

Artur Andrzejuk: Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w ujęciu Étienne'a Gilsona

Filozofia zasługuje na miano „chrześcijańskiej” wtedy, gdy zajmuje się „wyłącznie lub szczególnie tymi zagadnieniami, których rozwiązanie ma jakieś znaczenie dla życia religijnego”. Czytając książki Gilsona znajdziemy w nich także stwierdzenia całkowicie podważające głoszone przez niego pojęcie filozofii chrześcijańskiej i to zarówno w aspekcie historycznym jak i „doktrynalnym” – pisze Artur Andrzejuk w „Teologii Politycznej Co Tydzień” : „Gilson. Po stronie rzeczywistości”.

W okresie dzięki Bogu minionego ustroju „sprawiedliwości ludowej”, przedstawiciele obowiązującej w nim „jedynie słusznej” filozofii marksistowsko-leninowskiej forsowali, nawet metodami administracyjnymi, określenie „filozofia chrześcijańska”, rozumiejąc pod tym pojęciem światopogląd służący „katolickiemu obskurantyzmowi” (Leszek Kołakowski). Filozofowie okreśłani jako „chrześcijańscy”, którzy w istocie byli chrześcijanami, a wielu z nich nawet to katolicycy duchowni, starali się usilnie wykazywać metodologiczną niezależność uprawianej przez siebie filozofii od wyznawanej wiary i jej teologii, ukazując, że chrześcijańska może być teologia (podobnie jak muzułmańska, judaistyczna, buddyjska); filozofia zaś może być lepiej lub gorzej uprawiana, ale jest „bezpzymiotnikowa”, podobnie jak matematyka, fizyka i biologia. Nie było to znowuż takie trudne, gdyż główny autorytet filozoficzny chrześcijan tamtych czasów, św. Tomasz z Akwinu (1224/25 – 1274), jest autorem klasycznego odróżnienia filozofii od teologii. Problem stanowiło jednak to, że najwięksi tomiści na Zachodzie – Jacques Maritain (1882 – 1973) i Étienne Gilson (1884 – 1978) – będący w wielu sprawach autorytetami dla swych polskich uczniów i kontynuatorów, z uporem godnym lepszej sprawy głosili pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” przychodząc bezwiednie w sukurs marksistom, usiłującym filozofię uprawianą w środowiskach katolickich wcisnąć w ramy religijnie motywowanego (reakcyjnego) światopoglądu.

Filozofia a teologia w ujęciu Tomasza z Akwinu

Św. Tomasz z Akwinu – jak powiedziano – odróżnił filozofię od teologii, opierając się na wyodrębnieniu dwóch perspektyw, z jakich ujmuje się przedmiot każdej nauki. Pierwszą z nich jest przedmiot materialny, czyli to, czym dana nauka się zajmuje. Drugim zaś – przedmiot formalny, czyli aspekt w jakim dana nauka bada to, co stanowi materię jej zainteresowań, np. człowiekiem zajmuje się zarówno psychologia jak i medycyna, każda jednak w innym aspekcie, co nie wyklucza jednak jakichś zachebień lub wspólnych obszarów badań. W przypadku filozofii i teologii przedmiot materialny się niemal pokrywa. Jedna i druga bowiem mówią o Bogu, człowieku i świecie, jednakże aspekty w jakich to czynią różnią je radykalnie, ponieważ rozchodzi się o sposób argumentacji. W filozofii są to uzasadnienia wyłącznie rozumowe, budowane w oparciu o naturalne ludzkie poznanie otaczającej człowieka rzeczywistości. Argumentem rozstrzygającym w teologii jest Boże objawienie. W związku z tym w filozofii i teologii mogą występować nawet te same tezy, np. zakaz zabijania niewinnych, ale uzasadnienia są zgoła inne: w teologii będzie to przykazanie Boże, w filozofii zaś – analiza prawa naturalnego[1].

W przypadku filozofii i teologii przedmiot materialny się niemal pokrywa – jedna i druga bowiem mówią o Bogu, człowieku i świecie

Teoretycznie wydaje się to proste i dość przekonujące, jednak w praktyce sprawiało często kłopoty, szczególnie gdy ktoś przesiąknięty entuzjazmem dla

swojej wiary usiłował ją racjonalizować wszelkimi możliwymi sposobami, czasem nie zauważając nawet, że niepostrzeżenie przesunął się z filozofii w apologetykę. Czy Gilson a także Maritain stali się – jako filozofowie – ofiarami tej fascynacji? Z drugim z nich nie ma problemu: otwarcie oświadczył, że „Bóg bardziej dba o zbawienie rodzaju ludzkiego niż o trud filozofów”[2], co sprowadzało się u niego do głoszenia „mądrości” przekraczającej ograniczenia metodologiczne każdej z nauk. Owszem, św. Tomasz uważał, że cnota mądrości przekracza wszystkie rodzaje wiedzy, ale też podkreślał, że jest to

osobista zaleta moralna człowieka, stanowi więc zespół „podmiotowych” przekonań człowieka na różne życiowe tematy, co zbliża ją do światopoglądu, a oddala od nauki. Polskim tomistom chodziło jednak o filozofię jako naukę, a nie o „filozofię” na usługach światopoglądowych przepychanek.

Filozofia średniowieczna jako filozofia chrześcijańska według Gilsona

Étienne Gilsona, gdy chodzi o filozofię średniowieczną, nazwano „odkrywcą całego zapomnianego kontynentu”. On zaś z pewną konsekwencją ten „kontynent” określał jako chrześcijański. Uzasadniając takie postawienie sprawy pisał (dość enigmatycznie) w *Duchu filozofii średniowiecznej*[3], że „historykowi filozofii średniowiecznej żadne chyba określenie nie nasuwa się tak samorzutnie jak termin *filozofia chrześcijańska*” (*Duch*, s. 9). I słusznie przyznaje, że jest to tylko pozornie nazwa niebudząca zastrzeżeń, lecz w istocie „niewiele jest określeń tak mglistych, tak trudnych do ścisłego zdefiniowania” (tamże). Zaraz jednak dodaje, że istoty problemu nie stanowi wątpliwość, czy „historykowi myśli średniowiecznej wolno systemy filozoficzne, wypracowane przez chrześcijan, rozważać w oderwaniu od tych, których twórcami byli żydzi lub muzułmanie”. Odpowiedzi możemy się domyślać: „nie powinno się w badaniach historycznych rozdzielać tego, co w rzeczywistości było złączone”. A jednak Gilson tylko pozornie rozwiązuje ten problem, gdyż w ogóle nie ma kwestii w podejmowaniu przez historyka filozofii średniowiecznej tematów związanych ze średniowieczną filozofią arabską lub żydowską; wręcz przeciwnie: problem pojawiłby się, gdyby ów historyk zbywał milczeniem istnienie tych filozofii. Inna jest jednak sprawa z historykiem filozofii chrześcijańskiej: pytanie więc, istotnie problematyczne, powinno brzmieć, czy historykowi filozofii chrześcijańskiej wolno podejmować problematykę z zakresu filozofii żydowskiej bądź muzułmańskiej i czy byłaby to wtedy filozofia chrześcijańska? Gilson jednak pomija ten problem i zaraz przechodzi do rozważań nad istotą filozofii chrześcijańskiej, próbując uchwycić „ducha filozofii średniowiecznej”, pisząc, że „filozofia chrześcijańska jest rzeczywistością obiektywnie dostrzegalną wyłącznie w historii i jej istnienie może być pozytywnie wykazane jedynie poprzez historię...” (*Duch*, s. 431).

Istota filozofii chrześcijańskiej

„Historyczny punkt nie tylko nie wyklucza doktrynalnego punktu widzenia, lecz się go wprost domaga, a nawet w pewnym znaczeniu – implikuje”, pisze Gilson (tamże). Korzystając z odróżnień św. Tomasza możemy poszukać w książkach Gilsona materialnego i formalnego określenia przedmiotu filozofii chrześcijańskiej. Wskazując na pierwszy z nich Gilson pisze, że filozofia zasługuje na miano „chrześcijańskiej” wtedy, gdy zajmuje się „wyłącznie lub szczególnie tymi zagadnieniami, których rozwiązanie ma jakieś znaczenie dla [...] życia religijnego”[4]. Inne tematy – dodaje – to próżna ciekawość (*vana curiositas*, a nawet *turpis curiositas*). Przedmiotem formalnym byłby z kolei sposób podejmowania tych zagadnień istotnych dla życia religijnego. Odnosząc się do tego aspektu Gilson pisze: „Nazywam więc filozofią chrześcijańską wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwa porządki poznania uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu” (*Duch*, s. 38). Encyklika *Aeterni Patris* jest dla Gilsona potwierdzeniem sensowności wprowadzenia pojęcia filozofii chrześcijańskiej[5]. Ilustracją zaś jej pracy ma być „rewolucyjne” odkrycie i opisanie przez Tomasza z Akwinu egzystencjalnego aspektu Boga i bytu. Źródłem tej „rewolucji” jest zdaniem francuskiego tomisty objawienie chrześcijańskie, a przede wszystkim imię Boga objawione w Księdze Wyjścia: *Ego sum qui sum*[6]. Trafnie skrytykował ten pogląd Gilsona Fernad van Steenberghen[7], który przytomnie zauważył, że biblijne imię Boga znało i rozważało wielu myślicieli przed Tomaszem z Akwinu i nie doszli do wniosku, że oznacza to, iż Bóg jest *Ipsum esse subsistens*. Ba, nawet filozofowie po św. Tomaszu, którzy znali jego ujęcie, nie podzielali jego poglądu. Nie da się więc – zdaniem Steenberghena – utrzymać, że to metafizyczne ujęcie Boga jest prostą interpretacją Jego imienia z Księgi Wyjścia. Wymagało to bowiem – dodaje – zbudowania całej metafizyki egzystencjalnej, której wnioskiem jest teza o *Ipsum esse subsistens*, który udziela istnienia każdemu innemu bytowi, a które stanowi w tym bycie *esse receptum in essentia*. Znaczenie więc objawionego imienia Boga dla filozofii Tomasza, podkreśla Steenberghen, jest co najwyżej „akcydentalne”, a nie „formalnie istotne”. Niezależnie od zastrzeżeń Steenberghena mamy prawo zapytać, czy filozofia chrześcijańska

pojęta tak jak chce Gilson jest jeszcze filozofią? Jeśli pomoc objawienia jest „niezbędna” dla rozumu ją uprawiającego, to czy nie stanowi ona raczej jakieś filozoficznej teologii?

Wątpliwości Gilsona wobec głoszonej przez siebie koncepcji filozofii chrześcijańskiej

*Gilson głosi „doktrynalną”
koncepcję filozofii
chrześcijańskiej*

Gilson dopuszcza
możliwość
traktowania filozofii
ujętej samej w sobie,
„w jej treści
formalnej,

abstrahując od warunków decydujących o jej powstawaniu”. Wtedy pisze: „żadna filozofia nie może być chrześcijańska”, podobnie jak chrześcijańska nie jest fizyka lub matematyka (*Bóg i filozofia*, s. 38). Dodaje jednak, że ten aspekt go nie interesuje, gdyż podstawowe znaczenie mają „warunki decydujące o powstawaniu” filozofii, czyli aspekt historyczny. Moglibyśmy to przyjąć do wiadomości, gdyby pojęcie filozofii chrześcijańskiej dotyczyło wyłącznie historii filozofii, jednak wiadomo, że tak nie jest, bo Gilson głosi przecież „doktrynalną” (dziś powiedzielibyśmy: systematyczną) koncepcję filozofii chrześcijańskiej.

Co więcej, czytając książki Gilsona znajdziemy w nich także stwierdzenia całkowicie podważające głoszone przez niego pojęcie filozofii chrześcijańskiej i to zarówno w aspekcie historycznym jak i „doktrynalnym”. Oto w książce *Bóg i filozofia* znajdujemy klasycznie „gilsonowską” tezę, o tym jak to na temat Boga „filozofowie chrześcijańscy powiedzieli, dzięki Grekom, rzeczy, których nigdy nie byliby powiedzieli sami Grecy” (s. 11). Jednakże w *Duchu* filozofii średniowiecznej zdaje się twierdzić coś wręcz przeciwnego, pisząc o moralności chrześcijańskiej, budującej się na pojęciu boskiego Absolutu, że Grecy, doszliby do tej wizji moralności, gdyby bardziej rozwinęli swą własną metafizykę (*Duch*, s. 332-333). Zadziwiająca to teza w ustach kogoś, kto do znudzenia powtarzał, że koncepcja Boga jako Bytu i jako Osoby nie powstałaby bez objawienia danego Mojżeszowi!

Jeszcze bardziej zadziwia treść przypisu 3 na stronie 372 *Ducha filozofii średniowiecznej*: „Nie tylko sądzę – pisze Gilson - że problem filozofii chrześcijańskiej jest bardziej problemem filozoficznym, niż historycznym, lecz ponadto uważam, że utożsamianie filozofii średniowiecznej z filozofią chrześcijańską jest niesłuszne. Istniały w średniowieczu filozofie niechrześcijańskie (arabska, żydowska, awerroistów łacińskich) i jeśli nawet nie są one charakterystyczne dla ducha łacińskiego średniowiecza, to jednak wchodzą pełnoprawnie w zakres jego historii. Z drugiej strony, istnieją filozofie chrześcijańskie poza filozofią średniowieczną: czy to te, które ją przygotowują, czy te, które z niej czerpią natchnienie”. W tym jednym przypisie Gilson kwestionuje, co najmniej kilka tez, głoszonych w sprawie filozofii chrześcijańskiej.

Jako podsumowanie i zarazem pewną perspektywę potraktujmy jeszcze jedną wypowiedź Gilsona, że mianowicie „nie może paść ofiarą własnego geniuszu ten, kto go nie posiada, ci jednak, którzy nie są obdarzeni geniuszem, mają całkowitą słusność w tym, że nie chcą się stać ofiarami geniuszu innych” [8]. Aby nie paść ofiarą geniuszu Gilsona musimy szukać jeszcze doskonalszej formuły przedmiotu filozofii, także tej, która uprawiana jest w kontekście problematyki religijnej lub wprost teologicznej i która uprawiana jest przez ludzi, dla których objawienie jest źródłem ostatecznej prawdy.

Artur Andrzejuk

Książka Étienne'a Gilsona *Metamorfozy Państwa Bożego* dostępna jest w księgarni Teologii Politycznej

[1] Szerzej na ten temat w książce: A. Andrzejuk, *Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2018, s. 175-181.

[2] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fendrychowa, Kraków 1988, s. 244.

[3] W przekładzie Jana Rybałta i Izabeli Truskolaskiej, Warszawa 1958.

[4] É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tł. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 39.

[5] W książce *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, na s. 5-6. Gilson wprost pisze, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej bierze z tej encykliki. Gdzie indziej wykorzystuje także przekonanie Leona XIII, zawarte w niej, że łaska Chrystusa przyczyniła się do zwiększenia możliwości rozumu przyrodzonego w człowieku. Zob.: É. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tł. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 83.

[6] É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 334.

[7] F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. Zieliński, Lublin 2005, s. 298–299.

[8] *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tł. Zofia Wrzeszcz, Warszawa 1968, s.7-8



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego