

Ks. Jan Sochoń

Etienne Gilsona wizja ateizmu

(Próba uogólnień)

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 129-137

Ateizm, jak wiadomo, tworzy się wewnątrz kultury chrześcijańskiej. Rozwinął się w czasach nowożytnych jako zjawisko pochrześcijańskie i łączy się z procesem negacji Boga chrześcijan, choć jego źródła odnajdujemy już w filozofii greckiej. Ogarnął nie tylko całe narody poddane presji ateistycznego zniewolenia, ale odwołał się również do osobistych przekonań ludzi i określonych racji filozoficznych, mających potwierdzać prawomocność postaw⁷ ateistycznych.

Filozofia okazała się odpowiednim narzędziem ateistycznej perswazji. Często pomagała w procesie eliminacji Boga z ludzkiego doświadczenia rzeczywistości. Nawet w systemach twórców związanych ze stanowiskiem teistycznym pojawiły się elementy umożliwiające sprzeciw wobec Bożego istnienia. Niemal cała historia nowożytnego ateizmu jest wyrazem przeświadczenia o konieczności takiego kształtowania obrazu świata, by fakt religii wykluczyć z obszaru tego, co rozumiały. Dlatego sprawą najważniejszą stawał się wybór sposobu filozofowania i rozpoznanie właściwej tradycji filozoficznej.

Etienne Gilson „odkrył” św. Tomasza z Akwinu. Dokonał ogromnego filozoficznego wysiłku, aby zbudować „wielką rodzinę tomistów” (La grande famille des «thomistes»). Sądził, że stanowisko św. Tomasza najwłaściwiej przybliży rozumienie rzeczywistości, dzięki czemu można poprawnie ująć metafizyczną problematykę Boga, poprzez wprowadzenie pojęcia bytu, który spełnia funkcje wyznaczone mu przez „metafizykę Księgi

Wyjścia". Człowiek rodzi się wewnątrz rzeczywistości, afirmuje ją poznawczo, egzystencjalnie. Ona została w taki sposób „przygotowana”, że jest poznawalna, racjonalnie uporządkowana, „pytajna” wreszcie. Domagamy się strony człowieka odpowiednich zachowań wyjaśniających. Już tu właśnie, na poziomie pierwszego kontaktu ze światem, zjawiają się zagadnienia religijne. Powołuje je sama rzeczywistość, kierując w stronę Kogoś, Czegoś, jeszcze bliżej nie rozpoznanego.

Żyjemy w świecie realnym, przekonani o swej wolności, niepowtarzalności i jedności, nie będąc — sami dla siebie — kresem wyjaśnień, ostateczną racją istnienia. Odkrywamy naturalne odniesienia do tego, co przekracza naszą kruchą egzystencję. Poszukujemy absolutnie uprawomocnionego istnienia, niezależnego od ludzkich, ograniczonych możliwości poznawczych. I oto w/ spontanicznym skierowaniu do świata ujawniają się nasze religijne, naturalne predyspozycje, nasza „pierwsza religijność”, wiążąca się z funkcjami, jakie przynależą umysłowi ludzkiemu, a zwanymi przez J. Maritaina potencjalnie metafizycznymi.

Zdaniem Gilsona istnieje więc pewien rodzaj spontanicznego wnioskowania, dzięki któremu każdy człowiek w warunkach swej naturalnej obecności, dochodzi do pojęcia transcendentnego bytu, który w języku religijnym zwie się Bogiem. Stąd punktem wyjścia gilsonowskiego poglądu jest stałe założenie o afirmatywnej postawie wobec rzeczywistości. Bóg —• wobec powyższego —• jawi się jako ostateczna racja ontologiczna i antropologiczna tego, co istnieje, a co domaga się wytłumaczenia. Dochodzi do takiej sytuacji w momencie, kiedy owo spontaniczne przeświadczenie o istnieniu Boga przenosimy w porządek poznania metafizycznego, w dziedzinę racjonalnych odpowiedzi na pytania zadawane rzeczywistości. Afirmacja Absolutu nie pojawia się w filozofii bytu wprost, lecz jest niejako wtórnie nałożona na zagadnienia związane z analizą przygodnej rzeczywistości. W efekcie Gilson zaproponował, że — aby dojść do wiarygodnej koncepcji Boga —• trzeba przebyć taką drogę, która ustanawia istnienie jako granicę filozofii. Tylko w ten sposób można filozofować w obrębie konkretnego świata i nie popaść

w pułapki esencjalizmu czy jakiegokolwiek formy aprioryzmu. Dopiero bowiem takie tłumaczenie rzeczywistości stawia problem Boga jako uzasadniony i konieczny. Pojawia się on, podkreślmy raz jeszcze, w procesie dwupiętrowej analizy wewnętrznej struktury konkretnego bytu począwszy od spontanicznego doświadczenia rzeczywistości, aż do świadomej refleksji metafizycznej nad nią, prowadzącej do stwierdzenia konieczności istnienia Absolutu.

Właśnie w tak wyznaczonej perspektywie interpretował Gilson ateizm filozoficzny. Uzasadniał niezbędność metafizyki, badającej przedmioty w aspekcie ich istnienia, przynoszącej wiedzę konieczną o tym, co najbardziej podstawowe w bycie, a — co za tym idzie — umożliwia kontakt z realną rzeczywistością, i w konsekwencji prowadzi do uznania Boga jako ostatecznej racji świata postrzeganego jako zmienny, niekonieczny, 0 strukturze ontycznie złożonej. Gilson był jednym z pierwszych badaczy, który zrozumiał „mechanizm filozoficzny” ateizmu, powstający w ramach samej filozofii, pozbawiony innych, społecznie proponowanych uzasadnień. Ukazał metodologiczne konsekwencje przyjmowania określonych założeń ontologicznych, które — chcąc nie chcąc — zmuszają do zgody na postawy ateistyczne lub wiążące się z agnostycyzmem czy nauką gnozą.

Filozofia nie jest i być nie może czymś neutralnym wobec problemu ateizmu. Stała się natomiast (w nurtach kartezjańskim i marksowskim) sposobem ateistycznej perswazji, przyczyniając się do powstania kultury laickiej, negującej potrzebę odwoływania się do Boga, skoro wystarcza tu sam człowiek i jego „boskie możliwości”. Gilson zauważył i prześledził prawo konsekwencji zaistniałe w ramach myślenia filozoficznego, skrzętnie odróżniając je od innych, kulturowo wyodrębnionych sposobów ludzkiego działania. Linię początkową tego procesu dość nieoczekiwanie wyznacza Kartezjusz swoją geometryczną metafizyką, w fazie początkowej wzmocnioną, dystynkcjami Dunsza Szkota i Malebranche'a. Prowadzi ona dalej poprzez systemy filozofów nie będących ateistami Kanta, Hume'a i Comte'a, aż

do współczesnych dowartościowań poznania naukowego, które — w monizującej perspektywie — ogranicza możliwości poznawcze człowieka do doświadczenia zmysłowego. Dokonało się zatem odejście od metafizyki rozpoznającej rzeczywistość w horyzoncie tworzonym przez pierwsze zasady, zniszczenie perspektyw transcendentnych, jakie otwiera poznanie spontaniczne, skierowane na wymiary życia przekraczające widzialny porządek. Negując naturalne funkcje intelektu przekreślono łączność i związek człowieka z Bogiem. Filozofia bytu przestała obowiązywać, ponieważ — w zasadzie — była już niemożliwa. Istotniejsze okazały się badania poznawczych umiejętności poznającego podmiotu.

Szczególne miejsce w tworzeniu ateizującego oblicza nowoczesnej Europy przypisywał Gilson Heglowi i jego koncepcji „stającego się Boga”. Niemal wszystkie aspekty kultury zostały naznaczone „hegłowskim ukąszeniem”: począwszy od religii, aż do sfer polityki i roli Kościoła w państwie. Nic nie mogło wyzwolić się spod presji całości, rządzonej prawami dialektyki. Okazało się, że filozoficznie uzasadnione są nie tylko walka i przemoc — konieczne momenty w samouświadamianiu się Ducha — ale też negacja Bożego istnienia i racjonalizacja chrześcijaństwa. W ten sposób Hegel stał się oficjalnym filozofem państwa pruskiego, hojnie popieranym przez Fryderyka Wilhelma III, obciążając na wiele pokoleń filozoficzną świadomość Europy. Jeszcze i dzisiaj liczni historiozofowie, politycy, artyści naśladowają bardziej lub mniej świadomie dwuznaczne koncepcje Hegla.

Nie może więc dziwić, że tego rodzaju poglądy zostały podjęte i zreformowane — rzekłbym — „oczyszczone” z aury tajemniczości przez Feuerbacha, Marksa i ich zwolenników. Bóg — pokazał Feuerbach — nie zmusza już do aktów religijnie pojętej czci i liturgicznego uwielbienia. Jest tworem człowieka, intensyfikacją najbardziej pożądanych ludzkich cech, marzeń, wartości. Antropolatria zapanowała powszechnie. Należało oddalić Bożą obecność w imię wolności i autonomii. Tytuł sławnego dzieła Kierkegarda *Albo-albo* dobrze oddaje opisywa-

ną przez Gilsona sytuację. Nie chodziło nawet o wybór jednej z dwu równorzędnych wartości, lecz o jednoznaczne opowiedzenie się po stronie człowieka, którego status ontyczny nie wymaga teistycznego wsparcia. Marks, Nietzsche, Sartre, nawet Heidegger umocnili tę drogę europejskiej samowiedzy, choć każdy w nieco inny sposób. Lecz jedno pozostało wspólne im wszystkim: pragnęli uratować człowieka przed utratą podmiotowości i wolności, zagubionych — w ich mniemaniu — przez chrześcijańskie rozumienie świata i człowieka.

Ateizm jest wyzwalającą koniecznością. Uzasadnia, że człowiek twórczo ogarniający rzeczywistość, sam sobie wystarcza. Natomiast istnienie Boga pozbawia go jego własnej istoty. Każe poddawać się religijnym ułudom. Zmusza do postępowania zgodnego z „wołą Stwórcy”. Nietzsche doprowadził powyższe przekonanie do skrajności, tworząc swą moralną wersję ateizmu humanistycznego. Stało się to w wyniku nieznamomości autentycznych faktów historycznych, apriorycznie przyjętych i — w gruncie rzeczy — fałszywej antropologii oraz całkowicie niezgodnej z chrześcijaństwem koncepcji Boga.

Gilson opisał podwójną tradycję, do jakiej odwołują się współcześni ateści, choć trudno precyzyjnie oddzielić poszczególne jej nurty myślowe. Albowiem mieszają się ze sobą procesy oddalające Boga od ludzkiego życia (najmocniej u Hegla), z faktami „wywyższenia”, „ubóstwienia” człowieka (najmocniej u Marksa i Nietzschego), wszystkie jednakże w perspektywie pozbawionej, scalającej różnorodny świat w jedność, metafizycznej wizji. Dzięki prześledzeniu historii Gilson mógł przedstawić osobistą próbę definicyjnego określenia ateizmu filozoficznego, który okazał się być systemem odrzucającym pojęcie Boga jako pojęcie metafizyczne. Stał się sposobem eliminacji wartości religijnych z porządku myślenia, mającego na celu zrozumienie świata.

Pośród różnych rodzajów ateizmu ten filozoficzny, w wersji negatywnej i dogmatycznej, wymagał największego poznawczego trudu i w wyniku przeprowadzonych analiz został przez Gilsona zdyskredytowany jako „niemożliwy”, bo przecież trud-

no negować funkcje ludzkiego intelektu, które czynią trwałym i niezbywalnym pojęcie Boga w umyśle, wiążąc się — w planie metafizycznym — z *conceptiones universales*, z wewnętrzną, naturalną strukturą władz poznawczych człowieka.

Otóż, ta pewność intelektu zawsze kieruje w stronę Boga i sugeruje, że Jego afirmacja poprzedza wszelkie formy negatywnego odnoszenia się do istnienia Absolutu-Osoby. Pojęcie istnienia, będące najmocniejszą stroną teizmu, każe ze zrozumieniem odnosić się do roszczeń ateistycznych, albowiem przy zachowaniu w mocy metafizyki ateizm staje się faktem absurdalnym i nie może istnieć jako wniosek filozoficzny. Metafizyka tomistyczna sprawia pozorność ateizmu filozoficznego, powstałego w wyniku kryzysu rozumienia bytu i metafizycznego ujmowania rzeczywistości. Ukazuje — w każdym przypadku — charakter formalnego zastępnika religijnych wartości.

Gilson określał ateizm za pomocą przymiotnika „trudny”. Przedstawił aż trzy wersje rozważań poświęconych temu zagadnieniu. Nie był zdecydowany, co do ostatecznej formuły oddającej istotę ateizmu. W końcu przyjął tytułowe określenie: „l'athéisme difficile”. Chciał w ten sposób podkreślić, że ateizm nie ma dostatecznej mocy ustanawiającej, będąc sam dla siebie trudnością nie do pokonania. Przyjmowany bywa na zasadzie założenia, poprzedzającego określoną wizję świata, motywowanego najczęściej osobistą wiarą — co zdarzało się w historii, zaangażowaniem politycznym i praktycznym, realizującym jakąś wersję utopii ekonomicznej.

Cóż — z ubolewaniem podkreślał Gilson — zapoznanie i niezrozumienie „filozofii bytu” skazało współczesność na przyjęcie twierdzenia, że nie można wyjść poza: „ja jestem” i akceptację nadziei, że prawdziwa jedność słowa i rzeczy, idei i istnienia wydarza się w obszarze doświadczeń, które nazywamy religijnymi. Oznacza to konieczność podejmowania (wciąż na nowo) pytań o racje rzeczywistości, o trud bycia człowiekiem, kiedy po rozważaniach współczesnych filozofów łatwo uwierzyć w nihilistyczne deklaracje. Znamienny jest fakt przypomniany przez Gilsona. Wydawcy czasopisma „Time”, w latach sześćdziesiątych

naszego wieku, chcąc przedstawić na okładce zdjęcie ilustrujące „śmierć Boga”, nie potrafili tego projektu zrealizować. Po raz pierwszy od wielu lat na okładce ich pisma nie umieszczono fotografii, składała się ona jedynie z liter tworzących publicystyczne hasło. Okazało się, że idea Boga jest trwała. Nie sposób jej wyłączyć z życiowego doświadczenia, ani — tym bardziej — z ludzkiego umysłu.

Muszą się — zdaniem Gilsona — realizować odwieczne prawa Boże. Gdyby to nie następowało, rzeczywistość straciłaby rację istnienia. Dlatego Gilson zwrócił się w stronę, jak sam nazywał, „ducha tomizmu”. Oczywiście, miał on świadomość tragiczności ludzkiego losu, ograniczoności poznania, lecz nigdy nie wyzbył się podobnie jak św. Tomasz, — tęsknoty chociaż za odrobiną racjonalności, przynoszącej umysłowi ukojenie. Włączył człowieka w hierarchicznie uporządkowany świat, którego powodem i celem równocześnie jest Bóg, najwyższe Istnienie ukryte w głębi każdej rzeczy.

Rzeczywistość jest poznawalna i scalona Mądrością. Ateizujące nurty filozofii nie uznają takiego przesłania i pomijają wartość spontanicznego wnioskowania o Bogu. W ten sposób fałszywa koncepcja bytu przynosi zafałszowany obraz Boga, a zatem umożliwia przyjęcie stanowiska ateistycznego. Jednak w myśl gilsonowskich założeń ateistyczne racje są nie do utrzymania w każdym z poniżej wyodrębnionych porządków: 1) metodologicznym; 2) ściśle filozoficznym; 3) historycznym.

Ad. 1. Metafizyka jest specyficzną dziedziną wiedzy. Stawia pytania odnoszące się do bytu w ogóle, ujmowanego w swoim konkretnym i koniecznościowym uposażeniu, choć wiąże się z potocznie odczuwalnymi intuicjami. Jest takim wyjaśnianiem rzeczywistości, która wyklucza absurd, czyli utożsamienie bytu i niebytu. Dysponuje swą własną metodologiczną odrębnością, przedmiotem i zakresem poznawczym. W metafizyce zawsze najważniejsza pozostaje realnie istniejąca rzeczywistość rozumiana w świetle pierwszych zasad. Metody nauk szczegółowych ani innych rodzajów wiedzy, nie mają tu żadnego znaczenia. Zagadnienie Boga (teodycea) może być prawidłowo stawiane

i — w granicach przyjętych determinacji — rozwiązywane tylko w ramach metafizyki egzystencjalnej. A teologia nie zajmuje wobec niej postawy konfliktowej, lecz wspólnie wstępuje na drogę poznania Boga.

Ad. 2. Metafizyka stanowi centrum filozofii. Trudno więc wyobrazić sobie działania filozoficzne, pozbawione realizmu poznawczego, pojęcia „bytu jako bytu”, czy koniecznościowego związania z rzeczywistością, kierującą w spontanicznym doświadczeniu w stronę Transcendensu. Dlatego ateizm jako stanowisko filozoficzne, racjonalnie uzasadnione nie ma racji. Jest, co najwyżej, zjawiskiem powstałym poza sferą filozofii, w sferze osobistych przeżyć, negatywnych doświadczeń religijnych itd.

Ad. 3. Dzieje filozofii są zasadniczo historią metafizyki. Pokazują, że ateizm filozoficzny był (i jest) wynikiem eliminacji metafizyki z „przestrzeni filozoficznej”, zastępowanej różnymi formami ekspresji podmiotowej (moralność, ideologia, sejnetyzm, kategoria wolności, autonomii). Według Gilsona pomiędzy metafizyką a ateizmem nie tworzy się żadna relacja (porządki te są rozłączne), stąd ateizm nie powinien określać siebie mianem filozoficznego. Historia filozofii, będąca opisem problemów metafizycznych, nie potwierdza wysuwanych przez ateizm sugestii uzasadniających. Może je natomiast przenosić w dziedzinę kultury, bezpośrednio nie wiążące się z mądrością filozoficzną.

Zatem na pytanie: czy ateizm zwany ateizmem filozoficznym jest w ogóle możliwy, należy — za Gilsonem — odpowiedzieć negatywnie. Badając różne stanowiska filozoficzne trudno było znaleźć umotywowane racje, przemawiające za koniecznością przyjęcia ateizmu. Dyskusja Gilsona we Francuskim Towarzystwie Filozoficznym dowiodła ponad wszelką wątpliwość, że skoro — w ramach założeń przyjętych przez danych myślicieli (np. Brunschwicga) — nie sposób mówić o Bogu, tym bardziej nie dysponuje się możliwościami, skłaniającymi do rozważań o nieobecności Boga.

Realistyczna filozofia Etienne Gilsona zachowuje stabilny system wartości. Przyjęcie takiej postawy nie było łatwe, bowiem współczesny świat chciałby zaprzeczyć religii. Wiązał

swą przyszłość jedynie z techniką i kreacyjnymi możliwościami rozumu. Dzieła Gilsona przywracają godność filozofii klasycznej. Przyjmują, wbrew większości tzw. „tomistów”, jednocześnie ustalenia św. Augustyna i św. Tomasza. Także i dlatego ateizm filozoficzny traci swą moc i znaczenie. Nie należy go jednak lekceważyć, raczej trzeba rozpoznawać i zrozumieć. Jest on bowiem wciąż atcizmem trudnym i właśnie dlatego nie przekreśla nadziei, że oddając cześć „Nieznanemu Bogu” (Dz 17, 23), przywołujemy Boga prawdziwego.

Ks. Jan Sochoń