
Prezentacja w jednym numerze „Christianitas” trzech autorów równocześnie: Gustave’a Thibona, Jeana Madirana i Charles’a Maurrasa, nie jest przypadkiem, choć złożyły się na nią różne okoliczności. Po pierwsze, zarówno Thibon, jak i Madiran praktycznie od samego początku istnienia pisma „Christianitas” stanowią dla naszego środowiska ważny punkt odniesienia w myśleniu o sprawach społecznych i politycznych. Można powiedzieć, że metody intelektualne Thibona i Madirana stały się trwałym elementem metody „Christianitas”. W przeszłości publikowaliśmy na łamach pisma, jak i w kolejnych odsłonach portalu internetowego, rozproszone artykuły obu pisarzy. Jednak w tym roku Fundacja Świętego Benedykta – wydawca naszego kwartalnika – oraz Wydawnictwo Dębogóra podjęły wysiłek udostępnienia polskiemu czytelnikowi książkowych wydań esejów obu autorów. Osobą sprawczą w przypadku obu książek jest Bogdan Kiernicki – prezes fundacji oraz właściciel wydawnictwa.

Obie wspomniane pozycje ukazują się równolegle z tym numerem „Christianitas”. Pierwsza z nich to tom esejów Gustave’a Thibona z roku 1942 pt. *Diagozy. Esej o fizjologii społecznej*. To jedna z najważniejszych książek francuskiego filozofa. Przedmowę do polskiego wydania napisał nasz redaktor Piotr Kaznowski. Tekst Piotra Kaznowskiego, razem z jednym z esejów Thibona, czytelnik znajdzie zaraz po tym krótkim artykule wstępnym do bloku prezentacji. Druga z książek, zatytułowana *Dwie demokracje. Wybór pism*, zawiera pięć esejów Jeana Madirana. Eseje te, pochodzące z różnych lat, nie były nigdy wydawane w języku francuskim pod jednym tytułem. Polska ich edycja zbiera teksty, jakie opublikowaliśmy w przeszłości w „Christianitas”, przy czym jeden z nich był drukowany tylko we fragmencie, gdy tymczasem w książce czy-

telnik otrzyma go w całości. W wydaniu książkowym znalazł się także esej nigdy wcześniej nietłumaczony. Więcej szczegółów na temat poszczególnych tekstów czytelnik znajdzie w przedmowie do książki, której autorem jest inny z redaktorów „Christianitas” – Tomasz Rowiński. Przedmowę tę publikujemy razem z piątym rozdziałem tytułowego eseju *Dwie demokracje* oraz szkicem Marka Jurka, znakomitego znawcy twórczości pisarza, poświęconym innej książce Madirana – *Prawom człowieka bez Boga*. Oba ukażą się jako kolejne tomy Biblioteki Christianitas.

Osobnego wyjaśnienia wymaga skromniejsza objętościowo prezentacja dorobku Charles’a Maurrasa. Pojawia się ona w piśmie w związku z publikacją przez Fundację Świętego Benedykta i Wydawnictwo Dębogóra obszernego wyboru twórczości tego autora zatytułowanego *Przyszłość inteligencji i inne pisma*. Nie jest to jedyny powód. Myśl Maurrasa stanowi intelektualny punkt wyjścia zarówno dla refleksji Thibona, jak i Madirana. Jednocześnie obaj ci autorzy – mniej lub bardziej bezpośrednio – podejmowali z Maurrasem zasadniczą dyskusję. Jako przyczynę zróżnicowania trzeba podać fakt, że zarówno Thibon, jak i Madian byli autorami zdecydowanie katolickimi – mówiąc wprost – wierzącymi, gdy tymczasem Maurras przyjął wiarę dopiero na łożu śmierci. W swoim myśleniu upatrywał on w katolicyzmie przede wszystkim kulturowej siły mogącej uratować francuską cywilizację. Te różnice pomiędzy naszymi przewodnikami – Thibonem i Madiraniem – a Maurrasem czytelnik zapewne najwyraźniej dostrzeże podczas lektury dwóch tekstów poświęconych bezpośrednio filozofii politycznej. Tomasz Rowiński w swoim eseju stoi przy stanowisku Madirana, które jest w niektórych punktach krytyczne wobec myśli Maurrasa, zaś prof. Jacek Bartyzel broni tego ostatniego autora przed zarzutami stawianymi mu m.in. przez jego najbliższego ucznia, czyli Madirana właśnie. ■

Gustave Thibon – diagnosta postchrześcijaństwa

Piotr Kaznowski

Dekadencja współczesna to dekadencja świata chrześcijańskiego – tysiąc razy gorsza niż dekadencja świata antycznego: to gnienie nie tylko natury ludzkiej, lecz również miejsca Boga w człowieku. Rozkład antyczny był szczery, trup naszej cywilizacji uszminekowany jest boskimi atrybutami: sprawiedliwością, miłością, prawdą...

Gustave Thibon

gustave
thibon

Gustave Thibon w Polsce – myśliciel (wciąż) nieznany

Diagnozy to trzecia książka Gustave’a Thibona, która trafia do rąk polskiego czytelnika. Przekłady zainaugurował bez mała ćwierć wieku temu późny zbiór aforyzmów *Płodne złudzenie* – ostatnia książka przygotowana przez sędziwego już Thibona, następnie ukazał się esej o miłości *Co Bóg złączył* pisany przez francuskiego filozofa *in media vita*. *Diagnostics* zaś to jedna z pierwszych pozycji, w których prowansalski myśliciel mówiąc „pełnym głosem” (F. Chauvin), dał się poznać jako przenikliwy krytyk kultury współczesnej – z pewnością zaś pierwsza, której głos stał się szeroko, jak na wojenny kontekst Francji lat 40. ubiegłego wieku, słyszany. Thibon miał do tego rozgłosu stosunek ambiwalentny, zwłaszcza że jego amplifikacją była chęć wprzęgnięcia tego, jak szybko go okrzyknięto, „chłopskiego filozofa” nawołującego do „powrotu do rzeczywistości”, do obyczajów i tradycji, a przestrzegającego przed nowoczesnymi ideologiami, w aparacie propagandy rządu Vichy. „Gdy wielka chwała spada na wielkiego człowieka, należy w tym widzieć raczej karę niż nagrodę. Renoma ma prędkie skrzydła, lecz lata nisko przy ziemi. Przykleja się do

tęgo, co najbardziej powierzchowne i zgodne z aktualnymi gustami, do tego, co najbardziej wulgarne lub najbardziej skandaliczne w geniuszu, który otacza swoimi łaskami, aby rozsiewać o nim wyobrażenia odrażająco zdegradowane i uproszczone, co grozi długim zapoznaniem subtelności i głębi jego dzieła. W ten sposób najwyższa nawet myśl zamienia się niemal momentalnie z dziewicy w prostytutkę”, pisał Thibon kilka lat później na pierwszych kartach eseju poświęconego Fryderykowi Nietzsche, którego przekornie nazwał „nieznanym filozofem”. Możliwe, że osobiste doświadczenia pisarza, które odbiły się tu echem, skłaniały go w następnych dekadach do coraz większej powściągliwości w słowach i szukaniu formy zwięzlejszej, bardziej poetyckiej niż perswazyjnej. Mimo to Renoma, nawet gdy Thibon rzadko sięgał po pióro, dała mu sposobność do częstych wystąpień na całym świecie. (Dzięki telewizji został rozpoznany jako filozof nawet w swojej rodzinnej miejscowości, lecz – nikt nie jest prorokiem we własnym domu – „skoro nie masz emerytury, to musisz robić takie rzeczy...”, komentowali znajomi, mając na myśli wystąpienia przed kamerami). Wybitna zdolność syntezy i angażująca, a pozbawiona pustego ornamentu stylistyka zyskiwała autorowi *Diagnoz* uznanie zarówno wśród słuchaczy niezwiązanych z akademią, jak i wśród uczonych (by wspomnieć dwie Grand Prix Akademii Francuskiej dopisujące nazwisko Gustave’a Thibona do panteonu pisarzy i filozofów francuskojęzycznych).

Starałem się świadczyć na rzecz wartości transcendentnych, na rzecz filozofii wieczystej i, jeśli mogę tak powiedzieć, na rzecz gwiazd stałych w rzeczywistości fizycznej (...). Starałem się świadczyć na rzecz Absolutu, który z jednej strony jest poza historią, a z drugiej – jest obecny w każdej jej chwili (...). Te wieczne wartości są dobrze znane – to Piękno, Dobro i Prawda – to, co filozofowie zwykli nazywać transcendentiami, to, czego nie nadgryza upływ czasu, lecz raczej co winno przenikać każdy nasz moment i dostarczać nam kryteriów pozwalających odróżnić z wnętrza naszego czasu to, co należy przyjąć, od tego, co należy odrzucić. Nic nie wydawało mi się ważniejsze od dostrzeżenia tych niezmiennych wartości,

które, naturalnie, przyjmują nowe oblicza w każdej epoce, lecz pozostają niezmiennie w swoim wnętrzu. (...) Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, konieczne jest, by uznać to, co wieczne w doczesności, która chce nas przekonać, że postęp, mam na myśli postęp materialny, techniczny, być może nawet postęp społeczny, może zakwestionować owe wartości, zmieniać je, redukować do rangi fenomenów wyłącznie historycznych, do jakiejś fazy w ewolucji człowieka i przekonywać, że prawda dzisiaj jest inna od prawdy wczoraj i prawdy zawsze. Jest to coś, z czym zmagam się przez całe życie... transcendentalia przede wszystkim!¹

W Polsce Thibon pozostaje wciąż filozofem nieznanym, co możemy stwierdzić raczej bez przekory. *Nemo propheta in patria sua* – mimo kilku przekładów Hanny Malewskiej w „Znaku” jeszcze w latach 50. Thibon nie zdobył poczytności wśród naszej inteligencji katolickiej, darzącej znacznie większą estymą Simone Weil – autorkę żydowskiego pochodzenia, która zatrzymała się na progu Kościoła, a której Thibon był przyjacielem i pierwszym wydawcą. Gdy zaś bywał dostrzeżony, to raczej jako filozof reakcyjny względem francuskiej „filozofii narodowej”, czytany w kluczu przede wszystkim politycznym².

Diagnozy są z pewnością dobrą lekturą dla wszystkich, którzy chcieliby poznać myśl Gustave’a Thibona – forma krótkiego eseju jest przystępniejsza niż nagie aforyzmy *Płodnego złudzenia*, a materia – przynajmniej z pozoru – szersza od tej, której autor poświęcił *Co Bóg złączył* (przez co ta wspaniała książka mogła paść ofiarą marketingowego skojarzenia jako poradnik dla zakochanych... – co, z racji tytułu, miało raczej odwrotne skutki od analogicznej sytuacji z *Rozprawą o metodzie* Kartezjusza w tłumaczeniu Boya-Żeleńskiego). Szersze promieniowanie Thibona w Polsce byłoby również wyrównaniem długów, które zaciągają obywatele *respublica litteraria* – to książka polskiego księdza, Augustyna Jakubiśiaka, była jednym ze zwrotnych momentów w kształtowaniu się umysłowości młodego Thibona, pozwoliła pozbyć się zauroczenia monizmem niemieckiego idealizmu i „wprowadziła z powrotem na dobrą drogę, której już nigdy miałem nie porzucić”³.

¹ Cyt. za H. Pasqua, *Bas-fonds et profondeur. Critique de l'idolâtrie et métaphysique de l'espérance. Essai sur la philosophie de Gustave Thibon*, Paris 1985, s. 21.

² W. Wasiutyński, *Bytowcy*, [w:] „Myśl Polska”, nr 203, 1952, s. 6.

³ Cyt. za Ph. Barthelet z *Przedmowy* do dossier *L'Age de l'Homme* poświęconemu Thibonowi, Lausanne 2012, s. 17. Chodzi o książkę *Essai sur les limites de l'espace et du temps* z 1927 r.

Diagnozy, czyli moralitet

„Teksty Gustave’a Thibona należą do tej kategorii dzieł, którym wszelki komentarz może tylko zaszkodzić”, pisał we wstępie do *Płodnego złudzenia* Maciej Iżycki. Osobiście nie podzielałam *optymizmu*, wedle którego teksty bronią się same, jak również *pesymizmu* wobec możliwości samego komentarza. Zgadzam się natomiast, że duchowi dzieł Thibona obce są dydaktyzm i rozwlekłość, czego należy oszczędzić czytelnikowi i tutaj. Ze względu jednak na nieporozumienia, które towarzyszyły również oryginalnemu wydaniu *Diagnoz*, wydaje się użyteczne, aby w tym krótkim wstępie nadać lekturze właściwą *perspektywę*.

„Perspektywa *Diagnoz* była perspektywą moralisty, nie bojownika idei”, wspominał pod koniec życia Thibon⁴. Antyteza, którą posługuje się tutaj Thibon, wymaga moim zdaniem krótkiego komentarza. *Partisan*, stanowiący drugi jej człon, nabiera w kontekście wojennym dodatkowego zabarwienia bojowego, jednak w najogólniejszej warstwie sensu chodzi tu o perspektywę publicystyki politycznej. Większy kłopot sprawia nam dziś *moralista* – po pierwsze, dlatego, że pewna forma moralizmu stała się dziś dominującą strategią właśnie w retoryce politycznej, po drugie zaś, dlatego (i jest to paradoks, którego pozorność powinna stać się jasna wraz z postępem wywodu), że epoka nasza ma awersję do tego, co kojarzy się z „prawieniem morałów”: wszelka próba oceny działań jednostki z punktu widzenia zewnętrznego wobec niej systemu moralnego jest odbierana jako atak na wolność i niezawisłość tej jednostki. W jakim więc sensie Thibon używa tego określenia?

W dramacie egzystencjalnym Nietzschego dostrzegł Thibon – jak w soczewce – to tragiczne pomylenie zdrowej moralności z moralizmem, będące jedną z cech charakterystycznych późnej nowożytności:

Co nazywamy moralizmem? Postawę filozoficzną, która polega na podniesieniu prawa moralnego do rangi abso-lutu, na oparciu się na konstelacji sądów wartościujących jako na najwyższej, *niezależnej* i ostatecznej pewności – nieporuszonego *primum movens*. Otóż jeśli sąd wartościujący wywodzi się od prawdy teoretycznej, nie może on do

⁴ G. Thibon, *Au soir de ma vie. Mémoires recueillis et présentés par Danièle Masson*, Paris 1993, s. 108.

niej wrócić o własnych siłach; właściwe mu ukierunkowanie, jego naturalny kurs prowadzi do działania; zawiera istotowe wymaganie do konkretyzacji, indywidualizacji; w sposób nieusuwalny zależy od fluktuacji życia. Z natury jest więc nicią łączącą niebo nieporuszonych idei (*essences*) z ziemią zmiany, gdzie rozgrywają się pragnienia i prace człowieka. Jeśli jednak zostanie wyizolowany, a jego związek z niebem zerwany, spadnie z całą siłą swego ciężenia na ziemię, aby w niej ugrzęznąć. W pewnym sensie (...) moralizm szuka normy absolutnej i uniwersalnej na poziomie egzystencji człowieka, na poziomie wykluczających się pragnień, które pompują serca i poruszają dłonie upadłych ludzi. Postrzega byt przez pryzmat człowieka (a nie człowieka przez pryzmat bytu, jak wymaga tego każda zdrowa koncepcja rzeczywistości), *podporządkowuje byt człowiekowi*. Moralizm jest jedną z kardynalnych manifestacji fałszywego humanizmu. Tak pojęta moralność jawi się jako monstrum każdej zdrowej inteligencji⁵.

W tej charakterystyce moralizmu słyszymy wyraźnie echo Kantowskiej dewizy: „niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”. Aby zrodził się fałszywy humanizm, o którym pisał Thibon, nie wystarczą błędy w *spekulacjach* na temat natury „rozumu praktycznego” – warunkiem jego nadejścia jest *rewolucja*, która odcina ludzi od tego wszystkiego, co stanowiło egzystencjalny łącznik ze źródłami prawdziwej moralności, form życia stanowiących niejako interpretację wymagań wiecznych, owego „pomiędzy” (gr. *metaksu*), o którym z charakterystyczną dla siebie przesadą, lecz jakże trafnie co do sedna, pisała Simone Weil⁶:

Czego zniszczenie jest świętokradztwem? Nie tego, co jest w dole, bo to nie ma znaczenia. Nie tego, co jest w górze, bo tam nawet sięgnąć niepodobna. *Metaksu* to dziedzina dobra i zła. Żadnej istoty ludzkiej nie wolno pozbawiać jej *metaksu*, to znaczy tego dobra względnego i o niejednolitej wartości (dom rodzinny, ojczyzna, tradycja, kultura itd.), które daje duszy pokarm i ciepło i bez którego, poza

⁵ G. Thibon, *Nietzsche: Ou le déclin de l'esprit*, Paris 1975, s. 110.

⁶ S. Weil, *Myśli*, Warszawa 1985, s. 145.

świętością, ludzkie życie nie jest możliwe. Rzeczywiste dobra ziemskie to *metaksu*.

Świat po rewolucji czyni z każdego moralisty politycznego partyzanta, ponieważ moralność jest sprowadzona do prawa i siły, a więc może być już co najwyżej przedmiotem agitacji bądź polemiki, jak każdy element światopoglądów-mniemań, dla których nie da się wskazać uniwersalnej *racji*, skoro – odklejona od życia (lub raczej: tego, co daje życie) – stała się jedynie treścią *narracji* lub *regulacji*. „Gdy moralność przestaje być życiem, a staje się skorupą i fasadą, oznacza to, że samo życie jest już chore” (*Moralność i życie*). Thibon będący w swojej wrażliwości prawdziwym *enfant du siècle* wybiera więc inny sposób rozmowy ze współczesnymi. Moralista, aby uniknąć ślepej uliczki ideologicznej walki, musi stać się raczej *świadkiem*. W książce, która zaczyna się od pytania, jakie miał zadać Antoine de Saint-Exupéry przed wyruszeniem w ostatni lot: „jak rozmawiać z ludźmi?”, pisał Thibon:

Moim pragnieniem nie tyle jest przekazywać naukę, co podtrzymywać dialog. Nie jestem jednym z tych „mistrzów myślenia”, którzy odrzucając dyskusję, siłą autorytetu narzucają jarzmo swoich ograniczeń na myślenie innych. Jeśli marzy mi się jakiś rodzaj mistrzostwa, polegałoby ono raczej na wprowadzaniu myśli w ruch. (...) Wolę żywą sprzeczność niż martwą zgodę⁷.

⁷ G. Thibon, *Notre regard qui manque à la lumière*, Paris 1970, s. 14.

(„Dialog” – kolejne skompromitowane przez „fałszywy humanizm” słowo! „Jeśli jakieś słowo jest modne, należy raczej pytać, co ukrywa, niż co znaczy”, mawiał Thibon).

Wybór ten uczynił z Thibona – by posłużyć się trafnym określeniem jednego z jego komentatorów – autora *agonicznego*⁸. Wśród słów, których znaczenia spotykają się w „zmaganiu”, Grecy mieli dwa, wybrzmiewające do dziś w naszej mowie i rzucające światło na różne wymiary trudu i walki: *agon* i *polemos*. Agon to trud, którego celem jest przede wszystkim zmaganie z samym sobą, stąd nasza „agonia”, bo to zmaganie miało u Hellenów naturalny wymiar społeczny, dlatego agon to również „zawody” – zawodnicy przechodząc przez próbę, poddawali się pod osąd innych (tak jak

⁸ Ph. Barthelet, dz. cyt., s. 52.

agonia jest ostatecznym zmaganiem, po którym dla człowieka następuje jedyny ważny werdykt). W agonach startowali poeci, św. Paweł napisze do Tymoteusza przed swoją męczeńską śmiercią: *ton kalon agona egonismai*, „w dobrych zawodach wystąpiłem” (2 Tm 4, 7). *Polemos* przeciwnie, jest zmaganiem wojennym *przeciw* komuś, stąd polemika, której podstawowym celem jest walka – obronna lub zaczepna – z kimś, kto prezentuje przeciwny pogląd. Moralista może być więc agoniczny lub polemiczny, w dziedzinie *praksis* trzeba zawsze dokonać jakiegoś *partykularnego* wyboru: samo odróżnienie nie służy ocenie (Chesterton byłby moralistą polemicznym), lecz ustanowieniu perspektywy. W obu wariantach moralista przedstawia swój wywód pod osąd czytelnika-sędziego. Polemista wchodzi jednak w rolę oskarżyciela lub adwokata; agonista – w rolę tego, kto zeznaje jako świadek. Przed pisarzem polemicznym będzie stała pokusa przerostu argumentacji retorycznej (dającej poczucie szybkiego zwycięstwa) oraz nadmierne skupienie na samym błędzie, z którym się walczy, aż do momentu, w którym traci się z oczu pierwotną Prawdę, za którą się walczyło. Pisarz agoniczny z kolei – przez początkowy wybór bezbronności, łatwiej może staczać się w solipsyzm i nadmiar „poetyckości” z jednej strony (to, być może, największe słabości pisarstwa późnego Thibona) bądź wystawić się na zarzut banału ze strony czytelnika, któremu obce jest dane zmaganie moralne.

Gdy Thibon mówi o moralistyce, powinniśmy mieć więc na uwadze, że chodzi mu o zajmowanie się dramatem moralności w jego egzystencjalnym konkrecie, lecz z punktu widzenia przeżywanej prawdy, która dopiero pozwala ustanowić właściwą perspektywę. Zepsucie moralności (czyli odcięcie jej od źródła) oznacza chorobę życia: gdy mówi się do chorych, trzeba wziąć pod uwagę przyczynę i faktyczny przebieg choroby. Tutaj tkwi źródło odrzucenia przez Thibona drogi polemiki na rzecz literackiego *agonu*:

(...) konflikt nie odbywa się między dwoma wrogimi bytami, ale między dwiema fazami tej samej choroby, nie między dwiema prawdami, ale między kłamstwem wczorajszym a jego dzieckiem – kłamstwem dzisiejszym. (...) chodzi o to, (...) aby powrócić do jedności, której porzucenie pozwoliło na ukształtowanie się tego chorobliwego

dualizmu, aby ponownie wspiąć się do wspólnego źródła moralności i życia (*Moralność i życie*).

Jak jednak zaświadczyć o jedności prawdy wobec ludzi zanurzonych w świecie skonfliktowanych kłamstw? Thibon, nie pierwszy przecież w dziejach filozofii, odpowiadając na to pytanie, wybrał szlak sokratejski, dzieląc przekonanie, że Dobra nie da się bezpośrednio wyrazić słowem – rola filozofa jest raczej rolą akuszerki asystującej w porodzie poznania prawdy. Jeśli chodzi jednak o sposób, w jaki realizował swój zamysł, był raczej uczniem Nietzschego, który chciał wrócić do przeddialektycznej jedności słów i myśli. „Mówią, że jestem filozofem, ale ja wolę poetów”, mawiał Thibon. Poetów nazywał „metafizykami w stanie dzikim”⁹ (w przeciwieństwie do płytszych od nich metafizyków systemowych, „udomowionych”). Swój brak predylekcji dla „ducha systemu” tłumaczył często powtarzaną formułą – „uważam się za «konserwatywnego anarchistę» (...): anarchistą jestem w odniesieniu do mód i opinii, konserwatystą w odniesieniu do tradycji wieczystej. Lubię szarą strefę (*marginalité*), która pozwala wyjść z kadru”¹⁰. Jednocześnie Thibon, świadom ograniczeń każdego pisarza i każdego filozofa, mawiał – „zabawne by było, gdyby filozof transcendencji nie godził się na to, by i jego transcendowano”¹¹. Pozwólmy sobie na uszczypliwość – w tych fragmentach Thibon objawia nam się już nie jako Sokrates, lecz raczej jeden z jego rozmówców odmalowanych przez Platona – Ion. Zostawiając to na boku, zauważmy: Thibona nie trzeba przekraczać, wychodząc poza obręb jego myśli – lepsze wyjaśnienie jego osobistej predylekcji do formy jest zawarte *implicite* w samym jego dziele. O Nietzschem, za którym tutaj podąża, mawiał: „objawił mi mnie samego”. Cóż za ironia, skoro nam Thibon objawia właśnie to, czego Nietzsche nie był w stanie osiągnąć... Zatrzymajmy się jednak na chwilę na „gramatyce” dzieł Thibona – ona również, zaskakująco, doprowadzi nas do tego, co w samym dziele najważniejsze.

Uwagi o formie – gramatyka aforyzmu

Kto stawia *diagnozy*, wchodzi w skórę lekarza, tego, kto zna zdrowie i chorobę. Choć *Diagnostics*, jak ich kontynuacja *Re-*

⁹ Ph. Barthelet, *Entretiens avec Gustave Thibon*, Mansle 1988, s. 88.

¹⁰ G. Thibon, *Au soir de ma vie...*, dz. cyt., s. 53.

¹¹ G. Thibon, *Notre regard qui manque...*, dz. cyt., s. 14. Pozwalam sobie na przekład koślawy, lecz zachowujący oryginalną grę słów.

tour au réel, pisane są w formie eseju, struktura argumentacyjna jest w nich praktycznie taka sama jak w kolejnych dziełach, poczynawszy od *L'Échelle de Jacob*, w których Thibon zdefiniował najbardziej charakterystyczny dla siebie sposób wypowiedzi: aforyzm. Argumentacja jest tu poszlakowa i anegdotyczna – byłoby to wielkim grzechem pod piórem historyka czy socjologa; może być tymczasem cnotą pod piórem moralisty – i sprowadza się właśnie do rewelatorskich sentencji ujmujących w nieoczywistą jedność zjawiska, o których zwykliśmy myśleć osobno lub opozycyjnie; w jedność, która raz ukazana, narzuca się z siłą nieodpartej oczywistości.

Aforyzm jest jednak rzadkim wyborem wśród filozofów i zwykliśmy interpretować taki wybór – jak w przypadku Nietzschego, Pascala czy Ciorana – według racji formalnej: za nieciągłością narracyjną stoi głębsza nieciągłość, dekadencja nieciągłość rozpadającej się racjonalności. W przypadku Thibona jest przeciwnie, racja dla aforyzmu jest „materialna”: to przygodność przedmiotu (egzystencjalnego dramatu moralnego) wyznacza sposób mówienia o nim – nie od strony nieporuszonych zasad, lecz jakby z wnętrza tego dramatu.

Gdy przyjrzymy się genologicznym i etymologicznym źródłom aforyzmu, okaże się, że są one kongenialne z intuicją literacką Thibona. W jednym ze swoich znaczeń „aforyzm” to tyle, co „definicja, zwarte zdanie trafnie opisujące rzecz”. Takim rozumieniem kierował się bodaj Hipokrates – autor pierwszego zbioru aforyzmów – którego celem było zebranie i przekazanie medycznego doświadczenia pokoleń. Wielkość autora została tu przyćmiona przez bezbronność formy: łacińskie tłumaczenie pierwszego zdania *Aphorismi: Ars longa, vita brevis...* powszechnie interpretowane jest całkiem poza oryginalnym kontekstem. Sztukę, która ma przekraczać krótkość życia, czytamy przecież przez pryzmat Horacjańskiego *exegi monumentum*, a nie jako *techne* lekarską, umiejętność zdobywaną przez wiele żywotów poszczególnych ludzi, niemożliwą do zdobycia za jednego życia, skoro – jak mówi dalsza, zapoznana część sentencji – „okazja ulotna, doświadczenie niebezpieczne, sąd niełatwy”. Odnieśmy to teraz nie do sztuk pięknych, lecz do moralności: *okazja ulotna, doświadczenie niebezpieczne, sąd niełatwy*. Trudności tych można

uniknąć jedynie dzięki „sztuce” – dzięki temu, co stanowi zaku-
muflowaną i przekazaną przez tradycję mądrość pokoleń.

„Aforyzm” ma w sobie również „wyjście poza”, umieszczenie „poza granicą, poza horyzontem”. Aforyzm zakłada spojrzenie „z lotu ptaka”, ale również – wymagane do tego egzystencjalne wyjście poza to, co ogranicza; zakłada wolność, której ceną jest odcięcie. Święty Paweł charakteryzując naturę swojego powołania w Liście do Rzymian, pisał o sobie *aphorismenos eis euangelion theou*, co polskie przekłady oddają jako „przeznaczony dla głoszenia Ewangelii”, ale bliższa jest tu Wulgata (*segregatus in Evangelium...*) podkreślająca *oddzielenie* (segregację) Apostoła.

Wróćmy do Thibona – zdaje się bowiem, że w tym świetle nawet jego stylistyczne idiosynkrazje nabierają nowego znaczenia: aforyzm ma być zarówno sposobem na uchwycenie paradoksalności i przygodności napięć moralnych, które jednocześnie mają zostać rozwiązane przez światło pochodzące skądinąd. Thibon nie wchodzi w szaty nauczyciela moralności, wybiera raczej – by posłużyć się tytułem innego zbioru aforyzmów – drogę „niewiedzy” oświe-
tlanej punktowo przez „stałe gwiazdy porządku duchowego”, drogę „rozwieżdzonej niewiedzy”¹².

¹² Pobrzmiwa tu znów zmaganie z Nietzschem, tym razem przez odwrócenie: *gaia scienza* zastąpiona przez *ignorance etoilée*.

Filozof chrześcijański...

Thibon aforysta. Łatwo dostrzec, nieprzypadkowy, jak się zdaje, związek między formą wypowiedzi a formą życia tego pisarza. Thibon oddzielony, *aphorismenos*, od Akademii, głównego nurtu publicystyki i mód intelektualnych nie przytłacza czytelnika aparatem naukowym, odniesieniami do zdarzeń, które tracą znaczenie poza swoim *hic et nunc*, a jeśli odnosi się do *Zeitgeistu*, to po to, by wydobyć z niego ducha, a odsiać to, co tymczasowe: oddzielenie pozwala patrzeć z lotu ptaka. Ważniejsze jednak od jedności między słowem a życiem jest to, co nadaje jedność myśleniu (na cóż integralność, jeśli wyływałyaby z szaleństwa?).

Jakie jest zadanie moralisty? Być może najkrócej będzie powiedzieć, że jest to rola analogiczna do tej, jaką odgrywa w procesie moralnym cnota roztropności: moralista ma postawić diagnozę, ocenić daną sytuację w świetle ogólnych zasad moralnych, tak aby wyłoniło się z niej dobre działanie. Roztropność jest jednak cnotą trudną do zdobycia, wymaga bowiem, prócz prawego rozumu

(zasady), doświadczenia, które zdobywa się tylko w czasie (stąd słynne zastrzeżenie Arystotelesa, że młodzieńcy nie są dobrymi słuchaczami wykładu etyki). Thibon świadek – jakie doświadczenie stoi za tym, wciąż jeszcze młodym autorem *Diagnoz*? Jakie doświadczenie zamykają krosna aforyzmów, wokół których przeplata on swoje eseje?

Odpowiedź na to pytanie jest tak oczywista, że zazwyczaj ginie w cieniu rozmytych kategorii, w których komentatorzy próbują zamknąć myśl Thibona („świadek światła”, „metafizyk nadziei”, „nauczyciel milczenia”). Odsuńmy egzaltację, możemy na te tytuły patrzeć z pewną nostalgią: jak długo można oddychać – ta banalna metafora nabiera dramatycznej dosłowności anno Domini 2020 – nie dostrzega się powierza, nie rozprawia o nim; gdy przyjdą duszności, zauważa się to, czego nagle zabrakło, bez czego życie niepodobna. Tak działa nasz umysł, że dopóty nie potrafimy czegoś zdefiniować, dopóki nie dostrzeżemy różnicy oddzielającej przedmiot definiowany od wszystkich innych rzeczy: im bardziej nasz świat przestaje być chrześcijański, tym wyraźniej zaczynamy dostrzegać różnicę między chrześcijaństwem a światem, tym bardziej predykat „chrześcijański” sam staje się wystarczającą różnicą definicyjną. Thibon jest filozofem chrześcijańskim¹³.

Wyjątkowość Thibona jako filozofa chrześcijańskiego polega na przedmiocie badania i sposobie jego ujęcia. Jako moralista Thibon potrzebuje nie tylko znajomości niezmiennych prawd etycznych definiujących dobro i zło, potrzebuje jeszcze *doświadczenia*, które pozwoli mu odróżnić jedno od drugiego *w konkretności życia*. Innymi słowy, moralista chrześcijański, który powołuje się jedynie na „ideę chrześcijańską”, „istotę chrześcijaństwa”, „ducha Ewangelii” i tym podobne koncepty, jest jak Arystotelesowski młodzieniec, który mija się ze swoim zadaniem już w punkcie wyjścia: cnoty nadprzyrodzone nie mogą budować poza cnotami naturalnymi, nie istnieją cnoty *przeciw* naturze. Moralista chrześcijański potrzebuje doświadczenia Kościoła, doświadczenia wcielonego chrześcijaństwa, doświadczenia *christianitas*. Żywa tradycja jest roztropnością żyjących: to, czego nie znały Ateny, jest codziennością Jerozolimy – tutaj nawet młodzieniec może „przeżyć czasów wiele” (Mdr 4, 13). Geniusz Thibona polegał tylko na tym i – patrząc na dzieje inteligencji katolickiej ostatniego

¹³ Warto tu dodać, że jeszcze sto lat temu, gdy Étienne Gilson i Jacques Maritain odkrywali fenomen „filozofii chrześcijańskiej”, próbując, z naukowym rygorem, określić dla niej ramy historyczne i formalne, spotkało się to z poważnym oporem uczonych... chrześcijańskich. Wśród znanych mi komentatorów Thibona chyba tylko Françoise Chauvin użyła w odniesieniu do niego określenia „filozof chrześcijański” bez żadnych dodatkowych kwalifikacji jako określenia definiującego twórczość myśliciela z Saint-Marcel, zob. G. Thibon, *Parodies et mirages ou La décadence d'un monde chrétien*, Monaco 2011, s. 14.

stulecia, bez przesady możemy powiedzieć – *aż* na tym, że o tym nie zapomniał.

Spróbujmy pokazać to, co zastało powyżej wyłożone na przykładzie eseju *Duch lewicy i duch prawicy* (ograniczając komentarz do niezbędnego minimum). Tekst zaczyna się od tego, co w porządku heurystycznym powinno być jego wnioskiem: od przedstawienia definicji postawy prawicowej i lewicowej. Definicje te są poszłakowe, składają się z fragmentów, które można by rozkładać na mniejsze, niekiedy samodzielne aforyzmy:

Weź w karby i wychłuszcz demony, które są w tobie i w świecie, mówi duch prawicy. Uczynj je aniołami – szepce duch lewicy...

Ascetyzm na prawicy, kwietyzm na lewicy...

Ludzie prawicy teoretycznie lekceważą małość ludzi i w swojej hipokryzji zdają się nawet idealizować ludzką naturę, ale w praktyce traktują człowieka z roztropnością i surowością, które przypominają o jego nędzy. Ludzie lewicy przez cały czas krzyczą o podstawowej przyziemności i nieczystości ludzkich dążeń (na przykład teorie marksistowskie i freudowskie), ale po tym czysto teoretycznym zstąpieniu do piekieł traktują człowieka jak anioła, a ich praktyczny optymizm jest nieograniczony...¹⁴

¹⁴ Cytaty zostały skrócone.

Po tym bezpośrednim, lecz nieoczywistym wywodzie następuje nagle zwięzła konkluzja:

Skostniałość na prawicy, pomieszanie na lewicy. We wszystkich sferach działalności człowiek pozostawiony sam sobie może tylko oscylować między tymi dwoma pułapkami. I tak samo we wszystkich tych sferach tylko autentycznie chrześcijańska atmosfera moralna i społeczna może go wybawić z tego gorzkiego wyboru.

Słyszymy „autentycznie chrześcijańska atmosfera moralna” i zastanawiamy się, czy błyskotliwy filozof nie zamienił się w leniwego kaznodzieję. Konkluzja ta jednak w istocie jest przesłanką dla wcześniejszego wyводу, a Thibon diagnosta postępuje tu jak

typowy lekarz: po milczących oględzinach chorego stawia diagnozę i przepisuje lekarstwo. Lekarstwo to nie jest żadną mityczną szczepionką, która dopiero ma być odkryta – jest znane, tak jak dobrze znane jest utracone przez chorobę zdrowie. Tak jak zdrowie jest wcześniejsze od choroby, która jest jego brakiem, tak chrześcijaństwo jest wcześniejsze od swoich chorób: rygoryzmu, faryzeizmu, kwietyzmu, angelizmu...

Thibon nie zajmuje się jednak opisem jednostkowych wad poszczególnych ludzi, interesuje go „fizjologia społeczna”. Dostrzeżenie, jak przetrawione przez chrześcijaństwo choroby wiary stają się postawami napędzającymi życie społeczne i polityczne, stanowi być może największą zasługę francuskiego filozofa.

...diagnosta postchrześcijaństwa

Thibon jako filozof chrześcijański jest więc diagnostą postchrześcijaństwa. Termin „postchrześcijański” nie pojawia się w jego tekstach, lecz zdaje się dokładnie opisywać istotę chorób, które moralista diagnozuje – o ile pamiętać będziemy, że nazywając jakiś fenomen jako zjawiający się *po* chrześcijaństwie, mówimy to nie z pozycji periodyzacji dziejów, lecz raczej z perspektywy „genealogii moralności”¹⁵.

Oczywiście dynamika życia duchowego i moralnego pojedynczych osób może być odniesiona do dynamiki społecznej jedynie analogicznie, a mówiąc dokładniej – to, co jest wadą w życiu moralnym człowieka, staje się formą alternatywnego *kultu* na poziomie społecznym: dlatego Thibon tak często używa określenia „idol” i „idolatria”, gdy wskazuje właściwą dynamikę „oszalałych cnót” chrześcijańskich w społeczeństwach nowożytnych (by posłużyć się terminem ukutym przez Chestertona).

(...) dwie wrogie skrajności, które po sobie następują, są tylko dwoma epizodami w jednej i tej samej wojnie przeciwko Jedności, mówiąc krótko – przeciwko Bogu (*Moralność i życie*).

Postchrześcijaństwo to dekadencja *christianitas* – utrata wiary, apostazja nie prowadzi tu jednak do beztroskiego świata, w którym żyje się tak, jakby Boga nie było: współczesność nie jest

¹⁵ Przyczynki do definiowania *postchrześcijaństwa* znaleźć można m.in. w: P. Milcarek, *Postchrześcijaństwo. Konieczne doprecyzowania wstępne*, „Christianitas” nr 78, 2019; P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas” nr 43, 2009.

„zmierzchem bożyszcz” (co bezsilnie wieszczył Nietzsche), stanowi raczej narodziny masowej idolatrii. Idole te – ponieważ każdy z nich chce absolutyzować jakąś *prawdę* chrześcijańską, wyrywając ją z całości wiary (miłość przeciw sprawiedliwości, równość przeciw wielości powołań i stanów, odpuszczenie grzechów przeciwko pokucie itd.) lub realizować jakąś *obietnicę* chrześcijańską już na ziemi – prowadzą do niekończącego się konfliktu, bo każdy, kto za nimi podąża, wierzy w zbawczą siłę tych skradzionych prawd i obietnic.

Zrozumienie tej dynamiki ma kapitalne znaczenie nie tylko w perspektywie moralności jednostkowej, ukazując, że klincze światopoglądowe, które wyznaczają tożsamości współczesnych, są jedynie świadectwem utraconej jedności (jesteś z prawicy czy lewicy? jesteś socjalistą czy kapitalistą? narodowcem czy kosmopolitą? progresistą czy konserwatystą? – oto skrutynia panteonu uzurpatorów), lecz również, co być może jeszcze ważniejsze, pozwalają uniknąć pomieszania fenomenów postchrześcijańskich z tym, co prawdziwie chrześcijańskie.

Diagnozy Gustave’a Thibona jawią się w tym świetle może bardziej aktualne, a lektura *Diagnoz* bardziej paląca dziś niż w momencie ich wydania.

Uwagi biograficzne

Mawia się, że „jak cię widzą, tak cię piszą” – w przypadku pisarzy bywa na odwrót: tak cię widzą, jak piszesz. Świadczy to zapewne o ekspresywności danego autora, może być jednak złudne, jeśli narzucająca się forma scalająca wielość słów daje pretekst, by nie szukać już jedności poznania, z której one wypływają. Zdaje się, że w jakimś stopniu również Thibon stał się ofiarą własnego stylu – tak wiele bowiem ujęć biograficznych powtarza klisze usiłujące zamknąć samego autora aforyzmów w jakiejś nośnej maksymie. Thibon to zatem „chłopski filozof”, „genialny samouk”, „wiejski mędrzec”, „Francuz, jakiego nie widziano od rewolucji [francuskiej]” itd. Sam lubił kokietować tymi epitetami, lekko z nich podrzewając i wskazując ich niecelność lub egzagerację.

Nie jestem miłośnikiem encyklopedycznych biografii, szczęśliwie w dobie szybko rozwijających się technologii informacyjnych umieszczanie w drukowanych tekstach ogólnodostępnych wia-

domości zaczyna uchodzić za nietakt. Będąc filozofem, podzielałam raczej inklinację do anegdotycznego ujęcia żywotów, które przekształca biografię w moralitet, jak u Diogenesa Laërtiosa¹⁶. Z drugiej strony – to, co najważniejsze o życiu danego człowieka da się wyrazić w kilku żołnierskich zdaniach, jak w rzymskim Martyrologium...

W przypadku Thibona autora prawdziwe są z pewnością słowa Goethego, *Wer den Dichter will verstehen, Muss in Dichters Lande gehen* – „kraj” powinniśmy tu rozumieć na trzy sposoby: dosłownie, duchowo oraz intelektualnie. Najpierw prowansalska wieś z jej dziedzictwem realizmu i obyczaju będącego wypadkową katolicyzmu, chłopskiej witalności i dalekiego echa pieśni trubadurów, które za młodości Thibona mieszały się z „nowoczesnymi” wpływami republiki (ojciec Gustave’a był ateuszem, domowym poetą). We wspomnieniach Thibona warto zwrócić uwagę na pogodny dystans, z jakim wspomina ludzkie niedomagania tego świata, który po buncie młodości stał się jego ojczyzną z wyboru – oziębłą babkę, mało lotnego proboszcza itd. – fragmenty te stanowią ważny kontrpunkt dla daleko idących skrótów myślowych niektórych esejów, w których tradycyjna francuska kultura katolicka jawi się może zbyt idealistycznie. Druga ojczyzna to ojczyzna duchowa: Kościół rzymski („nie można wyjść poza prawdę katolicką: ona ogarnia wszystko”¹⁷), a w nim duchowość Karmelu (w 1931 r. Thibon zostaje tercjarzem karmelitańskim), która tłumaczy również inklinację do mistyki nocy, do języka poetyckiego, za którym stoi silna synteza *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu, jak w dziełach św. Jana od Krzyża. Pod koniec życia Thibon przyjaźnił się również z benedyktyńskim opactwem św. Magdaleny w Le Barroux (czego śladem jest przedmowa do książki *Jutro chrześcijaństwa* opata i założyciela tego opactwa, Dom Gérarda Calveta). Thibon wracał do Kościoła podobnie jak do rodzinnego Saint-Marcel: po latach bezowocnej tułaczki. Jak wielu konwertytów tego czasu Thibon zawdzięczał swoje nawrócenie między innymi lekturze książek Léona Bloy – to wspólny rys choćby z Jacques’em Maritainem, który chciał uczynić Thibona swoim uczniem. Różnice polityczne sprawiły, że ich drogi się rozeszły, ale Maritain otworzył przed Thibonem świat tomizmu oraz możliwości publikacji. W ten sposób dochodzimy do trzeciej ojczyzny, ojczyzny intelektu. Czytelnik

¹⁶ Niestety jedyna anegdota, jaką mógłbym się podzielić, nie jest specjalnie pouczająca. Oto pewien francuski polityk, którego miałem okazję zapytać o Thibona, wspominał: „Tak, przyjaźniłem się z nim, był wysoki i palił jak smok!”. Skoro zaś ów polityk – ze względu na swój wzrost – był raczej w obozie Napoleona niż de Gaulle’a, a od tytoniu stronił, narzuca się wniosek, że istotnie definiujemy przez wskazanie różnicy...

¹⁷ G. Thibon, *L’Échelle de Jacob*, Lyon 1946, s. 21.

książek napisanych przez Thibona szybko zorientuje się, że jego ojczyzną intelektualną był po prostu zachodni Kanon. Wśród autorów, których spotykać będziemy nader często, znajdą się (jeśli pominiemy wspomnianych już Doktorów karmelitańskich, św. Tomasza z Akwinu i poetów prowansalskich) Wiktor Hugo, Fryderyk Nietzsche, Pascal, Seneka, Platon...

Thibon był autorem powściągliwym, co koresponduje z formą pisania, jaką przyjął. Podczas długiego, prawie stuletniego życia wydał około 20 książek. Poza wspomnianymi tu polskimi tłumaczeniami można wymienić kilka tytułów, które stanowią naturalną kontynuację lektury. Po *Diagnozach* z pewnością warto sięgnąć do *Retour au réel* („Powrót do rzeczywistości”, 1943), którą Thibon wydał niedługo po swoim głośnym debiucie z podtytułem „Nowe Diagnozy”. Kontynuacją i uzupełnieniem wątków z *Co Bóg złączył* będzie *La crise moderne de l’amour* („Współczesny kryzys miłości”, 1953). Wejście w świat Thibonowego aforyzmu, którego uwieńczeniem jest *Płodne złudzenie*, należałoby zacząć od *L’Échelle de Jacob* („Drabina Jakubowa”, 1942) i wspinać się po kolejnych szczeblach – *Notre regard qui manque à la lumière* („Nasze spojrzenie, którego brak światłu”, 1955), *L’Ignorance étoilée* („Rozgwieżdżona niewiedza”, 1974), *L’Équilibre et l’Harmonie* („Równowaga i harmonia”, 1976), *Le Voile et le Masque* („Woal i maska”, 1985). Książką wyjątkową, w której Thibon daje się poznać jako komentator i analityk, jest studium poświęcone Fryderykowi Nietzsche’mu – *Nietzsche: Ou le déclin de l’esprit* („Nietzsche, czyli upadek ducha”, 1948). Thibon wydał również dwa zbiory wierszy oraz dramat *Vous serez comme des dieux* („Będziecie jako bogowie”, 1954). Należy żywić nadzieję, że książki te staną się dostępne również dla czytelników niewładających francuszczyzną.

Są autorzy, z którymi rozmawia się podczas drogi, są i tacy, którzy drogę wskazują. W moim przypadku Thibon należy do tych drugich. Dziękuję Pawłowi Milcarkowi za to, że jako studenta filozofii zachęcił mnie do lektury *Diagnostics*. Dziękuję Maciejowi Iżyckiemu za udostępnienie prywatnego zbioru książek Thibona (obym miał okazję je zwrócić!) oraz Monice Grądzkiej-Holvoote za pomoc w gromadzeniu *thibonianów*. ■