych pozycji książkowych, a jeszcze bardziej poprzez swe intelektualne powiązania z tzw. lubelską szkołą filozoficzną. Por. M. Régnier, La diversité des „thomismes”, w: *Histoire de la philosophie*, t. III (sous la direction d'Yvon Belaval), Gallimard 1974, s. 498–499; S. Siewzawski, „Gilsoniada”, *Przegląd Powszechny* I(1986), s. 17–33; M. Gogacz, Wpływ E. Gilsona na filozofię w Polsce, *Studia Philosophiae Christianae* 1993, s. 21–30.

³ Por. S. Kamiński, Wyjaśnienie w metafizyce, w: *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 161.

⁴ H. de Lubac, *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris 1986, s. 19.

o inspirującym wpływie teologii na pytania metafizyki. Jego zdaniem, szczególną rolę odegrała w tym względnie filozoficzna refleksja nad biblijnym fragmentem z *Księgi Wyjścia* (3, 14), gdzie Bóg objawił swoje Imię, Jahwe — *Jestem, który Jestem*. Żywy Bóg Objawienia odsłania swoją tajemnicę nazywając siebie „Istniejącym”. *Jahwe* czyli *Ten*, który *Jest*, to znaczy istnieje pełnią istnienia. Jeśli do natury Boga należy istnienie, wszystko poza nim „posiada” istnienie, lecz bez koniecznego związku z istotą. W pełnym znaczeniu jedynie Boże *Jestem* istnieje, natomiast istniejący konkret bytuje w Tym, który istnieje realnie na mocy swej Boskiej natury. Fragment tetragramu z *Księgi Wyjścia* stawał się „metafizyką Księgi Wyjścia”. Krótko mówiąc, wydobycie metafizyki istnienia dokonało się poprzez heurystyczną obecność filozofii z myślą religijną Biblii. Można zatem powiedzieć, że dla Gilsona problematyka „metafizyki Księgi Wyjścia” jest zamieniana z integralno-źródłowym (teologiczno-filozoficznym) czytaniem Tomaszowego dzieła. Taka interpretacja wywołała spory interpretacyjne, które wiążą się z różnorodnym akcentowaniem miejsca, jakie przydzielał jej w całości swojej doktryny sam św. Tomasz. Wysuwa się wręcz tezę, iż koncepcja Gilsona akcentująca teologiczne zaplecze metafizyki dzieli tomistów według ich odniesienia do tej kwestii⁵.

Dla porównania odnaleźć możemy opracowania zbliżone do Gilsonowskiej metody czytania Tomasza⁶, podczas gdy inne skupiają swoją lekturę na faktograficznym zapisie tekstów teodycealnych, bez zwrócenia baczniejszej uwagi na szerszy kontekst tej filozofii⁷. Pewien typ interpretacji pośredniej potwierdza teologiczny kontekst Tomaszowej metafizyki skupionej wokół pojęcia *Doctrina Sacra*, pomijając jednakże bliższą refleksję nad „metafizyką Księgi Wyjścia”⁸. Fakt istnienia powyższej problematyki w sposób zarówno krytyczny, jak i nie budzący wątpliwości, zaprezentowała Emilie Zum Brunn⁹, co ostatecznie rozstrzyga potrzebę badawczego zainteresowania, jak też uzasadnia, przynajmniej w punkcie wyjścia, słusność Gilsonowskiej koncepcji. Pozostał on jej wierny od pierwszych prób ujęcia specyfiki Tomaszowego dzieła po jeden z ostatnich z opublikowanych tekstów, *O elementach tomistycznej metafizyki bytu*¹⁰. Ta ostatnia pozycja wydaje się szczególnie interesująca z dwóch powodów. Po pierwsze, została zredagowana w formie skomentowanego wyciągu do tekstów Akwinaty, które będąc najbardziej dla niego charakterystycznymi, wprowadzają jednocześnie w istotne elementy

⁵ A. Lobato, «Le thomisme» de Etienne Gilson, *Doctor Communis* 38(1985), s. 240–241. Por. G. Prouvost, Les relations entre philosophie et théologie chez E. Gilson et les thomistes contemporains, *Revue Thomiste* 94(1994), s. 413–430.

⁶ Por. E.L. Mascall, *Ten, Który Jest*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1958; F.M. Genuyt, *Verité de l'être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1974.

⁷ Por. F. van Steenberghe, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-La-Neuve 1980.

⁸ Por. D.M. Philippe, *De l'être à Dieu*, t. II, Philosophie et la foi, Paris 1978, s. 473–563; L. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 5–7.

⁹ E. Zum Brunn, La «métaphysique de l'Exode» selon Thomas d'Aquin, w: *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et du Coran 20, 11–24*, Paris 1978, s. 245–269.

¹⁰ E. Gilson, *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 48(1973), s. 7–36.

metafizyki istnienia. Po drugie, artykuł pisany był w późniejszym okresie twórczości francuskiego filozofa, co może stanowić formę podsumowania jego poglądów spinających całe dotychczasowe poszukiwania. W świetle jego ustaleń Tomasz nie pozostawił uporządkowanego wykładu metafizyki realistycznej, lecz teologię zawierającą wszystkie podstawowe jej składniki. Wydobywając je z teologicznego podłoża, zwraca uwagę, że teoria bytu, która była w nich zawarta współbrzmiała z biblijnym Objawieniem Imienia Bożego. Było to możliwe, gdyż rdzeń refleksji filozoficznej Tomasza skoncentrował się wokół Boga objawiającego swoje imię, *Jestem*, w *Księdze Wyjścia*¹¹. Płynie z tego wniosek, że Boga, który Jest, należy traktować jako centralny punkt poszukiwań filozoficznych. Stąd uwaga Gilsona, że teologia św. Tomasza pozostaje elektyczna korzystając z różnych źródeł, natomiast w filozofii jego teoria aktu istnienia jest tyleż oryginalna, co i ostateczna dla pytań samej metafizyki¹². Jeśli teologia filozoficzna wkomponowana była w dzieło teologa, to Bóg, dla którego poszukiwano racjonalnego uzasadnienia, musiał być „Tym Samym”, który przemawiał do Mojżesza w krzewie ognistym. W *Sumie Teologicznej* słowa tetragramu wyraźnie wyprzedzają filozoficzne refleksje nad istnieniem Boga i stąd należy traktować jako wyróżnione w teologiczno-filozoficznym dziele Akwinaty¹³. „Gilsonowski” Tomasz pozostaje przede wszystkim teologiem, który był jednocześnie filozoficznym geniuszem. Jest to styl uprawiania filozofii otwarty na myślenie religijne. W liście do ojca Bogliolo francuski filozof pisze wyraźnie, że pojęcie *Doktryny Świętej* jest kluczem do zrozumienia filozofii chrześcijańskiej (*la clef du problème*), której Tomasz był przecież najwybitniejszym współtwórcą i przedstawicielem zarazem¹⁴.

W tym miejscu staje do wyjaśnienia zagadnienie pierwszeństwa w odkryciu metafizycznej teorii bytu jako aktu istnienia, oraz w konsekwencji jego zastosowanie do filozofii Boga rozumianego jako Czysty Akt Istnienia. Powstaje pytanie o badawczy punkt wyjścia, czy rozpoczyna się od filozoficznej analizy przygodności bytu, czy też od prawdy biblijnej objawiającej Imię Boże w *Księdze Wyjścia*? W ten właśnie sposób formułuje swoje poszukiwania Emilie Zum Brunn. Jej zdaniem, tacy badacze, jak Gilson, czy Cornelio Fabro postępują zgodnie z logiką myśli scholastycznej, co oznacza, że elementem, który wyróżnia ich interpretacje jest akcentowanie teologicznego kontekstu uprawiania metafizyki oraz nierozdzielnie związanej z nią filozofii Boga¹⁵.

W jaki sposób przebiegają wzajemne relacje między teologią a filozofią w dziele św. Tomasza z Akwinu? Gilson nigdy nie krył, że powiązania te są bardzo ścisłe tak, że w tomizmie *wyraża się teologiczny sposób myślenia jako dająca się stwierdzić rzeczywistość historyczna*¹⁶. Ale przecież problem nie dotyczy jedynie historyczno-filozoficznej prezentacji jednej z doktryn scholastycznych, lecz o moż-

¹¹ Tamże, s. 35–36.

¹² Tenże, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960, s. 42 n.

¹³ Tamże, s. 17. Por. F.M. Genuyt, jw., s. 153.

¹⁴ L. Bogliolo, *Per una fondazione teoretica della filosofia cristiana nella luce del pensiero Gilsoniano*, *Doctor Communis* 38(1985), s. 296.

¹⁵ E. Zum Brunn, jw., s. 254.

¹⁶ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybalt, Warszawa 1960, s. 17. Por. Y. Congar, *La foi et théologie*, Desclée 1960, s. 174.

liwość jej integralnego przekazu dla współczesnej filozofii. Zwykle też zwraca się uwagę na konieczność pewnych korektur dostosowujących myśl Tomasza do aktualnego obrazu świata oraz jego klimatu intelektualnego, które różnią się w sposób oczywisty od ich trzynastowiecznych odpowiedników. Postuluje się, aby proces ten odbywał się poprzez pogłębiony namysł metodologiczny nad strukturą Tomaszowej metafizyki, wskazuje się również na potrzebę podjęcia dialogu z innymi nurtami filozoficznymi, o ile tylko podejmują one próby realistycznego wyjaśniania rzeczywistości. Zabiegi te jednakże mają się odnosić bardziej do samej „formy” filozofowania, a mniej do jej metafizycznej zawartości, zachęcając przy tym do studiów nad autentycznymi tekstami Tomasza¹⁷.

Jeśli uwzględnimy powyższe uwagi, to zamiar Gilsona dotyczyłby każdego z wymienionych postulatów. Staral się on bowiem genetycznie odtworzyć Tomaszową metafizykę istnienia na podstawie oryginalnych tekstów, a próba ta zmierzała do jej wprowadzenia w aktualne dyskusje filozoficzne lub nawet oceniła współczesność z pozycji tej metafizyki. Sformułowana w ten sposób problematyka współczesnego przekazu teologii filozoficznej Akwinaty w jej prawdzie historycznej, czyli w teologicznym kontekście jej uprawiania, wywołała dość żywe głosy krytyczne. Nawiązujemy w tym miejscu do uwag zawartych w inicjującym całą dyskusję, artykule Thomasa C. O'Briena¹⁸. Akceptując historyczną prezentację (*historical demonstration*) tomizmu w perspektywie „metafizyki Księgi Wyjścia” jako swoistego, mniej lub bardziej uzasadnionego, zmieszania dwu, niezależnych od siebie, dziedzin ludzkiej wiedzy, domaga się on jej reinterpretacji idącej w kierunku uwolnienia filozofii spod uzależnień lub bezpośrednich powiązań z teologią objawioną. Uwagi utrzymane w zbliżonej, krytycznej tonacji odnaleźć możemy w recenzji z amerykańskiej edycji *Elementów filozofii chrześcijańskiej*¹⁹. Podobnym napięciem charakteryzowały się dość długie i nienmiej złozone dzieje przyjaźni Gilsona z jego dyżurnym polemistą Franzem van Steenberghenem²⁰. Napisał on wprost, iż wiążąc teologię naturalną Tomasza z teologią objawioną, popełnia się dwa błędy: historyczny i doktrynalny. W pierwszym, łowański profesor twierdził, że nie istnieje filozofia chrześcijańska, jako „fakt historycznie obserwowalny”, natomiast istnieją filozofujący chrześcijanie. Jeśli więc teologia wzbogaca myślenie, to oddziałuje na konkretnego filozofa (*sur le philosophe*), a nie na filozofię jako taką (*non pas sur la philosophie*). W części doktrynalnej usłyszeć możemy dość absurdalny zarzut zamykania tomizmu w getcie intelektualnym. Ze względu bowiem na zbytne akcentowanie jego konfesyjnych zapośredniczeń uniemożliwia się podjęcie filozoficznego dialogu z wyznawcami innych tradycji religijnych. W innym miejscu jeszcze bardziej zradykalizował on swoje

¹⁷ Por. S. Kamiński, Z.J. Zdybiecka, Poznawalność istnienia Boga, w: O Bogu i o człowieku, t. I (red. B. Bejze), Warszawa 1968, s. 81 n.

¹⁸ T.C. O'Brien, Reflexion on the Question of God's Existence in Contemporary Thomistic Metaphysics, *The Thomist* 23(1960), s. 431 n. Por. G. Perini, Gilson: Un tomismo contestato, *Doctor Communis* 38(1985), s. 356–380.

¹⁹ Por. G.G. Grisez, Etienne Gilson: Elements of Christian Philosophy, *The Thomist* 23(1960), s. 448–476.

²⁰ F. van Steenberghen, Comment être thomiste aujourd'hui?, *Revue philosophique de Louvain* 85(1987), s. 171–197.

poglądy dzieląc, bardzo swoiście i mało klarownie zarazem, scenę tomistyczną na *paleo* oraz *neo* tomistów sugerując umieszczenie Gilsona w tej pierwszej grupie²¹.

Bez trudu dostrzec też można, że w obu przypadkach, choć inaczej sformułowana, ocena krytyczna koncentruje się w zarzucie teologizowania Tomaszowej filozofii. Istotnie, powstaje pewna wątpliwość, czy interpretacja akcentująca objawieniowy kontekst jego metafizyki nie prowadzi do dezaktualizacji jego dzieła? Inaczej mówiąc, czy Tomasz zaprezentowany w Gilsonowskim kształcie może przemówić do naszej współczesności z jej klimatem kulturowo-intelektualnym dość odległym od, tak przecież różnie postrzeganego średniowiecza i jego „scholastyki”? Poszukując odpowiedzi na powyższe zastrzeżenia O'Brien domagał się uwspółcześnienia tomizmu przez oderwanie też metafizyki z ich teologicznego zaplecza, natomiast Anton C. Pegis pójdzie jeszcze dalej kwestionując w ogóle istnienie obszaru „czystej” filozofii w Tomaszowych pismach²². Jego stanowisko jest o tyle godne uwagi, że bardzo radykalnie formułuje podstawowy zarzut, jaki bywa kierowany w stronę teologizującej wersji Tomasza. Stawiając już na początku pytanie o charakter średniowiecznej scholastyki, Pegis podkreśla, iż elementem, który zainteresuje każdego badacza, będzie pomost (*the bridge*) między Tomaszem historycznym a jego filozoficznym dziedzictwem. I choć dalsza część analiz nie odnosi się bezpośrednio do koncepcji autora *Bytu i istoty*, to przywołuje on dwie interpretacje Tomasza dokonane przez Mandonnet i Gilsona właśnie. W świetle ustaleń Mandonnet, Tomasz z Akwinu przedstawiany był jako reprezentant chrześcijańskiego arystotelizmu odróżniający wyraźnie porządek poznania filozoficznego od teologii. Pozycja Gilsona różniłaby się zasadniczo od tej pierwszej podkreślanym teologicznym kontekstem uprawiania filozofii, co dla Pegisa automatycznie utożsamia się z zamazywaniem metodologicznych odrębności między teologią a filozofią, na niekorzyść samej filozofii oraz teologii filozoficznej²³. Pegis wyrazi to następująco: jeśli przyjmie się za fakt historyczny, że Tomasz z Akwinu był przede wszystkim teologiem i nie stworzył autonomicznej filozofii, to nikt nie powinien go w tym zadaniu wyręczać²⁴. Perini cytuje wypowiedź Pegisa, w której stwierdził, że urodzona jako teologia, filozofia tomistyczna nie może być przeformułowana w „czystą” filozofię²⁵.

Analizując przebieg dyskusji, która wywiązała się w następstwie Pegisowskiej krytyki, należy stwierdzić, iż niewątpliwie przyczyniła się ona do ożywienia badań nad metodologiczną strukturą tomistycznej metafizyki wraz z jej systemowymi rozwinięciami. Jednocześnie odnosi się wrażenie, iż w interesującej nas problematyce teologizowania tomizmu nie dość dokładnie wczytano się w same

²¹ Tenże, *Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien*, *Revue philosophique de Louvain* 86(1988), s. 180–191; *Correspondance avec Etienne Gilson*, *Revue philosophique de Louvain* 87(1989), s. 612–625.

²² A.C. Pegis, „Sub Ratione Dei”: A Reply to Professor Anderson, *The New Scholasticism* 29(1965), s. 141–157.

²³ Tamże, s. 142–143. Por. G. Prouvost, *iw.*, s. 413–417.

²⁴ „To say that St. Thomas was a theologian is to say that a philosophical Thomism has never existed: he did not create one; he created something much better, namely, a theology. And if St. Thomas did not create an autonomous philosophy, no one else can do it for him”. A.C. Pegis, *iw.*, s. 145.

²⁵ G. Perini, *iw.*, s. 378.

podstawy stanowiska Gilsona. Wydaje się bowiem, że już na wstępie, w samym sformułowaniu zagadnienia, popełnia się pewien błąd, typowy zresztą dla jego krytyków. Filozoficzne czytanie księgi świata czy ufnie zawierzenie świętej księdze Biblii? Mianowicie, jeśli chcemy zrozumieć teologiczność Tomaszowej metafizyki nie należy aż tak sztywnie, niemal konkurencyjnie, stawiać powyższe zagadnienie i już na wstępie zadowolić się specyficznym zinterpretowanym metodologicznym puryzmem, lecz spytać, w jaki sposób taką interpretację możnaby było uzasadnić? A może Tomaszowy geniusz łączył obie drogi uważając je za komplementarne w dojściu do tej samej Prawdy?

Pierwsze próby odparcia zarzutów Pegisa i zadawałającego wyjaśnienia powyższych kwestii pojawiały się już wcześniej²⁶, a zupełnie niedawno ponowił je wykładowca z Centrum Studiów Tomistycznych na Uniwersytecie św. Tomasza w Houston w Stanach Zjednoczonych, John F.X. Knasas²⁷. Głos amerykańskiego filozofa jest tym donioślejszy, że reprezentuje on środowisko, które podjęło krytyczny dialog z autorem *Tomizmu*. W swoim referacie analizuje on klasyczne w tej materii teksty, proponując jednocześnie dość oryginalną ich reinterpretację. Píše on, postępując tu zresztą za wnioskami Josepha Owensa, iż sam francuski filozof nigdy nie twierdził, jakoby kierując się jedynie teologicznym kontekstem uprawiania filozofii natrafić możemy na odkrycie metafizyki istnienia. Powie się natomiast, że jego intencją badawczą była przede wszystkim historyczna próba rekonstrukcji, że w taki właśnie teologiczny sposób Akwinata dokonał po raz pierwszy w dziejach metafizyki odkrycia teorii aktu istnienia. W swoich konkluzjach uchylając zarzut teologicznego wtargnięcia na drogę filozoficznych poszukiwań, zwraca on uwagę na otwartość koncepcji Gilsona na ściśle filozoficzną procedurę umiejscowienia istnienia — *esse* w strukturze bytu²⁸. A zatem, jeśli uzasadnienie egzystencjalnego fundamentu bytu oparte zostanie o metody filozoficzne, to religijny kontekst samego odkrycia uwalnia go nie tylko od zarzutu teologizowania tomistycznej metafizyki, jak wskazał to Knasas, lecz ponadto stwarza możliwość integralnej akceptacji takiej interpretacji Tomasza. Przedstawia się ona jako dość szczególna, lecz i wciąż walentna, to znaczy poprawna metodologicznie, propozycja filozoficzna. Pozostaje taką zarówno w Tomaszu „historycznym”, jak i w dziedzinie istotnej treści jego metafizyki. Francuski filozof dopuszczał możliwość innych sposobów czytania Tomaszowego dzieła. Przy czym wyraźnie podkreśla, że celem jego badań nie była jedynie prezentacja tomizmu „uzasadnionego”, lecz wierna rekonstrukcja autentycznego (teologicznego) po-

²⁶ Por. J.F. Anderson, In defence of Etienne Gilson: Concerning a Recent Book about Thomistic Metaphysics, *The Thomist* 28(1964), s. 373–380; J.A. Oesterle, St. Thomas as Teacher: A Reply to Professor Pegis, *The New Scholasticism* 29(1965), s. 451–466. Géry Prouvost próbuje rozwiązać powyższe aporie odwołując się do Ricoeurowskiej hermeneutyki, *Approche herméneutique d'une méthodologie propre à la métaphysique chrétienne, Revue Thomiste* 89(1989), s. 622–629; Le statut de la philosophie chez Etienne Gilson. Ses enjeux pour la métaphysique chrétienne, *Revue Thomiste* 91(1991), s. 112–118. Również Leo Elders dopuszcza możliwość wydobywania z teologii Tomasza *też sensu stricto* metafizycznych, *Filozofia Boga*, s. 12–14, 137–138.

²⁷ J.F.X. Knasas, Does Gilson theologize thomistic metaphysics? *Studi Tomistici* 41(1991), s. 267–271.

²⁸ Tamże, s. 270–271.

glebia tej myśli, która oczywiście w niczym nie sprzeciwiałaby się wymogom metodologicznym samej filozofii²⁹. Dlatego pisząc o przyszłości scholastyki, podkreślił on, iż może ona mieć nadzieję, a nawet pewność wydania swoich owoców, pod warunkiem zachowania łączności teologii z filozofią. Co prawda tylko prorok może mówić o przyszłości, ale historyk może zapowiedzieć, w jaki sposób może to być zrealizowane. I w tym znaczeniu filozofowie scholastyczni będą zawsze teologami³⁰. Próby odrywania filozofii Akwinaty od jego teologii czy też przedstawiania go jako filozofa poza teologią, prowadzi jedynie do niezrozumienia istoty jego dzieła³¹. Miałby więc rację Geffré, który określił Gilsonowską wersję filozofii Tomasza jako „metafizykę teologa”³².

Widać to szczególnie w problematyce „metafizyki Księgi Wyjścia”, gdzie poszukiwanie Boga wychodzi od refleksji nad Imieniem Bożym, to znaczy od porządku zstępującego, który zaczyna się prawdą najwyższą (*haec sublimis veritas*), zawartą w słowach *Jestem, Który Jestem*. Stanowią one wspólną podstawę dla afirmacji Boga Tomaszowej teologii oraz filozofii. Wiara zachowuje swoje miejsce jednej z cnót teologicznych należących do sfery zbawczych relacji Boga z człowiekiem, akt istnienia będzie stanowił bazę dla racjonalnego uzasadnienia Jego. Obie drogi spotykają się przy Tym, który *Jest*³³. W rezultacie niemożliwym jest nauczanie filozofii separując pojęcie Boga Biblii od jego implikacji w teorii bytu³⁴. Usilne starania odtworzenia „czystego” Tomasza polegałyby też na zachowaniu wertykalnego kierunku myślenia, w którym nie należy wychodzić od rzeczy ku Bogu, gdyż nie byłoby to zgodne z porządkiem obu *Summ*. Dopiero kontekst teologiczny unosi porządek filozoficzny. Ruch myśli, jej wieczne pierwszeństwo przesuwają się automatycznie na Słowo Boże, komentowane w teologii i zawierające, jak sformułował to Gilson, elementy metafizyki istnienia. Tekst objawiony jednak, jak potwierdzi Zum Brunn, nie służył Tomaszowi jako podstawa argumentacji filozoficznej, lecz wskazywał na pewne aspekty epistemologicznego ujęcia Istnienia Samoistnego inspirując tym samym poznanie naturalne³⁵. Tej zasadniczej tezie nie przeczą dalsze jej uwagi, w których zauważa, że Tomasz w kwestii uzasadnienia istnienia Boga w *Sumie Teologicznej* korzysta bardziej z tekstu Pawła do Rzymian, natomiast kontekst wykorzystania tetragramu bliższy jest teologii Augustyńskiej idącej bardziej ku zrozumieniu istoty Boga niż uzasad-

²⁹ E. Gilson, Pojęcie Boga w filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. Z. Włodkowska, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I (red. B. Bęz), s. 202–203. We wstępie, w jaki zaopatrzony został polski przekład *Tomizmu* Gilson wyraźnie zaznacza, że możliwe są inne wersje filozofii Tomasza, lecz jeśli chcemy kierować się faktami z dziedziny historii filozofii, to trzeba umieścić ją w teologicznym kontekście, tamże, s. 7–8.

³⁰ Tenże, *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, w: *Etudes Médiévales. Avant propos de Jean François Courtine*, Paris 1983, s. 17.

³¹ Tenże, *On the Art of Misunderstanding Thomism*, w: *The McAuley Lectures*, West Hatford 1966, s. 33–34.

³² C.J. Geffré, *Philosopher dans la foi. Etienne Gilson — Jacques Maritain, La vie spirituelle* 43(1961), s. 224. Por. J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966, s. 196–215. F.M. Genuyt, *ju.*, s. 205–210; E. Wolicka, *Lekeja świętego Tomasza*, *Znak* 4(1994), s. 28–42.

³³ E. Gilson, *Introduction*, *ju.*, s. 18–19; tenże, *Tomizm*, *ju.*, s. 127–143.

³⁴ Tamże, s. 141.

³⁵ E. Zum Brunn, *ju.*, s. 255.

nienia Jego istnienia³⁶. Nawet, gdy dostrzega się pewne cechy wspólne w programie filozofii chrześcijańskiej, której pierwsze zręby dał bezspornie autor *Wyznań*, czy też wskazuje się na nieuniknione podobieństwa w niektórych elementach nauki o Bogu³⁷, to nie należy za ich cenę zmyślać oczywistych różnic. Wyraźne są bowiem źródła Platonijskich inspiracji w filozofii Augustyna oraz obecność nurtu Arystotelesowskiego w metafizyce Tomasza. O ile więc stanowisko tego pierwszego możemy określić jako „metafizykę konwersji”, to jej Tomaszowym odpowiednikiem będzie „metafizyka istnienia”. Egzystencjalny aspekt rozumienia Imienia Bożego poprzez teorię aktu istnienia wyraźnie wyróżnia pozycję Tomasza, ograniczając tym samym zbyt daleko idącą komparystykę. Francuski filozof nie zawaha się napisać, że myśl tomistyczna fundowana na ontycznym primacie istnienia, które w metafizyce jest pierwszą zasadą bytu a w teologii imieniem Boga zawiera w sobie inne filozofie i teologie chrześcijańskie³⁸.

Następną cechą charakterystyczną tomizmu Gilsona, której poświęca on stosunkowo sporo uwagi, jest jego obrona przed próbami arystotelizowania. Obalona przez kartezjanizm taka właśnie jego wizja oceniana była jako „źle zrozumiany arystotelizm”, który trzeba oczyścić z teologicznych naleciałości³⁹. Pomijamy w tym momencie poszukiwanie źródeł tych poglądów, co zresztą przekracza ramy tego szkicu. Tym niemniej, Elders potwierdza, że to właśnie autor *Bytu i istoty* należał do jednego z pierwszych badaczy, który w sposób poważny (*sérieusement*) wniósł do współczesnych badań krytyczno-filozoficznych problematykę różnic między metafizyką św. Tomasza i Stagiryty⁴⁰. Powiedzmy też, że kiedy zmierzał do odarystotelizowania Tomaszowego dzieła, to czyni to w określonym aspekcie tego sformułowania. Zamiar ten bowiem łączy się znaczeniowo z pierwszą warstwą interpretacyjną dotyczącą teologicznego kontekstu *Doctrina Sacra*, jaki przenikał poszukiwaniom filozoficznym. Tomasz nie był spełnionym przedstawicielem chrześcijańskiego arystotelizmu wciągnięty na służbę teologii. I choć na tyle, na ile korzysta on z filozofii, najwięcej czerpie od *Filozofa*, to nie staje się przez to arystotelikiem chrześcijańskim⁴¹. W tekstach Gilsona wyczuwa się troskę o zachowanie swoistości jego nauki po wielokrotnie zresztą ponawianych próbach jej arystotelizowania. Klisza Arystotelesowska, z racji swej częstotliwości zaczęła powszechnie obowiązywać w historii filozofii. Uwierzono w nią tak bardzo, że jej zaprzeczenie bywa odbierane niemal jako herezja⁴². Prawda jest taka, że pozostając teologiem, wykorzystywał on strukturę Arystotelesowskiej metafizyki, w ten sam sposób, jak każdej innej, o ile pomaga ona w przybliżeniu się do Boga, który *Jest*. Trudno zatem mówić o akomodacji arystotelizmu do chrześcijańskiej teologii. Oryginalność Tomasza zawiera się w inspiracji biblijnej dla refleksji filozoficznej i to z tej prostej przyczyny, że doszedł on do metafizyki istnienia przez intelektualny kontakt z Arystotelesem łączony ściśle ze studium Biblii, zwłaszcza z lekturą

³⁶ Tamże, s. 262.

³⁷ Tamże, s. 266–269.

³⁸ E. Gilson, *Les tribulations de Sophie*, Paris 1967, s. 43–44.

³⁹ Tenże, *Filozof i teologia*, przeł. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 40.

⁴⁰ L.J. Elders, *Saint Thomas d'Aquin et Aristote*, *Revue Thomiste* 88(1988), s. 357 n.

⁴¹ E. Gilson, *Introduction*, jw., s. 30.

⁴² Tenże, *Les tribulations de Sophie*, jw., s. 32.

tetragramu. Jeśli egzystencjalny aspekt badania bytu nie był znany Grekom, to dlatego, że nie znali Boga Objawienia. Stąd Gilson napisze, że zamiarem Akwinaty była nie tyle ochrona autonomiczności filozofii przed zakusami teologii, co bardziej obrona teologii przed zbytnim jej ufilozoficznieniem⁴³. Konsekwentnie też, najgorsze, co możemy uczynić tomizmowi, to traktowanie go jako filozofii naturalnej (*la philosophie de la nature*), w znaczeniu zbliżonym do nauk szczegółowych, w oderwaniu od jakichkolwiek powiązań z wiarą religijną Tomasza⁴⁴. Owszem, w nauce o bycie w porządku esencjalnym pozostaje on arystotelikiem. Tym bardziej, że w postawie Stagiryty występuje ambiwalentność między postawą realistyczną, dostrzegającą metafizyczną rangę istniejącego konkretnego, a esencjalizmem Platónskiego dziedzictwa, które umieszczało to, co rzeczywiste w dającej się ująć jedynie myślą, stałości jakiejś istoty⁴⁵. Tomasz przejmując również wizję Arystotelesowskiego kosmosu z jego stałością i koniecznością, z naczelnym prawem ruchu, lecz widziany jest on już jako istniejący niekoniecznie i przygodnie skutek wolnej decyzji Boga Biblii. Istniejąca rzeczywistość przedstawia się jako byt stworzony przez Boga, który objawia swoje Imię Jahwe. *Jestem* Boga istnieje w sensie właściwym i jedynym, wszystko inne istnieje w Istniejącym. Tym, co dokonało metafizycznego przełomu stało się rozróżnienie dwu realnych elementów strukturalnych bytu: istnienia i istoty. Tomasz, zdaniem Gilsona, przyjął tę dystynkcję jako prawdę filozoficzną objawioną przez Boga jego wiary⁴⁶, ale tym, co stało się najistotniejsze dla samej metafizyki, to przesunięcie aspektu badawczego na płaszczyznę egzystencjalną. Metafizyka bada konkretnie istniejącą rzeczywistość, zajmując się substancją, która ma realne istnienie. I w tym programie filozofii pierwszej nie ma jeszcze zasadniczej różnicy od Arystotelesa. Poszukując podstaw trwałości rzeczy nie musi się jednak uciekać do świata wiecznych form, gdyż jej racje znajdują się w samym bycie⁴⁷. W substancjalnym złożeniu materii i formy dostrzega elementy niepełne, które nie są zdolne do samodzielnego istnienia. Materia jest częścią możliwościową, forma zaś jako akt konstituuje dopiero całą substancję. W porządku treściowym forma jest ontycznym zwieńczeniem substancji-bytu. Natomiast następny akt znajduje się już w porządku egzystencjalnym i jest nim *actus essendi*. Forma konstituuje substancję jedynie w porządku esencjalnym. Tomasz rozróżnia w bycie treść, czyli istotę substancji oraz jej akt istnienia oraz wyraża tę relację poprzez złożenie w jednym przypadku znajduje swoją absolutną tożsamość, w Bycie Boga, którego istotą stanowi Pełnia Istnienia. Pierwszy Poruszyciel Arystotelesowskiego Wszechświata, który ponadto, w pewien określony sposób, mógł być rozumiany jako jego przyczyna sprawcza, pozostaje Bogiem jedynie w porządku esencjalnym. Na tę niepełną koncepcję bytu wpłynęły również pewne preconcepcje kulturowo-wierzeniowe, jakie przyniosła ówczesna wizja świata, zwłaszcza tezy o jego wieczności oraz o odwiecznym istnieniu materii. Antyczny kosmos był gotowy „od zawsze”. U Tomasza dokładnie odwrotnie. Bóg uzależnia stworzenia w istnieniu pozostając przyczyną realności

⁴³ Tenże, *Tomizm*, jw., s. 20.

⁴⁴ Tenże, *Les tribulations de Sophie*, jw., s. 35.

⁴⁵ Tenże, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 50.

⁴⁶ Tenże, *Tomizm*, jw., s. 22.

⁴⁷ Tenże, *Introduction*, jw., s. 41 n.

bytu oraz jego trwania, i może go unicestwić przez wstrzymanie, niekontynuowanie daru bytowania. Akt istnienia jako element najdoskonalszy ontycznie realizuje się przecież w sposób niekonieczny w bycie przygodnym. To jest zasadnicza cecha wyróżniająca metafizykę Tomasza, gdzie analiza każdego aktu istnienia odsyła do Istnienia Samoistnego. Jeśli możemy w tym miejscu mówić o wzajemnym przenikaniu się Arystotelesowskiej techniki filozofowania z jej egzystencjalnym wypełnieniem się w Bogu *Księgi Wyjścia*, to, zdaniem Gilsona, jedynie dzięki Bożemu *Jestem* możliwe jest utrzymanie jedności dowodów na Jego istnienie. Koncentrując się na Bogu Tomasza filozofującego teologa, również teologia filozoficzna zmierza ku swemu metafizycznemu wypełnieniu. Dodajmy, iż w tym nieustannym podkreślaniu wzajemnego zawiera się teologii i metafizyki, soteriologii i ontologii, w Istnieniu Czystym opiera się również specyfika Gilsonowskiego tomizmu, czyli filozofii św. Tomasza w *Tomizmie*, jak ujął to Lobato⁴⁸.

COMMENT REVENIR AU SYSTÈME DE SAINT THOMAS? (AUTOUR DE L'INTERPRÉTATION D'ETIENNE GILSON)

RÉSUMÉ

Le but de cet essai est la présentation de l'interprétation de l'ouvrage de Saint Thomas d'Aquin faite par Etienne Gilson. Cet historien de la philosophie du moyen âge voulait mettre en valeur la version authentique de son oeuvre qui s'est concentré sur la théorie, „la métaphysique de l'Exode”. Elle signifie la présence inséparable entre la théologie (surtout la réflexion sur le nom de Dieu de l'Exode 3,14) et les recherches philosophiques qui conduisent vers la découverte le mystère de Dieu comme „Actus Purus Essendi”. Grâce à ce dialogue la métaphysique enrichissent ses possibilités de compréhension de l'être. De cette façon Gilson annonce la nouvelle tendance dans l'interprétation du système de la métaphysique thomiste.

⁴⁸ A. Lobato, *op. cit.*, s. 236.