

**ÉTIENNE GILSON O ZADANIACH FILOZOFII XXI W.\***

Dorobek Étienne'a Gilsona<sup>1</sup>, jako historyka i filozofa, jest odpowiedzią na następujące słowa papieża Leona XIII zapisane w encyklice pt. *Aeterni Patris* (1879): „niech wybrani przez Was roztropnie nauczyciele starają się usilnie wpajać naukę św. Tomasza w dusze uczniów i niech w wyraźnym świetle ukazują jej niezbitość i wzniosłość w stosunku do pozostałych doktryn”<sup>2</sup>.

Gilson podejmuje to wyzwanie, choć jako historyk docenia różniczne talenty i dokonania wielu innych filozofów. W swoim mistrzowskim dziele pt. *Jedność doświadczenia filozoficznego*, twierdzi on, że rozumienie historii filozofii daje podstawy dla sądów na temat

---

Curtis L. Hancock; profesor filozofii w Rockhurst Jesuit University w Kansas City (USA); aktualny prezes Stowarzyszenia Gilsona w USA; więcej informacji zob.: <http://cte.rockhurst.edu/s/945/faculty.aspx?sid=945&gid=1&pgid=897>.

\* Niniejszy tekst stanowi treść referatu wygłoszonego przez Autora podczas spotkania poświęconego twórczości i myśli Étienne Gilsona, zorganizowanego w dniu 18. kwietnia 2008 r. przez Fundację „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” w Klubie *Civitas Christiana* w Warszawie.

<sup>1</sup> Zob. R. J. Fafara, *W kręgu filozofii Malebranch'a*, tłum. zespół, Lublin 2007, s. 7: „Monumentalny dorobek Étienne Gilsona (1884-1978), filozofa, historyka i epistolografa, cieszy się niesłabnącym szacunkiem i uznaniem. Ciągłe bowiem wznawia się publikacje jego prac i ich tłumaczeń, wydaje się nowe książki i artykuły, podkreślające poszczególne aspekty jego myśli. Także wiele instytucji formalnie uznało dorobek Gilsona za dziedzictwo. W 1978, Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto wyszedł z wydawniczą inicjatywą wykładów, pt. *Etienne Gilson Lecture Series*. W 1995, w ramach obchodów swego stulecia w UNESCO, Institut Catholique w Paryżu powołał do istnienia katedrę *Chaire Étienne Gilson*. Z kolei w 1999, w Stanach Zjednoczonych powstało towarzystwo *The Gilson Society*, które w cztery lata później wydało swój inauguracyjny tom studiów, pt. *A Thomistic Tapestry*” [przyp. tłum.].

<sup>2</sup> Leon XIII, *Aeterni Patris*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2000 [www.tradycja.koc.pl/Aeterni\_Patris.html, z dn. 8 IV 2008]. Zob. także *The Church Speaks to the Modern World: The Social Teachings of Leo XIII*, red. E. Gilson, New York 1954, s. 50.

filozoficznych wzlotów i upadków<sup>3</sup>. Traktując historię jako przygotowanie, zmierza on do sformułowania takich właśnie sądów. O dojrzałości Gilsona jako filozofa świadczy chociażby fakt stopniowego formowania się jego własnej oceny zarówno ogólnych światopoglądów filozoficznych, jak i poszczególnych twierdzeń na temat prawdy. Normą dla takiej oceny jest tu filozoficzny realizm metafizyki św. Tomasza z Akwinu.

Normie tej towarzyszy pewien określony światopogląd, który Gilson nazywa Zachodnią Wiarą (the Western Creed)<sup>4</sup>. Nazywając go w ten sposób, nie ma on na myśli żadnego ekskluzywizmu, czy też kulturalnego szowinizmu. Wręcz przeciwnie, jest on przekonany, że Zachodnia Wiara opiera się na zasadach i instytucjach, które uzasadniają demokratyczny udział wszystkich narodów w ludzkiej wspólnotcie. Dlatego też przymiotnik „zachodnia” jest wyrażeniem właściwym, jako że ujmuje historyczne doświadczenie Zachodu w walce i trosce o te zasady i instytucje.

Étienne Gilson łączy swoje sądy filozoficzne z sądami historycznymi. To prowadzi go do stwierdzenia, że Zachód wyrzeka się swojej Wiary. Czym jest Wiara Zachodu? Jest ona przekonaniem, że osoba ludzka jest stworzeniem obdarzonym rozumem i wolną wolą. Z tego przekonania wypływa następne, że ludzie obdarzeni intelektem i wolą cieszą się specjalną godnością, i że ludzki intelekt jest zdolny do poznania czegoś istotnego o rzeczywistości. Oczywiście, alternatywnym sposobem mówienia o wierze jest przedstawienie jej jako światopoglądu. Jeżeli światopogląd dotyczy sądów rozumiejących – w tym jednego związanego z wiedzą, a trzech pozostałych z realnym światem, człowiekiem i moralnością (obejmującą życie polityczne) – to można scharakteryzować Zachodnią Wiarę w świetle takich oto czterech przekonań:

- Wiedza: intelekt ludzki (o własnych siłach i w oparciu o doświadczenie zmysłowe) jest zdolny poznać coś na temat rzeczywistości, a nawet wywnioskować istnienie Boga.
- Rzeczywistość: oprócz porządku naturalnego, istnieją byty nadprzyrodzone, w tym Bóg i ludzka dusza.
- Ludzka natura: osoba ludzka posiada pewne władze (intelekt i wolę), których sama fizyka jako nauka wyjaśnić nie jest w stanie.

---

<sup>3</sup> É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1950 (*Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001).

<sup>4</sup> É. Gilson, *The Unity*, s. 272.

- **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.

Podsumowując, te cztery zasady, w moim rozumieniu, oddają znaczenie tego, co Gilson nazywa Zachodnią Wiarą.

Wyzwanie zatem, wobec którego stają filozofowie w dwudziestym pierwszym wieku, polega, według Gilsona, na obronie powyższych czterech przekonań przed poglądami przeciwnymi. Z reguły taka opozycja przybiera formę zbioru przeciwnych zasad, które – wzięte razem – tworzą Wiarę anty-Zachodnią:

- **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 etc. Ludzki umysł nie poznaje świata poza umysłowego, czyli rzeczy, które faktycznie istnieją poza nim.

- **Materializm naukowy:** jeśli coś jest poznawalne, to może to zostać odkryte i zmierzone przez nauki fizykalne. Z tym twierdzeniem związany jest jeszcze bardziej radykalny wniosek: skoro fizyka nie może poznać niczego nie-fizykalnego, stąd też metafizyka jest niemożliwa i racjonalną rzeczą jest wątpienie w to, czy cokolwiek nie-fizykalnego istnieje, czy też może istnieć. To ostatnie przekonanie jest czasem nazywane filozoficznym naturalizmem, poglądem, który głosi, że istnieje jedynie materia.

- **Animalizm:** osoba ludzka jest po prostu jeszcze jednym produktem zbiegu okoliczności lub przypadku w przyrodzie, jest organiczną maszyną, a nie jakimś wyjątkowym stworzeniem.

- **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<sup>5</sup>.

Jako historyk filozofii, Gilson bez wahania wskazuje na to, że ta postmodernistyczna niemoc jest po prostu konsekwencją założeń pochodzących z nowożytnego sposobu patrzenia na świat. Tym samym, jest on niezmiernie zaskoczony powierzchownością, z jaką współcześni myśliciele oddzielają filozofię nowożytną od postmodernizmu. Właśnie jako historyk, doskonale zdaje on sobie sprawę z tego, na ile współczesne szkoły filozoficzne znajdują swoje źródło w szkołach, które je poprzedzały. Zwykle bowiem częściej niż rzadziej, współczesne szkoły bazują na założeniach wcześniej wypracowanych przez filozofię. Tak też, źródła postmodernistycznego sceptycyzmu znajdują się już w modernizmie wcześniejszych myślicieli, zwłaszcza myślicieli oświecenia takich, jak Rousseau i Kant. Modernizm i postmodernizm zatem w ogóle nie różnią się względem siebie co do rodzaju. Oba te nurty stanowią alternatywę, a nawet opozycję, wobec Zachodniej Wiary – opozycję w jej skrajnej postaci.

Postmoderniści, według Gilsona, często nie widzą ciągłości między modernizmem i postmodernizmem, ponieważ chcą widzieć coś innego: to, że modernizm został pokonany i odrzucony przez postmodernizm. Jest to jednak prawda tylko częściowa. Oczywiście postmodernizm różni się w swoim radykalizmie od założeń modernizmu. Jednak w założeniach tego ostatniego, bez względu na to, czy nazwie się je oświeconymi, czy też nie, tkwią dalekie przyczyny postmodernizmu. Gilson z naciskiem twierdzi, że ziarna skrajnego irracjonalizmu, relatywizmu poznawczego i anty-humanistycznego nihilizmu zostały zasiane z chwilą, gdy Hobbes, Kartezjusz, Locke, Berkeley i Hume<sup>6</sup> odłączyli intelekt od rzeczy realnych i przedmiotem wiedzy uczynili idee i stany świadomości. Jeżeli więc antyrealizm jest istotną cechą modernizmu, to postmodernizm stanowi konsekwencję modernistycznych założeń i nie jest wcale nurtem w istocie różnym od filozofii nowożytnych. Postmodernizm demaskuje modernizm w ten sposób, że ujawnia i radykalizuje to, co było w nim ukryte i nierozwinięte. W tym sensie, jak uważa Gilson, postmodernizm wyświadczył nam pewną przysługę.

---

<sup>5</sup> Nt. konfliktu Wiary Zachodniej z Wiarą anty-Zachodnią zob. C. Hancock, *Filozofia a walka o duszę cywilizacji Zachodu*, tłum. P. Tarasiewicz, w: *W obronie realizmu*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2007, s. 317-330 [przyp. tłum].

<sup>6</sup> Są to myśliciele, którzy poprzedzili Rousseau i Kanta.

Tak więc filozof dwudziestego pierwszego wieku, idąc za głosem Leona XIII, musi podjąć wyzwanie podobne temu, przed którym stanął filozof końca wieku dziewiętnastego. Imperatyw ten wzywa do obrony Zachodniej Wiary. Czym innym jest jednak uznać sam imperatyw, a czym innym jest dokładnie wiedzieć to, w jaki sposób go zrealizować. W świetle prac Gilsona można wyróżnić trzy następujące wytyczne jego realizacji. Pierwsza dotyczy przywrócenia instytucji edukacyjnych. Druga – obrony prawdy, która w czasach współczesnych stała się zasadą niezwykle osaczoną przez przeciwników. Trzecia – sprzeciwu wobec wypierania chrześcijaństwa przez sekularyzm, będącego skutkiem obecności światopoglądu anty-Zachodniego w kulturze i w polityce.

### 1. Uniwersytet

Kiedy ma się na myśli klasyczne instytucje, służące ochronie i zachowaniu wzorców Zachodniej Wiary, oczywiście najpierw myśli się o Kościele. Obok Kościoła na uwagę zasługują uniwersytety, które same wyewoluowały ze szkół klasztornych. Uniwersytetom jednak – co z resztą także zauważa Gilson – obrona Zachodniej Wiary przychodzi z wielkim trudem, ponieważ ich władze i cały personel często są zagrożonymi orędownikami Wiary anty-Zachodniej. Jakkolwiek w przeszłości uniwersytety znaczyły dla chrześcijaństwa wiele, to dzisiaj doświadczają one pewnego kryzysu poznawczego, który skazuje je na przynależność do obozu przeciwnego.

Ostatnio jeden z amerykańskich dziennikarzy zauważył, że dla współczesnego sekularyzmu i polityki socjalistycznej uniwersytety są niczym artyleria i czołgi. Krótko mówiąc, współczesne uniwersytety znalazły się w sytuacji orwellowskiej. Peter Redpath dobitnie określił tę sytuację na pierwszych stronach swojej książki pt. *Kartezjański koszmar* (*Cartesian Nightmare*). Autor ma na myśli głównie uniwersytety amerykańskie. Często jednak w podobnym kryzysie pogrążają się również uniwersytety w innych krajach. Jest to kryzys, który wśród nauczycieli i wychowawców, zainteresowanych kondycją Zachodniej Wiary, budzi wielki niepokój.

„Filozofowie – pisze P. Redpath – którzy są sceptykami; teolodzy, którzy są ateistami; filolodzy, którzy są analfabetami; psychologdy, którzy nie wierzą w istnienie duszy; socjolodzy, którzy nie mają nic wspólnego z nauką; nauczyciele biznesu, którzy sami nigdy biznesu nie prowadzili; chemicy, którzy tak naprawdę są fizykami; fizycy, którzy faktycznie są matematykami; ludzie odpowiedzialni za edukację akade-

micką, którym brak elementarnego przygotowania w zakresie, jaki przez wieki stanowił podstawę uniwersyteckiego programu nauczania – jednak to właśnie oni kierują dzisiaj naszymi uczelniami; to ich nierzadko można spotkać w tych ośrodkach, które nadają kształt wszystkim pozostałym współczesnym instytucjom kultury Zachodniej”<sup>7</sup>.

Skoro celem edukacji, jak już przed wiekami zauważył Arystoteles, jest porządkowanie ludzkiego intelektu i poprawianie wszelkiego nieładu, z którym intelekt mógłby się spotkać, to podany przez P. Redpatha opis dzisiejszego uniwersytetu wprawia w poważne zakłopotanie.

Prace Gilsona świadczą o tym, że ich autor zgodziłby się z powyższą diagnozą. Jak już wspomniałem, Gilson uważa, że lekarstwem na dolegliwości, jakie dokuczają uczelniom, jest realizm filozoficzny św. Tomasza z Akwinu. Filozofia ta dysponuje odpowiednią siłą, aby skutecznie zająć się nowożytnym antyrealizmem, który składa się z opisanych wcześniej sceptycznych komponentów światopoglądu anty-Zachodniego. W świetle realizmu filozoficznego stanowisko anty-realizmu jawi się jako nieprzekonujące i nieintuicyjne. Demaskując anty-realizm, filozofia realistyczna przyczynia się do zachowania cywilizacji Zachodu w stanie intelektualnej tężyzny.

## 2. Prawda

Niestety, wpływ anty-realizmu na szkolnictwo wyższe skutkuje marginalizowaniem samej wiedzy. Współcześni nauczyciele, zagubieni i zniechęceni do swoich możliwości, niechętnie bronią miejsca wiedzy w życiu akademickim, nie mówiąc już o obronie tego, że to właśnie wiedza czyni z uczelni UNI-wersytet jako przeciwieństwo MULTI-wersytetu. Za skandal współczesnej biurokracji akademickiej Gilson uznaje to, że wiedza (jej natura i przedmiot) stanowi temat, do dyskusji nad którym nauczyciele czują awersję. Rzeczywiście, wiedza jest swego rodzaju tematem tabu.

Istotę sprawy, o którą tu chodzi, może zilustrować scena, której byłem świadkiem kilka lat temu, kiedy to najlepsza studentka jednego z prestiżowych uniwersytetów amerykańskich, której przypadł zaszczyt wygłoszenia mowy pożegnalnej na zakończenie studiów, stojąc za lektorium, na którym widniała wytłoczona pieczęć uniwersytetu z napisem VERITAS, z dumą mówiła, że tym, co ceni sobie najbardziej z czasu

---

<sup>7</sup> P. A. Redpath, *Cartesian Nightmare*, Amsterdam 1997, s. 3.

studiów, jest fakt, iż żaden profesor nie był na tyle zuchwały, by powiedzieć jej, że istnieje jakakolwiek prawda. Oczywiście nie mam wątpliwości co do tego, że profesorowie ci głosili wiele prawd – jak choćby tę, że „nic nie jest prawdą”. Prawda jednak głosząca epistemologiczny i moralny relatywizm nie jest dla nich prawdą. W ten sposób starają się zachować poznawczy neutralizm.

W kontekście przykładów z życia akademickiego nie może więc dziwić fakt, że kiedy nauczyciele tworzą programy studiów, ich końcowy produkt rzadko jest wynikiem gruntownej dyskusji na temat wiedzy. Nauczyciele tłumaczą swoje zdystansowanie twierdzeniem, że taka dyskusja byłaby zbyt hermetyczna, czysto filozoficzna i nie dałaby się właściwie przełożyć na praktykę kształcenia studentów. Z pewnością, taka postawa budzi uzasadnione podejrzenia. Jeżeli bowiem nauczyciele nie znajdują miejsca dla wiedzy, to można zapytać, czy są oni w ogóle zdolni do tego, by je znaleźć? A jeżeli nie mogą przekazać wiedzy studentom, to czy ich nauczaniem nie kierują jakieś fałszywe pozory? Czyż nie jest to oszustwo raczej, niż nauczanie? Wielu współczesnych nauczycieli ma nadzieję, że nikt tego nie zauważy. I faktycznie nie jest to nadzieja płonna, jako że kultura została dzisiaj zrelatywizowana do tego stopnia, iż powstrzymywanie się od wydawania sądów na temat przekonań jest uważane w szerszej skali społecznej za oznakę oświecenia. Wiedza jest zamiennikiem słowa prawda, a prawda dla współczesnego ucha brzmi podejrzenie i staromodnie.

Pamiętam swego kolegę, który widząc moją rewerencję wobec realizmu filozoficznego, powiedział, iż odnosi wrażenie, że popieram przestarzały pogląd, według którego ludzki rozum jest w stanie poznać to, co jest rzeczywiste. Przypomniałem mu, że znam go od dwudziestu lat i nigdy nie snułem podejrzeń, że może on być jakąś fikcją. Jest to jeden z wielu zdroworozsądkowych argumentów w repertuarze realisty pokazujących, że anty-realizm jest sprzeczny z intuicją.

Mimo to, kultura relatywistyczna posługuje się retoryką, według której sądy prawdziwościowe kojarzą się z czymś autorytarnym i niedemokratycznym. Słyszymy, jak głosi ona hasła: „nikt nie zna tego, co jest naprawdę prawdziwe”; „tolerancja i wolność każą uznać fakt, że każdy człowiek może swobodnie odkrywać własną prawdę”, „każdy ma prawo do własnej opinii”, „żadne sądy wartościujące nie są dozwolone”. To wezwanie do tolerancji ukrywa w sobie nietolerancję dla wszelkich twierdzeń głoszących prawdę, jako że prawda jest sądem wartościującym. Pozwala też ono na głoszenie prawdy powyższych haseł, pomimo

zaprzeczenia, iż prawda ta faktycznie tam istnieje. Osobliwe jest w tym to, że relatywistom przyznaje się prawo do formułowania twierdzeń głoszących prawdę, podczas gdy innym się tego prawa odmawia.

Przypomina mi to jedną z moich studentek, która opowiadała się za relatywizmem kulturowym, twierdząc jednocześnie, że jest dumna z członkostwa w Amnesty International, czyli w stowarzyszeniu obrońców praw człowieka, którego celem jest poszukiwanie i ujawnianie przejawów nieprzestrzegania tych praw w różnych krajach. Chyba jest to właśnie jeden z tych faktów, których nie mamy prawa zauważać.

Étienne Gilson zdaje sobie sprawę zarówno z tego pogrążania się w sceptycyzmie, relatywizmie i nihilizmie, jak również z cywilizacyjnych konsekwencji tego procesu. Zdaje on też sobie sprawę z tego, że niektórzy nauczyciele nie ulegają skrajnym tendencjom. Ich udziałem jest kompromis. Jako historyk, Gilson kojarzył kompromis z tym, co na przestrzeni wieków stało się jednym z idoli intelektualistów, a co ostatecznie było wyprowadzeniem logicznych konsekwencji z kartezjuszowego podziału rzeczywistości na materię (*res extensa*) i ducha (*res cogitans*). Kompromis, o którym mówię, jest ustępstwem na rzecz stanowiska, że tam jest prawdziwa wiedza, gdzie jest fizyka, natomiast gdzie uprawiane są nauki нефizykalne, tam mamy do czynienia jedynie z opinią. Wielu nauczycieli znajduje się pod urokiem tego idola.

Trzeba jednak przyznać, że kompromis ten, chociaż filozoficznie budzący wątpliwości, jest w pewnym sensie błogosławieństwem. Oznacza on przynajmniej tyle, że całość nauk przyrodniczych jest we współczesnych programach akademickich czymś powszechnie chronionym. Nawet wówczas, gdy sceptyczny i relatywistyczny światopogląd poszczególnych nauczycieli wydaje się teoretycznie zagrażać nauce, to większość z nich w praktyce nie pozwala sobie na wyrzucenie nauk fizykalnych na śmietnik ludzkich opinii. Dlatego też jest rzeczą niezmiernie ciekawą, że niektórzy tzw. multikulturaliści na taki krok się jednak decydują. Niedawno bowiem jeden z kolegów przyniósł mi program wykładu z matematyki na Uniwersytecie Nowojorskim poświęcony etnomatematyce. Wynika z niego, że matematyka, przypuszczalnie obok innych przedmiotów, jest wytworem konkretnej kultury. Program ten podkreśla nawet to, że student musi zrozumieć związek, jaki zachodzi między matematyką a rasą, płcią i polityką. Nikt oczywiście nie zamierza tu kwestionować tego, że wymienione rzeczy mogą jakoś wpływać na zdobywanie przez nas wiedzy, jednak – spoglądając na wiedzę z innego punktu niż robią to postmoderniści – nie widzę jakoś

wpływu, jaki rasa, płeć czy polityka miałyby wywierać na matematykę. Ostatnio to sprawdziłem i przekonałem się, że „pięć pomnożone przez pięć” dla mieszkańców wszystkich kontynentów „równa się dwadzieścia pięć”.

Nauczyciele jednak będą popierać takie anty-realistyczne stanowiska z motywów politycznych. Niektórzy uczeni, nie wykluczając niektórych renomowanych uniwersytetów, twierdzą, że nauki empiryczne stanowią spiszek krajów europejskich i północno-atlantyckich, dążących do włączenia krajów kolonialnych w szeregi własnego imperium. Niedawno też otrzymałem katalog z pewnego znaczącego wydawnictwa uniwersyteckiego, w którym znalazłem podział na publikacje z zakresu nauk kolonialnych i post-kolonialnych oraz nauk północnych i innych stref klimatycznych i geograficznych. Na szczęście poglądy tego typu należą do mniejszości. Większość nauczycieli nadal wskazuje na metodę naukową jako gwarancję prawdziwej wiedzy. Co więcej, ci sami nauczyciele będą wskazywać własne programy nauczania jako dowód na to, że nauka ma swoje miejsce w akademii.

Chociaż powyższy kompromis jest w pewnym sensie parasolem ochronnym, to jednak nie obejmuje on znacznej części wiedzy, która bezwolnie poddaje się wirom relatywizmu. Jak wspomniałem, ustępstwo na rzecz fizyki jest tylko częściowym błogosławieństwem. Nauczyciele często powołują się na tę dualistyczną interpretację akademii dla usprawiedliwienia wpływu polityki na całą pozafizyczną część programu nauczania. Z tej przyczyny właśnie w strukturach nauki, poza naukami przyrodniczymi, tak skutecznie funkcjonuje ideologia.

John Dewey, żyjący w czasach Gilsona, osadził reformę społecznego szkolnictwa na tej właśnie zasadzie. Jako pragmatyk, uważał on, że wiedza jest wynikiem porozumienia uczonych, czyli tych, którzy kontrolują narzędzia weryfikacji, natomiast reszta uniwersytetu powinna odgrywać pomocniczą rolę. Twierdził on, że fizyka może rozwijać się jedynie w społeczeństwach demokratycznych i dlatego właściwa funkcja nienaukowych dyscyplin, do których zaliczał filozofię i teologię, sprowadza się do budzenia wrażliwości demokratycznej wśród studentów i w całym społeczeństwie. Oczywiście dzisiaj w wydaniu niektórych osób, instrumentalistyczna epistemologia Dewey’a przyjęła postać postmodernistycznego konstruktywizmu. Z perspektywy konstruktywi-

stycznej jednak, nauki fizykalne zostają zrelatywizowane w podobny sposób, co humanistyka, filozofia i teologia<sup>8</sup>.

Aby wypowiedzieć walkę redukowaniu prawdziwego poznania do nauk empirycznych i rzucić wyzwanie wynikającemu stąd twierdzeniu, że wszelkie poza-empiryczne sposoby poznania są jedynie politycznymi konstrukcjami, należy stanąć po stronie ponadczasowego realizmu filozoficznego Étienne'a Gilsona.

### 3. Sekularyzm

Teizm był podstawą życia społecznego przez całe wieki. Jednak dzisiaj wśród intelektualistów teizm jest skazany na bycie w defensywie. Sofistyczna dominacja naukowego materializmu podstawą życia publicznego uczyniła ateizm. Ateizm jest sztandarem wznoszącym się nad światopoglądem anty-Zachodnim. Obecny zalew popularnych wydawnictw propagujących ateizm stanowi dowód kulturalnego zaangażowania sekularystów. Współcześni ateści twierdzą, że to właśnie oni tworzą awangardę ruchu postępowego. Czasem głoszą oni pogląd, że gdyby tylko ateizm objął większą część świata, wówczas zapanowałby na nim pokój i postęp, a nie niegodziwość i gwałt, którymi odznacza się świat ukształtowany przez etykę opartą na objawieniu judeo-chrześcijańskim. W uzasadnieniu, podają oni całą litanię nikczemności rzekomo popełnionych przez cywilizację chrześcijańską (od inkwizycji hiszpańskiej po sprawę Galileusza), którą to litanię stawiają przed oczyma zdeorientowanych chrześcijan. Tymczasem, przykład ponad 100 milionów ludzi zamordowanych w wyniku machinacji postępowych polityków dwudziestego wieku, którzy wprost wypierali się chrześcijaństwa, jest zazwyczaj pomijany w dyskusjach na ten temat. Dla ilustracji, porównajmy hiszpańską inkwizycję, w wyniku której zginęło 3000 osób na przestrzeni 350 lat, ze zbrodniami konkretnych postępowych totalitaryzmów dwudziestego wieku – w ich przypadku 3000 zamordowanych byłoby najwyżej synonimem „złego” dnia, byłoby zwyczajnym niewykonaniem dziennego planu.

Wystarczy moment zastanowienia, aby uświadomić sobie fakt, że temat wyższych zasad moralnych jest dla ateisty czymś wielce kłopotliwym. Ateizm, jako że łączy się z materializmem naukowym, nie uznaje wolnej woli. Jeżeli bowiem wszelkie zachowania człowieka są pochodną bezwładnej materii będącej w ruchu kierowanym prawami przy-

---

<sup>8</sup> J. Dewey, *Democracy and Education*, New York 1916.

rody, to właśnie tutaj należy szukać wyjaśnienia dla ludzkiego myślenia i działania, a nie w ludzkiej woli. Jeśli natomiast nie ma wolności, to tym samym nie ma odpowiedzialności, a jeśli nie ma odpowiedzialności, to nie ma też moralności. Materializm naukowy jest determinizmem, a determinizm nie jest zdolny do sformułowania żadnych zasad moralnych: ani wysokich, ani niskich.

Étienne Gilson w swojej zatrważającej rozprawie z 1947 r., zatytułowanej *Terror roku dwutysięcznego*, wykazuje, że nie chodzi tu bynajmniej o zwykłą dyskusję akademicką. Chodzi tu bowiem o przyszłość cywilizacji Zachodu<sup>9</sup>.

Tłum. ks. Paweł Tarasiewicz

---

<sup>9</sup> Zob. É. Gilson, *Terror roku dwutysięcznego*, tłum. P. Tarasiewicz, w: *Człowiek i państwo*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2006, s. 393-411.