

RICHARD J. FAFARA*

ZMIANA „TONU” W GILSONA POJĘCIU FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Celem artykułu jest uzasadnienie następujących twierdzeń: (1) Nie ma większej zmiany w stanowisku Gilsona w sprawie filozofii chrześcijańskiej od tej, którą zdefiniował i uzasadnił podczas Wykładów Gifforda w 1931 roku, i którą rozwinął w latach 60. XX wieku. (2) W latach 60. XX wieku jego pojęcie filozofii chrześcijańskiej kładło większy nacisk na aspekt chrześcijański, na wiarę kierującą rozumem. Wcześniejsze sformułowania akcentowały filozofię, która penetrowała wiarę w celu wydobycia z niej tego, co może stać się racjonalne. (3) W latach 60. XX wieku Gilson eksponował rolę wiary i Kościoła jako strażnika chrześcijańskiej filozofii, przejawiał relatywną obojętność wobec powagi rozumowych dowodów na istnienie Boga, a zachowując względem nich sympatię akceptował również filozoficznie niejasne podejścia do rozumienia wiary. (4) Jego pojęcie filozofii chrześcijańskiej mieści się w granicach postmodernizmu.

W swojej ostatniej książce Henri Gouhier zamieścił długi esej poświęcony Étienne'emu Gilsona pojęciu filozofii chrześcijańskiej¹. Chciałbym poruszyć kilka kluczowych zagadnień wskazanych przez Gouhiera, które pozwalają spojrzeć na stanowisko Gilsona w nieco innym świetle.

* Dr. Richard J. Fafara – U.S. Army Community and Family Support Center, USA; e-mail: rjfafara@gmail.com

¹ Zob. H. Gouhier, *Étienne Gilson et la notion de philosophie chrétienne*, w: É. Gilson, *Trois Essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L'art*, Paris: Vrin, 1993, s. 37-73.

Filozofia chrześcijańska: Émile Bréhier, tomizm i Wykłady Gifforda

Zajmę się szczegółowo pojęciem filozofii chrześcijańskiej, które pojawiło się i ukształtowało w pierwszej kwarcie ubiegłego wieku – m.in. w publikacji Émile Bréhiera pt. *Historia filozofii* z 1927 roku oraz w debacie między Bréhierem a Gilsonem. Dla Bréhiera, który podstawił logiczne zamiast empirycznego podejście do tego zagadnienia, pojęcie filozofii chrześcijańskiej było samo w sobie sprzeczne: albo filozofia jest chrześcijańska i nie jest filozofią, albo jest filozofią i nie jest chrześcijańska².

Mniej więcej w tym samym czasie, ale niezależnie od Bréhiera, Gilson we *Wstępie* (napisanym 12 czerwca 1925 roku) do trzeciego (angielskiego) wydania swojej pracy pt. *Tomizm*, zaczął stosować pojęcie filozofii chrześcijańskiej i podejmować związane z nim problemy. Gilson mówił o *filozofii* św. Tomasza z Akwinu, filozofii, której św. Tomasz nigdy nie uprawiał ani jej nie dostrzegął, chyba że w hierarchicznej strukturze chrześcijańskiej mądrości jako składową teologii – dlatego też niewątpliwie nigdy nie marzył o jej odłączeniu i nadaniu jej nazwy. Ponieważ istnieje dziedzina wspólna zarówno filozofii, jak i teologii, rozum pokierowany wiarą może zgłębiać zbawienną prawdę objawioną przez Boga i dostępną dla światła ludzkiego naturalnego rozumu. Gilson zdefiniował to zastosowanie rozumu jako *filozofię chrześcijańską* – „filozofia, która chce być racjonalną interpretacją tego, co dane, ale dla którego istotnym elementem tego, co dane, jest chrześcijańskie objawienie, które definiuje przedmiot”.

² Zob. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris: Felix Alcan, 1927, I, cz. 2, s. 486n, oraz tenże, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, „La revue de métaphysique”, t. 38, 1931, nr 2, s. 162n. Nt. dyskusji Gilson-Bréhier zob. *La notion de philosophie chrétienne*, „Bulletin de la Société française de Philosophie”, 31 (1931), s. 37-93. Zdaniem Bréhiera, filozofia grecka u początków naszej ery była całkowicie przeniknięta rozumem pozbawionym tajemnicy. Jej praktyczna mądrość była kierowana racjonalizmem. To, co było filozoficznego u myślicieli średniowiecza wyrastało z tradycji greckiej i cechowało również bardziej współczesnych myślicieli, takich jak Kartezjusz i Hegel. Bréhier uważał współczesnych myślicieli pokroju Maurice’a Blondela bardziej za apologetów wiary, niż za filozofów.

A skoro filozofia chrześcijańska jest filozofią, to jest ona całkowicie racjonalna, a zarazem zgodna z wiarą³.

W Wykładach Gifforda wygłoszonych w 1931 roku i opublikowanych jako *Duch filozofii średniowiecznej*, oraz w jego *Chrześcijaństwo i filozofia* (1936) Gilson dopracował swoją definicję filozofii chrześcijańskiej jako „każdą filozofię, która – chociaż respektuje dwa formalnie różne porządki – tym niemniej uznaje chrześcijańskie objawienie za niezbędną pomoc dla rozumu”⁴. Stała obecność Credo w świadomości chrześcijanina jest niezbędnym warunkiem i niefilozoficznym źródłem tej filozofii⁵.

Edycje Tomizmu

W piątym wydaniu *Le thomisme* (1944), opatrzonym podtytułem *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Gilson – ponownie podejmując drażliwe pytanie o to, czym jest filozofia Akwinaty – przywołuje tekst z trzeciego wydania z 1927 roku, w którym zakwalifikował filozofię św. Tomasza jako *filozofię chrześcijańską*. Wówczas też, Gilson stwierdził, iż – ponieważ wyrażenie to nie pochodziło od Akwinaty i powodowało niekończące się kontrowersje – woli nie stosować go w czysto historycznej prezentacji tomizmu⁶. Decyzja Gilsona, kierująca piątym wydaniem *Le thomisme* w 1944 roku, wydawała

³ É. Gilson, *Le Thomisme*, Paris: Vrin, 1927, s. 40. Zob. tenże, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin, 1932, s. 4n; *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, tłum. A. H. C. Downes, New York: Charles Scribner's Sons, 1934, s. 5; oraz tamże, s. 37: „A true philosophy taken absolutely and in itself, owes all its truth to its rationality and to nothing other than its rationality”.

⁴ Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, s. 37.

⁵ É. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris: Vrin, 1936, s. 100 (w tłumaczeniu angielskim: *Christianity and Philosophy*, tłum. R. MacDonald, C.S.B., New York: Sheed & Ward, 1939, s. 71).

⁶ É. Gilson, *Le Thomisme*, Paris: Vrin, 1947, s. 1, 4. Chociaż Gilson nie używał tego wyrażenia w swoich historycznych pracach nt. filozofii Akwinaty, to jednak je rozważał. Pojawiło się ono, na przykład, w jego pracach: *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Paris: Vrin, 1952, oraz *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955.

się być ostateczna; jej powtórzeniem było szóste i ostatnie wydanie, które ukazało się w 1965 roku⁷.

Filozofia chrześcijańska pod koniec lat 50. XX wieku

W 1957 roku Gilson opublikował kluczowy tekst na temat filozofii chrześcijańskiej pt. *Co to jest filozofia chrześcijańska*⁸. Odpowiedział on na to pytanie w ten sposób: „jeśli przeczyta się encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris*, znajdzie się tam odpowiedź o najwyższej autoryzacji”⁹. Zdaniem Gilsona, encyklika definiowała chrześcijańską filozofię jako filozofię i czyniła to na mocy wyjątkowego autorytetu papieża jako stróża wiary¹⁰. Celem *Aeterni Patris* było ukazanie, że

⁷ É. Gilson, *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*, tłum. L. K. Shook, A. Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, s. x, 6.

⁸ É. Gilson, *What is Christian philosophy*, w: *A Gilson Reader*, red. A. C. Pegis, New York: Doubleday, 1957, s. 177-192. Znajdowała się tam 50. stronicowa część, pt. *The Disciple of Christian Philosophy*, zawierająca dwa rozdziały nt. filozofii chrześcijańskiej przedrukowane z prac wcześniej wydanych, jednak wydaje się, że Gilson nie był z nich do końca zadowolony, dlatego też napisał kolejny tekst.

⁹ Tamże, s. 186. *Aeterni Patris* (mająca podtytuł: *O przywróceniu w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii w duchu (ad mentem) doktora anielskiego św. Tomasza z Akwinu*) została ogłoszona 4 sierpnia 1879. Nt. „niewiarygodnej” – zdaniem Gilsona – historii encykliki oraz rozwoju jego pojęcia filozofii chrześcijańskiej podczas Wykładów Gifforda (Gifford Lectures), zob. Gilson, *Christianisme et philosophie*, s. 129n.; *Christianity and Philosophy*, s. 93n. Gilson wyznał z pokorą, że „when studying...documents relative to this notion [Christian philosophy] and coming across the encyclical *Aeterni Patris* which I had completely forgotten, I understood that the very idea I was trying to justify in two volumes, twenty lectures, and I don't know how many notes, was exactly what the encyclical would have sufficed to teach me, implying as it does the very interpretation of medieval philosophy that I was proposing....The notion of Christian philosophy, which had cost me so much trouble to justify from the facts and E. Bréhier's denying its existence had been imposed on me at the end of long research, from which a little attention to the teaching of the church could have spared me”. Czy Gilson przeczytał encyklikę, a potem zapomniał jej treść, czy też zapomniał, że taka encyklika istniała i jej nie przeczytał? Po latach Gilson wyjaśnił, że nie przeczytał jej przed przygotowaniem wykładów. Zob. É. Gilson, *The Philosopher and Theology*, tłum. C. Gilson, New York: Random House, 1962, s. 180.

¹⁰ Zob. np. É. Gilson, *The Elements of Christian Philosophy*, New York: Doubleday, 1960, s. 5: „The words *Christian philosophy* do not belong to the language of St. Thomas Aquinas, but they are the name under which, in his Encyclical Letter *Aeterni*

„najlepszy z możliwych sposobów filozofowania połączył religijne posłuszeństwo wierze z używaniem filozoficznego rozumu”¹¹.

Rola encykliki *Aeterni Patris*

Wspomnianym esejem i kolejnymi publikacjami z lat 60. XX wieku (takimi, jak *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, *Wprowadzenie do filozofii chrześcijańskiej*, oraz *Filozof i teologia*) Gilson usytuował swoje pojęcie filozofii chrześcijańskiej w kontekście encykliki papieża Leona¹². Gouhier wysunął hipotezę, że postąpił w ten sposób, ponieważ *Aeterni Patris* miała na sobie prestiż papieskiego autorytetu; encyklika ta nakazywała, aby chrześcijańska filozofia w wydaniu św.

Patris, Pope Leo XIII designated the doctrine of the Common Doctor of the church in 1879. Such as it is described in the epoch-making document, Christian philosophy is that way of philosophizing in which the Christian faith and the human intellect join forces in a common investigation of philosophical truth”. Joseph Owens zauważa, że „Christian philosophy... as envisaged by *Aeterni Patris*, remains altogether theology-free... As a philosophy it is specified only by naturally knowable aspects of the topics with which it deals... It could hardly be fair to attribute naively to Pope Leo the self-refuting project of calling upon theological content or theological method to offer philosophical support to the faith.... *Aeterni Patris* does not seek a basis for its philosophical program in aspects such as holiness or awe or dread, even though it is well aware of the all-pervading order of grace...”. Zob. J. Owens, *The Christian Philosophy of “Aeterni Patris”*, w: *Towards a Christian Philosophy*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1990, s. 74.

¹¹ É. Gilson, Th. Langan, A. Maurer, *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, New York: Random House, 1966, s. 339n; Gilson, *The Philosopher and Theology*, s. 218, 338, 185-186, 192. Gilson twierdzi, że chociaż ktoś „would look in vain for instruction concerning the manner of philosophizing proper to minds without faith in a supernatural revelation”, jednak to nie uzasadnia odmowy niektórym filozofom prawa „to take into consideration philosophical teaching conceived in a Christian spirit. When conclusions are offered as philosophical, they should be examined as such” (tamże, s. 182). Zob. także Gilsona uwagi nt. encykliki we wstępie do: J. Maritain, *St. Thomas Aquinas*, New York: Meridian, 1960, s. 179-181; oraz A. A. Maurer, *Gilson and „Aeterni Patris”*, w: *Thomistic Papers: VI*, red. J. F. X. Knasas, Houston: Center for Thomistic Studies, 1994, s. 91-105.

¹² Gilson cytuje *Aeterni Patris* na początku swojej książki pt. *The Elements of Christian Philosophy*, oraz w pierwszym zdaniu pracy pt. *Introduction à la philosophie Chrétienne*, Paris: Vrin, 1960. Jego praca pt. *Le philosophe et la théologie* (Paris: Fayard, 1960) zawierała rozdziały *Christian Philosophy* oraz *The Future of Christian Philosophy*.

Tomasza z Akwinu była wykładana w szkołach zgodnie z nauczaniem Kościoła; i pozwoliła Gilsonowi uniknąć długich wyjaśnień, takich jak wstępne rozdziały książki pt. *Duch filozofii średniowiecznej*, które wywołały liczne kontrowersje. Zdaniem Gouhiera, pewną nowością w postawie Gilsona w latach 60. był jego nacisk na encyklikę papieża Leona, jak również jego wielka intelektualna wielkoduszność¹³.

Gilson jako wielkoduszny filozof chrześcijański

Konsekwencja rządziła nie tylko Gilsona pojęciem filozofii chrześcijańskiej, lecz także Gilsonem jako człowiekiem. Nie potrafił on zrozumieć, jak ktoś, kto spotkał się z objawieniem chrześcijańskim, mógł filozofować tak, jakby nigdy o nim nie słyszał¹⁴. O sobie Gilson powiedział tak: „Credo katechizmu paryskiego zawiera wszystkie kluczowe rozwiązania, które w moim życiu, już od wczesnego dzieciństwa, dominowały podczas interpretacji świata. Ciągłe wierzę w to, w co wierzyłem kiedyś”. A dalej dodał, „nie myśląc jej w każdym razie z wiarą, której istotę należy zachować w czystości, wiem, że filozofia, którą dziś posiadam, zawiera się całkowicie w sferze mojej wiary religijnej”¹⁵.

W filozofii chrześcijańskiej, którą Gilson żył, istotę stanowiła wierność Bogu Jahwe.

Tak – wyznał Gilson w swoim *Wprowadzeniu do filozofii chrześcijańskiej* – jest to prawda, że jeżeli Bóg Objawienia istnieje, to On jest pierwszym poruszyicielem, pierwszą przyczyną sprawczą, pierwszym bytem koniecznym, i wszystkim, co rozum może dowieść o pierwszej przyczynie wszechświata.

¹³ H. Gouhier, *Étienne Gilson et la notion de philosophie chrétienne*, s. 63-67. „That which characterized Gilson was a great sense of the ‘other’, which manifested itself by the freedom with which he directly voiced his disagreement with his interlocutor, without rhetorical precautions, while at the same time not holding anything against those whose disagreed with him nor attributing to them any inferiority or superiority whatsoever” (H. Gouhier, *Deux Maîtres: Bergson et Gilson*, w: *Henri Gouhier se souvient... ou comment on devient historien des idées*, red. L. Gouhier, G. Belgioioso, Paris: Vrin, 2005, s. 116 – moje tłumaczenie).

¹⁴ Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, s. 5.

¹⁵ Gilson, *The Philosopher and Theology*, s. 11.

Jednakże jeżeli Jahwe jest pierwszym poruszcycielem, to pierwszy poruszyiciel nie jest Bogiem Jahwe.

Podkreślmy te słowa, a mianowicie: rozum pokierowany przez Arystotelesa może udowodnić istnienie pierwszego poruszydela, ale jak zauważa Gilson

pierwsza przyczyna sprawcza nigdy nie przemawia do mnie przez swoich proroków, a ja nie spodziewam się wcale zbawienia, które miałyby od niej pochodzić¹⁶.

A zatem w filozofii chrześcijańskiej Gilsona podstawowa pewność dotyczyła wiary, która była uprzednia i ważniejsza od wszelkich dowodów¹⁷.

W latach 60. Gilson przejawiał również obojętność wobec dowodów na istnienie Boga: „jestem tak pewny rzeczywistości transcendentnej wobec świata i mnie samego, która jest Bogiem, że perspektywa poszukiwania dowodów na to, czego już jestem pewny, wydaje się

¹⁶ É. Gilson, *Christian Philosophy*, tłum. A. Maurer, Winnipeg: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993, s. 11.

¹⁷ Gilson, *The Philosopher and Theology*, s. 99n. „However far we can go in the footsteps of Aristotle, and even prolonging our explorations of the divine by means of the speculations of Plato, Plotinus and Proclus, we shall never reach the gates of sacred theology. It is not to be found at the term of metaphysics, nor above metaphysics, but outside of it; it is, so to speak, somewhere else. To enter it one should first establish oneself in faith...” (tamże, s. 213). Zob. także É. Gilson, *Wisdom and Time*, w: *The Gilson Reader*, s. 329: „Twenty centuries of philosophy, of science, and even of theology have not added or taken away an iota from the substance of hope and faith that all Christians have in the word of God”. „Faith in God precedes the acquiescence of the Christian to the truth of Scripture. Inversely neither Plato nor Aristotle nor Plotinus who created philosophy, owes anything to the Judeo-Christian revelation” (tamże, s. 333). 21 listopada 1959 roku Gilson przewodniczył sesji *La semaine des intellectuels catholique*, podczas której powiedział, że chrześcijańska tajemnica „does not follow reason, it precedes it, accompanies it as it proceeds; it in a way envelopes and eventually shows it beneficial perspectives which reason left to itself would never suspect possible. Theology transcends philosophy because it is founded in faith” (*Le mystère: Semaine des intellectuels Catholiques*, Paris: Pierre Horay, 1960, s. 172 – moje tłumaczenie). Zdaniem L. Shooka, tą wypowiedzią Gilson wyraził swój ostateczny sąd w sprawie relacji teologii do filozofii. Gilson „came near to saying that, for the believer, philosophy in the generally accepted sense of the word is an impossibility” (L. K. Shook, *Etienne Gilson*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, s. 349).

nie mieć żadnego znaczenia”¹⁸. Natomiast był on ciekawy, jakie racje przemawiają za ateizmem. „Dla mnie – jak powiedział – prawdziwym problemem jest teza o nieistnieniu Boga”¹⁹.

W imieniu służebnicy

Zanim zajmiemy się możliwymi nieścisłościami, spróbujmy zobaczyć, co Gilson miał na względzie, podejmując problem zawarty w artykule, który napisał w 1967 roku na temat dowodu na istnienie Boga, a który nosił tytuł *W imieniu służebnicy*, tzn. filozofii²⁰.

Na wstępie Gilson przywołał apel papieża Pawła VI o pomoc w walce z ateistyczną i marksistowską nauką, i w znalezieniu „nowego potwierdzenia Boskiej rzeczywistości na poziomie metafizyki i logiki”. Gilson oczywiście zwrócił się ku *służebnicy*, która daleka była ciągle od rozstrzygnięć i powszechnej zgody na dowody za istnieniem Boga.

¹⁸ É. Gilson, *L'athéisme difficile*, Paris: Vrin, 1979, s. 11.

¹⁹ Tamże, s. 12. Gilson twierdził, że ateizm bardziej potrzebuje racjonalnego uzasadnienia, niż spontaniczna wiara w to, że jest Bóg: „How, without some preexisting notion, or feeling, of the divinity, did men form the concept of a cause so utterly different in nature from its observable effects... so utterly different from that of man?” Idea Boga znajduje się w umysłach wielu ludzi, choć nie posiada żadnego wzorca na doświadczeniu. Stajemy tu wobec problemu realności pojęcia, wobec pytania, czy ono rzeczywiście istnieje. Nawet „dowody” św. Tomasza z Akwinu kończą się na stwierdzeniu istnienia pewnego bytu w pewnym porządku rzeczywistości, bytu, „który wszyscy uważają za Boga”. Tak więc dysponujemy pojęciem Boga zanim podejmiemy próbę wykazania Jego istnienia. W swoim traktacie *O substancjach czystych* św. Tomasz mówi o wrodzonej wiedzy o Bogu przynajmniej w tym sensie, że ilekroć docieramy do pojęcia pierwszej zasady wszystkich rzeczy, tylekroć w sposób naturalny nazywamy ją Bogiem. Gilson mówi o tym spontanicznym, wspólnym pojęciu Boga jako niejasnym ujęciu obecności Boga w naturze i w Nim samym w kategoriach prawdy ukrytej w pojęciu *anima naturaliter Christiana* (tamże, s. 53-58). Gilson uważa, że źródło tej idei tkwi w tajemnicy indukcji przedstawionej przez Arystotelesa w jego *Analitykach wtórych* (tamże, s. 64-66). Zob. także É. Gilson, *The Idea of God and the Difficulties of Atheism*, w: *The Great Ideas Today*, Chicago, Illinois: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1969, s. 254-257, 264-268, oraz tenże, *God and Philosophy*, s. 117n.

²⁰ Dla św. Tomasza, który cytuje Prz 9, 3, *sacra doctrina* traktuje inne nauki, jak chociażby filozofia, jako służebnice. Zob. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, q.1, art. 5.

Jednakże przed uznaniem filozofii za winną, ten jej francuski obrońca miał jej jeszcze coś do powiedzenia.

Zdaniem Gilsona, jeżeli naprawdę patrzy się na rzeczywistość, to wyraźnie dostrzega się, że „pojęcie *Boga* jest uprzednie wobec dowodów na jego istnienie; i jest takim przez cały czas zmagania filozofów i teologów o wykazanie istnienia Boga na mocy podanych przez nich dowodów”. Według Gilsona, „pewność tego, że Bóg istnieje, jest w znacznej mierze niezależna od filozoficznych dowodów, które ktoś podaje”²¹.

Dla chrześcijanina to pojęcie Boga i ta pewność są obecne w wierze. Dla niechrześcijanina „jedyna droga do Boga poza wiarą w nadprzyrodzone objawienie wiedzie poprzez fakt, że człowiek jest zwierzęciem religijnym. Jego rozum w sposób naturalny tworzy pojęcie boskości”²². Stąd też, według Gilsona, pewien typ religii naturalnej pozwala wierzącym na komunikowanie się z niechrześcijanami. Rozum w sposób naturalny tworzy pojęcie boskości, a zatem logicznie wynika z tego, że taka możliwość jest udziałem każdego bytu obdarzonego rozumem.

Jednak logika niekoniecznie przekłada się na rzeczywistość, stąd Gilson twierdził, że filozofia często przemawia do głuchego, ponieważ nie jest w stanie przekonać niemetafizyczne umysły o przekonującej sile dowodów metafizycznych. Jak więc – pytał Gilson – może *śłużebnica* udowodnić istnienie Boga umysłem, dla których metafizyczna myśl jest obca, które cierpią na swego rodzaju wrodzoną metafizyczną ślepotę, i których antymetafizycyzm jest nieuleczalny²³?

²¹ Gilson, *Plaidoyer pour la servante*, w: tenże, *L'athéisme difficile*, s. 76.

²² É. Gilson, *On Behalf of the Handmaid*, w: *Theology of Renewal*, red. L. K. Shook, Montréal: Palm, 1968, I, s. 249.

²³ Tamże, s. 245, 247. Gilson powie lapidarnie: „It is not in our power to make metaphysics easily accessible to the millions” (s. 249). Zob. także Gilson, *What is Christian Philosophy?*, s. 181: „Thomas Aquinas himself placed more hope in philosophers than we do. The reason probably is that he had not seen anything like the condition of metaphysics in our own time....[W]e seem to consider anybody as qualified to become a metaphysician.... There is no reason to wonder what would happen to our knowledge of God if it had been entrusted to the sole care of philosophy and the philosophers. We know it, we see it, and the answer is that philosophers have

Następnie Gilson zwrócił się do tych, którzy „nie rozumieją, dlaczego nominalizm, kantowski i heglowski idealizm, a nawet pozytywizm, nie mogą mieć swego udziału w pewnym wyjaśnieniu wiary”. Nieco niespodzianie, lecz z właściwym sobie szacunkiem dla wolności innych, dodał: „Powiniennem pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że jeśli jakaś filozofia pomaga im wierzyć, a żadna lepsza jej odmiana nie jest dla nich zrozumiała, to tym, którzy znajdują satysfakcję w takiej filozofii, nie powinno się zakłócać spokoju ich umysłu”.

Gilson chciał w ten sposób powiedzieć, że „tomista pozwala każdemu człowiekowi zmierzać do Boga w sposób najlepszy, na jaki go stać, pomimo iż wielu chciałoby, aby zmierzał on do Boga drogą wyznaczoną przez św. Tomasza, czy preferowaną przez Kościół... Gdyby nie to, że problemy, o których mówimy, są bardzo ważne, to można by znaleźć więcej niż jedną śmieszna stronę tej sytuacji”. Jednym słowem, kiedy staje się przed problemem istnienia Boga, nie należy wymagać zbyt wiele od służebnicy; ona zwykle robi tyle, ile może²⁴.

Gouhier nie dostrzegł żadnej większej zmiany w Gilsona stanowisku na temat filozofii chrześcijańskiej między tym, jak zostało ono

simply brought the problem to a chaotic condition”. Owens przyznaje, że „[t]he role of existence in demonstrating the existence of God and its role in individuating creatures still call for much probing”. Jednak w sprawie filozoficznego ruchu neo-tomistycznego Owens wyraża swój optymizm: „Aquinas has continually had his ups and downs, with euphoria in the early fourteenth century at the time of his canonization, and later at the use made of him in the sixteenth century at the Council of Trent, and then through the Leonine encyclical in the nineteenth century. After each of these bursts of attention he receded to a much lower level of notice. There is no reason to think that this alternating history will not be continued” (J. Owens, *Neo-Thomism and Christian Philosophy*, w: *Thomistic Papers*: VI, s. 51).

²⁴ Gilson, *On Behalf of the Handmaid*, s. 242, 247 przyp. 6. Gilson opisuje największą lekcję, której udzielił mu św. Tomasz z Akwinu „often confirmed... by personal experience” w ten oto sposób: „I have known many more cases of philosophers converted to scholastic philosophy by the Catholic faith than of philosophers converted to the Catholic faith by scholastic philosophy. I know this is how it is; I feel infinitely grateful to St. Thomas Aquinas for having made me understand that this is how it should be. We cannot equal him in genius, and still less in holiness, but there is at least one way for us to prove his true disciples. It is, while exerting to their full limit the power of our intellects, to put our ultimate trust, for others as well as for ourselves, in Him in Whose light alone we shall see the Light” (Gilson, *Science, Philosophy, and Religious Wisdom*, w: *The Gilson Reader*, s. 221).

określone i uzasadnione podczas wygłoszonych przez niego Wykładów Gifforda w 1931 roku, a tym, jak zostało rozwinięte w latach 60. Gilson niezmiennie powtarzał rzecz najważniejszą, że Bóg wiary jest Bogiem zbawienia. Że Bóg, „o którym wierni wierzą, że istnieje, transcenduje nieskończenie tego, którego istnienia dowodzą filozofowie”. Z pewnością Gilson ukazał rolę i granice rozumu w teologii i w filozofii, którą nazywał *chrześcijańską*. Jednak „ton” jego wypowiedzi zmienił się, kiedy jako filozof mówił o filozofii i jej konsekwencjach w swoim życiu osobistym²⁵.

Taki był, na przykład, życzliwy podziw Gilsona dla Leona XIII, jego względna obojętność na dowody za istnieniem Boga, oraz jego spolegliwość wobec tych, którzy przyjmowali rozwiązania filozoficzne, przez niego uznawane za fałszywe, za pomocne w pewnym zrozumieniu wiary.

Zdaniem Gouhiera, Gilson z lat 60. w filozofii chrześcijańskiej koncentrował się na przymiotniku. Była ona problemem dla niego nie tylko jako filozofa, którego rozum dociekał w obrębie wiary tego, co może być racjonalne; była ona problemem jeszcze bardziej dla niego jako chrześcijanina, którego wiara zawsze była obecna w jego myśli, kierowała jego rozumem i odkrywała możliwości jej poznawania, a który chciał utrzymać ją na właściwej drodze. Jednak wraz z wiarą Gilson uznał Kościół za jej strażnika, nieprzerwanie cytując encyklikę papieża Leona. Z drugiej strony, przejawiał on względną obojętność wobec ważności racjonalnych dowodów na istnienie Boga i niepodważalną pewność wiary, uprzedniej i ważniejszej od filozofii²⁶.

Postmodernizm i zmiana „tonu”

Gouhier wybrał słowo *ton* dla opisanie zmiany zaistniałej w pracach Gilsona z lat 60., co jest sprawą intrygującą, ponieważ to samo słowo zostało użyte dla określenia pojawienia się w latach 50. filozofii postmodernistycznej wraz z jej „znamienną atmosferą i *tona-*

²⁵ Gouhier, *Étienne Gilson et la notion de philosophie chrétienne*, s. 72n.

²⁶ Gouhier, *Deux Maitres: Bergson et Gilson*, w: *Henri Gouhier se souvient*, s. 83n.

*cją*²⁷. Czyżby Gouhier dopatrywał się jakichś elementów postmodernizmu w myśli Gilsona z lat 60.? Być może tak było²⁸, jednak potrzeba znacznie więcej, niż jednorazowe użycie tego słowa przez Gouhiera, aby dokładnie określić jego intencje.

Tym niemniej Joseph Owens wyraźnie postrzegwał postmodernizm, który w filozofii odrzucał *czystą* i *naukową* metodologię, jako właściwe miejsce usytuowania filozofii chrześcijańskiej Gilsona z lat 60. Owens uważał, że chrześcijańska filozofia „ożywiona duchem prawdziwie chrześcijańskim” pasuje do postmodernistycznego kanonu, „w którym każda filozofia jest określana zgodnie z kulturową formacją poszczególnego myśliciela”, i w którym „koncepty filozoficznego myślenia są tak wyraźne, jak jego odciski palców i kod DNA”.

Owens powiedział wprost:

Zakorzenie w kulturze chrześcijańskiej konkretnej osoby jest tym, co czyni chrześcijańską filozofię specyficznym gatunkiem filozoficznym, natomiast w kształtowaniu tej kultury znamienne rolę odgrywa święta teologia. W ten sposób teologia sprawuje kierowniczą rolę bez wchodzenia na drogę zasad filozofii chrześcijańskiej jako takiej. Znajduje ona zwyczajnie swój punkt wyjścia w rzeczach, myśli lub języku, podobnie jak arystotelesowska dialektyka – w filozofii. W układzie postmodernistycznym jest to zupełnie zrozumiałe. Podobnie Gilson w swoich pracach z początku lat 60. podkreślał wpływ teologii na filozofię chrześcijańską. Jednak nie zmieniło to w żaden sposób jego stanowiska z lat 30., że filozofia chrześcijańska jako filozofia odpowiada wyłącznie przed trybunałem ludzkiego rozumu... że niezmiennie jest „prawdziwie racjonalna”, chociaż „ożywiona duchem prawdziwie chrześcijańskim”... że jest ona typem filozofii wskazanej przez encyklikę *Aeterni Patris*... typem, który należy usilnie promować dla dobra

²⁷ K. L. Schmitz, *Postmodernism and the Catholic Tradition*, „American Catholic Philosophical Quarterly”, t. 73, 1999, nr 2, s. 233n.

²⁸ Biorąc pod uwagę pasję Gouhiera do teatru i jego imponującą twórczość jako krytyka, możliwość ta zasługuje na podjęcie dalszych badań. Zob. H. Gouhier, *L'essence du théâtre*, Paris: Plon, 1943, 1968 wyd. 2 (Aubier); *L'œuvre théâtrale*, Paris: Flammarion, 1958; oraz *Le théâtre et les arts à deux temps*, Paris: Flammarion, 1989. Zob. Także G. Belgioioso, *Bibliographie générale des oeuvres d'Henri Gouhier*, w: *Henri Gouhier se souvient*, s. 157-232. Gouhier, chociaż nie uważał siebie za twórcę filozofii czy teatru, uznawał swój talent do przedstawiania dzieł tworzonych przez innych; czuł pewien związek między rolą dyrektora, a swoją pracą jako historyka filozofii (tamże, s. 87 przyp. 1).

przyszłości... że jako typ filozofii w epoce postmodernizmu jest typem, który stoi na własnych nogach²⁹.

Jesteśmy więc ubożsi o to, że *vis-a-vis* postmodernizmu nie mamy takiego stanowiska wobec filozofii chrześcijańskiej, jakie zajmował sam Gilson, jednak bogatsi jesteśmy o to, iż są nam dane analizy Gouhiera i Owensa, które gwarantują, że uwaga uczniów Gilsona stale koncentruje się na jej zgłębianiu i uszlachetnianiu³⁰.

TLUMACZENIE: KS. PAWEŁ TARASIEWICZ

²⁹ Owens, *Neo-Thomism and Christian Philosophy*, s. 43-44 przyp. 22; 49-52. Anton Pegis, jeden z pierwszych uczniów Gilsona w Ameryce Północnej, uważał, że filozofia chrześcijańska wieków średnich nie miała autonomii właściwej filozofii i była po prostu teologią. Uważał on, że filozofia chrześcijańska dzisiaj jest możliwa jako dzieło filozofów, tym niemniej jej ścisły związek z chrześcijańską wiarą i teologią jest również możliwy. Zdaniem o. Maurera, Gilson nigdy nie oponował wobec stanowiska Pegisa: „Since Christian philosophy is not a philosophy but a way of philosophizing, Gilson thought it could take many forms. He praised Jacques Maritain and Gabriel Marcel, whose Christian existentialisms were not developed as handmaids of theology but nevertheless had close ties with faith and, at least in Maritain's case, with theology”. Maurer wskazywał też, że filozoficzne prace Gilsona, takie jak *The Unity of Philosophical Experience* (San Francisco: Ignatius Press, 1999) i *Being and Some Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949), były dziełami filozofa chrześcijańskiego, w których filozofia nie jest na usługach teologii, choć pozostaje otwarta na chrześcijańskie objawienie i kierownictwo teologii (zob. Maurer, *Christian Philosophy*, s. xix-xx). Collins także uważał, że historyczna interpretacja tomizmu przez Gilsona była otwarta na teologiczno-filozoficzną rekonstrukcję. Nie zgadzał się on z tym, że filozofia, która wykorzystuje każde źródło prawdy łącznie z objawieniem, musi, w swym postępowaniu od bytów zmysłowych do Boga, respektować porządek teologiczny. Podobnie jak Gilson (*God and Philosophy*, s. 91n), Collins radził współczesnym tomistom, aby nie brali przykładu z chrześcijańskich filozofów, takich jak Malebranche, którzy „assign to reasons drawn from revelation the decisive role of determining their assent to the basic propositions in philosophy” (J. Collins, *Toward a Philosophically Ordered Thomism*, w: tenże, *Crossroads in Philosophy*, Chicago: Regency Co., 1962, s. 294-97).

³⁰ Zob. np. J. F. X. Knasas, *A Heideggerian Critique of Aquinas and a Gilsonian Reply*, w: *Post-Modernism and Christian Philosophy*, red. R. T. Ciapalo, Washington: The Catholic University of America Press/American Maritain Society, 1997, s. 128-140.

A CHANGE IN “TONE” IN GILSON’S NOTION OF CHRISTIAN PHILOSOPHY

SUMMARY

The author undertakes four points: (a) There was no major change in Gilson’s position on Christian philosophy as it was defined and justified in his 1931 Gifford Lectures and later developed in the sixties. (b) During the 1960s, Gilson’s Christian philosophy placed more emphasis on its Christian aspect, *faith* guiding reason. Earlier formulations emphasized *philosophy* searching within the faith for what can become rational. (c) During the 1960s Gilson emphasized faith and the Church as the guardian of Christian philosophy, expressed a relative indifference to the validity of rational proofs for the existence of God, and empathized with those accepting questionable philosophical approaches to understand the faith. (d) Gilson’s Christian philosophy fits into the framework of post-modernism.

KEYWORDS: Étienne Gilson, Christian philosophy, theology, postmodernism.