

Curtis L. Hancock

Rockhurst Jesuit University
Kansas City, USA

DLACZEGO GILSON? DLACZEGO TERAZ?

Mahatma Gandhi powiedział kiedyś, że najlepszym podręcznikiem do nauki w klasie jest nauczyciel. Wiedza nauczyciela w połączeniu z przykładem jego intelektualnej i moralnej cnoty tworzą lekcję, która nie przemija. Nauczyciel powinien więc być ponadczasowym wzorem. Takim właśnie wzorem, nawet po swojej śmierci, która miała miejsce 35 lat temu, pozostaje dla nas Étienne Gilson. Niniejsze rozważania, idąc za sugestią Gandiego, starają się pokazać, że Gilson ciągle nas naucza, że wciąż budzi podziw, zwłaszcza jako mistrz w tym, co sam nazywał „zachodnim Credo” (*Western Creed*). W tym celu zostaną zidentyfikowane i poddane analizie najważniejsze elementy myśli Gilsona, które emanują z jego sposobu przedstawienia i uzasadnienia tegoż Credo.

Zachodnie Credo

Zanim zostaną wskazane owoce zachodniego Credo, należy najpierw wyjaśnić, jak Gilson je rozumie. Wspomina on o nim w zakończeniu swojej mistrzowskiej pracy pt. *Jedność doświadczenia filozoficznego*.¹ Nazywając je „zachodnim Credo,”² Gilson nie ma na myśli żadnego ekskluzywizmu, ani kulturalnego szowinizmu. Wręcz przeciwnie, jest on przekonany, że zachodnie Credo opiera się na zasadach i instytucjach, które uzasadniają demokratyczny udział wszystkich narodów w ludzkiej

¹ É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz (Warszawa 2001), rozdz. XI.

² Z. Wrzeszcz tłumaczy angielski termin „Western Creed” jako „zachodnia kultura.”

wspólnocie. Dlatego też przymiotnik „zachodnie” jest wyrażeniem właściwym, jako że ujmuje historyczne doświadczenie Zachodu w walce i trosce o te zasady i instytucje.

Gilson twierdzi, że zachodnią kulturę wyróżnia pewien zbiór filozoficznych zasad. Zasady te zostały odkryte przez starożytnych Greków, którzy stosowali je w swój oryginalny sposób. Od czasów greckich, każde pokolenie na nowo wdraża te same zasady analogicznie do właściwego sobie doświadczenia kulturowego. Zasady, o których mowa, stanowią o tożsamości zachodniej filozofii. Jednakże od XVII wieku są one poddawane w wątpliwość, co postawiło zachodnią filozofię w obliczu kryzysu, w obliczu czegoś w rodzaju postmodernistycznej niemocy. Gilson zadaje retoryczne pytanie: „czy może bowiem trwać nadal porządek społeczny, zrodzony ze wspólnej wiary w wartości pewnych zasad, gdy wszelka wiara w te zasady została już utracona?”³

Czym jest ta wiara i jakie są te zasady? Najbardziej fundamentalną cechą zachodniego Credo jest, jak twierdzi Gilson, niezmiennie przekonanie co do niezwykłej godności człowieka. W świetle tego przekonania, historia filozofii jawi się jako rozwój filozofii osoby ludzkiej. „Poznaj samego siebie» – to nie tylko klucz do kultury greckiej, lecz również do klasycznej kultury świata zachodniego.”⁴

Chrześcijaństwo nie rozstaje się z tym przekonaniem. Mądrość chrześcijańska zgadza się z mądrością grecką w tym, że osoba ludzka jest bytem najdoskonalszym ze wszystkich ziemskich stworzeń. Ojcowie wczesnego Kościoła zaakceptowali grecki pogląd na ludzką osobę. Dzięki czemu bowiem człowiek jest obrazem Boga? Dzięki temu, powie św. Augustyn, że posiada on rozum. Pod taką odpowiedzią chętnie podpisaliby się wszyscy filozofowie greccy. Łączy się z tym druga fundamentalna cecha kultury Zachodu, którą jest wyraźne przekonanie, że „rozum stanowi o różnicy gatunkowej człowieka.”⁵

Chrześcijaństwo nie przeciwstawia się greckiej mądrości na temat ludzkiej osoby. Wprost przeciwnie, przejmuje ją i uzupełnia. Jak mówi św. Augustyn, osoba ludzka jest obrazem Boga. Jest obdarowana rozumem,

³ Ibid., 190.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 191.

przez co posiada wolną wolę. Dlatego też, osoba ludzka staje się partnerem Boga, doskonale z Nim współpracującym w dramacie historii i współuczestniczącym w tworzeniu swojego przeznaczenia. Historia jest bowiem zapisem tego, jak ludzie kształtują swój los. Ludzkie doświadczenie potwierdza też doktrynę chrześcijańską, mówiącą że relacja między osobami jest najbardziej znaczącym i tajemniczym wydarzeniem we wszechświecie. Osobowe relacje zawsze zawierają elementy, które są zarazem duchowe i metafizyczne. Stąd też, zachodnie Credo przeciwstawia się redukcji bytów ludzkich do poziomu organicznych maszyn.

Taka jest natura zachodniego Credo. Troska o jego żywotność stanowi istotę naszego kulturalnego i filozoficznego zdrowia. To przemawia na rzecz doniosłości Gilsona w naszych czasach. Zaleca on bowiem, abyśmy stale pracowali nad ożywieniem i stosowaniem zachodniego Credo podczas mierzenia się z kulturowymi wyzwaniem, przed którymi stoi nasze pokolenie.

Tak więc, dlaczego Gilson, dlaczego dzisiaj? Moja pierwsza odpowiedź brzmi: dlatego, że powinniśmy bronić zachodniego Credo. A Gilson ukazuje filozofię osoby ludzkiej, która czyni tę obronę możliwą.

Realizm filozoficzny

Kiedy mówimy o kimś, że jest przy zdrowych zmysłach, mamy na myśli to, że ów ktoś ma poczucie rzeczywistości. Ten truizm jest, według Gilsona, zasadą filozoficzną. Filozofia w znacznym stopniu pozbędzie się bałaganu, o ile zdecyduje się trwać przy rzeczywistości. Innymi słowy, filozofowie powinni bronić filozoficznego realizmu, przekonania, że poznający człowiek ma świadomość rzeczy, które istnieją niezależnie od jego umysłu. Realizm filozoficzny jest, i zawsze był, pierwszym nakazem emanującym z zachodniego Credo.

Aby bronić realizmu, filozof oczywiście musi zrozumieć sceptycyzm, czyli pogląd oparty na wątpieniu, według którego ludzki umysł może poznawać jedynie stany własnej świadomości. Gilson zastanawiał się nad tym, dlaczego sceptycyzm, zwłaszcza w ciągu ostatnich kilku wieków, udało się zmarginalizować realistów wśród zawodowych filozofów. Gilson użalał się nad tym stanem rzeczy. Uważał, że nowożytny sceptycyzm wykołebał zadanie filozofii i zbałamucił ludzki umysł. Jeżeli istnieje coś, co

mogłoby przywrócić intelektualne zdrowie współczesnego umysłu, to na pewno jest to porzucenie sceptycyzmu i ożywienie filozoficznego realizmu.

Obrona realizmu przez Gilsona była jego osobistym wyzwaniem. Podobnie jak jego kolega, Jacques Maritain, Gilson uważał, że odpowiedzialność za znaczną część bałaganu we współczesnym myśleniu spoczywa na francuskich sceptykach, takich jak René Descartes i Michel de Montaigne. Maritain był przekonany o sceptycznym dziedzictwie francuskich filozofów do tego stopnia, że określił sceptycyzm „wielkim francuskim grzechem.” Maritain dokonał oceny francuskiego sceptycyzmu w dwóch swoich książkach pt. *Sen Kartezjusza* i *Trzej reformatorzy*.⁶ W tej drugiej pracy skrytykował nie tylko Kartezjusza, lecz także Jana Jakuba Rousseau.

Gilson podejmuje problem sceptycyzmu w kilku swoich książkach i artykułach. Jednakże jego najbardziej zachwycająca i łatwa do przyswojenia dyskusja ma miejsce w krótkiej książce pt. *Realizm metodyczny*.⁷ Tytuł pracy ma być alternatywą dla Kartezjańskiego „metodycznego wątpienia.” Gilson twierdzi, iż pomimo przeważającej kultury filozoficznej, która czyni sceptycyzm aksjomatem, to sceptycyzm nie obliuguje jednak dzisiejszego filozofa bardziej, niż w czasach Kartezjusza. Uczciwa ocena sceptycyzmu pokazuje, że nadal nie jest on w stanie przekonać nawet samych sceptyków. W rezultacie, realista ma takie samo prawo do swojej metody, jak sceptyk do swojej. Gilson rzuca wyzwanie sceptykowi, aby ten wykazał, że realizm nie jest wyborem inteligentnym. A jeżeli jest, to jakie prawo pozwala sceptykowi odmawiać realizmowi równego głosu na publicznym skwerze filozoficznych dyskusji? To, że sceptycyzm siebie posadził na tronie jako obowiązkowy punkt wyjścia dociekań filozoficznych, jest zgoła czymś arbitralnym, jest obligatoryjnym założeniem, które utrzymuje się we wspólnocie filozoficznej zbyt długo.

Podczas, gdy jako filozof Gilson uważa, że sceptycyzm jest szkodliwy, to jako historyk uznaje on, że wpływ sceptycyzmu jest historycznym faktem godnym odnotowania. Historyk filozofii musi być bowiem

⁶ Zob. *Le songe de Descartes* (Paris 1932) oraz *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. ks. K. Michalski (Warszawa-Ząbki 2005).

⁷ Zob. „Realizm metodyczny,” tłum. J. Krasnowolski, w: *Realizm tomistyczny* (Warszawa 1968), 5-59.

osobą dobrze zorientowaną w terminologii sceptycznej, aby rozpoznać to, co zmusza współczesny umysł do „kupowania na kredyt.” W sposób ironiczny każe on nawet sceptykom oddać przysługę filozofii. Sceptycy bowiem uprawiają pewien eksperyment myślowy, który ma odpowiedzieć na pytanie, czy sceptycyzm jest stanowiskiem spójnym i czy przynosi korzyści poznającemu. Gilson stwierdza, że odpowiedź jest zawarta w nim samym. Niestety, sceptycyzm nie jest ani spójny, ani korzystny, a zatem wspólnota filozoficzna powinna podziękować sceptykom za ich usługi i przyjąć epistemologię bardziej produktywną.

Mówiąc precyzyjniej, Maritain dowodzi, a Gilson się z nim zgadza, że filozofia powinna porzucić epistemologię całkowicie. Epistemologia bowiem jest kłopotliwym przedmiotem, zbudowanym na błędnym fundamencie sceptycyzmu. Jest to, jak mówi Maritain, modernistyczna patologia, sprowadzająca filozofię do analizowania pojęć i odmawiająca filozofii możliwości ujmowania realnych rzeczy. Mówiąc za Maritainem, epistemologia daje nam jedynie „ideozofię,” a nie filozofię. Maritain kończy, formułując ostateczne oskarżenie: współcześni filozofowie nie są faktycznie filozofami. Są oni „ideozofami,” przedmiotem ich badań są bowiem jedynie idee, podczas gdy filozofia musi dotyczyć rzeczy.

Jeżeli więc porzucimy epistemologię, to co mamy przyjąć w jej miejsce? Maritain i Gilson zastąpiliby epistemologię tym, co nazywają „metafizyką wiedzy.” Jeżeli ktoś podchodzi do problemu wiedzy jako problemu rzeczywistości – tego, jak umysł ujmuje byty na pierwszym miejscu – to badanie wiedzy nie przeszkadza realizacji zadania filozofii. Gilson z naciskiem twierdzi, że filozof ma prawo do takiego punktu wyjścia. Realista mógłby odwołać się do obserwacji poczynionej przez Arystotelesa w jego *Fizyce*, że pomimo protestu sceptyka nie ma konieczności dowodzenia tego, co oczywiste. Filozof może od samego początku wyjaśniać wiedzę na drodze rozważania zdroworoządkowego ujęcia bytów. Na tej podstawie filozofia wiedzy może być produktywna. Jest wówczas wiedzą o naszej świadomości bytów. Dlatego też, korzystniej jest nazywać ją „metafizyką wiedzy,” niż „epistemologią.” „Metafizyka wiedzy” jest wolna od całego sceptycznego bagażu złączonego ze słowem „epistemologia.”

Gilson rekomenduje filozofii tę uzdrawiającą zmianę. Jeżeli ktoś rozpoczyna od wątpienia wobec zewnętrznego świata, to nigdy nie będzie w stanie zdobyć wiedzy na jego temat. Żaden „transcendentalny” argument (żeby użyć terminu Kantowskiego), ani też żadna kombinacja transcendentnych argumentów nie może wmawiać umysłowi, że jest ujęciem rzeczywistości. Jeżeli ktoś rozpoczyna od subiektywizmu, to także na subiektywizmie kończy. Sceptycyzm więc jest *cul-de-sac*, czyli ślepą ulicą. Podstawowym sposobem, aby uniknąć skutków jazdy drogą bez przejazdu, jest przerwanie podróży danym traktem. W tym momencie ukazuje się drugi wzgląd, ze względu na który nauka Gilsona nadal posiada znaczenie. Obrona bowiem zachodniego Credo musi obejmować obronę filozoficznego realizmu.

Świadomość historyczna

Gdyby ktoś chciał zapytać Arystotelesa o jego profesję, ten mógłby zaskoczyć pytającego, odpowiadając: „jestem biologiem.” Podobnie, gdyby ktoś chciał zapytać Gilsona o jego zawód, ten prawdopodobnie nie uznałby się za filozofa, lecz odpowiedziałby: „jestem historykiem.” Oczywiście był on historykiem, lecz takim, którego głównym zainteresowaniem była geneza filozoficznych poglądów na temat świata. Jednakże jego zainteresowanie historią filozofii nie było zwykłym przejawem ciekawości. Gilson uważał, że istnieje bliższa relacja między filozofią i historią, niż dostrzega ludzkie oko. Jeżeli ktoś to zauważy i uzna, to jednocześnie nie tylko uczyni filozofa lepszym sędzią samej filozofii, lecz także bardziej przenikliwym interpretatorem trendów historycznych. Podobnie jak Arystoteles, Gilson uważał, że do uprawiania filozofii najlepsze jest badanie tego, dlaczego różne filozofie pojawiają się i trwają w historii. Jest to nieustanna lekcja zarówno dla historyka, jak i filozofa, gdy podejmuje się badania nad filozofią w kontekście historycznym.

Talenty Gilsona jako historyka ukazuje doskonale jego wiedza z zakresu myśli średniowiecznej. Gilson jest nie tylko historykiem, lecz także historykiem historyka (*historian's historian*). Nie akceptuje on bezkrytycznie danej interpretacji historycznej tylko dlatego, że cieszy się konsensem wśród historyków. Ośmiela się wprowadzać nowe perspektywy w sprawach, nad którymi długo zastanawiali się wcześniejsi uczeni. Wy-

suwa nowe i radykalne czasami interpretacje historycznych doktryn, czy też poszczególnych faktów. Znanym przykładem jest kontrowersyjne wyzwanie rzucone przez Gilsona długo akceptowanej interpretacji pojęcia „filozofii chrześcijańskiej” w średniowieczu. Ponowne zbadanie przez niego idei chrześcijańskiej filozofii ma swoje implikacje w zakresie natury wiedzy. Pozwala ona bowiem Gilsonowi wysunąć wniosek domagający się ponownej oceny filozofii pośredniowiecznej.⁸

Jeżeli Gilson swoją krytyką standardowej wizji mądrości chrześcijańskiej w średniowieczu wszczyną kontrowersje, to jak wygląda ów pogląd, z którym polemizuje? Gilson odrzucił ideę, że wyrażenie „filozofia chrześcijańska” ma jedynie socjologiczne i historyczne znaczenie. Standardowy pogląd mówi, że skoro filozofia powstała w czasach przedchrześcijańskich, to mówienie o „filozofii chrześcijańskiej” jest oksymoroniczne. Jakże bowiem można określać filozofię przymiotnikiem „chrześcijańska?” To uczyniłoby z niej jakiś typ religii lub teologii. A każdy przecież wie, że filozofia jest ze swej natury niezależna od teologii chrześcijańskiej, ponieważ powstała wśród przedchrześcijańskich Greków. Co więcej, teologia dotyczy doktryn opartych na objawieniu, z których wiele mówi o tajemnicach niedostępnych naszej naturalnej inteligencji. Z drugiej strony, filozofia posługuje się naturalnym rozumem, który nie implikuje żadnego nadprzyrodzonego objawienia. Kiedy osoba, która w rzeczy samej jest chrześcijaninem, bierze się za filozofię, to może być pewna, że jej relacja do objawionych tajemnic i artykułów wiary nie ma odbicia wśród filozoficznych metod, przesłanek i przedmiotów. Innymi słowy, kiedy filozofuje chrześcijanin, to filozofuje on tak samo, jak filozofowałby grecki poganin (jak ktoś, kto nie zna objawienia i nie jest pod jego wpływem). Jedyne sposoby, w jaki teologia wdziera się do filozofii, polega na tym, że filozof błędnie włącza artykuły wiary do swoich przesłanek.

⁸ Poczynione uwagi na temat filozofii chrześcijańskiej w znacznej mierze opierają się na przełomowych pracach Petera Redpatha i Armanda Maurera dotyczących natury filozofii chrześcijańskiej. Zob. Peter A. Redpath, „Philosophizing Within Faith,” w: *Faith and the Life of the Intellect*, red. C. L. Hancock, B. Sweetman (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), 93-123; oraz Armand A. Maurer, „The Unity of a Science: St. Thomas and the Nominalists,” w: *St. Thomas Aquinas 174-1974 Commemorative Studies*, t. 2, red. A. A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies), 269-292.

Czyż w świetle powyższych obserwacji „filozofia chrześcijańska” nie jest wyrażeniem sprzecznym? W celu zapobieżenia sprzeczności, pogląd standardowy, czyli powszechnie przyjmowany, głosi, że „filozofia chrześcijańska” jest jedynie sposobem mówienia. Wyrażenie „chrześcijańska filozofia” jest po prostu socjologiczną i historyczną etykietą mówiącą o tym, że średniowieczni myśliciele pisali czasami jako filozofowie, a czasem (nawet częściej) jako teologowie, że filozofia i teologia przypadkowo pojawiały się w tej samej pracy obok siebie. Innymi słowy, „filozofia chrześcijańska,” jeśli już ktoś musi używać tego wyrażenia, jest niczym innym, jak tylko socjologicznym lub historycznym terminem oznaczającym osobliwy zbieg okoliczności, iż można czasami spotkać w książce napisanej przez tego samego autora dwa niezależne sposoby poznania: filozoficzny i teologiczny.

Powszechnym przejawem rozróżnienia między rozumowaniem naturalnym (filozoficznym) i objawionym (teologicznym) jest pojęcie „*praeambula fidei*.” Wyrażenie to uzasadnia tezę, iż chociaż można najpierw usłyszeć pewne filozoficzne prawdy w kontekście teologicznym, to faktycznie istnieją one niezależnie od teologii. Należą one bowiem do korpusu wiedzy lub zagadnień zwanych „filozofią.” Na przykład, mogą najpierw usłyszeć o istnieniu Boga czy o grzechu cudzołóstwa podczas lekcji religii w szkole, lecz zagadnienia te same w sobie leżą poza teologią, w świecie wiedzy niezależnej i dyskursu zwanego „filozofią.”

Gilson odrzuca jednak ten sposób rozumienia chrześcijańskiej filozofii w średniowieczu. Twierdzi on, że pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” na swój własny sposób zawiera treści poznawcze. Nie jest więc ono tylko sposobem wypowiedzi, ani też socjologicznym czy historycznym odniesieniem do faktu, że czasami średniowieczni autorzy pisali jako filozofowie, a czasami jako teologowie. Tradycyjna interpretacja pojęcia „filozofii chrześcijańskiej” popełnia błąd, myśląc o teologii i filozofii jako systemach myślowych. Myślowy system jest zbiorem twierdzeń, uporządkowanych według zasad logicznych. A ponieważ rozum naturalny nie porządkuje twierdzeń w taki sam sposób, w jaki czyni to objawienie, stąd oddziela się filozofię i teologię w chrześcijańskiej myśli.

Gilson twierdzi, że taki pogląd na temat chrześcijańskiej filozofii powstaje wtedy, gdy patrzy się na poznanie jak na „zbiory wiedzy” czy

„logiczne systemy.” Jeśli jednak spojrzysz na wiedzę w sposób, w jaki czynił to św. Tomasz z Akwinu, jak na *habitus* (sprawność), to porzuci się nominalistyczną tendencję postrzegania filozofii jako „zbioru wiedzy” czy „logicznego systemu twierdzeń.” Wiedza jako *habitus* (usprawienie), jako udoskonalenie ludzkich władz poznawczych, dzięki którym poznający czerpie informacje z doświadczenia realnych rzeczy, jest zawsze egzystencjalna, zawsze uwarunkowana przeżytym doświadczeniem. Wiedza nie jest podzielona na systemy i zbiory twierdzeń. Wiedza jest sposobem, w jaki umysł pogłębia i penetruje swoją świadomość o przedmiotach doświadczenia.

Kiedy uzna się, że wiedza jest usprawieniem, udoskonaleniem poznawczych władz osoby ludzkiej, wówczas rozumienie filozofii chrześcijańskiej jawi się w innym świetle. Pojęcie „wiedzy” jako usprawienia przypomina nam, że kiedy uczymy się, wtedy korzystamy z aktywnych władz, które angażują całą osobę. Kiedy się to uświadomi, wtedy nie sposób nie porzucić błędu analizowania czy redukcji wiedzy do systemu twierdzeń. Posłużmy się znanym przykładem. Jeżeli słucham koncertu, to radość z tego słuchania nie jest udziałem tylko moich uszu, czy zmysłu słuchu. Dziwnie zabrzmiałaby wypowiedź, gdybym powiedział, że moje uszy cieszą się ze słuchania sonaty Mozarta. Można by zapytać, co robi reszta mnie, podczas gdy uszy są na koncercie. Trzeba więc pamiętać o całej osobie zaangażowanej w czynność poznawczą. Gilson mówi o tym dykteryjnie, że „osoba odczuwa intelektem, a intelektualizuje zmysłami.” Osoba ludzka jest jednolitą całością, a nie zwykłym zbiorem odrębnych władz. Muszę oczywiście mieć sprawny zmysł słuchu, aby cieszyć się koncertem, lecz zmysł ten jest jedynie koniecznym, a nie wystarczającym warunkiem słuchania muzyki. Koncertu bowiem doświadcza cała żyjąca osoba, obdarzona władzą słuchania oraz władzą poznawania, która jest usprawiona do tego, aby cieszyć się muzyką klasyczną.

Gilson odnosi tę intuicję do pojęcia „filozofii chrześcijańskiej.” Jeżeli więc usprawienie przez łaskę jest istotą życia chrześcijańskiego, to łaska zawsze działa w moim życiu jako osobie stanowiącej jednolitą całość. Łaska była i jest czymś egzystencjalnym, co przemienia nasze naturalne ludzkie istnienie, co także udoskonala nasze władze poznawcze. Jeżeli nasze zmysły i nasze intelekty są doskonalone przez łaskę, to łaska działa

zawsze, ilekroć poznajemy przy pomocy tych naturalnych władz. To oznacza, że kiedy chrześcijanin filozofuje, a więc kiedy używa naturalnego rozumu, wtedy posługuje się nim za przewodem łaski. Tym samym, chrześcijanin, nawet wtedy gdy filozofuje, pozostaje pod władzą teologii. Dlatego też, kiedy chrześcijanin bierze się za filozofię, to w istocie rzeczy nie filozofuje on przy pomocy tego samego światła, co przedchrześcijański filozof grecki.

Z racji tego, że niesposób jest odstawić na półkę wpływu łaski, aby wykroić jakieś specjalne, uprzywilejowane miejsce dla samej filozofii, Gilson dopatruje się tego, że filozofia, łącznie z tą, która stanowi tzw. preambula fidei, nigdy nie jest dla chrześcijanina czymś autonomicznym. Z chrześcijańskim poznaniem zawsze jest związana teologia.

To stanowi istotę argumentu Gilsona na rzecz chrześcijańskiej filozofii. Oczywiście można by zaprotestować, mówiąc że powyższy argument łączy się z eliminacją filozofii z horyzontu chrześcijańskiej wiedzy. Jeśli tak, to dlaczego w ogóle mówić o „chrześcijańskiej filozofii”? Dlaczego nie pozbyć się słowa „filozofia” z chrześcijańskiego słownika i nie poprzestać na słowie „teologia”? Gilson uważa jednak, że to byłby błąd. Ważne jest, aby uznać, że chrześcijanie są filozofami, ale w sensie analogicznym. To znaczy, że filozofia chrześcijańska jest podobna do filozofii uprawianej przez przedchrześcijańskich filozofów, a jednocześnie od tamtej odmienna. Czy to znaczy, że filozofia chrześcijańska jest jakaś niekompletna? Nie, filozofia jest w całości obecna w filozofii chrześcijańskiej, ponieważ w pełni obecne są w niej i rozum, i doświadczenie. Jednak rozum i doświadczenie nie są w niej obecne w sposób niezależny od teologii. Chrześcijański filozof nie może myśleć o rozważanych przez siebie przedmiotach i problemach w ten sam sposób, w jaki myśleli o nich filozofowie przedchrześcijańscy. Jego umysł udoskonalony przez łaskę podchodzi do nich po prostu inaczej. Inna interpretacja od tej prowadzi do zignorowania łaski i jej znaczącego wpływu na usprawnienie poznającego człowieka. (G. K. Chesterton ilustruje tę sprawę, mówiąc że chrześcijanin wspina się na drzewo w inny sposób, niż niechrześcijanin).

Kiedy porzuci się myślenie o filozofii, jako zbiorze zdań i doktryn, i zacznie się myśleć o niej, jak o usprawnieniu czy sposobie poznania, który informuje życiowo aktywne władze poznającego, wówczas jest się

wyzwolonym od arbitralnego oddzielania chrześcijaninowi jego filozofii i teologii. Chrześcijański filozof myśli pod wpływem łaski, a zatem nie sposób też pominąć w tym myśleniu działania teologii. Mądrość chrześcijańska podciąga i dostosowuje filozofię do wyższej teologicznej tonacji.

Dlaczego powyższe uwagi na temat filozofii chrześcijańskiej są istotne dla podjętego zadania, jakim jest odpowiedź na pytanie: dlaczego Gilson, dlaczego teraz? Otóż ich ważność polega na tym, że Gilson zadał sobie trudu dla sformułowania alternatywnej interpretacji filozofii chrześcijańskiej, ponieważ uważał, że poprawne jej rozumienie jest istotne dla obrony zachodniego Credo. Tradycyjna interpretacja filozofii chrześcijańskiej, jako połączenia dwóch systemów – autonomicznego rozumu naturalnego i teologii objawionej – narusza autentyczną naturę wiedzy. Redukuje ona filozofię i teologię do abstraktów, oddzielając je od siebie na drodze systemowego zamknięcia w zdaniach, mówiących o ich logicznych założeniach i różnicach. Jednakże, już dawno temu Arystoteles ostrzegał, że to nie logika stanowi gwarancję bezbłędności całej wiedzy intelektualnej. Tradycyjny paradygmat, krytykowany przez Gilsonego, popełnia ten błąd, ponieważ nie myśli o filozofii i teologii jako usprawnieniach, czy też związanych z życiem sposobach poznania. W zamian uznaje je za systemy abstraktów. Gilson, odrzucając redukcję filozofii do logicznego systemu, opiera filozofię chrześcijańską na innym rozumieniu natury ludzkiej, niż ci, którzy zredukowaliby osobę ludzką do poziomu abstraktu w systemie.

Dlaczego stwierdzenie, że filozofia chrześcijańska nie jest systemem, jest ważne? Ponieważ posiada ono głęboko polemiczną wartość. Jeżeli bowiem chrześcijańska filozofia nie jest systemem, to tym samym jest ona w stanie wykazać błędy różnych filozofów nowożytnych, którzy budują systemy. Budują oni systemy, ponieważ – jak Gilson wyjaśnił już wcześniej – ich punktem wyjścia jest sceptycyzm. Zakładają oni zbiór twierdzeń i próbują zbudować z nich spójny system. Właśnie na tym polega filozofia w nowożytności. A takie jej pojmowanie burzy zachodnie Credo. Postmodernizm z kolei, trzymając się takiego rozumienia, jest następstwem zwątpienia w to, że nowożytne (modernistyczne) systemy mogą skutecznie przewyciężyć sceptycyzm.

Dlatego też, tak istotne jest to, aby chrześcijańska filozofia jako obrończyni zachodniego Credo nie była systemem. Jeżeli stanie się ona

jeszcze jednym systemem wśród wielu innych, to tym samym utraci swoją skuteczność. Skoro bowiem systemy uzgadniają się w zakresie własnych zasad, to żaden konkretny system nie może, bez przesądzenia sprawy (na drodze błędnego koła), potępić innego systemu w sposób uzasadniony. To, że filozofia chrześcijańska transcenduje wszelki system, pozwala jej dokonywać krytyki zarówno modernistycznych systemów, jak i postmodernistycznych tekstów mówiących o tym, że systemy zawodzą.

Dla Gilsona zatem filozofia chrześcijańska jest swoistym panaceum na to, co nam dolega. Dlaczego? Otóż, dlatego, iż uznaje ona, (1) że autentyczna filozofia jest ze swojej natury nie-systematyczna, (2) że jest w stanie wykazać błąd filozofii modernistycznych, z których każda dąży do bycia systemem.

Postawa polemiczna

Polacy wiedzą o tym doskonale, że odwaga czyni możliwymi wszystkie pozostałe cnoty. Inną rzeczą jest więc posiadać filozofię, a inną – według niej działać. Gilson był podobny do klasycznego dominikanina: był człowiekiem czynu w życiu, które było życiem kontemplatywnym. Przykład Gilsona zachęca nas dzisiaj do tego, abyśmy byli podobnie aktywni, odważni i polemiczni.

Jakie istotne cechy wyróżniają polemikę inspirowaną myślą Gilsona? Pierwszym sposobem jej ujęcia jest uznanie filozofii za test doręczności światopoglądu. Gilson jest pewny, że w zderzeniu zachodniego Credo z systemami myśli, które dążą do jego zastąpienia, zachodnie Credo zwycięży. Spór ten, ujmując rzecz szeroko, przebiega na czterech frontach. Jako że światopogląd obejmuje cztery ogólne sądy, jeden dotyczący wiedzy, a trzy pozostałe – rzeczywistości, osoby ludzkiej i moralności (a w niej życia politycznego), to Gilsonowska obrona zachodniego Credo zachęca chrześcijan i filozofów klasycznych do obrony dokonań tegoż Credo w zakresie wiedzy, rzeczywistości, ludzkiej osoby i moralności.

Zakończę przypomnieniem tego, czego dotyczy zachodnie Credo w zakresie czterech elementów swego światopoglądu: (1) wiedza: intelekt ludzki (o własnych siłach i w oparciu o doświadczenie zmysłowe) jest zdolny poznać coś na temat rzeczywistości, a nawet wywnioskować istnienie Boga; (2) rzeczywistość: oprócz porządku naturalnego, istnieją byty

nadprzyrodzone, w tym Bóg i ludzka dusza; (3) ludzka natura: osoba ludzka posiada pewne władze (intelekt i wolę), których sama fizyka jako nauka wyjaśnić nie jest w stanie; dlatego też, dla wyjaśnienia natury ludzkiej niezbędna jest nie fizyka, lecz metafizyka; (4) moralność: ludzie są moralnie odpowiedzialni. Istnieją bowiem obiektywne normy moralne, zgodnie z którymi zarówno Bóg, jak i ludzie, są w stanie wydawać sądy na temat moralnej wartości ludzkiego życia i zachowania. Wziąwszy wszystko razem, te cztery zasady, w moim rozumieniu, oznaczają światopogląd, który Gilson nazywa zachodnim Credo.

W konsekwencji, Gilson uważa, że wyzwanie, przed którym stoją filozofowie w XXI wieku polega na obronie powyższych przekonań przed tymi, które są im przeciwne. Z reguły taka opozycja przybiera formę zbioru przeciwnych zasad, które – wzięte razem – tworzą Credo antyzachodnie. Obejmuje ono: (1) sceptycyzm: istnieją przekonujące powody, aby wątpić w to, że ludzki umysł jest zdolny poznać cokolwiek poza swoimi własnymi wewnętrznymi stanami; jest tak bez względu na to, w jaki sposób nasze pojęcia – nasze stany świadomości – powstają, czy jest to sprawa naszej psychologii, języka, kultury, ekonomii itp.; ludzki umysł nie poznaje świata pozaumysłowego, czyli rzeczy, które faktycznie istnieją poza nim; (2) materializm naukowy: jeśli coś jest poznawalne, to może to zostać odkryte i zmierzone przez nauki fizyczne; z tym twierdzeniem związany jest jeszcze bardziej radykalny wniosek: skoro fizyka nie może poznać niczego nie-fizycznego, stąd też metafizyka jest niemożliwa i racjonalną rzeczą jest wątpienie w to, czy cokolwiek nie-fizycznego istnieje, czy też może istnieć; to ostatnie przekonanie jest czasem nazywane filozoficznym naturalizmem, poglądem, który głosi, że istnieje jedynie materia; (3) animalizm: osoba ludzka jest po prostu jeszcze jednym produktem zbiegu okoliczności lub przypadku w przyrodzie, jest organiczną maszyną, a nie jakimś wyjątkowym stworzeniem; (4) moralny relatywizm: skoro nie ma żadnych możliwych do uzasadnienia twierdzeń prawdziwościowych, więc nie ma też w ogóle tego, co słuszne lub niesłuszne – istnieją jedynie preferencje poszczególnych kultur i jednostek.

Ten anty-Zachodni światopogląd wygenerował to, co czasem jest nazywane postmodernistyczną niemocą. Postmodernizm bowiem odchodzi od patrzenia na człowieka jako byt szlachetny, celowo stworzony i żyjący

dla określonego celu, a widzi w nim byt beznadziejny, żyjący bez sensu i uwięziony w pozbawionym Boga, milczącym wszechświecie.

Idee mają jednak swoje praktyczne konsekwencje. A Gilson nie chce, abyśmy żyli w ponowoczesnym świecie zbudowanym na fundamencie anty-zachodniego Credo. Myśl Gilsona posiada znaczenie dzisiaj, ponieważ pokazuje sposób, w jaki to my możemy rzucić wyzwanie anty-zachodnim ideom. Streszczając w jednym zdaniu: trzeba nam walczyć o zachodnie Credo, bronić filozoficznego realizmu, właściwie interpretować historię filozofii i pokazywać, że modernistyczne i postmodernistyczne systemy są arbitralne. Świat byłby lepszym miejscem, jak uważał Gilson, gdyby przyszłe pokolenia miały odwagę podjąć się tego wyzwania.

Thum. ks. Paweł Tarasiewicz

WHY GILSON? WHY NOW?

SUMMARY

The author identifies and discusses the most important elements of Étienne Gilson's thought which emanate out of his articulation and defense of the Western Creed. To the question: why Gilson, why now?, the author offers a following answer: because we need to champion the Western Creed, defend philosophical realism, rightly interpret the history of philosophy, correctly comprehend Christian philosophy, and show that modernist and postmodernist systems are arbitrary. The author maintains that Gilson delivers us with the realist philosophy of the human person, shows us the undeniable advantages of philosophical realism, and formulates an original notion of Christian philosophy which appreciates that genuine philosophy is non-systematic in its nature, and that it can expose the failure of modernist philosophies that strive to be systems.

KEYWORDS: Western Creed, Christian philosophy, philosophical realism, modernism, postmodernism.