



Richard J. Fafara

Wczesna myśl społeczno-polityczna Étienne’a Gilsona

Étienne Gilson (1884–1978) jest jednym z najślawniejszych w skali światowej filozofów i historyków XX wieku. Ostatnie francuskie badania ożywiły zainteresowanie jego osobą i na nowo odkryły także wczesną myśl społeczno-polityczną Gilsona, mimo że ta była już jakby na dobre pogrzebana w dawno wysprzedanych książkach i niegdyśszych, dziś niemal niedostępnych czasopiśmiech, gazetach, wykładach, wystąpieniach, korespondencji i innych materiałach archiwalnych¹. I zmieniło to portret Gilsona, który dotychczas postrzegany był

Richard J. Fafara, Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA
e-mail: rjfafara@gmail.com • ORCID: no data

Artykuł niniejszy (jako: *Étienne Gilson’s Early Social and Political Thought*) ukazał się pierwotnie w: „New Blackfriars”, vol. 103, January 2022, s. 36–61.

¹ Ponad 115 tekstów, z oryginalną paginacją na marginesach, zebrano w: É. Gilson, *Oeuvres complètes I, Un philosophe dans la cité 1908–1943*, red. F. Michel, dalej w skrócie *OC, I*, Paryż: J. Vrin, 2019. Wszystkie tłumaczenia tych i innych francuskich tekstów w tym artykule są autorstwa autora. Zob. również: F. Michel, *Étienne Gilson, une biographie intellectuelle et politique*, Paryż: J. Vrin, 2018, Th.-D. Humberch OP, *Étienne Gilson et la politique*, w: „Revue thomiste” 114, 2 (2014), s. 227–287. Wobec trudności w dostępie do najwcześniejszych artykułów i przemówień Gilsona uczeni tacy jak Desmond FitzGerald uważali, że działalność polityczna Gilsona rozpoczęła się dopiero pod koniec 1944 r. – wraz z wyzwoleniem Paryża; por. FitzGerald, *Maritain*



jako akademik, który zasadniczo stronił od działań o charakterze politycznym, a nawet od refleksji w tej dziedzinie – pokazując go jako owszem akademika, ale także zaangażowanego politycznie myśliciela katolickiego². Wcześniej polityczne wystąpienia Gilsona były traktowane jako incydentalne. Tymczasem profesor Gilson potrafił, gdy uznał, że zachodzi taka potrzeba, być bardzo zaangażowanym intelektualistą, eseistą – a nawet pamflicistą. Niniejszy tekst dotyczy pierwszego politycznego „epizodu” w życiu Gilsona, który wydarzył się w latach 1934–1935³, a w szczególności jego znamiennej publikacji *Pour un ordre catholique*⁴ [O porządek katolicki] jako praktycznego zastosowania jego chrześcijańskiej filozofii.

Tło

Tym, co zapewne brał pod uwagę Gilson, gdy decydował się na aktywność polityczną, lub co mogło być dla niego pobudką do podjęcia takiej aktywności, były wydarzenia, których osobiście doświadczył, a które wyznaczyły także kształt jego refleksji politycznej: jego służba w armii francuskiej podczas I wojny światowej przy szkoleniu nowych rekrutów (1914) i strzelców maszynowych (1915) oraz prawie trzylet-

and Gilson on the Challenge of Political Democracy, w: *Reassessing the Liberal State: Reading Maritain's Man and the State*, red. T. Fuller, J. P. Hittinger, Washington, DC: American Maritain Association, Catholic University of America Press, 2001, s. 61, 63.

² R. Williams, *Atlantic Intellectual: The Life of an Extraordinary French Scholar* [Intelektualista atlantycki: żywot nadzwyczajnego francuskiego uczonego], w: „The Times Literary Supplement” 17, 2020, s. 34–35.

³ P. Vignaux, *Étienne Gilson*, w: „Revue de métaphysique et de morale” (84, 1979), s. 291.

⁴ É. Gilson, *Pour un ordre catholique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1934; Zob. też: Gilson, *OC, I*, oraz wydanie pod red. Th.-D. Humbrecht OP, Paris: Parole et Silence, 2013.

ni pobyt w Niemczech jako jeńiec wojenny (1915–1918), a potem kierowanie misją Towarzystwa Pomocy Dzieciom Rosyjskim, które miało nieść pomoc cierpiącym głód w Rosji i na Ukrainie (1925), przeżycia II wojny światowej we Francji i odmowa współpracy z reżimem Vichy (1940–1944), następnie przyjęcie nominacji Ministerstwa Spraw Zagranicznych do delegacji mającej na celu opracowanie Karty Narodów Zjednoczonych i Konstytucji UNESCO (1945) i powołanie na dwuletnią kadencję senatora we francuskiej Radzie Republiki (1947–1949), odpieranie ataków i oskarżeń o zdradę za propagowanie francuskiej neutralności na wypadek ewentualnej otwartej wojny między Rosją a Stanami Zjednoczonymi (1951) oraz kontrowersje, jakie spowodował w kręgach katolickich swoimi poglądami na temat Soboru Watykańskiego II i jego następstw (1967).

Żyjąc w bardzo niełatwych czasach Trzeciej Republiki we Francji (1870–1940), Gilson sam doświadczył tego, jak polityka przeplata się z religią. Poznał i zrozumiał, czym jest rząd, sekularyzacja i kształcenie. Wyzwaniem czasu podczas Trzeciej Republiki było przekonać katolików, którzy do Republiki odnosili się w sposób niemal otwarcie wrogi, do porzucenia ciągot monarchistycznych i zaakceptowania istniejącego rządu, a z drugiej strony – przekonać władzę państwową do zaprzestania lub uchylecia jej antyklerykalnego ustawodawstwa. Wrogość wobec Kościoła katolickiego we Francji przybierała różne formy. Były to, przykładowo: usunięcie religii z programu nauczania; przyznanie państwu wyłącznego prawa do nadawania stopni naukowych; pozbawienie katolickich szkół wyższych praw uniwersyteckich; likwidacja wydziałów teologii katolickiej na Sorbonie; zakaz nauczania katechizmu w szkołach podstawowych i średnich; ukrócenie posługi duchownej w więzieniach; usunięcie siostr zakonnych ze szpitali; zakaz nabożeństw w miejscach publicznych; zniesienie w warsztatach i fabrykach prawa do wypoczynku niedzielnego; obniżenie pensji dla duchowieństwa oraz dotacji na seminaria duchowne i remonty obiektów kościelnych – i takie zmiany w prawie, żeby trwającą trzy lata separa-

cję małżeńską można na żądanie jednej ze stron uznać za definitywny rozwód⁵.

Wychowany po katolicku, Gilson uczęszczał najpierw do szkoły przyparafialnej Sainte Chotilde (w latach 1890–1895), a następnie do elitarnej szkoły średniej Le Petit Séminaire de Notre-Dame-des-Champs (w latach 1895–1903). Swoje wykształcenie kontynuował w instytucjach publicznych – najpierw w sławnym Liceum Henryka IV (1902–1903), a następnie na Uniwersytecie Paryskim, na Sorbonie (w latach 1904–1907)⁶. Spośród filozofów, którzy uczyli Gilsona, wielu stawało się socjologami, kładącymi szczególny nacisk na zbieranie danych, którymi następnie można łatwo operować na wzór nauk przyrodniczych pojętych w sensie pozytywistycznym. Bardzo wtedy rozpowszechniony pozytywizm, ze swoim materializmem i zacięciem socjologicznym, jaki nauczany był wtedy na Sorbonie, wpłynął jednak na Gilsona raczej w niewielkim stopniu; jako student uczestniczył on we Mszy św. regularnie. A ze względu na to, jak zażarta walka toczyła się wówczas pomiędzy Kościołem katolickim a rządem Trzeciej Republiki – o rolę chrześcijaństwa we Francji, a w szczególności we francuskim systemie kształcenia – przywiązanie Gilsona do katolicyzmu, najpierw jako studenta, a następnie jako sławnego profesora, okazało się bardzo znaczące⁷.

⁵ *GlobalSecurity, 1871–1914: Third Republic and the Catholic Church* [Bezpieczeństwo powszechne, 1871–1914: Trzecia Republika a Kościół katolicki]: <https://www.globalsecurity.org/military/world/europe/fr-religion-3rd-republic.htm> (dostęp: 13.03.2021).

⁶ Szkoła The Petit Séminaire de Notre-Dame-des-Champs została zamknięta na skutek wprowadzonego prawa zabraniającego nauczania grupom wyznaniowym. Zob. É. Gilson, *Discours de M. Étienne Gilson, Notre-Dame-des-Champs, Association fraternelle des anciens élèves de Notre-Dame-des-Champs*, Paris: Louis de Soye, 1934, s. 16–21; *OC, I*, s. 293–299, s. 293, n.1.

⁷ „Wychowany w wierze katolickiej, wyznając ją otwarcie” (É. Gilson, *Lettre à l’éditeur, Pour travailler tranquille*, w: „La vie catholique”, Paris, Nov. 1, 1924; zob. też: *OC, I*, s. 395). Ks. de Lubac określił wiarę Gilsona jako „bardzo silną i prostą” i bardzo

Lecz choć atmosfera polityczna we Francji była wówczas bardzo napięta, a Gilson wykazywał się wprost nadzwyczajną produktywnością jako akademik w ciągu pierwszych dwóch dekad pracy dydaktycznej (w latach 1908–1928) – publikując ponad 300 tekstów, w tym także książki – niewiele w jego pismach można odnaleźć dowodów na to, by zabierał on wtedy głos w sprawach otwarcie politycznych lub w inny sposób zajmował się działalnością na tym polu. W 1906 roku przyjaciel Gilsona, także w sprawach filozoficznych (oraz doradca duchowy żony Gilsona), P. Lucien Laberthonnière popadł w kłopoty z władzą kościelną z powodu kilku swoich stwierdzeń natury politycznej i religijnej, spowodowanych jego zapiekłą niechęcią do scholastyki arystotelesowskiej. A kiedy kilka z jego prac zostało umieszczonych na indeksie ksiąg zakazanych wraz z „surowym zakazem nauczania i publikacji”, Gilson napisał do niego list, aby wyrazić swój smutek, współczucie i poparcie⁸. W 1919 roku Gilson opublikował recenzje dwóch książek katolickiego dysydenta Alfreda Loisy'a, którego książki potępione zostały przez Watykan za subiektywizm, historyzm i fideizm; Loisy został ekskomunikowany przez papieża Piusa X w 1908 roku. I w obu tych recenzjach Gilson wyrażał „współczucie dla mozolnych prób Loisy'ego, aby pozostawać ze swoim nauczaniem w zgodzie z Imprimatur, z Indeksami i rozbuchanym autorytaryzmem”⁹.

cecił jego „otwarte i szczerze oddanie dla katolicyzmu” (L. K. Shook, *Notes from his visit with Fr. de Lubac at Les Fontaines on May 11, 1975* [Zapiski z jego wizyty z ks. de Lubakiem w Les Fontaines 11 maja 1975], University of St. Michael's College Archives, Toronto). Zob. też: Michel, *Étienne Gilson*, s. 17.

⁸É. Gilson, *The Philosopher and Theology* [Filozof i teologia], tłum. C. Gilson, New York: Random House, 1962, s. 56; List Étienne'a Gilsona do P. Luciena Laberthonnière'a z 12 kwietnia 1906, w: Michel, *Étienne Gilson*, s. 325–326. Jest to jeden z najwcześniejszych dokumentów, gdzie Gilson zwraca się do kogokolwiek spoza swojej rodziny lub najbliższego kręgu znajomych w szkole.

⁹É. Gilson, *Compte rendu de deux ouvrages d'Alfred Loisy*, w: „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 88 (1919), s. 129–131. Zob. też: Gilson, *OC, I*,

Opowiadając się tu po stronie demokracji, Gilson był zdania, że naukowcy mają prawo badać i krytykować także kwestie społeczne. Był przekonany, że Kościół jest w tych sprawach być może zbyt surowy, a nauka teologii powinna uwzględniać także historię uprawianą naukowo oraz refleksję filozoficzną. Stał się zatem krytyczny wobec papieża Piusa X, który nie chciał okazać zrozumienia dla ochoczych prób zarówno ze strony republikanów jak i uczonych, aby dostosować wykład doktryny kościelnej do odkryć nauki [świeckiej]¹⁰. Wiele lat po tych wydarzeniach wspominał Gilson, że był też „głęboko dotknięty” potępieniem przez Kościół w 1920 roku francuskiego ruchu religijno-politycznego *Le Sillon* („Bruzda”), założonego przez Marca Sangniera (1873–1950), który to ruch próbował jakby przeorać twardą ziemię francuskiej nie-wiary i rzucić w nią ziarna wiary, aby zaowocowało to większą zgodnością katolicyzmu z francuskimi ideami republikańskimi i socjalnymi – i w ten sposób stworzyć alternatywę dla marksizmu tudzież innych antyklerykalnych ruchów robotniczych¹¹.

I chociaż filozofia ks. Laberthonnière’a oraz polityka Sangniera nie miały ze sobą za wiele wspólnego, to miały one wspólnych przeciwników. A byli nimi ci, którzy sami siebie nazywali tomistami i którzy w większości opowiedzieli się po stronie skrajnie prawicowych monarchistów z *Action Française* [Akcji Francuskiej]. Kierowana przez Charlesa Maurrasa, ateistycznego teoretyka ruchu, Akcja Francuska głosiła pogląd, że aby społeczeństwo francuskie mogło prosperować tak, jak miało to miejsce w lepszej przeszłości, musi ono powrócić – zarówno jeśli chodzi o ustrój polityczny, jak i praktyki religijne – do czasów wcześniejszych. A jego „tomiści” twierdzili, że Maurras i św. Tomasz są w pełni zgodni co do tego, jaki ustrój polityczny jest najlep-

s. 757–760; L. K. Shook, *Étienne Gilson*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, s. 89.

¹⁰ Shook, *Étienne Gilson*, s. 32, 66–67, 115.

¹¹ Gilson, *The Philosopher and Theology*, s. 56–57.

szy. I choć Gilson nie mógł oczywiście pojąć, jak można głosić poważnie tak błędną interpretację św. Tomasza, widział on przecież i rozumiał, jak wielki polityczny zysk może przynieść połączenie politycznej teorii Maurrasa i myśli wielkiego Doktora Kościoła. Natomiast Laberthonnière'a bardzo niepokoiła wyraźna sprzeczność pomiędzy naturą władzy według Kościoła katolickiego a wyobrażeniem Maurrasa o Kościele, który według niego miał być nieledwie narzędziem realizacji hasła *La Politique d'abord!*, czyli: „Po pierwsze polityka!”. Maurras pojmował bowiem katolicyzm na sposób bardziej użytkowy czy społeczny, a nie religijny – jako siłę usłużną wobec państwa i mogącą gwarantować w tym państwie porządek, cywilizację łańską oraz jedność narodową¹².

Wpływ, jaki wkrótce zaczęła wywierać Akcja Francuska na część duchowieństwa a także wielu wiernych świeckich, stał się szybko poważnym problemem dla Kościoła. W 1914 roku w rezultacie skarg zgłoszonych przez biskupów francuskich Święte Oficjum przygotowało zakaz dla siedmiu książek Maurrasa. Jednak fakt, że Akcja Francuska zwalczała antyklerykalnie zorientowanych republikanów i stawała w obronie konserwatywnego typu katolicyzmu – co było na rękę Watykanowi – spowodował, że zabrał w tej sprawie głos Rzym i papież Pius X (1903–1914) wstrzymał ogłoszenie dekretu o zakazie. Wciąż jednak zgłaszane były nowe skargi, a do ruchu przystępować zaczęła coraz liczniej młodzież. W takiej sytuacji Święte Oficjum opublikowało w końcu tekst potępienia z 1914 – co nastąpiło 29 grudnia 1929 – który objął także organ prasowy „L'Action Française”. I wtedy przed Gilsonem, który stał wtedy na progu swojej kariery nauczycielskiej, stanęło pytanie: jeśli tylko ktoś „nie chce być rojalistą, do jakiej innej

¹² *Ibid.*, s. 58–59; Michel, *Étienne Gilson*, s. 15–16; L. Laberthonnière, *Autour de 'l'Action Française'*, Paris: Bloud, 1911; tenże, *Positivisme et Catholicisme: À propos de l'Action Française*, Paris: Bloud, 1911. Zob. É. Gilson, *En Marge de l'Action Française*, w: „Sept”, 71, 05.07.1935, s. 4, w: Gilson, *OC, I*, s. 625–631.

partii mógłby dołączyć jako francuski katolik? Jeśli taka w ogóle jest... gdzieś”¹³. I warto w tym miejscu zaznaczyć wyraźnie, że żadne z powyżej opisanych wydarzeń wtedy nie spowodowało jeszcze ze strony Gilsona jakiegokolwiek wystąpienia o charakterze otwarcie politycznym.

Zaangażowanie polityczne

Początki dramatycznej zmiany zarówno jeśli idzie o aktywność Gilsona, jak i o charakter i styl jego pism, zaczęły pojawiać się w roku 1929, kiedy to opublikował on dwa teksty w piśmie „L’Européen”, wówczas nowo powstałym francuskim czasopiśmie poświęconym myśli europejskiej. A za tymi dwoma pójść miało potem mnóstwo następnych – poważnych, choć napisanych prostym językiem – które Gilson dawał do publikacji w prasie codziennej, w tygodnikach, w magazynach. Bo też bardzo szybko Gilson „zaczął uważać taką formę żurnalistyki za swój obowiązek jako zarówno republikanina, jak i człowieka w ogóle, który poczuwa się do wspólnoty z resztą obywateli”¹⁴. Pobudką do napisania

¹³ Gilson, *The Philosopher and Theology*, s. 57. Środki podjęte podczas pontyfikatu Piusa X przeciwko modernistom, takim jak Loisy i Laberthonnière, a potem potępienie Action Française mało nie spowodowały odejścia Gilsona „od Kościoła (ale nie od wiary – ani na sekundę)” (z listu Étienne’a Gilsona do Henri Gouhiera z 30 stycznia 1962, w: „Revue thomiste” 94, 3, s. 473). Zob. Shook, *Étienne Gilson*, s. 66–67.

¹⁴ Shook, *Étienne Gilson*, s. 185. Trzy lata wcześniej Gilson zachęcał Gouhiera do napisania serii artykułów dla gazety literackiej i artystycznej: „Bo niby dlaczego nie miałbyś zgodzić się na napisanie serii tekstów *Les Nouvelles littéraires*, desorbionizując w ten sposób francuską filozofię, co jest przecież potrzebą chwili. O ile tylko nie masz nic przeciwko gazetom jako takim (a osobiście jestem zdania, że naszym obowiązkiem jest być [też] żurnalistami w 1926, o ile tylko nas o to poproszą), naprawdę nie widzę żadnego powodu, dla którego miałbyś odmówić” (List Étienne’a Gilsona do Henri Gouhiera z 11 listopada 1926, Archives of Mme. Marie-Louise Gouhier).

pierwszego tekstu okazała się mała książeczka *La Trahison des Clercs* [Zdrada intelektualistów], autorstwa francuskiego filozofa i pisarza Juliana Benda (1867–1956)¹⁵. Otóż Benda oskarżał uczonych i intelektualistów o to, że zatracili w sobie sens powołania filozofa, jakim jest umiłowanie i poszukiwanie prawdy – czyli wiedzy uniwersalnej i koniecznej – a zamiast tego oddali się pracy na rzecz propagandy narodowej. A ich zdrada, bądź zaprzaństwo, jak kto woli, polegała na tym, że pozwolili na to, aby zaangażowanie polityczne przeniknęło ich rozumienie powołania intelektualnego i polityka stała się częścią ich pracy jako ludzi nauki. Bazą stała się dla nich ocena wiedzy ze względu na skuteczność działania, co prowadziło do tego, że o ile tylko wola [w działaniu] odniesie sukces, nabiera ona wartości moralnej. Innymi słowy, o moralności decyduje polityka¹⁶. I Gilson pochwalił Bendę – za obronę idei prawdy absolutnej oraz za to, że pomógł on francuskiej opinii publicznej w ponownym odkryciu znaczenia słowa „filozofia”. Drugi z kolei tekst Gilsona opowiadał o ataku, jaki z całą siłą przypuścił na francuski system nauczania pewien anonimowy niemiecki autor, [słusznie] krytykując pozytywistyczną metodę, jaką przyjęło francuskie środowisko naukowe, które tylko używa fiszek dla gromadzenia faktów i spisywania ich, ale nie posuwa się przez to ani o krok w kierunku jakiegokolwiek syntezy; takie myślenie odcina człowieka od połowy prawdy¹⁷. Oba teksty mogą świadczyć, że uwielbienie, jakie miał Gilson dla filozofii św. Tomasza, nie odwracało go bynajmniej od kwestii jak naj-

¹⁵ É. Gilson, *Autour de Benda, La mare aux clercs*, w: „L'Européen”, Paris, 29.05. 1929, s. 4, zob. też w: Gilson, *OC, I*, s. 431–435.

¹⁶ R. Kimball, *The Treason of the Intellectuals & The Undoing of Thought*, w: „The New Criterion”, Vol. 11, No. 4, grudzień 1992: <https://newcriterion.com/issues/1992/12/thetreason-of-the-intellectuals-ldquothe-undoing-of-thoughttrdquo> (dostęp: 20.03.2021).

¹⁷ É. Gilson, *Vues prises de Marburg*, w: „L'Européen”, Paris, 19.06. 1929, s. 1–2, zob. też w: Gilson, *OC, I*, s. 435–440.

bardziej współczesnych, takich jak na przykład zagadnienia socjologiczne pojawiające się w najnowszych trendach w nauce. Na swój sposób Gilson raczej wychodził ze swoim tomizmem im naprzeciw, aby w ten sposób rzucić światło na te ważkie i bardzo aktualne kwestie.

I wtedy też postawa Gilsona nabierać zaczęła charakteru coraz bardziej politycznego. Na przełomie marca i kwietnia 1933 podpisał Gilson list protestacyjny Collège de France w sprawie ofiar niemieckiego antysemityzmu. A w marcu 1934, po niemal udanej próbie zamachu stanu, podjętej przez skrajną prawicę, w ślad za czym poszły zamieszki 6 lutego 1934, którym towarzyszył strach przed dojściem do władzy faszystów we Francji, Gilson dołączył do grona tych intelektualistów katolickich, którzy podpisali kolejny list otwarty, w którym deklarowali się jako katolicy w obronie dobra wspólnego¹⁸.

Lata 30-te były także świadkiem wzmożenia siły duchowej w wykładach Gilsona w Mediaeval Institute w Toronto. Były to *Wprowadzenie do filozofii chrześcijańskiej* oraz *Chrześcijańska filozofia moralna* (1931), a także prowadzony wspólnie z ks. Gerardem Phelanem

¹⁸ *Pour le bien commun, les responsabilités du Chrétien et le moment présent*, Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1934; F. Michel, *Introduction* [Wprowadzenie], w: Gilson, *OC, I*, s. 12–13. Zdaniem Michela podpisanie przez Gilsona drugiej petycji w 1934 roku oraz uruchomienie (w tym samym miesiącu) katolickiego przeglądu tygodniowego „Sept” były „przełomem” w działalności Gilsona i „jego debiutem intelektualnego zaangażowania w sprawy państwa” (Michel, *Étienne Gilson*, s. 94–95). Zgadza się z tym poglądem także ks. Humbrecht (*Étienne Gilson et la politique*, s. 243). I choć można by się o to spierać, kiedy dokładnie Gilson stał się człowiekiem aktywnym politycznie, jasne jest, że od początku do połowy lat 30-tych Gilson jako profesor Collège de France, dziennikarz, redaktor i zaangażowany człowiek Kościoła oraz osobistość społeczno-polityczna w pełni świadomie przyjął status katolickiego intelektualisty, który, jak to określił w 1936 roku, „oddął swoją inteligencję w służbę Chrystusowi Królowi”. Zob. É. Gilson, *L'intelligence au service du Christ-Roi*, w: „La vie intellectuelle” 41, s. 181–203 (ang. *The intelligence in the service of Christ the King. Christianity and Philosophy* [Inteligencja w służbie Chrystusa Króla. Chrześcijaństwo i filozofia], tłum. R. M. McDonald, New York: Sheed and Ward, 1939, s. 103–125).

wykład *Chrześcijańskiej filozofii społecznej* (1933) – dotyczący tego, jak wiara chrześcijańska może być czynnikiem jedności społecznej, jednak bez preferowania jakiegokolwiek konkretnej propozycji politycznej¹⁹. W tym samym roku [1933] swoje wykłady podsumował Gilson serią wystąpień w Montrealu pt. *La Société Chrétienne Universelle* [Uniwersalna społeczność chrześcijańska]. Główną winą za to, że w dziejach nie udało się nigdy stworzyć takiej uniwersalnej społeczności [chrześcijańskiej], obciążał Gilson dogmat awerroizmu, że rozum i filozofia są zawsze nadrzędne względem wiary i wiedzy na wierze opartej, pospołu z drugą zasadą, według której wiara i rozum są jakoby całkiem nie do pogodzenia. Gilson był natomiast zdania, że chrześcijański porządek społeczny, gdzie wiara oświecałaby rozum, jest możliwy. Taki porządek może ktoś uważać za pewien ideał jedynie, ale Gilson z naciskiem twierdził, że ten ideał jest właśnie realizowany za sprawą wysiłków podejmowanych przez niektórych ludzi, aby ideał uczynić rzeczywistością – co stało się tematem, któremu poświęcić on miał kolejne swoje teksty, publikowane w „Sept”²⁰.

Można wskazać niejeden powód, dla którego aktywność polityczna Gilsona, szczególnie w kręgach katolickich, była raczej niewielka przed rokiem 1929. Miał on w tamtym czasie kalendarz po brzegi wypełniony obowiązkami dydaktycznymi – jako nauczyciel licealny (1908–1913) oraz uniwersytecki (Lille 1913–1914; Strasburg 1919–1921, Paryż 1921–1951) – a ponadto od 1926 roku spędzał corocznie

¹⁹ Shook, *Étienne Gilson*, s. 212–213; Gilson, *OC, I*, s. 209–292. Te bardzo ważne wykłady, wyjątkowe ze względu na cel polityczny tudzież bardzo udaną formę, stały się fundamentem pierwszego szkicu dzieła *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris: J. Vrin and Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1952.

²⁰ Gilson, *OC, I*, s. 292. Dnia 6 października 1933 dla kończącego wykładu w Angelicum w Rzymie Gilson zaproponował temat „Filozofia chrześcijańska i jedność religijna Ziemi” lub „Filozofia chrześcijańska jako filozofia społeczeństwa”. E. Gilson, J. Maritain, *Correspondance 1923–1971: Deux approches de l'être*, red. G. Prouvost, Paryż: J. Vrin, 1991, s. 104, 107.

jeden semestr za granicą, przez co rzecz jasna nie mógł być w pełni na bieżąco z wydarzeniami, jakie działy się wówczas we Francji. Dodatkowo nie bez znaczenia mógł tu być raczej samotniczy charakter samego Gilsona, jak również i to, że przez niektórych katolików uważany był za „outsidera”: na przykład na wydziale duchownym w paryskim Instytucie Katolickim [Institut Catholique de Paris] uważano to, czego naucza Gilson w instytucjach świeckich, takich jak Sorbona i École Pratique des Hautes Études, za podejrzane i zbyt odstające od kościelnej wykładni tomizmu²¹.

Ale równie dobrze można też pytać o powody, dla których Gilson zmienił jednak swoją postawę, zarówno jeśli idzie o zainteresowania, jak i siłę aktywności. Czy żałował potem swojej wcześniejszej bezczynności? A może zmienił się dlatego, że wcześniej wstrzymał się od zabrania głosu w sprawie ustawy z 1905 roku, która wprowadzała we Francji rozdział Kościoła i państwa? Albo poczuł się jak jeden z tych zdrajców, o których pisał Benda – bo nie powiedział nic, gdy w 1926 roku Akcja Francuska została potępiona przez papieżstwo? A może mógł zmienić swoje zachowanie dopiero wtedy, gdy zdobył już znaczące stanowisko jako nauczyciel w latach 1926–1932 na Sorbonie i w École Pratique des Hautes Études – i sławę jako założyciel Instytutu Studiów Średniowiecznych [Institute for Mediaeval Studies] w Toronto w 1929 roku? A może fakt, że wybrany został do Collège de France w 1932 roku, sprawił, że poczuł się bardziej pewny siebie, tak że nie musiał już obawiać się intryg wewnętrznych środowiska akademickiego i dzięki temu nie musiał już zachowywać [dotychczasowej] powściągliwości w wyrażaniu swoich własnych opinii i poglądów politycznych? A może miało tu też znaczenie jego doświadczenie z mniej skrupowaną kulturą, z jaką spotkał się w Ameryce Północnej – i to ośmieliło go do bardziej otwartej manifestacji swojego katolicyzmu

²¹ G. de Thieulloy, *Le chevalier de l'absolu: Jacques Maritain entre mystique et politique*, Paris: Gallimard, 2005, s. 50.

tudzież zaangażowania w sprawy kościelne?²² Który z powyższych czynników miał tu znaczenie decydujące – a może one wszystkie razem? To pytanie pozostaje otwarte; tego po prostu nie wiemy. W liście z 1927 roku Gilson pisał: „I znowu w moim życiu mam uczucie, że to nie ja działam, ale że działam pod wpływem Boga [...] Zawsze robię coś, czego jestem całkiem niepomny a za co potem mi dziękują. I teraz wierzę, że to jest to właśnie to, co my, chrześcijańskie głupki, nazywamy Opatrznością”²³.

Laurence K. Shook, największy biograf Gilsona, przedstawił jako główne dwa powody zmiany postawy Gilsona, która zaczęła się w roku 1929, by w końcu doprowadzić do jego „epizodu” z lat 1934–1935: pierwszym był jego stosunek do Akcji Katolickiej, ruchu powstałego w drugiej połowie XIX wieku po to, by zwiększyć udział świeckich w apostołacie Kościoła, a drugim – coraz większa jego przyjaźń z dominikanami²⁴. Wiemy na pewno, że Gilson należał do *Ad Lucem* [Ku światłu], stowarzyszenia katolików świeckich środowisk akademickich i misjonarzy oraz jednej z wielu agencji Akcji Francuskiej, próbujących promować większy udział katolików w sprawach społecznych, aby przeciwdziałać wzrostowi nastrojów antyklerykalnych, w szczególności w samej Europie. Wiemy także, że w 1932 roku Gilson został przejściowo wiceprzewodniczącym *Ad Lucem* i piastował ten urząd prawdopodobnie jeszcze w drugiej połowie lat 30-tych²⁵.

Wśród przyjaciół, jakich miał Gilson w dominikańskiej szkole teologicznej francuskiej prowincji zakonu Le Saulchoir, był m.in. ks. Marie-

²² Humbrecht, *Étienne Gilson et la politique*, s. 270.

²³ List Étienne'a Gilsona do ks. McCorkella z 21 listopada 1927, University of St. Michael's College Archives, Toronto.

²⁴ Shook, *Étienne Gilson*, s. 216.

²⁵ Michel, *Étienne Gilson*, s. 13; É. Gilson, *The Layman and Society* [Laicy i społeczeństwo], w: „New Blackfriars” 16, 182, Oxford 1935, s. 377, zob. też w: Gilson, *OC*, I, s. 597–598.

-Vincent Bernadot, który w 1928 roku założył znakomite pismo „La vie intellectuelle” [Życie intelektualne], do którego zaczęło pisać wielu wybitnych autorów katolickich i gdzie zamieszczono bardzo przychylną opinię na temat tekstu, z jakim Gilson wystąpił na jednym z międzynarodowych sympozjów filozoficznych²⁶. A Gilson poczytał to sobie za zaszczyt, że może dołączyć do elity chrześcijańskich intelektualistów skupionej wokół tego pisma, gdy ks. Marie-Vincent Bernadot zwrócił się do niego z propozycją przedruków jego tekstów tudzież druku jego tekstów, które dopiero planuje napisać, na łamach „La vie intellectuelle”. I przyjął tę propozycję z entuzjazmem – dostarczając w sumie 17 artykułów²⁷.

„Sept”: meteor

I nie było zaskoczeniem dla nikogo, gdy w marcu 1934 ks. Bernard zastąpił tytuł „La vie intellectuelle” nowym – „Sept”. Miał to być tydzień o charakterze bardziej popularnym, wyważony w treści i formie, na współpracę z którym – „nie oszczędzając przy tym własnych sił ani nazwiska”²⁸ – zgodził się sam Gilson. Na liście współpracowników pisma „Sept” znalazło się około czterdziestu nazwisk najwybitniejszych ówczesnych pisarzy katolickich, wśród których byli tacy jak: Jacques Maritain, François Mauriac, Georges Bernanos, Paul Claudel, Gabriel Marcel i Henri Daniel-Rops. Zadaniem ich wszystkich było porównywanie rozmaitych kwestii i poglądów natury politycznej, społecznej

²⁶ É. Gilson, *La spécificité de la philosophie d’après August Comte*, w: Congrès des Sociétés américaine, anglaise, belge, italienne et de la Société Française de Philosophie, Paris, 1921, s. 382–386; R. Dalbiez, *Souvenir d’un Congrès de Philosophie*, w: „La vie intellectuelle” 9 (1929), s. 1015–1016.

²⁷ Shook, *Étienne Gilson*, s. 216–217, 221.

²⁸ Michel, *Étienne Gilson*, s. 214.

czy ekonomicznej z tym, co mówi na ten temat nauczanie Kościoła – aby w ten sposób pomóc czytelnikom w dokonywanych przez nich wyborach politycznych. Przy czym „Sept” nie było stronnikiem jakiegś jednej konkretnej opcji. Jak to zostało wyrażone w artykule wstępnym redakcji: „Ani lewica, ani prawica, niezależni politycznie, aby tym lepiej służyć państwu, chwalać to, co dobre, i ganiać to, co złe, czujemy się zobowiązani tylko wobec prawdy”²⁹.

I jak to wyraził ks. Pierre Boisselot, przyboczny ks. Bernadota, artykuły Gilsona „zaiste odpaliły »Sept«”. Z tego samego źródła wiemy także, dlaczego praca Gilsona dla „Sept” ustała tak nagle w 1935 – a stało się tak w związku z jego stanowiskiem w sprawie wojny włosko-etiopskiej, wobec której stanął po stronie Włoch, co poróżniło go z innymi pracownikami w „Sept”³⁰. Bliższe jednak szczegóły dotyczące współpracy Gilsona z „Sept” – w jaki sposób pozyskali go dominikanie, czy był on czynnym pracownikiem redakcji, czy sam wybierał tematy dla swoich tekstów – pozostają nieznane. Dokumenty w tej sprawie albo zaginęły bezpowrotnie, albo nie zostały jak dotąd odnalezione. Wiemy w każdym razie, że to Gilson był autorem deklaracji programowej „Sept”, jaką napisał dla ks. Bernadota, a zgodnie z którą pismo miało być „gazetą czasów dzisiejszych” i jako takie wprowadzać do podzielonych szeregów francuskich katolików zdecydowanie i jedność, starając się równocześnie nakłonić rząd Republiki do tego, aby porzucił on [dotychczasową] politykę edukacji świeckiej.

W swoim krótkim życiu „Sept” stało się najbardziej poważanym i wpływowym pismem katolickim we Francji. Miało spory zasięg, po-

²⁹ Artykuł wstępny do wydania „Sept” z dnia 14.03.1934, cyt. za: T. Cavalin, *Sept*, w: J. Julliard, M. Winock, *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*, Paris: Seuil, 1996, 2002.

³⁰ Zob. P. Boisselot, *Notes sur l'histoire du Cerf*, 1943, Cahier II, s. 83–87, Fonds Boisselot, Archives de la Province Dominicaine de France, Paris, cyt. za: Michel, *Étienne Gilson*, s. 341–343.

siadając ok. 25 000 prenumeratorów i średni nakład 50 000 egzemplarzy. Liczba jego czytelników znacznie przekroczyła planowany horyzont³¹. O upadku pisma przesądziło jednak to, że podejmowano na jego łamach zbyt wiele kontrowersyjnych tematów w sposób nie zawsze w pełni odpowiadający oficjalnemu stanowisku Kościoła. I naprawdę wielce zasmuciło to Gilsona, gdy na przełomie lipca i sierpnia 1937 *Stolica Apostolska* wróciła do starych oskarżeń pod adresem dominikanów – a mianowicie o ich życzliwość dla komunizmu – i zdecydowanie wkroczyła do akcji, aby zakończyć wydawanie pisma „Sept”³².

Oddanie Gilsona dla pisma „Sept” miało decydujący wpływ na to, jak rozumiana była Akcja Francuska przez Kościół i jakie przypisywał on jej poglądy, teoretyczno-praktyczny kształt, cele i granice. Pomiedzy 3 marca 1934 roku a 16 sierpnia 1935 roku Gilson opublikował w „Sept” w sumie 61 artykułów. A z nich potem wybrał 26, ułożonych w porządku mniej więcej chronologicznych, żeby wydać je jako *Pour un ordre catholique*³³. Niezwykle szeroka tematycznie, bogata treściowo i dość zwięzła w formie publicystyka Gilsona niczym meteor przeleciała po firmamencie francuskiej polityki i religijności. A biorąc pod uwagę zainteresowania społeczno-polityczne Gilsona oraz to, z jak mocną duchowością mamy do czynienia w jego osobie (zarówno jeśli idzie o jego pisma, jak i działania po 1929 roku), nie powinno dziwić, że ten meteor pojawił się właśnie wtedy, kiedy się pojawił. Jednak już skład tego meteoru – przystępna prezentacja poglądów Ko-

³¹ Michel, *Étienne Gilson*, s. 95.

³² Zob. M. Della Sudda, *La suppression de l'hebdomadaire dominicain Sept. Immission du Vatican dans les affaires françaises* (1936–1937), w: „Vingtième Siècle. Revue d'histoire” 104, 4 (209), s. 29–44.

³³ Gilson, *Pour un ordre catholique* (dalej podwójna paginacja odnosi się do dwóch wydań tego dzieła: pierwsza dotyczy wydania pierwszego (Paris: Desclée de Brouwer, 1934), przedrukowanego w: Gilson, *OC, I*, a druga – do wydania pod red. ks. Hembrechta z 2013.

ścioła na tematy praktyczne i jak najbardziej aktualne w tekstach krótkich i o chwytliwych tytułach – na paliwie silnej i jasnej myśli Gilsona z nagłym zacięciem dziennikarskim, pokazuje nam całkiem nową i zaiste niespodziewaną stronę tego człowieka. Sam Gilson zwierzał się, pisząc do ks. Marie-Dominique Chenu, ze swoich obaw w związku z planowanym przedsięwzięciem, jeśli idzie o „Sept”: „Ja wiem, że wychodzę poza swoją materię [...] i nie wiem, czy jestem przez to posłuszny jakiemuś głosowi wewnętrznemu, czy po prostu jestem głupkiem [...]. Ale może ja mam jakieś zadanie do wypełnienia, jakiś obowiązek. A tym, co ciąży mi najbardziej, jest wprost bijąca po oczach oczywistość, z jaką, jak sądzę, widzę, co powinno zostać zrobione oraz co powinno zostać powiedziane”³⁴.

Pour un ordre catholique

Nie licząc wstępu i zakończenia, *Pour un ordre catholique* [O porządek katolicki] składa się z czterech części, reprezentatywnych dla głównych obszarów zainteresowań Gilsona a zatytułowanych kolejno: „Państwo pogańskie”, „Najpierw katolicy!”, „Problem edukacji” i „O szkołę katolicką”. Według Gilsona oczywiście nie sposób odmówić praw państwu jako republice, która jako taka jest naturalnie świecka, ale nie można też odmawiać konkretnych widzialnych praw temu, co duchowe. Dla Gilsona nigdy nie stanowiło kwestii to, czy należy zgodzić się, bądź nie, na rozdział Kościoła i państwa, lecz chodziło mu raczej o ustanowienie jakiegoś porządku katolickiego po to, aby w ten sposób zapewnić

³⁴ List Étienne'a Gilsona do Marie-Dominique Chenu z 6 maja 1934, w: F. A. Murphy, *Correspondance entre Marie-Dominique Chenu et Étienne Gilson. Un choix de lettres (1923–1969)*, w: „Revue thomiste” 105 (2005), s. 35–36; Gilson & Maritain, *Correspondance*, s. 117, przypis.

realizację tych celów katolickich, za które państwo nie ponosi odpowiedzialności [...]. Środkami do tego niech będą wszystkie razem instytucje, które [najpierw] należy stworzyć, albo skoordynować w działaniu, tak aby dzięki temu wszelkie potrzeby zostały w pełni zaspokojone. A potem, gdy ten porządek już będzie, to chociaż sam w sobie będzie on całkowicie apolityczny, zaraz zauważymy, że choć wcale o to nie będziemy zabiegać, istnienie tego porządku zaważy na życiu niejednej partii. Tymczasem bez tego porządku – katolicy nie mają nic do powiedzenia ani nic zrobić nie mogą. [...] A mają oni już dość tego, że traktuje się ich jak obywateli drugiej kategorii³⁵.

A jakie to instytucje? Szkoły, instytucje charytatywne i szpitale, stowarzyszenia i inne tym podobne organizacje, zakładane a następnie kierowane przez katolików. Gilson poświęcił szczególnie wiele uwagi temu, aby wykazać niezmierną doniosłość prawdziwie prywatnych, czyli „wolnych” od państwa, szkół (*les écoles libres*). Bo to te instytucje będą potem służyć jako pierwsza dźwignia przy budowie katolickiego porządku społecznego, ale

żadną miarą nie ma to oznaczać, żeby katolicy mieli zamiar lub że powinni mieć zamiar budowania państwa w państwie. O ile są oni katolikami, o tyle ani nie budują oni ani nie powinni budować żadnego państwa: oni są Kościołem. A to, przez co jednoczą się ze sobą, przez swoją naturę duchową i religijną, to ich obowiązek, aby pomiędzy sobą zaprowadzali porządek doczesny jako społeczność, niezbędny dla ich pełnego rozwoju duchowego, ale nie żeby zamieniali siebie, jako katolicy, w jakąś [jedynie] doczesną społeczność, która miałaby zastąpić naród bądź państwo³⁶.

³⁵ Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 71–72, 58/s. 88–89, 69.

³⁶ *Ibid.*, s. 71–72, 58/s. 88–89, 69.

Bo według Gilsona wyzwanie polegało na tym, aby w ramach państwa, które maskuje swój odgórnny sekularyzm twierdzeniem o neutralności, stworzyć taki porządek, który urzeczywistniałby [w tym państwie] tyle chrześcijańskiego życia społecznego, ile tylko będzie można, a następnie sukcesywnie chrystianizować dzięki niemu resztę społeczeństwa jakby przez perswazję³⁷.

Gilson był świadom tego, że są wciąż katolicy, którym marzy się jeszcze „stary sen, który nie chce umrzeć: chrzest Chlodwiga”, który jednego dnia ochrzcił trzy tysiące swoich żołnierzy. I że teraz, „przy dzisiejszych możliwościach technicznych, wydaje im się, że dziś moglibyśmy to zrobić jeszcze lepiej i jeszcze szybciej. Niech tylko znajdziemy naszego Chlodwiga, a on już pośle wszystkich Francuzów na mszę”. I Gilson wcale nie twierdzi, że oni nie daliby się posłać, ale zdecydowanie nie zgadza się z tym, że od tego przybyłby „choć jeden katolik więcej”. Bo tak jak to już bywało w przeszłości, instytucjonalizacja katolicyzmu przez państwo prowadzi jedynie do „zrujnowania wiary”³⁸.

Być może mielibyśmy ministra, urzędy, urzędników, regulaminy i finanse, ale nie zyskalibyśmy [przez to] nawet odrobiny katolickości życia ani katolickiego ładu, który jest przedmiotem naszej nadziei, ponieważ porządek ustanowiony siłą i pod strażą państwa pozostawałby tak naprawdę ciągle tylko marzeniem. I nie byłoby żadnej nadziei na to, że kiedykolwiek zobaczymy go istniejącego naprawdę. [...] [Jeśli katolicyzm] jest ustanowiony lub trwa tylko jako instytucja, jako religia jest skazany na wymarcie. [...] Kościół nie zdobywa ludzkich serc przez instytucje, lecz raczej [zdobywa on] instytucje – przez serca³⁹.

³⁷ *Ibid.*, s. 28–29/s. 29.

³⁸ *Ibid.*, s. 51–52/s. 59–60.

³⁹ *Ibid.*, s. 73, 52–53/s. 90, 61–62.

A byli też tacy katolicy we Francji, którzy wierzyli, że czasy obecne to „tylko przypadkowym skutkiem tymczasowych okoliczności” i że „to minie tak samo jak okoliczności, które do tego doprowadziły. Dla tych, którzy myślą w ten sposób, Francja wciąż pozostaje chrześcijańska i tylko jakby nie wie o tym, a wiara, która zasnęła głęboko na dnie [francuskich] serc, tylko czeka na dobrą okazję, aby się obudzić”. Ci katolicy opowiadali się za wywieraniem nacisku pośredniego na państwo, aby „drogą perswazji wytłumaczyć mu, że kurs, jaki przyjęło, jest błędny, i w ten sposób sprawić, że państwo [samo] z lekkim sercem odda Kościołowi te wszystkie funkcje, których został on wcześniej pozbawiony”. Gilson miał nadzieję i modlił się o to, aby ci ludzie mieli rację, równocześnie jednak prosił ich, aby „przyznali, że także inna hipoteza jest możliwa i że nieroztropnie byłoby ją ignorować”⁴⁰. A według tej hipotezy

od końca XVII wieku Francja była celem zawziętej dechrystianizacji, najpierw w dziedzinie myśli, a następnie sumienia, podjętej początkowo przez niektórych z jej najlepszych pisarzy i myślicieli, a następnie także przez polityków. A nikt bardziej niż masoneria nie był skuteczniejszy w tych wysiłkach, ilekroć tylko udało jej się wejść w romans z państwem. A jeśli doda się do tego także błędy popełnione przez samych katolików, tak polityczne jak i ekonomiczne, oraz kompromisy w sprawach społecznych, w które nieraz angażowali się niemądrze, lub w które wciąż jeszcze angażują oni Kościół – nikogo nie powinno dziwić, że czujny i umiętny przeciwnik umiał zrobić użytek z tych wszystkich błędów, robiąc z katolickiej Francji to, czym jest ona dzisiaj⁴¹.

I podkreślał Gilson, że potrzeba katolickiego porządku staje się obecnie tym bardziej paląca, ponieważ, jak twierdził

⁴⁰ Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 31–32/s. 32–34.

⁴¹ *Ibid.*, s. 31–32/s. 33.

dziś jesteśmy świadkami finału wyjątkowego eksperymentu w historii naszej i być może także w historii całej ludzkości, a mianowicie państwa, które zostało ufundowane na wykluczeniu nie tylko chrześcijaństwa, ale wszelkiej religii [...] Dzisiejsza Francja umiera, ponieważ aż tak bardzo chciała zbudować się jako państwo świeckie, nie tylko obce, ale wręcz wrogie jakiegokolwiek religijności⁴².

Próba zasadzenia idei wolności, równości i braterstwa (*liberté-égalité-fraternité*) na gruncie innym niż ten, który dał im tym ideom życie, była, w opinii Gilsona, pierwszym korzeniem choroby, na którą Francja zaczęła [po podjęciu tej próby] cierpieć i przez którą to chorobę stała się ona znów „krajem misyjnym”⁴³.

Gilson widział, jak nowoczesne pogaństwo z każdym dniem coraz bardziej przenika Francję, podczas gdy katolicy nie są tego nawet świadomi. Szkolnictwo narodowe jest pogańskie, a w książkach, teatrze, gazetach codziennych i tygodnikach najróżniejszego typu „tylko utrwała się pogańską propagandę, która zwierzęcym instyktom w człowieku daje wolną drogę. Demoralizują nas nie tylko dechrystianizując, ale także – odczłowieczając nas”. A czując pilną potrzebę ucieczki przed tym złem „mnóstwo młodych głów gotowe jest przystać do pierwszego z brzegu proroka rewolucji, głosząc pochwałę mocy i władzy, i mało dbając o to, do czego to może doprowadzić”. A raz przyzwyczajeni do niemoralności, młodzi już gotowi są do przyjęcia dyktatorów – o czym niech świadczy to, jaką rolę odegrali oni w kontroli niemieckich uniwersytetów i w popieraniu Hitlera. Francja „jest na rozdrożu: albo przywrócić prawdziwy ład, albo – narzucić komunistyczną lub faszystowską dyktaturę”⁴⁴.

Gilson przedstawił także wyważoną, choć surową krytykę dorosłych katolików, tych mianowicie, którzy nade wszystko „chcą być na

⁴² *Ibid.*, s. 41–42/s. 45–46.

⁴³ *Ibid.*, s. 32, 42–43/s. 47, 34.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 33, 48–49/s. 36, 54–55.

czasie” i przyłączać się do tego, co stało się kultem młodości, całkowicie abdykując ze swojej dorosłej odpowiedzialności i traktując niedorośle dzieci jak dorosłych, a nie jak dzieci – którymi one przecież są. Zamiast więc poszukiwania przez młodych mądrości u starszych, mamy proces odwrotny – „jedno z najdziwniejszych, najbardziej absurdalnych i najbardziej szkodliwych zjawisk naszych czasów”⁴⁵.

Mówiąc o warunkach niezbędnych dla życia Francji, szukał Gilson dla ustanowienia katolickiego porządku jakiejś wspólnej płaszczyzny ponad podziałami politycznymi i religijnymi. I choć pierwszym warunkiem takiego porozumienia może wydawać się odpowiedź na pytanie „co to [właściwie] jest Francja?”, Gilson nie zgadzał się, że akurat to jest tu sprawą najważniejszą, a to z dwóch powodów:

Po pierwsze, ponieważ Francja jest pojedynczym, odrębnym i indywidualnym bytem, nie może zostać ona zdefiniowana; ale przede wszystkim dlatego, że nie było, na początku [...] [jej] historii, jakiejś Francji, która zrobiła Francuzów, lecz były raczej długie szeregi jakichś francuskich ludzi, którzy w końcu zrobili Francję. I jeśli tylko Francja ma przetrwać, muszą trwać właśnie ci francuscy ludzie⁴⁶.

Gilson twierdzi, że był tylko jeden szczególny ideał, który był naprawdę wspólny dla wszystkich prawdziwych francuskich ludzi, czy to katolików, protestantów, Żydów czy niewierzących. Tym ideałem był humanizm, który Gilson rozumie jako

pewną koncepcję natury i człowieka [oraz realizm filozoficzny, które działają] jako ukierunkowane na to, by poznawać rzeczy, rozeznawać porządek i rozpoznawać wartości [...]. Nie znaczy to jednak, że musimy trzymać się realizmu, aby Francja mogła żyć, lecz [tylko], że realizm

⁴⁵ Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 73–76/s. 91–96.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 61/s. 74.

jest prawdziwy, a jako prawdziwy oferuje on Francuzom szansę zjednoczenia i zgody przez postawienie ich twarzą w twarz z pewnym porządkiem, który jest niezależny od pojedynczych ludzkich widzimisię⁴⁷.

I oto stają politycy Trzeciej Republiki wobec nieuniknionego i niemożliwego zadania, żeby wynaleźć jakiś taki system wartości, w oparciu o który można by ewentualnie dojść do jakiegoś ogólnego porozumienia – w warunkach tej pustki moralnej i niepewności, jakie spowodował „reżim względnej tolerancji”, który zapanował we francuskich szkołach i społeczeństwie.

A dla Gilsona to właśnie realizm filozoficzny najjaśniej pokazuje, że – co zawsze i nieustannie głosili Grecy – człowiek jest największą ze wszystkich rzeczy w naturze. „Tym, co decyduje o wielkości człowieka, jest fakt, że jest on bytem rozumnym, a w konsekwencji tego – wolnym. Bo nie ma rozumu bez wolności, ani wolności bez rozumu”. I od tej prawdy wychodzą wszelka moralność i każda nauka o cnotach, bez których nie ma prawdziwego człowieczeństwa. „To one zbudowały Francję, a teraz Francja jest zdemoralizowana, ponieważ zaprzestała nauczania ich”. O to Gilson oskarżał francuską edukację narodową – że pozbawiła ona samą siebie filozofii, czy też „tego, co wszelka filozofia katolicka rozumie pod nazwą »filozofia«”. Francuska edukacja narodowa usunęła metafizykę, którą uznała za reakcyjną, ponieważ ona zawsze, w sposób nieunikniony musi postawić „pytanie o duszę, albo – jeszcze gorzej! – o Boga”⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 62/s. 74–75. „Od pierwszego wieku aż po wiek XVII filozofia i teologia scholastyczna były niezmiennie podstawą wszelkiej francuskiej nauki na uniwersytetach i w szkołach. W związku z tym łatwo zauważyć, w jaki sposób francuski umysł został ukształtowany przez tę ideę społeczności powszechnej, która opiera się na uniwersalnej prawdzie i na akceptacji uniwersalnej prawdy. [...] Innymi słowy, systemowa siła prawdy jest siłą jednoczącą społeczność i sama jest też częścią tej społeczności” (Gilson, *Christian Social Philosophy* [Chrześcijańska filozofia społeczna], Toronto, 1933, s. 45; zob. też: Gilson, *OC, I*, s. 278).

⁴⁸ Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 44, 63, 126/s. 49, 76, 169.

A żeby przedstawić to obrazowo, do jakiego stopnia socjologia zajęła miejsce po filozofii w edukacji narodowej, Gilson opisał swoje własne doświadczenie jako członka komisji egzaminacyjnej przy egzaminach licencjanckich z filozofii. Podczas egzaminu z etyki Gilson został poproszony o zadanie pytania. I choć czuł pewną obawę, zapytał on o to, co znaczą słowa „cnota” oraz „wada”. I wtedy

nieszczęsny pytany osłupiał. Spodziewał się bowiem pytania o prawo małżeńskie u kanibali, o potłacz czy o jakieś inne zachowania lub obyczaje plemion afrykańskich, a tutaj ja mówię mu coś o takiej bzdurze jak cnota. To po prostu nie było na temat⁴⁹.

Dla przywrócenia we Francji Gilsonowskiego ideału humanistycznego – wraz z jego moralnością wyznaczającą pewien porządek rzeczy oraz wyznaczającą właściwe miejsce człowieka w tym porządku – najpierw musi zostać przywrócone humanistyczne nauczanie. A objęłoby ono również nauki najnowsze, naukę języków obcych współczesnych, lecz oczywiście też i naukę greki z łaciną, ponieważ to, co starożytni „powiedzieli o człowieku, jest nie do oddzielenia od tego, w jaki sposób to powiedzieli; ich myśli na temat życia, moralności, dobra i zła, cnót i wad – wszystko to dopiero wtedy ma pełną moc perswazyjną, gdy jest wyrażone w taki sam sposób, w jaki oni sami to wyrażali”⁵⁰.

Kościół zaleca katolikom nauki humanistyczne, ponieważ łaska zakłada naturę:

Powrót do naturalnego porządku wymaga powrotu do natury; aby zbawić człowieka, najpierw potrzeba człowieka, który ma być zbawiony. A dziś to nie Kartezjusz, Newton czy Einstein nauczą nas, kim on jest, ale Sokrates, Platon i Arystoteles [...]. Co zaś do humanistyki współcze-

⁴⁹ Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 76–77/s. 63.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 80/s. 65.

snej, miejcie jej ile tylko chcecie, ale uczcie jej *via* humanistyka starożytna. A nauki [przyrodnicze]? Miejcie ich jak najwięcej; ale niechże nauki przyrodnicze służą poszerzaniu naszego pojęcia o człowieku, a nie poddają go temu, co [tylko] przyrodnicze⁵¹.

Gilson znalazł niewielkie poparcie wśród katolików dla swojego pomysłu studiów nauki świętej (badanie pism, teologia, prawo kanoniczne oraz filozofia chrześcijańska), prawdopodobnie dlatego, że uznano to za bezużyteczne lub też ze względu na przekonanie, że w tej materii nie można już nic nowego powiedzieć, ponieważ wszystko zostało tu już powiedziane. Gilson skłaniał się jednak ku opinii, że ludzie świeckich wcale to nie obchodzi – i to uważał za dziwne.

Katolicyzm w całości opiera się na tych dwóch filarach: na porządku sakramentalnym, przez który chrześcijanin uczestniczy w życiu łaski, oraz na doktrynie Kościoła, przez którą uczestniczy on w prawdzie. Zakażcie studiów i nauki tej doktryny, a katolicyzm zacznie marnieć; pozwólcie im wędznąć, a i on zacznie słabnąć. Nauki święte to nie tylko wiedza fachowa, którą posługują się księża, one są żywym źródłem nauki, którą oni nam dają, a w której – potem – my żyjemy. Dlaczego mielibyśmy nie dawać im środków do życia?⁵²

Gilson mówił to jasno, że „edukacja katolicka to nie edukacja państwowa dana katolikom. Bo ona to nie jakieś gotowe ubranie »do założenia«, ani tym bardziej dany komuś innemu niżle skrojony ciuch, ale według naszego gustu. Ona powinna być przez fachowca szyta na miarę, czyli – organizowana przez katolików dla katolików”⁵³. A taka edukacja wymaga koordynacji i organizacji różnych nauk w świetle

⁵¹ *Ibid.*, s. 66/s. 81–82.

⁵² *Ibid.*, s. 105/s. 138–139.

⁵³ *Ibid.*, s. 103–104/s. 136.

teologii, przy równoczesnym zachowaniu dbałości o uszanowanie specyficznej natury każdej z nich:

Po prostu nie możemy obejść się bez instytucji promujących studiowanie nauk świętych, a to z tego prostego powodu, że one mają przecież wpływ na wszelkie inne studia. To z nich rodzi się chrześcijański światopogląd, z ignorowania którego państwo, jako kompletnie neutralne, jest tak dumne⁵⁴. [...] [A faktycznie,] im bardziej katolicka będzie edukacja katolicka, tym większa jest szansa na to, że będzie ona szanowana i trwała. Im mniej będzie ona ograniczać swoje ambicje po to, aby przypominać edukację publiczną, tym bardziej będzie ona tracić swoją rację bytu (*raison d'être*), także w oczach jej przeciwników, i tym bardziej będzie przyspieszać własny koniec. Edukacja katolicka nie jest dość katolicka; a pozwólmy jej być taką. I to jest apel do samych katolików – im bardziej będziemy w pełni katolicy, tym lepiej będziemy mogli służyć Francji⁵⁵.

Zdaniem Gilsona, aby osiągnąć wolność nauczania, muszą katolicy najpierw sami zrozumieć, jak ważne [ze względu na to] są ich zjednoczenie, zorganizowanie i publiczne oraz zbiorowe potwierdzenie ich oddania dla sprawy przywrócenia wartości chrześcijańskich w całości. Zacząć mogą od tego, że poważnie potraktują kwestię kompetencji oraz jakości personelu nauczającego, co niezbędne jest dla stworzenia

⁵⁴ Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 118/s. 157.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 107, 124/s. 141, 166. Historycznie rzecz biorąc, prawdziwość tej rady potwierdziła własna praca Gilsona: „Pomimo że nie krył się speszony ze swoją lojalnością wobec katolicyzmu, jego praca zyskała w niekatolickich kręgach akademickich uznanie większe niż praca jakiegokolwiek innego katolickiego intelektualisty XX wieku” (S. L. Jaki, *Introduction* [Wprowadzenie], w: É. Gilson, *Methodical Realism: A Handbook for Beginning Realists* [Realizm metodyczny. Podręcznik początkującego realisty], tłum. Ph. Trower, San Francisco: Ignatius, 1990, s. 11).

pierwszorzędnych katolickich placówek dydaktycznych. Gilson całym sercem był za powrotem zgromadzeń zakonnych do szkół prywatnych. Jednak przewodnią zasadą przy ich powrocie powinno być to, że

żaden katolik nie może być uprawniony do robienia czegoś, czego nie robiłby, gdyby nie był katolikiem. [Same] święcenia zakonne dają nie większą zdolność do nauczania niż powołanie religijne do opieki nad chorymi. Można być świetnym księdzem, a nie umieć nauczać matematyki, fizyki, biologii, a nawet – łaciny [...]. To niepojęte, żeby ksiądz musiał najpierw dokonać aktu apostazji, aby wolno mu było zająć się publiczną edukacją, [ale] tak samo jak i to, żeby święcenia kapłańskie były wystarczającą kwalifikacją do zostania nauczycielem, choć tylko prywatnym⁵⁶.

Zasada, jaką powinni kierować się ci, którzy odpowiedzialni są za dobór kadry profesorskiej, jest może cokolwiek surowa, ale prosta:

[P]olega ona na tym, żeby uwzględniać fakt, że o ile szkoła katolicka jest religijnie dziełem katolickim, to technicznie jest szkołą. A szkoła jest robiona najpierw dla uczniów. I czy profesorowie są osobami religijnymi czy księżmi, ich przełożeni niech dobierają im zadania pod kątem postępów ich uczniów [w nauce], a nie przez wzgląd na ich własne sukcesy w rozwoju duchowym⁵⁷.

Jeśli katolicy pragną akceptacji ze strony tych, którzy nie są tej samej co oni wiary, niech gorliwością nie zastępują kompetencji: „Chcąc być lepszymi, wymagajmy jedynie jakości”⁵⁸. Temat stałego doskonalenia edukacji katolickiej miał nawiedzać Gilsona przez całą resztę jego życia.

⁵⁶ Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 26, 34, 60/s. 24, 36, 72.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 129–130/s. 174.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 61/s. 73.

Według Gilsona, jeśli katolicy potrzebują i chcą mieć swoje własne szkoły, cały ciężar ich utworzenia i utrzymania spadnie tylko na ich barki. Bo to oni będą musieli płacić podatek tak samo, jak płacą go na utrzymanie szkół publicznych – z których będą mieli prawo nie korzystać – i ponosić ciężar dodatkowej opłaty na utrzymanie ich własnej edukacji.

Kwestia finansowania jest zresztą złożona. Wielu katolickich rodzin nie stać na opłacanie czesnego za naukę ich dzieci w szkole prywatnej, a kościoły katolickie we Francji dostają tylko skromne datki od parafian. Powstaje wobec tego kwestia natury politycznej, czy mianowicie szkoły prywatne nie powinny móc także wносить o jakiś proporcjonalny udział w finansach, które państwo przeznacza na edukację. Dlaczego nie włączyć by także edukacji prywatnej do Narodowego Budżetu Edukacyjnego, tak jak każdej innej? Uznając zasadniczą słuszność takiej propozycji, Gilson nie sądził jednak, by warto o to kruszyć kopie, ponieważ raczej podejrzliwe patrzył na wszelkie usługi świadczone przez państwo. A co ważniejsze, obawiał się, że nawet tylko częściowe finansowanie ze strony państwa zagrażałoby wolności edukacji prywatnej. Że dawałoby to państwu prawo do wizytacji w szkołach prywatnych oraz stwarzało ryzyko, że państwo zacznie stawiać tym szkołom swoje wymagania (np. co do nauczycieli, programu nauczania, podręczników itp.), na które one nie mogłyby się zgodzić z czystym sumieniem⁵⁹.

Przy wszystkich jednak zawłóściach polityki na linii Kościół–państwo, kwestiach czynników ludzkich czy natury finansowej, jakie otaczały sprawę całkowitej wolności, której tak potrzebowała edukacja katolicka, a także czasu i wysiłku, jakich potrzeba, żeby dało to wreszcie właściwe skutki – za priorytetowe uznał Gilson organizowanie i działanie.

⁵⁹ Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 82, 79–80, 85–88/s. 136, 100–101, 108–114.

Najlepszym sposobem na zdobycie wolności jest po nią sięgnąć; wtedy widać, że jesteśmy jej warci. Bierzmy zatem tyle, ile tylko to możliwe. A kiedy przed państwem stanie system edukacji katolickiej, zorganizowany wedle swoich własnych metod, państwo poczuje do niego respekt, a może nawet – przestraszy się go. A jeśli wszyscy katolicy we Francji staną murem za swoimi szkołami, znajdą się w lepszej sytuacji, jeśli idzie o uznanie ich praw – i nie będą musieli płacić za nie własną wolnością⁶⁰.

Sytuacja, tak jak ją widział Gilson, była jasna. Zabraniając sobie uznania jakiegokolwiek władzy poza swoją własną, państwo staje się władcą nie tylko ciał, ale także i dusz swoich poddanych – które dużo wcześniej Ewangelia uwolniła spod władztwa Cezara. Katolicy muszą więc działać – i odmawiać państwu prawa do ponownego zniewolenia ich dusz.

ODBIÓR

Najróżniejsze były komentarze na temat pracy Gilsona, co głównie wynikało z tego, jaką akurat pozycję w spektrum świata kościelnego zajmował dany czytelnik, jak i z tego, że trudno było o kategoryalny porządek w myśli Gilsona. Raz wydaje się on należeć do „oboju bardzo konserwatywnych katolików, głoszących bezwarunkowe poddanie się hierarchii i tworzących coś w rodzaju »państwa katolickiego«”, a innym znów razem wydaje się być „katolikiem awangardowym, nierzadko krytycznym wobec hierarchii, i zwolennikiem bardziej śmiałych działań politycznych”⁶¹.

W maju 1934 roku ks. Boisselot pochwalił Gilsona za przejrzyistość i kolejność jego artykułów; ks. Boisselot zwrócił uwagę na obszerne

⁶⁰ *Ibid.*, s. 93, 120–121/s. 121–122, 161.

⁶¹ Coutrot, *'Sept': un journal, un combat*, s. 72.

komentarze oraz uznanie, z jakim spotkały się rady Gilsona nie tylko ze strony czytelników „Sept”, ale także „katolicyzmu jako całości”⁶². Z drugiej jednak strony, Marc Bloch i Lucien Febvre – dwaj wybitni historycy i przyjaciele Gilsona ze Strasburga, gdzie nauczał w latach 1919–1921 – skrytykowali pracę Gilsona jako nazbyt filozoficzną i nazbyt religijną. Bloch uznał tę pracę za „ciekawą, żywą i szczególnie przerażającą”, czyniąc aluzje do „ochotniczej niewiedzy” ze strony Gilsona co do „wszystkiego, co się tyczy tak nauk fizycznych, jak i krytycznej dyscypliny”. Po czym, wpadając w ton biblijny, kontynuował mówiąc, że Gilson „skłania się ku temu, by nasze metody pedagogiczne traktować jak pobielanie grobowców”, choć przyznał też, że to, co pisał Gilson o edukacji, zasługuje na poważne potraktowanie „przez najbardziej świeckich spośród nas”⁶³. Dla Luciena Febvre’a „Gilson z *Pour un ordre catholique* [...] jest szalony. To nie Gilson. Powinien odejść dziesięć lat temu. Mielibyśmy wtedy po nim jego ostatnie dobre chwile ze Strasburgu”⁶⁴. Natomiast gazeta „L’Action Française” bez wchodzenia w szczegóły po prostu odrzuciła wysiłki Gilsona jako „nielogiczne”⁶⁵.

Prorektor Instytutu Katolickiego w Paryżu i wydawca „La Croix” wychwalał szczerą i jasną [wywodu] Gilsona, a Emmanuel Mounier przyznał, że pryncypia przedstawione przez Gilsona stanowią test prawdy dla liberalnej anarchii a zarazem zabezpieczenie przed zagrożeniem totalitarnym. Z drugiej jednak strony u Mouniera są też słowa o prawdziwym „oszustwie” i „strachu” odnośnie do Gilsonowskich sugestii. Porządek katolicki, zdaniem Mouniera, zdaje się być wyzna-

⁶² List Pierre’a Boisselota do Étienne’a Gilsona z 5 maja 1934, cyt. za: Michel, *Étienne Gilson*, s. 224.

⁶³ List Marca Blocha do Luciena Febvre z 11 lutego 1935, w: *Correspondance Marc Bloch–Lucien Febvre*, Paris: Fayard, 2003, 2, s. 209.

⁶⁴ List Luciena Febvre do Marca Blocha z 24 czerwca 1935, w: tamże, s. 261.

⁶⁵ „L’Action Française”, 26.05.1935.

czany przez „pozycje klasowe” i postawę polityczną „na prawo od centrum”, co może spowodować narodziny resentymetu oraz prowadzić do „odtworzenia dwóch Francji”⁶⁶. Claudel zgadzał się z Gilsonem co do tego, że winę za trudności przy tworzeniu [katolickich] szkół prywatnych ponosi też skąpstwo francuskich katolików⁶⁷. Maritain miał wprawdzie kilka drobnych uwag, ogólnie jednak był twórczością Gilsona zachwycony: „Podziwiam wigor i jasność, z jaką przypominasz naszym braciom katolikom we Francji tak wiele zapomnianych prawd. Twoja książka jest pełna trafnych komentarzy. [...] Jest to dzieło sokratejskie, żądło pobudzające Ateńczyków – i biskupów”⁶⁸. Kardynał Baudrillart docenił „bardzo dobrą, [...] pełną prawdy” książkę Gilsona, choć nie spodobało mu się to, jak krytykował Gilson szkoły katolickie za to, że nie robią tego, czego one faktycznie już dokonały, lub co najmniej co już próbowały zrobić⁶⁹. A sam Gilson donosił ks. Phelanowi, że „[książka] *Pour un ordre catholique* została ogólnie bardzo dobrze przyjęta, także przez Jego Eminencję Pizzardo i samego Ojca Świętego, których ona bardzo ucieszyła. I już jest tłumaczona na języki hiszpański i angielski”⁷⁰.

W jednym z artykułów, jakie opublikował w „Sept”, użył Gilson wyrażenia „kult niekompetencji” – dla opisania nagannej praktyki stosowanej w szkołach prywatnych, gdzie tylko wymachuje się zaświadczeniami i niewłaściwie podchodzi do spraw personelu. Podziałało to

⁶⁶ E. Mounier, *Étienne Gilson: 'Pour un ordre catholique'*, w: „Esprit”, marzec 1935, s. 959–964.

⁶⁷ List Paula Claudela do Étienne'a Gilsona z 24 lipca 1934, University of St. Michael's College Archives, Toronto.

⁶⁸ List Jacques'a Maritaina do Étienne'a Gilsona z 4 stycznia 1935, w: Gilson & Maritain, *Correspondance*, s. 122–123; Michel, *Introduction*, w: Gilson, *OC, I*, s. 15–16.

⁶⁹ *Les Carnets du Cardinal Alfred Baudrillart, 1932–1935*, Paris: Cerf, 2003, s. 1079–1080.

⁷⁰ List Étienne'a Gilsona do ks. Geralda Phelana z 3 marca 1935, University of St. Michael's College Archives, Toronto.

na nerwy francuskim biskupom i wywołało ostrą krytykę z ich strony. Arcybiskup Reims Jego Eminencja Suhard poradził nawet ks. Bernadot, aby ten objął Gilsona „przyjaznym nadzorem” co do tego, co „powinno być mówione tylko na ucho”, a co „może być głoszone w pełnym świetle dnia”⁷¹. Gilson odparł na to, że musi czuć się wolny – i sprawa przycichła. Zmienił jednak tytuł artykułu na „Kompetencje a Dobra Wola”⁷² i nadal pisał dla „Sept”, a Jego Eminencja Richard w 1936 roku zaprezentował sugestie Gilsona co do edukacji podczas Konferencji Kardynałów i Arcybiskupów Francji⁷³.

Edukacja pozostała jednym z głównym tematów zainteresowań Gilsona, do którego powracał niejednokrotnie w ciągu całej swojej długiej kariery. Po II wojnie światowej poszedł w swoich analizach jeszcze dalej niż w *Pour un ordre catholique*. I badał nowe sposoby obrony edukacji prywatnej oraz [kolejne] zagrożenia dla niej, które brały się z tego, co sam nazywał pseudo-rywalizacją pomiędzy edukacją publiczną i prywatną – oraz to, czego potrzeba edukacji narodowej⁷⁴.

⁷¹ É. Gilson, *Le culte de l'incompétence*, w: „Sept” 21, 21.07.1934, s. 2, w: Gilson, *Pour un ordre catholique*, s. 94–97/s. 122–126; *Dossier des réactions dans Sept: Le 'culte de l'incompétence,' avec les réponses de Gilson*, s. 183–212; Boisselot, *Notes sur l'histoire du Cerf*, cyt. za: Michel, *Étienne Gilson*, s. 342; List Jego Eminencji Suharda do P. Bernadota z 14 sierpnia 1934, cyt. za: Michel, *Étienne Gilson*, s. 226.

⁷² É. Gilson, *Superstition de diplômés*, w: „Sept”, 18.08.1934, s. 2, w: Gilson, *OC, I*, s. 531–533. W swoim odwołaniu Gilson chciał wyjaśnić, a nie uzasadnić, dlaczego, z psychologicznego punktu widzenia, wybrał taki tytuł dla swego tekstu. Przy pisaniu tego tekstu przyszło mu do głowy coś, czego postanowił jednak nie wykorzystywać; a jego błędem było pozostawienie tytułu bez zmian, chociaż sam ten tytuł byłby on w stanie też wytłumaczyć, i nawet jeśli nie udowodnić jego słuszność, to przynajmniej usprawiedliwić. Po czym Gilson opowiedział historię pewnego przełożonego w domu nauczania kościelnego, którego spotkał z dwoma młodymi profesorami, którzy właśnie przybyli z Rzymu, gdzie otrzymali dyplomy. Jeden wrócił jako doktor prawa kanonicznego, drugi jako doktor teologii: „I jak ich użyto? Doktor teologii został nauczycielem prawa kanonicznego, a doktor prawa kanonicznego – nauczycielem teologii” (*ibid.*, s. 531).

⁷³ *Une Déclaration de Msgr. Richaud*, w: „Sept”, 17.07.1936, w: Michel, *Étienne Gilson*, s. 227.

PODBUDOWA FILOZOFICZNA

Mówienie o największym epizodzie politycznym Gilsona z połowy lat 30-tych jako o czymś „pierwszym” lub „wczesnym” może być cokolwiek mylące, ponieważ stało się to przecież w czasie, kiedy Gilson nie tylko pod względem wieku – miał wtedy 50 lat – był już dojrzały, ale także jeśli chodzi o jego karierę: był wtedy u szczytu. To, co pisała dla „Sept”, brało się z jego wtedy już wieloletniego doświadczenia jako nauczyciela i wykładowcy nie tylko we Francji, ale także zagranicą – więc mógł być w tych sprawach autorytetem. A ponadto jeszcze wykłuł on przecież dwa naprawdę mocne narzędzia – realizm filozoficzny oraz pojęcie filozofii chrześcijańskiej – które dawały jego artykułom naprawdę solidną podstawę filozoficzną.

Jak wiadomo każdemu, kto zetknął się z Gilsonem i poznał go choć trochę, Gilson w sposób wręcz dogmatyczny twierdził, że jedynie św. Tomasz jako filozof pozwolił mu w sposób jasny uświadomić sobie całą pełnię metafizycznych implikacji najgłówniejszych problemów filozoficznych⁷⁵. Nie myślał jednak Gilson nigdy, żeby to jakoś ograniczało jego wolność intelektualną, i chciał mieć zgodzić się z każdym, o kim tylko myślał, że ma rację. Jako antidotum na chorobę relatywizmu i subiektywizmu, która zatruwa i obezwładnia ludzkie myślenie, opublikował Gilson zbiór pięciu esejów, napisanych w latach 1931–1935, w których posłużył się filozofią św. Tomasza dla wykazania pierwszeństwa tego, co realne, przed tym, co [jedynie] konceptualne⁷⁶. W 1932

⁷⁴ Michel, *Étienne Gilson*, s. 227–228.

⁷⁵ Równocześnie jednak utrzymywał Gilson, że doktryna św. Tomasza nie jest bynajmniej jedynym dla człowieka źródłem wiedzy filozoficznej i prawdziwej teologii. Tak więc co do zastrzeżeń Jeana Lacroix pod adresem Gilsona jakoby był on winny powstania tomistycznego „ekskluzywizmu”, widać wyraźnie – zarówno w pracach Gilsona, jak i w jego korespondencji – że nigdy tak nie było. Zob. Michel, *Étienne Gilson*, s. 264–265.

⁷⁶ Gilson, *Methodical Realism* [Realizm metodyczny].

ukazało się arcydzieło Gilsona – *Duch filozofii średniowiecznej*⁷⁷, w którym to dziele pokazał autor, że filozofia chrześcijańska jest ucieleśnieniem realizmu oraz filozofią *par excellence*. W *Pour un ordre catholique* Gilson tylko w dwóch miejscach wspomina o filozofii chrześcijańskiej, ale i to zasługuje na uwagę, zważywszy na to, w jakiej bliskości pozostaje do chrześcijańskiego zaangażowania politycznego.

„Najpierw katolicy!”, tytuł drugiej części *Pour un ordre catholique*, to hasło-odpowiedź Gilsona na świeckość państwa, a także na hasło Maurassa „Po pierwsze polityka!”. Jak już powiedziane zostało wcześniej, Maurass zgłosił pomysł polityki naturalnej, która jednak nie wyklucza tego co nadprzyrodzone, jako wspólnej platformy tak dla chrześcijan, jak i dla pogan. Ale Gilson na to nie dał zgody; bo – argumentował – jako że katolicyzm jest w pełni ufundowany na łasce, jego metody nigdy nie mogą być takie same, jak te, którymi posługuje się polityka naturalna, która nie powstaje w porządku łaski.

Gilson zawsze utrzymywał, że „prawdziwa filozofia, pojęta absolutnie i sama w sobie, całą swoją prawdziwość zawdzięcza swojej racjonalności i niczemu innemu poza tą racjonalnością”. Nie wykluczało to, zdaniem Gilsona, „chrześcijańskiego ćwiczenia rozumu” i nazywania konkretnej sytuacji historycznej, w której chrześcijanie zajmować się chcą filozofią – „filozofią chrześcijańską”. Opisał ją najogólniej jako „każdą filozofię, która choć zachowuje formalny rozdział między porządkami rozumu i wiary, mimo to uważa Objawienie chrześcijańskie za nieodzowną pomoc dla rozumu”⁷⁸. I można to zauważyć patrząc na historię, twierdził dalej, że jako chrześcijańska filozofia stała się bardziej racjonalna – i oto dlaczego czuje on taką

⁷⁷ É. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, tłum. A.H.C. Downes, New York: Scribners, 1936.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 12, 37, 40. Więcej na temat rozwoju Gilsonowskiego rozumienia filozofii chrześcijańskiej można znaleźć w: A. Maurer, *Translator's Introduction* [Wprowadzenie tłumacza], w: É. Gilson, *Christian Philosophy* [Filozofia chrześcijańska], Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993, s. XIV–XX.

niechęć do izolowania filozofii od chrześcijaństwa. Gilson nigdy nie przeczył, że czegoś takiego nie da się zrobić, ale był zdania, że wina za to obciąża myślicieli, którzy w coś takiego się zaangażują, a filozofia przez to tylko naraża się na ubytki racjonalności, jeśli nie jest prowadzona przez teologię. Bo Objawienie warunkuje i jest koniecznym pierwszym krokiem do uprawiania filozofii. Także właściwy porządek łaski i natury staje się jasny: łaska zawsze poprzedza naturę i udoskonala ją. To samo stosuje się do polityki. Tak więc wszelkie próby rozwijania polityki, która pragnęłaby zdefiniować samą siebie przed uznaniem najpierw swojego statusu chrześcijańskiego, są – zdaniem Gilsona – daremne. Prawdziwa kolejność jest odwrotna.

Tylko filozofia chrześcijańska pozwala właściwie zrozumieć człowieka i jego cel ostateczny, lub też inaczej: po co został stworzony. A to z kolei zapewnia naturalne doskonalenie, do którego ludzie są zdolni, kierując się ku celowi nadprzyrodzonemu, do którego prowadzi ich Kościół. Bez względu na to, czy jest ona spekulatywna czy praktyczna, myśl pobudzona przez Objawienie umożliwia chrześcijaństwu elastyczność, a chrześcijanom to, że potrafią zawsze dostosowywać się do każdego czasu w ramach społeczeństwa, w którym akurat przyjdzie im żyć. Więcej nawet, jeśli filozofia chrześcijańska jest rzeczywiście filozofią w swoim chrześcijańskim stanie a polityka jest do pomyślenia tylko w zmieniających się ale koniecznych ramach chrześcijaństwa, jest ona taka tylko dlatego, że natura jako taka jest w łasce. Innymi słowy, jeśli ostateczny cel człowieka należy do porządku nadprzyrodzonego a nieporządek oddziałuje na naturę człowieka, przy pomocy wyłącznie naturalnych zdolności nie może człowiek ustanowić odpowiedniego porządku moralnego oraz polityki⁷⁹. Tylko metodą abstrakcji – i nie bez pewnej straty – można próbować wyizolować naturę w jej aktualnym stanie, jaka akurat jest praktykowana,

⁷⁹ É. Gilson, *La démocratie en danger*, w: „Sept” nr 2, 10.03.1934, s. 3, w: É. Gilson, *OC, I*, s. 480.

a i ona będzie skażona z powodu grzechu pierworodnego. A to na pewno nie spodoba się „czystemu” filozofowi (o ile w ogóle taki ktoś, kto nie byłby przez żadne wpływy kulturowe uwarunkowany, istnieje!) – nie da się ustanowić porządku naturalnego bez uprzedniego uwzględnienia porządku nadprzyrodzonego.

Niektórzy tomiści i teologowie twierdzili, że natura „zakłada” to, co nadprzyrodzone, jak na przykład ks. de Lubac, dla którego to, co nadprzyrodzone, jest źródłem, sensem i ostatecznym celem natury. Chrześcijańska wizja polityczna nie może [zatem] być zbudowana w ramach teorii świeckiej – utrzymującej, że to ona najlepiej pojmuje istotę ludzkiej natury – lecz raczej odwołuje się do „bez-podstawnej” łaski. Gilson zgodził się ze stanowiskiem de Lubaca i poparł jego twierdzenie, że nie ma czegoś takiego jak „czysta natura”⁸⁰. Dla Gilsona „usunięcie Objawienia na rzecz tego co racjonalne nie dokonuje się bez równoczesnego usunięcia tego co nadprzyrodzone na rzecz tego co naturalne”⁸¹. Całkowite oddzielenie natury i łaski oraz przyznanie naturze [pełnej] autonomii oraz niezależności kończy się tylko sekularyzacją społeczeństwa i filozofii.

Tu nie idzie o to, czy demokracja ma uczyć o potrzebie porządku nadprzyrodzonego, lecz o to – o ile idzie jej o cnotę – czy to ma dla niej sens, aby podkopywać wiarę w porządek nadprzyrodzony, który wymaga i stanowi podstawę cnoty. Łaska przyjmuje naturę jako założenie oraz – aby móc ją

⁸⁰ É. Gilson, *L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin*, w: *Atti del V Congresso Internazionale di filosofia Napoli 5-9 maggio 1924*, Napoli: Perrella, 1925, s. 976-989; List Étienne'a Gilsona do ks. de Lubaca z 17 grudnia 1961, w: É. Gilson, H. de Lubac, *Lettres de Monsieur Étienne Gilson au Père de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris: Cerf, 1986, s. 45-46. Na klasyczne dzieło de Lubaca *Surnaturel* można patrzeć jak na dalszy ciąg Gilsonowskiej obrony filozofii chrześcijańskiej.

⁸¹ É. Gilson, *La tradition Française et la Chrétienté*, w: „Virgile” I, 1931, s. 53-87, w: Gilson, *OC, I*, s. 169-188, 180. Zob. Humbrecht, *Étienne Gilson et la politique*, s. 278-282.

napełnić swoimi darami – łaska wzbrania jej psuć się. Czysto naturalistyczna moralność, którą niektórzy chcą postawić na jej miejscu i którym wciąż chodzi o to, by ją mieć, sprawia, że szybko zapominają oni o naturze i już sami nie wiedzą, czym ona jest. Bo w naturze areligijnej (bez łaski i grzechu) wszystko, co istnieje, jest częścią natury i, konsekwentnie, jest naturalne. Wszystko zatem jest dobre albo wszystko jest złe – lub raczej nic nie jest takie albo takie. A jeśli nie ma różnicy pomiędzy tym, co normalne, a tym, co patologiczne, pozostają nam jedynie „obyczaje”, sposoby postępowania, które wszystkie są równoważne i z których żaden nie jest objawem zepsucia przez wadę lub doskonałości przez cnotę. Jeśli demokracja jest zagrożona, to dlatego, że walcząc z katolicyzmem nasi pseudo-demokraci podcinają gałąź, na której tak dobrze się im siedziało⁸².

DONIOSŁOŚĆ

Artykuły Gilsona dla „Sept” (w tym także te 35, których nie wybrał do *Pour un ordre catholique*), podobnie jak inne jego teksty dla prasy politycznej i gazet, oraz mowy i wykłady od połowy lat 20-tych aż do późnych lat 30-tych [XX wieku] warte są badania przede wszystkim ze względu na to, że ich niezwykła rozpiętość tematyczna obejmuje sprawy, z którymi borykają się katolicy także dziś. Jeśli spojrzymy na Stany Zjednoczone, na przykład, w sondażach z 2019 znajdziemy kilka bardzo alarmujących sygnałów co do rozumienia wiary oraz przynależności do Kościoła katolickiego. Tylko co trzeci katolik amerykański zgadza się, że Eucharystia jest ciałem i krwią Chrystusa⁸³. A ponad po-

⁸² É. Gilson, *La Démocratie en danger*, w: „Sept” nr 2, 10.03. 934, s. 3, w: Gilson, *OC, I*, s. 479–481, s. 480.

⁸³ G. A. Smith, *Just one-third of U.S. Catholics agree with their church that Eucharist is body, blood of Christ* [Tylko co trzeci katolik amerykański zgadza się, że Eucharystia jest ciałem i krwią Chrystusa], w: Fact Tank, Pew Research Center, August 2, 2019 <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/08/05/transubstantiation-eucharist-u-s-catholics/> (dostęp: 20.04. 2021).

łowa katolików (56%) mówi, że aborcja powinna być legalna we wszystkich lub w większości przypadków⁸⁴.

W ciągu dziesięciu lat od 2009 roku procentowy udział dorosłych katolików w społeczeństwie zmalał z 23% do 20%. Tymczasem liczebność wszystkich grup a-religijnych – do których należą ci, o których mówi się też: religijnie „żadni” – aż puchnie⁸⁵. W 2019 biskupi radzili nad tym, jak pozyskać „żadnych”, szczególnie młodzież, z powrotem dla Kościoła katolickiego – co stanowi drugą co do ważności kwestię, przed jaką stają dzisiejsi przywódcy Kościoła w USA. Badanie z 2015 pokazało, że ponad połowa (52%) Amerykanów, którzy jako dzieci wychowywani byli po katolicku, w jakimś momencie swojego życia odeszła od Kościoła. Tylko niektórzy z nich potem wrócili, ale większość (40%) – nie zrobiła tego⁸⁶. Zdaniem jednego z biskupów, głównym powodem odchodzenia od Kościoła jest to, że ludzie po prostu już nie wierzą w nauczanie Kościoła, a przede wszystkim – w doktrynę wiary. A jest to, w jego opinii, „gorzki owoc upraszczania naszej wiary”, jakie miało miejsce w nauczaniu katechety i w apologetyce⁸⁷. Oczywiście, w grę wchodzić tu mogą także i inne

⁸⁴ D. Fahmy, *8 key findings about Catholics and abortion* [8 kluczowych danych o katolikach i aborcji], w: *Fact Tank*, Pew Research Center Survey, 20.10.2020 <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/10/20/8-keyfindings-about-catholics-and-abortion/> (dostęp: 20.04. 2021).

⁸⁵ *In U.S., Decline of Christianity continues at rapid pace* [W Stanach Zjednoczonych: Upadek chrześcijańska postępuje lawinowo], Pew Research Center 17.10.2019 <https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/> (dostęp: 20.04. 2021).

⁸⁶ C. Murphy, *Half of U.S. adults raised Catholic have left the church at some point* [Połowa dorosłych Amerykanów wychowywanych po katolicku odeszło od Kościoła w pewnym momencie], w: *Fact Tank*, 15.09.2015 <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/09/15/half-of-u-s-adults-raised-catholic-have-left-the-church-at-some-point/> (dostęp: 20.04. 2021).

⁸⁷ *Bishop Robert Barron: Reach out to „nones” or young people who have lost affiliation* [Biskup Robert Barron: Sięgnijcie po „żadnych” i młodych, którzy utracili

czynniki, ale i tak widać jasno, że bardzo potrzeba nowej apologetyki oraz gruntownej poprawy zasięgu katechizacji; i stąd warto poważnie wrócić do wezwań Gilsona o tworzenie pierwszorzędných katolickich instytucji kształcących – instytucji, w których nie będzie miejsca dla miernoty – w których uczyć się będzie humanistyki, pod przewodnictwem solidnej teologii i filozofii⁸⁸. Bo tylko takie instytucje mogą dzisiaj skutecznie sprostać wyzwaniom nowej ewangelizacji, aby przybywało odważnych i dobrze wykształconych katolików, którzy nie dadzą się nabrać na byle jakie rozumowania, słabą historię, slogany i emocje, stroniczne media i przymus poczucia wstydu. Więcej nawet, instytucje te – tak jak przewidywał to Gilson – zdobędą szacunek u innych, właśnie ze względu na swoją jednoznaczną tożsamość jako autentycznie katolickie, a nie tylko jakoś-tam-katolickie lub katolickie tylko z nazwy.

Front jest dziś podobny, i [dawne] uwagi oraz rady Gilsona mogą przydać się tu bardziej niż kiedykolwiek w walce o religię w państwie świeckim i w obronie cywilizacji łacińskiej oraz judeochrześcijańskiej tradycji, które atakowane są tak brutalnie i złowieszczo. Mam tu na myśli ideologię „Przebudzenia” w stylu amerykańskim, której celem jest kwestionowanie społeczeństwa i [w końcu] pozbawienie go prawomocności – metodą chaosu i przemocy, jakie rozlewają się po całym Stanach Zjednoczonych.

łączość], w: „The Dialog”, 12.06.2019, Catholic News Service: <https://thediolog.org/nationalnews/bishop-robert-barron-reach-out-to-nones-or-young-people-who-have-lost-affiliation/> (dostęp: 20.04. 2021).

⁸⁸ W latach sześćdziesiątych Gilson uznał, że potrzebne będą dalsze prace, jeśli idzie o metafizykę tomistyczną, a to w przyszłości zależeć będzie od tego, czy będą czy też nie będzie teologów uczonych także w naukach ścisłych. Bo metafizyka św. Tomasa nie może już brać swojego początku w Arystotelesowskim bądź tomistycznym świecie, ale powinna wychodzić od obecnego stanu wiedzy fizycznej. Zob. É. Gilson, *The Philosopher and Theology*, s. 232; S. L. Jaki, *Gilson and Science* [Gilson i nauka], w: *Saints, Sovereigns, and Scholars: Studies in Honor of Frederic D. Wilhelmsen*, red. R.A. Herrera, J. J. Lehrberger, M. E. Bradford, New York: P. Lang, 1993, s. 42–43.

Michel Foucault, myśliciel będący jedną z twarzy ideologii „Przebudzenia”, powtórzył za Fryderykiem Nietzsche, że Bóg umarł, i zaprzeczył, jakoby istniały jakiegokolwiek obiektywne podstawy dla wartości moralnych. Z tego punktu widzenia życie ludzkie sprowadza się do bezwzględnej walki i próby sił, gdzie silni tworzą własne prawa i panują nad słabymi. Prace Foucaulta z „archeologii intelektualnej” ryły głęboko pod powszechnie przyjętą zgodą co do takich tematów jak więzienie, seks, szaleństwo, porządek, wiedza, język itd. I miały obnażyć „tak zwane obiektywne zasady moralne” jako jedynie wybrane [kiedyś] przez państwo świeckie lub przez Kościół, bo akurat te – jako środki i nic ponadto – najlepiej nadawały się do tego, by silni mogli zachować swoją władzę. A uczniowie Foucaulta na zachodnich uniwersytetach wzięli się potem za następne tematy: kolonializm, płęć, homoseksualizm, rasa... I nic dziwnego, że tutaj też odnaleźli tylko zażartą walkę o władzę pomiędzy tymi, którzy gnębią, a tymi, którzy są gnębeni. A raz obudzona do takiej rzeczywistości (czyli po „Przebudzeniu”) chęć wszczęcia walki bezsilnych przeciwko silniejszym wyłała się w końcu poza mury uniwersyteckie na ulice miast – w postaci demonstracji, grabieży, podpalen i zabójstw⁸⁹.

Ideologia „Przebudzenia” postrzega wszelkie różnice jako niedopuszczalne zło, które spowodowane zostało przez rasizm, seksizm, homofobię i tym podobne. Definiuje ona dobro i zło, wyjaśnia życie i świat, i mówi nam, do czego powinniśmy dążyć i jak powinniśmy działać. Stała się ona pseudo-religią wśród zachodnich elit wielkomiejskich, która rośnie szybciej niż chrześcijaństwo. W samym swoim rdzeniu jest ona jak najbardziej świecka, antychrześcijańska, na wskroś antykatolicka i przeciwna Bogu oraz porządkowi, jaki On

⁸⁹ Bp Robert Barron, *“Wokeism” in France: The chickens coming home to roost* [„Przebudzenizm” we Francji: kurczaczki zwiewają do domu na swoją grzędę], w: „Word on Fire” [Słowo w ogniu], 18.02.2021, <https://www.wordonfire.org/resources/article/wokeism-infrance-the-chickens-coming-home-to-roost/29871/> (dostęp: 20.04. 2021).

stworzył. A jako że „przebudzenizm” jest polityczną religią, odkupienie, jakie obiecuje, jest z-tego-świata i do osiągnięcia poprzez państwo. Wynika z tego konieczność, aby warunki materialne i socjalne we wszystkich grupach społecznych były dokładnie takie same, nawet jeśli [w tym celu] dla dobra państwa poświęcić trzeba będzie jakieś jednostki. Co do niektórych tematów podnoszonych przez „przebudzonych” – jak na przykład w kwestii faktycznie dziejącej się niesprawiedliwości lub rasizmu – mogliby się z nimi zgodzić także katolicy, jednak co do większości – nie. Nie narodzone dzieci, dla przykładu, nie mogą być poświęcane dla [zachowania lepszego] „poziomu życia”. Nie mogą katolicy także zgodzić się z całymi fragmentami oficjalnego wyznania wiary „przebudzonych”, gdzie popierają oni program LGBT i demontaż tradycyjnej rodziny, a wreszcie – zaprzeczają istnieniu fundamentalnej różnicy między kobietą a mężczyzną. A wszelki sprzeciw wobec programu „przebudzonych” jako całości – ma być po prostu „anulowany” (ang. „cancelled”), czyli że tutaj dysydentów nie należy już wspierać, ale przeciwnie, należy ich bojkotować lub otwarcie zwalczać – za to, że mówią lub robią coś, co uznane zostało za okropne lub obraźliwe. Ostatnio „Przebudzenie” cieszy się już tak mocną pozycją (zarówno co do siły dominacji jak i stopnia akceptacji), że oddają mu hołd nawet największe instytucje społeczne oraz firmy handlowe. A gdy machina społeczna stanie się wszystkim we wszystkim, Kościół ma tylko dwa wyjścia: albo dostosuje się, albo zostanie zniszczony. A ponieważ żadna instytucja w historii nie jest nigdy całkiem wolna od zepsucia, instytucja Kościoła, tak jak każda inna, musi zostać radykalnie przekształcona na gruncie ideologicznym⁹⁰.

Niektórzy wierzą, że obrona wartości neutralnych, takich jak wolność słowa czy wolność badań, spowodują odwrót „przebudzenizmu”.

⁹⁰ J. Kalb, *Wokeness and Catholicism* [Przebudzenie a katolicyzm], w: „The Catholic World Report”, 14.04.2021, <https://www.catholicworldreport.com/2020/12/02/wokeeness-and-catholicism/> (dostęp: 20.04. 2021).

Ta obrona jest oczywiście konieczna, ale to nie wystarczy, aby przeciwstawić się ruchowi tak wojowniczemu i nietolerancyjnemu. Jeśli Gilson miał rację, a ja sądzę, że miał, sensowna obrona – taka, do jakiej przystąpił on za czasów Trzeciej Republiki – wymaga organizacji, działania, publicznego zamanifestowania poparcia dla wolności i sięgania po tę wolność, zanim się ją [całkiem] utraci. Równocześnie katolicy muszą stawać w obronie innego, bardziej solidnego zestawu idei, oraz [takiego] społecznego konsensusu, który nie jest utopią. Powinno się to opierać na dwóch kluczowych ideach, wyrażonych przez Gilsona. Pierwsza z nich to ta, że polityka świecka (lub naturalna), która nie jest osadzona w kontekście chrześcijańskim, nigdy nie będzie w pełni odpowiadająca kondycji ludzkiej⁹¹. A druga to ta, że tylko prawdziwy humanizm – taki, który uznaje człowieka za stworzenie wolne, które może poznawać rzeczy, rozeznawać porządek i rozpoznawać wartości – może zaskutkować zgodą ponad podziałami politycznymi i religijnymi, a to z tej prostej przyczyny, że tylko taki humanizm jest prawdziwy. I jako taki stawia on nas wobec porządku rzeczy, który jest od nas niezależny, porządku, który pokazuje, że rzeczywistość nie jest konstrukcją społeczną. W rozwinięciu te dwa punkty mogą mieć długą drogę do przebycia, zanim pokaże się intelektualne bankructwo „przebudzenizmu” i stanie się to bardzo widoczne – że jest to ideologia materialistyczna, podobnie jak marksizm, której wysiłki nie idą wcale w stronę poznania prawdy, lecz której chodzi tylko o poszerzenie własnej agendy politycznej dla zdobycia politycznej władzy.

z języka angielskiego przełożył
Marcin Pieczyrak

⁹¹ Gilson, *L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin*, s. 976–989; *Philosophie medieval et humanisme*, w: *Association Guillaume Budé, Actes du Congrès de Nice, 24–27 avril, 1935*, Paris: Les Belles Lettres, 1935, s. 340–358.



Étienne Gilson's Early Social and Political Thought

SUMMARY

The recent resurrection and rediscovery of Gilson's early political writings broaden the traditional view of Gilson by allowing us to see him as a serious, engaged, political thinker. This essay traces the background of Gilson's early political thought, the beginnings of a dramatic change both in Gilson's activity and writings in the late 1920s, possible reasons for that change, and focuses on Gilson's *Pour un ordre catholique* [For the Establishment of a Catholic Order]. This emblematic work of Gilson's early political thought, which is a practical application of his Christian philosophy, remains relevant to addressing serious religious and political issues confronting Catholics today.

Keywords: Étienne Gilson, Catholic Political Thought, „Sept”, *Pour un ordre catholique*, ‘Woke’ Ideology

REFERENCES

- Barron, Robert. “Reach out to *nones* or young people who have lost affiliation.” Available online at: <https://thedialog.org/nationalnews/bishop-robert-barron-reach-out-to-nones-or-young-people-who-have-lost-affiliation/>. Accessed: April 20, 2021.
- Barron, Robert. “Wokeism” In *France: The chickens coming home to roost. In Word on Fire*. Available online at: <https://www.wordonfire.org/resources/article/wokeism-in-france-the-chickens-coming-home-to-roost/29871/>. Accessed: April 20, 2021.
- Boisselot, Pierre. *Notes sur l'histoire du Cerf*. Cahier II. Fonds Boisselot. Paris: Archives de la Province Dominicaine de France, 1943.
- Dalbiez, Roland. “Souvenir d'un Congrès de Philosophie.” *La vie intellectuelle*, no. 9 (1929): 1015–1016.

- Della Sudda, Magali. "La suppression de l'hebdomadaire dominicain Sept. Immixtion du Vatican dans les affaires françaises (1936–1937)." *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no. 104, 4 (209): 2944.
- Fahmy, Dalia. "8 key findings about Catholics and abortion." *Fact Tank* In Pew Research Center Survey. October 20, 2020. Available online at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/10/20/8-key-findings-about-catholics-and-abortion/>. Accessed: April 20, 2021.
- Gilson, Étienne and Henri de Lubac. *Lettres de Monsieur Étienne Gilson au Père de Lubac et commentées par celui-ci*. Paris: Cerf, 1986.
- Gilson, Étienne and Jacques Maritain. *Correspondance 1923–1971: Deux approches de l'être*. Edited by Gustave Prouvost, 104, 107. Paris: J. Vrin, 1991.
- Gilson, Étienne. *Christian Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993.
- Gilson, Étienne. "Autour de Benda, La mare aux clercs." *L'Européen* Paris (1929): 4.
- Gilson, Étienne. "Compte rendu de deux ouvrages d'Alfred Loisy." *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no. 88 (1919): 129–131.
- Gilson, Étienne. "En Marge de l'Action Française." *Sept*, no. 71 (1935): 4.
- Gilson, Étienne. "L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin." In *Atti del V Congresso Internazionale di filosofia Napoli 59 maggio 1924*, Napoli: Perrella (1925): 976–989.
- Gilson, Étienne. "L'intelligence au service du Christ-Roi." *La vie intellectuelle*, no. 41 (1939): 181–203.
- Gilson, Étienne. "La spécificité de la philosophie d'après August Comte." *Congrès des Sociétés américaine, anglaise, belge, italienne et de la Société Française de Philosophie*, Paris (1921): 382–386.
- Gilson, Étienne. "La tradition Française et la Chrétienté." *Virgile*, no. 1(1931): 53–287.
- Gilson, Étienne. "Le culte de l'incompétence." *Sept*, no. 21(1934) In: Gilson, *Pour un ordre catholique*, Parole et Silence: Paris (2013).

- Gilson, Étienne. "Lettre a l'éditeur, Pour travailler tranquille." In *La vie catholique*, Paris, Nov. 1, 1924.
- Gilson, Étienne. "Oeuvres complètes I." In *Un philosophe dans la cité 1908–1943*, Paris: J. Vrin, 2019.
- Gilson, Étienne. "Philosophie medieval et humanism." *Association Guillaume Budé, Actes du Congrès de Nice, 2427 avril, 1935*, Paris: Les Belles Lettres (1935): 340–358.
- Gilson, Étienne. "The Layman and Society.", *New Blackfriars* no. 16, 182 (1935): 377.
- Gilson, Étienne. "Vues prises de Marburg." *L'Européen*, Paris (1929): 12.
- Gilson, Étienne. *Christian Social Philosophy*. Toronto, 1933.
- Gilson, Étienne. *Discours de M. Étienne Gilson, Notre-Dame-des-Champs, Association fraternelle des anciens élèves de Notre-Dame-des-Champs*. Paris: Louis de Soye, 1934.
- Gilson, Étienne. *Methodical Realism. A Handbook for Beginning Realists*. San Francisco: Ignatius Presss, 1995.
- Gilson, Étienne. *Pour un ordre catholique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1934.
- Gilson, Étienne. *The Philosopher and Theology*. New York: Random House, 1962.
- Gilson, Étienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. New York: Scribners, 1936.
- Global Security, *1871–1914: Third Republic and the Catholic Church*. Available online at: <https://www.globalsecurity.org/military/world/europe/fr-religion-3rd-republic.htm>. Accessed: March 13, 2021.
- Humberch, Thierry-Dominique. "Étienne Gilson et la politique." *Revue thomiste*, no. 114, 2 (2014): 227–287.
- In U.S., *Decline of Christianity continues at rapid pace*. Pew Research Center. Available online at: <https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-us-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/>. Accessed: April 20, 2021.
- Jaki, Stanley L. "Gilson and Science." In *Saints, Sovereigns, and Scholars: Studies in Honor of Frederic D. Wilhelmsen*, ed. R.A. Herrera, J. J. Lehrberger, M. E. Bradford, New York: P. Lang (1993): 42–43.

- Julliard, Jacques and Michel Winock. *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*. Paris: Seuil, 1996, 2002.
- Kalb, James. “Wokeness and Catholicism.” *The Catholic World Report*. Available online at: <https://www.catholicworldreport.com/2020/12/02/wokeness-and-catholicism/>. Accessed: April 20, 2021.
- Kimball, Roger. “The Treason of the Intellectuals & The Undoing of Thought.” *The New Criterion* Vol. 11, No. 4. Available online at: <https://newcriterion.com/issues/1992/12/thetreason-of-the-intellectuals-ldquothe-undoing-of-thoughtrdquo>. Accessed: March 20, 2021.
- Laberthonnière, Luciene. *Autour de ‘l’Action Française’*. Paris: Bloud, 1911.
- Laberthonnière, Luciene. *Positivisme et Catholicisme: A propos de l’Action Française*. Paris: Bloud, 1911.
- Les Carnets du Cardinal Alfred Baudrillart, 1932–1935*. Paris: Cerf (2003): 1079–1080.
- Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Paris: J. Vrin and Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1952.
- Michel, Florian. *Étienne Gilson, une biographie intellectuelle et politique*. Paris: J. Vrin, 2018.
- Mounier, Emmanuel. “Étienne Gilson: »Pour un ordre catholique«.” *Esprit* 3 (1935): 959–964.
- Murphy, Caryle. “Half of U.S. adults raised Catholic have left the church at some point.” *Fact Tank*. Available online at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/09/15/half-of-us-adults-raised-catholic-have-left-the-church-at-some-point/>. Accessed: April 20, 2021.
- Murphy, Francesca Aran. “Correspondance entre Marie-Dominique Chenu et Étienne Gilson. Un choix de lettres (1923–1969).” *Revue thomiste*, no. 105 (2005): 35–36.
- Pour le bien commun, les responsabilités du Chrétien et le moment présent*, Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1934.
- Reassessing the Liberal State: Reading Maritain’s Man and the State*. Edited by Timothy Fuller and John P. Hittinger. Washington, DC: American Maritain Association, Catholic University of America Press (2001): 61, 63.

- Smith, Gregory A. "Just one-third of U.S. Catholics agree with their church that Eucharist is body, blood of Christ." *Fact Tank*, Pew Research Center. Available online at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/08/05/transubstantiation-eucharist-u-s-catholics/>. Accessed: April 20, 2021.
- Thieulloy, Guillaume de. *Le chevalier de l'absolu: Jacques Maritain entre mystique et politique*. Paris: Gallimard, 2005.
- Vignaux, Paul. "Étienne Gilson." *Revue de métaphysique et de morale*, no. 84 (1979): 291.
- Williams, Rowan. "Atlantic Intellectual: The Life of an Extraordinary French Scholar." *The Times Literary Supplement*, no. 17 (2020): 34–35.