

Michał T. Handzel *OSPPE*

**ÉTIENNE GILSONA ROZUMIENIE POJĘCIA  
FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.  
Refleksja w świetle encykliki *Fides et ratio***

Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne  
(*Fides et ratio*, 49)

Byłoby głupotą ze strony chrześcijanina chcieć podjąć filozoficzną walkę z filozofią niechrześcijańską  
(H.U. von Balthasar)

### **1. Dwa typy refleksji filozoficznej**

W encyklice *Fides et ratio*<sup>1</sup> św. Jan Paweł II wyróżnia dwa zasadnicze typy refleksji filozoficznej: filozofię całkowicie niezależną od Objawienia ewangelicznego, oraz *filozofię chrześcijańską*.

Pierwsza z nich powstała i była uprawiana przede wszystkim przed narodzeniem Jezusa Chrystusa, później zaś w tych regionach, gdzie chrześcijaństwo zasadniczo nie dotarło. Ten typ refleksji filozoficznej charakteryzował się całkowitą autonomią względem religii oraz różnych form wiedzy dostępnych człowiekowi. Cechą charakterystyczną różnych kierunków było opieranie się wyłącznie na zdolnościach poznawczych rozumu przy dążeniu do poznania prawdy.

<sup>1</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), 11/1998, s. 4-40, dalej cyt. FR.

W czasach nowożytnych kontynuowano owe autonomiczne przedsięwzięcie uznając samowystarczalność ludzkiego myślenia w dochodzeniu do poznania prawdy<sup>2</sup>. Konsekwencjami tego typu założenia w historiografii filozoficznej są m.in.: agnostycyzm, odejście od metafizyki rozumianej jako filozofia bytu, relatywizm, rezygnacja z jakichkolwiek odniesień etycznych, oraz nihilizm<sup>3</sup>.

Próbę przewyciężenia powyższych koncepcji podjęła w historii myśli ludzkiej filozofia chrześcijańska. Ten szczególny typ refleksji, będący właściwie wielością różnego rodzaju systemów, tworzy w historiografii filozofii swoistą grupę wyraźnie różniącą się od innych systemów filozoficznych (np. od filozofii greckiej, łacińskiej, chińskiej, muzułmańskiej czy chociażby żydowskiej). W świetle encykliki należy rozumieć go jako pewien szczególny typ refleksji filozoficznej, który poprzez siebie właściwy określony rodzaj spekulacji dochodzi do poznania prawdy przy żywotnym związku z wiarą. Tak rozumiana filozofia wskazuje na objawienie, w którym zawarte są pewne prawdy wiary, niemożliwe do odkrycia przed istnieniem chrześcijaństwa, jak np.: koncepcja osoby, pojęcie osobowego Boga Stwórcy, rzeczywistość grzechu itp.<sup>4</sup>

## 2. Rozumienie pojęcia *filozofia chrześcijańska*

Chociaż encyklika *Fides et ratio* postuluje konieczność uprawiania w dzisiejszych czasach filozofii chrześcijańskiej dla dobra samej filozofii, to jednak nie daje wyczerpującej odpowiedzi na pytanie: „jak właściwie należy ją rozumieć?” Problem zasadniczo nie jest nowy, gdyż w historii filozofii wielokrotnie próbowano definiować czym jest filozofia chrześcijańska, z różnym skutkiem. Czynił to już św. Augustyn, H. de Balzac, Erazm z Rotterdamu, N. Malebranche, J. Maritain, G. Sanseverino i wielu innych.

Czasem uznawano, iż – jak np. przyjmował L. Feuerbach – mówić o filozofii chrześcijańskiej jest niedorzecznością, gdyż filozofia religijna nie jest ani filozofią, ani religią; podobnie jak mieszczanin–szlachcic nie jest ani mieszczaninem, ani szlachcicem. Tego typu rozumowanie zakładało

<sup>2</sup> Por. FR 75.

<sup>3</sup> Por. FR 5 46; V. POSSENTI, *Problem nihilizmu w «Fides et ratio»*, tłum. A. SZUTTA, w: A. MARYNIARCZYK, A. GUDANIEC (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Rozum otwarty na wiarę*, Lublin 2000, s. 153–168.

<sup>4</sup> Por. FR 76.

jednak, iż dogmat ze swej natury przeczy rozumowi, dlatego też racjonalizowanie dogmatu jest sprzeczne z logiką, a więc zwyczajną niedorzecznością<sup>5</sup>

Krytyczne ustosunkowanie się do wszystkich stanowisk występujących do lat 30. XX wieku przedstawił w swoich badaniach nad wspomnianą kwestią Étienne Henry Gilson prezentując własne rozumienie pojęcia *filozofii chrześcijańskiej* (*la philosophie chrétienne*) nadbudowane na historiografii filozoficznej<sup>6</sup>. Wydaje się rzeczą ważną przedstawić pokrótce tę koncepcję, zwłaszcza że encyklika *Fides et ratio* sugeruje, iż refleksja autora *L'etre et l'essence* stanowi „przejaw owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym” i może w sposób istotny przyczynić się do „do postępu w poszukiwaniu prawdy”<sup>7</sup>

## 2.1. Elementy konstytutywne *filozofii chrześcijańskiej*

Elementami konstytutywnymi wszystkich nurtów *filozofii chrześcijańskiej*, jak zauważył Étienne Gilson dokonując pod tym kątem szczegółowej analizy całej historii filozofii, są:

— świadomość różnicy istniejącej pomiędzy porządkiem wiedzy i wiary, a co za tym idzie ich rozgraniczanie w podejmowanej refleksji filozoficznej;

— uzasadnianie swoich tez argumentami naturalnymi;

— dostrzeżenie w Objawieniu chrześcijańskim wielkiej wartości, która może stanowić swoistą pomoc dla rozumu ludzkiego, w ten sposób, iż inspiruje ono do podjęcia pewnych problemów, które bez Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu nie zostałyby podjęte w ogóle<sup>8</sup>

Tak rozumiana *filozofia chrześcijańska* według Gilsona posiada następujące właściwości:

a. zawiera tylko takie tezy, które mogą być udowodnione przy pomocy środków naturalnych;

<sup>5</sup> Por. É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. RYBALT, Warszawa 1958, s. 400–422.

<sup>6</sup> Por. C.L. HANCOCK, *Dlaczego Gilson? Dlaczego teraz?*, tłum. P. TARASIEWICZ, „Studia gilsoniana” 2/2013, s. 7–20; P. MILCAREK, *Rozumienie filozofii chrześcijańskiej przez Étienne Gilsona*, w: T. KLIMSKI (red.), *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, Warszawa 2000, s. 37–48.

<sup>7</sup> Por. FR 74.

<sup>8</sup> Por. P. BÖHNER, É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikolaja Kuzańczyka*, tłum. S. STOMMA, s. 9; É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 38–39.

b. nie pozostaje nigdy w otwartej sprzeczności z jasno sformułowanymi prawdami wiary Kościoła chrześcijańskiego;

c. musi się tworzyć pod świadomie percypowanym wpływem wiary chrześcijańskiej, przy czym wpływ ten jest natury psychologicznej, a nie systematycznej, a oddziaływanie to zaznacza się w sposób czworaki:

- wiara strzeże przed błędem;
- wiara wyznacza rozumowi określone cele poznawcze;
- wiara wyznacza postawę poznawczą chrześcijańskiego filozofa;
- wiara wyznacza sens filozofowania<sup>9</sup>

## 2.2. Właściwości filozofii chrześcijańskiej

### 2.2.1. Tradycjonalizm

W świetle badań z zakresu historiografii filozofii podjętych przez É. Gilsona, każdy nurt *filozofii chrześcijańskiej* cechuje tradycjonalizm, a to z tej racji, iż każdy filozof podejmujący w tym prądzie myślowym swoją refleksję czuje się w pewien sposób włączony w jeden wielki łańcuch historii myśli ludzkiej, w którym bazuje w swoich opracowaniach na poprzednikach tworząc dalszy ciąg pewnej narracji podejmowanej na dany temat. Z tej też racji prawie wszyscy myśliciele chrześcijańscy w swojej refleksji uwzględniają swoich bezpośrednich poprzedników i starają się pogłębić oraz poprawić to, co przez nich zostało wypracowane. Natomiast bezdyskusyjnie wszyscy uwzględniają jakichś poprzedników, względem których czują się zobowiązani, tzn. którzy w pewien sposób wpłynęli na ich refleksję filozoficzną<sup>10</sup>. Dlatego też nigdzie w całej historii *filozofii chrześcijańskiej* nie występuje całkowite zerwanie z przeszłością, do tego stopnia, że prawdziwe jest stwierdzenie kardynała Ehrle, który podkreślał, iż *filozofia chrześcijańska* stanowi nieprzerwany ciąg, sięgający czasów apostoelskich<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Por. P. BÖHNER, É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 9–11

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 11–12.

<sup>11</sup> Warto zauważyć, iż mimo że apostołowie bezpośrednio nie głosili żadnej koncepcji filozoficznej, to ich nauczanie bazowało na pewnym typie refleksji filozoficznej związanym z kulturą helleńską tamtych czasów oraz tzw. filozofią żydowską; por. P. BÖHNER, É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 13–23; C.L. HANCOCK, *Gilson o racjonalności wiary chrześcijańskiej*, tłum. I. CHŁODNA-BŁACH, „Studia gilsoniana” 2/2013, s. 131–143; S. CARMY, D. SCHATZ, *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, w: D.H. FRANK, O. LEAMAN, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. SAJDEK, Kraków 2009, s. 25–50; S. SWIŁ-ŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 251–258.

### 2.2.2. Wybiórczość poruszanej problematyki

Inną istotną cechą jaskrawo widoczną dla historyka filozofii to wybiórczość problemów poruszanych przez *filozofów chrześcijańskich*. Wynika to z faktu, iż większość z nich rozróżniała pomiędzy pytaniami bardziej zasadniczymi a kwestiami, które jawiły im się jako podrzędne. Powodem tego stanu rzeczy było przeświadczenie, iż podstawowymi zagadnieniami, nad którymi winien się skupić każdy *filozof chrześcijański*, to racjonalne wyjaśnienie prawd objawionych. Z tej też racji wyróżniano zasadniczo przede wszystkim kwestie, które uznawano za podstawowe, jak np.: możliwość poznania Boga, istnienie i nieśmiertelność duszy, wolna wola itp.; po ich rozważeniu podejmowano refleksję nad kwestiami istotnymi dla zbudowania filozofii, tj.: zagadnienia logiki, teorii poznania, podział nauk i ich struktura itd.; natomiast zazwyczaj za najmniej istotne uważano problemy należące do filozofii przyrody<sup>12</sup>

### 2.2.3. Tendencja do systematyzacji

Zasadniczo, gdy mówi się o chrześcijańskich systemach filozoficznych, należy zawsze pamiętać, iż żadna z koncepcji filozoficznych występująca w tym prądzie myślowym nigdy nie charakteryzowała się wykończeniem lub zamkniętością. Jeżeli w historii filozofii używa się w odniesieniu do chrześcijańskiej refleksji filozoficznej jakiegoś nurtu słowa „system”, to zawsze tendencja do systematyzacji przejawia się w nim przede wszystkim w dążeniu, aby filozofię i teologię zamknąć w jedność chrześcijańskiego światopoglądu. Ten stan rzeczy jest implikacją przyjętego już wcześniej, tj. przed podjęciem refleksji filozoficznej, przez filozofa pewnego światopoglądu, który spontanicznie udziela się jego filozofii. Z tej też racji w swoim filozofowaniu zmierza on do systematyzacji, tj. syntezy rzeczywistości, której głównym celem nie jest pogłębianie poszczególnych zagadnień, ale przepracowanie już pogłębionych w ten sposób, aby je ukazać jako jedną wielką całość rozumianą ostatecznie, jako syntezę refleksji teologicznej i filozoficznej<sup>13</sup>

D. WINSTON, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, w: D.H. FRANK, O. LEAMAN, *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 52–74.

<sup>12</sup> Por. P. BÖHNER, É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 12–13.

## 2.3. *Filozofia chrześcijańska* a Objawienie

### 2.3.1. Chrześcijaństwo nie jest filozofią

Faktem jest, iż głoszona przez apostołów dobra nowina nie jest żadną filozofią, lecz religią, która to, co zazwyczaj w tamtych czasach nazywano filozofią, czyni zbędnym<sup>14</sup>. Wynika to po trosze z faktu, iż cała prawda zawarta w filozofii była w pewien sposób czymś w rodzaju przeczucia, tzn. niejako zarysem chrześcijaństwa; natomiast z chwilą jego pojawienia się w historii przyjęta przez człowieka wiara uwalnia go od filozofii, gdyż objawienie ją zastępuje, tj. wypełnia w życiu konkretnej osoby jej miejsce. Dzieje się tak dlatego, ponieważ Objawienie w sensie ścisłym jest pełnią prawdy, a więc ktoś, kto je przyjmuje, posiadał bezsprzecznie wszelką prawdę, jaką zawierała i jaką kiedykolwiek będzie mogła zawierać filozofia. Ponadto, podobnie jak filozofia w starożytności nie była tylko nauką, lecz również określonym stylem życia z niej wynikającym, mającym ostatecznie uszczęśliwić człowieka<sup>15</sup>, tak również chrześcijaństwo przynosząc na świat pełnię prawdy podarowało człowiekowi nowy sposób życia wynikający z proponowanej przez nie moralności, dostarczając poza tym – dzięki włączeniu w porządek przyrodzony porządku nadprzyrodzonego – środków do praktykowania owego stylu życia, a co za tym idzie, w pełni go uszczęśliwiając<sup>16</sup>.

### 2.3.2. Filozofia potrzebuje chrześcijaństwa

Faktem jest również to, iż do czasu pojawienia się chrześcijaństwa w historii ludzkości filozofia, mimo podejmowanych wielu prób, nie była w stanie wypracować ostatecznego wyjaśnienia uniesprzeczniającego realnie istniejącej rzeczywistości, które by charakteryzowało się bezsprzeczną oczywistością. Mówiąc prosto, filozofia w momencie przyjścia na świat Jezusa Chrystusa znajdowała się w takim punkcie, iż należało stwierdzić: rozum ludzki sam sobie nie wystarcza, aby uprawiać filozofię. Z tego powodu

<sup>14</sup> Por. 1 Kor 1, 19-25; 2, 5.8; Kol 2, 8.

<sup>15</sup> Por. P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. DOMAŃSKI, Warszawa 2000, s. 85–103, 223–291; Tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. DOMAŃSKI, Warszawa 2003, s. 69–93, 287–302.

<sup>16</sup> Por. É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. RYBAŁT, Warszawa 1958, s. 31.

w historii filozofii – jak zauważył É. Gilson – znaleźli się filozofowie, którzy przyjmowali chrześcijaństwo w interesie samej filozofii. Bezspornie może o tym świadczyć postawa św. Augustyna, który swoją refleksję filozoficzną oparł na formule: *nisi credideritis, non intelligetis*. Do niej to będzie w średniowieczu nawiązywał św. Anzelm pisząc *Monologion*, którego pierwotny tytuł brzmiał: *Rozważania nad racjonalnością wiary*, oraz definiując *filozofię chrześcijańską* w słowach: *fides quaerens intellectum*. Dlatego *filozof chrześcijański* niesie w sobie przeświadczenie, iż aby móc cokolwiek zrozumieć, trzeba najpierw uwierzyć, a dopiero prawda przyjęta przez wiarę może przemienić się w prawdę ujętą poznawczo. Efektem tego wysiłku jest cały zespół prawd rozumowych, które są treścią filozofii chrześcijańskiej<sup>17</sup>

### 2.3.3. Wiedza a wiara

Z tego, co zostało powiedziane, wynika, iż dla *filozofa chrześcijańskiego* istnieje jakiś swoisty związek pomiędzy wiarą i rozumem. Bezspornie anzelmowa definicja oraz formuła św. Augustyn stawia na pierwszym miejscu wiarę, żaden jednak z *filozofów chrześcijańskich* nigdy nie twierdził, iż jest ona w stosunku do poznania rozumowego jakimś wyższym typem poznania; wręcz przeciwnie, każdy z nich uważał, iż „wierzenie” jest tylko namiastką „poznania” i że zastąpienie wiary przez wiedzę jest zawsze dla umysłu realną korzyścią. Tradycyjna hierarchia sposobów poznania zawsze wyglądała następująco: wiara, zrozumienie, oglądanie Boga twarzą w twarz<sup>18</sup>. Jak zauważył kiedyś Lessing: „bez wątpienia prawdy religijne, kiedy zostały objawione, nie były prawdami rozumowymi, ale po to zostały objawione, aby się nimi stać mogły”<sup>19</sup>

### 2.3.4. Filozofia a teologia

Filozofia chrześcijańska nie jest jednak inną nazwą teologii, ta bowiem nie stawia sobie za cel uczynienia poznawalną wiary, na podstawie której przyjmuje swoje założenia, gdyż byłoby to dla niej równoznaczne ze zrzeczeniem się swego właściwego przedmiotu. Teologia – jako nauka –

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 35–37

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 37; Tenże, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. WIĘCKOWSKI, Warszawa 1988, s. 49–74.

<sup>19</sup> Cyt. za: É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., s. 23.

mówi o doświadczeniu wiary, odrzuca jednak fideizm i przyjmuje jej (tj. wiary) racjonalne podstawy<sup>20</sup> To, co zostało objawione, jawi się bowiem jako tajemnica, oczywiście nie jako tajemnica absolutnie niepoznawalna, lecz wręcz przeciwnie, jako zaproszenie do otwarcia się człowieka poznającego na nią w jej zrozumieniu. Dzięki temu osoba ludzka interioryzując objawioną prawdę uświadamia sobie, iż nie jest ona sama w sobie sprzeczna logicznie, a co za tym idzie, nie jest ona jakimś absurdem podanym człowiekowi do wierzenia – jest logiczna<sup>21</sup>

Inną drogą idzie *filozof chrześcijański*. Nie próbuje on przy pomocy sztucznych zabiegów zamienić wiarę w wiedzę, lecz zadaje sobie pytanie: „czy wśród tych twierdzeń, w których prawdziwość wierzy, nie znajdują się takie, o których prawdziwości rozum mógłby się przekonać?” Musi jednak pamiętać, iż dopóki opiera swoje twierdzenia na wewnętrznym przekonaniu czerpanym z wiary, to nie wkroczył jeszcze w dziedzinę filozofii.

Dopiero, gdy wśród przedmiotów swej wiary odkryje pewną liczbę prawd, które mogą stać się przedmiotem poznania – wówczas jego namysł nad nimi ma charakter filozoficzny. Za filozofa chrześcijańskiego należy więc uznać kogoś, kto dzięki wierze chrześcijańskiej odkrył, pogłębił lub po prostu ocalił dzięki pomocy, jaką rozum znalazł w Objawieniu, pewien zespół prawd, które stały się dlań przedmiotem racjonalnego poznania<sup>22</sup> *Filozofią chrześcijańską* jest zatem – wg Gilsona – wszelka filozofia, „która rozgraniczając obydwa porządki poznania uznaje jednak Objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”<sup>23</sup> Dzięki niemu to *filozofowie chrześcijańscy*, jako filozofowie, powiedzieli rzeczy, których nikt wcześniej nie wypowiedział i które byłyby niemożliwe do powiedzenia w ramach filozofii, gdyby nie chrześcijańskie objawienie<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Por. J. SOCHOŃ, *Wierzę, ufam – czy to wystarcza?*, w: I. DEC (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 206–216.

<sup>21</sup> Por. É. GILSON, *Gdzie jest Chrześcijaństwo?*, tłum. T. RAKOWSKI, „Człowiek w Kulturze”, 1996 nr 8, s. 289–29; C.L. HANCOCK, *Gilson on the rationality of christian belief*, „Studia gilsoniana” 1/2012, s. 29–44; J. SOCHOŃ, hasło *Gilson Étienne*, w: A. MARYNIAR-CZYK (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 3, Lublin 2002, s. 785–791.

<sup>22</sup> Por. É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej...*, dz. cyt., s. 37–40.

<sup>23</sup> Tamże, s. 38–39; por. É. GILSON, *Chryścianizm a filozofia...*, dz. cyt., s. 75–91, K. STACHIEWICZ, *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i filologicznej*, „Logos i ethos” 2(35)/2013, s. 219–234.

<sup>24</sup> Por. É. GILSON, *Bóg i filozofia*, tłum. M. KOCHANOWSKA, Warszawa 1982, s. 11, J. SOCHOŃ, *Étienne Gilson. filozofia chrześcijańska i ateizm*, „Warszawskie studia teologiczne” XIII/2000, s. 171–190.

### 3. Zbieżność z sugestiami encykliki *Fides et ratio*

#### 3.1. Egzystencjalne rozumienie aktu istnienia

Uważna lektura *Fides et ratio* pokazuje, iż gilsonowskie rozumienie pojęcia filozofii chrześcijańskiej jest zbieżne z tym, co ona proponuje. Podobnie jest też w innej kwestii. Encyklika sugeruje, iż rzeczą dobrą dla samej refleksji filozoficznej jest oparcie jej na filozofii bytu. „Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tego, który wszystko obdarza spełnieniem”<sup>25</sup>

Powyższą koncepcję aktu istnienia w jej właściwym rozumieniu odkrył jako pierwszy w historii właśnie Étienne Gilson dostrzegając w tekstach św. Tomasza z Akwinu naczelną rolę istnienia (*esse*) w jego koncepcji bytu<sup>26</sup>. W świetle przeprowadzonych przez autora *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* analiz, dla Akwinaty istnienie w bycie jest dla bytu czymś najgłębszym i zarazem najskrytszym, przy czym nie może zostać ono ujęte w pojęcia, natomiast jest to ten element, który łączy realną rzeczywistość z Bogiem. Gilson zauważył, iż tak rozumiane istnienie realnie różni się od istoty i w żaden sposób nie jest z nią tożsame. W świetle własnych badań historycznych odkrył również, iż dla św. Tomasza dzięki istnieniu, w ramach refleksji filozoficznej, poruszamy się w realnym świecie, a nie w obszarze przejawów, relacji czy marzeń. Z tej też racji dzięki takiemu rozumieniu istnienia – tj. egzystencjalnemu – możliwe jest poprawne odczytanie tekstów św. Tomasza, a co za tym idzie, odkrycie mądrości, o której on pisał, co z kolei jest prostą drogą do uznania osobowego Boga i przyjęcia religijnego sposobu życia. Dzieje się tak, ponieważ ostatecznie rzetelnie podejmowana refleksja filozoficzna nie zatrzymuje się zawsze na sobie samej, lecz prowadzi do teologii, która „działa” w obszarze treści objawionych przybliżając w racjonalny sposób, to co Bóg mówi do człowieka<sup>27</sup>

<sup>25</sup> FR 97, por. FR 83, 84.

Por. A. MARYNIARCZYK, hasło: *Tomizm*, w: A. MARYNIARCZYK (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2005, s. 503–508.

<sup>27</sup> Por. É. GILSON, *Byt i istota*, tłum. D. ESKA, J. NOWAK, Warszawa 2006, s. 61–91.

### 3.2. Refleksja św. Tomasza jako podstawa *filozofii chrześcijańskiej*

Dla Gilsona egzystencjonalne rozumienia *esse* jest kluczowym terminem, dzięki któremu można nabudować refleksją filozoficzną, która będzie miała charakter realistyczny. Z tej też racji w dzisiejszych czasach *filozof chrześcijański* winien bazować do pewnego stopnia w swojej refleksji na myśli św. Tomasza z Akwinu, aby nie narzucać rzeczom subiektywnych kategorii<sup>28</sup>. Celem tego typu refleksji winna być medytacja nad cudownością istnienia, które – jako istnienie właśnie – otwiera człowieka na religijnie pojęte tajemnice<sup>29</sup>.

### 3.3. Niewystarczalność ludzkiego rozumu w dążeniu do poznania prawdy

Gilson nie wyobraża sobie jednak, aby można było uprawiać realistyczną filozofię bez wcześniejszego przyjęcia światła Objawienia. Dlaczego? Wydaje się, iż jego stanowisko w tej kwestii może dobrze ukazać parafraza *metafory okrętu*, którą kiedyś opisywał Otto Neurath. Bez światła Objawienia posiadane przez nas formy poznawcze (pojęcia) nie umożliwiają nam obiektywnego poznania rzeczywistości ze względu na ich subiektywny charakter i brak jakiegokolwiek punktu odniesienia pozwalającego człowiekowi zweryfikować ich prawdziwość. Oznacza to, iż w praktyce jesteśmy podobni do marynarzy, którzy muszą przebudować swój statek na otwartym morzu, bez rozkładania go w doku i bez używania nowych części<sup>30</sup>; przy czym te ostatnie są alegorią subiektywnie ukonstytuowanych w umyśle ludzkim pojęć, dok jest symbolem poznania obiektywnego, morze zaś to metafora rozległych możliwości logicznych związanych z tworzeniem nowych nazw oraz przypisywanych im desygnatów. To, co wydaje się wówczas możliwe, to tworzenie kolejnych nazw lub zmiana ich znaczenia, z założeniem, iż żadna z nich nie opisuje w pełni adekwatnie realnej rzeczywistości.

<sup>28</sup> Por. É. GILSON, *Realizm tomistyczny*, tłum. nieznany, Warszawa 1968, s. 52–154; E.J. FAJARA, *Zmiana „tonu” w Gilsona pojęciu filozofii chrześcijańskiej*, tłum. P. TARASIEWICZ, „Studia gilsoniana” 1/2012, s. 15–28.

<sup>29</sup> Por. É. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. RYBALIA, Warszawa 1998, s. 41–120.

<sup>30</sup> Por. P. PRECHTL, *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. BREMER, Kraków 2009, s. 166.

Podobnie uważa autor encykliki *Fides et ratio* podkreślając, że odrzucenie Objawienia przez filozofa prowadzi do braku ostatecznej pewności, co do wypowiedzianych sądów, oraz stwierdzenia, iż „nie istnieje (...) nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda”<sup>31</sup>, a jedyne, co pozostaje, to poszukiwanie, które stanowi cel sam w sobie<sup>32</sup>.

### 3.4. Konieczność przyjęcia Objawienia dla dobra filozofii

Dlatego jest wielce wskazane dla dobra samej filozofii przyjęcia przez filozofa światła Objawienia Bożego, o którym mówi chrześcijaństwo; filozof – zdaniem Gilsona – przyjmuje pewien światopogląd, który jest ukształtowany na prawdzie obiektywnej i otwiera się na jej poznanie. Oczywiście faktem jest, iż tak rozumiana filozofia nie jest i nie może być wolna od błędów. Dzieje się tak, ponieważ prawdy podarowane rozumowi na drodze wiary stanowią także zadanie dla rozumu. Rozum przyjmując je próbuje pogłębić oraz usiłuje dotrzeć do poznawalnych w sposób naturalny podstaw, aby w ten sposób przeświadczenie wiary zamienić w poznanie umysłowe. Z tego stanu rzeczy wynika pewnego rodzaju psychologiczna konieczność: *filozofowi chrześcijańskiemu* obce jest szukanie „po omacku” oraz wszelkie sceptyczne i krytyczne badania, które nie mają granic w stawianiu pytań i gubią się w nieskończonej zmienności wciąż na nowo wysuwanej problematyki. Może on jednak w niektórych kwestiach zwyczajnie się pomylić, od czego nie jest wolny żaden człowiek.

Do uprawiania tego typu refleksji filozoficznej zachęca również encyklika *Fides et ratio* ukazując, iż „jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności”<sup>33</sup>. Wynika to z faktu, iż ten sam Bóg jest:

- rękojmią poznawalności i racjonalności naturalnego porządku rzeczy, na którym opiera się naturalne ludzkie poznanie;
- objawia się jako Ojciec poprzez Jezusa Chrystusa<sup>34</sup>.

Z tej też racji *filozof chrześcijański* winien być otwarty nie tylko na możliwość poznania rzeczywistości przy pomocy własnego rozumu, lecz również – „idąc śladem zawsze aktualnej tradycji filozoficznej” – na światło słowa Bożego i jego wymagania. Dzięki temu będzie on mógł uprawiać

<sup>31</sup> FR 46.

<sup>32</sup> Por. FR 46.

<sup>33</sup> FR 34.

<sup>34</sup> Por. FR 35.

refleksję filozoficzną, która jest w stanie rozjaśnić różne dziedziny ludzkiej działalności światłem rozumu<sup>35</sup>

### 3.5. Filozofia chrześcijańska religijną powinnością

Zarówno dla autora encykliki *Fides et ratio*, jak i dla Étienne Gilsona *filozofia chrześcijańska* – podobnie jak u św. Tomasza z Akwinu – nie jest jakąś namiastką religii, jakkolwiek cały proces filozofowania stanowi właśnie zadanie natury religijnej.

Według francuskiego myśliciela dzieje się tak dlatego, ponieważ dla *filozofa chrześcijańskiego* arystotelesowski ideał *bios theoretikos* poszukujący prawdy dla niej samej i upatrujący szczęścia w jej doznawaniu jest nie do przyjęcia. Podobny stosunek przyjmuje on również w odniesieniu do bakońskiej koncepcji filozofii, która dążyła do opanowania przyrody przez wiedzę o niej, czy też idei Goethego, gdzie filozofia jest właściwie bezstannym badaniem dla badania. Według Gilsona *filozof chrześcijański* zawsze winien szukać prawdy ze względu na prawdę wieczną, którą jest sam Bóg; dlatego praca, jaką podejmuje, jest zadaniem religijnym, gdyż zostaje oddane na służbę „budowaniu” w sensie, w jakim św. Paweł rozumiał to słowo<sup>36</sup>

Według św. Jana Pawła II *filozof chrześcijański*, dzięki łasce wiary, nie traci nigdy z oczu „horyzontu mądrościowego”<sup>37</sup>, lecz właśnie dzięki niemu jest w stanie „przyczynić się swą refleksją racjonalną i krytyczną do tego, by teologia – jako rozumienie wiary – była owocna i skuteczna”<sup>38</sup>. Podejmowana przez niego refleksja, jeśli przyjmuje wyzwanie, jakie stawia przed nią prawda Ewangelii, nic nie traci na swej autonomii, lecz wręcz przeciwnie zostaje właściwie ukierunkowana ku najwyższemu celowi, jakim jest poznanie Boga<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Por. FR106.

<sup>36</sup> Por. Rz 14, 19; Rz 15, 2; P. BÖHNER, É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 10–11.

<sup>37</sup> Por. FR 106.

<sup>38</sup> FR 108; por. I. DEC, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?*, w: I. DEC (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 157–171; M.A. KRĄPIEC, *Filozofia w teologii*, w: Tenże, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000, 213–250; P. MOSKAL, *Diakonia prawdy i «ancilla theologiae»*, w: A. MARYNIARCZYK, A. GUDANIEC (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Rozum otwarty na wiarę*, Lublin 2000, s. 108–112.

<sup>39</sup> Por. FR 108; K. GÓZDŹ, *Dialog wiary i rozumu*, w: I. DEC (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 183–191.

#### 4. Potrzeba filozofii chrześcijańskiej

Wielu dwudziestowiecznych filozofów nie przyjęło rozumienia pojęcia *filozofii chrześcijańskiej*, jakie zaproponował Étienne Gilson. Niektórzy zarzucili mu nawet, iż pewną koncepcję średniowieczną próbował przenieść na czasy jemu współczesne<sup>40</sup>. Zasadniczo w środowisku katolickim rozpowszechniło się stanowisko, iż filozofia jest dziedziną nauki lub też dyscypliną naukową całkowicie niezależną od Objawienia. Z tej też racji filozofia i teologia różnią się pomiędzy sobą swym przedmiotem: zarówno materialnym, jak i formalnym. Dlatego dla filozofa, będącego katolikiem, teologia jest jedynie tzw. negatywną normą wiary, która nie narzuca konkretnych rozwiązań, lecz chroni przed błędem i konfliktem sumienia. Ma to jednak charakter tylko indywidualno-psychologiczny a nie naukowy. W efekcie wpływ chrześcijaństwa na filozofię wydaje się jedynie pośredni, a mówienie dziś o tworzeniu *filozofii chrześcijańskiej* należy uznać za coś, co jest mocno nieuzasadnione metodologicznie. Można oczywiście mówić o chrześcijanach, którzy uprawiają refleksję filozoficzną – podobnie jak można mówić na przykład o katolikach, którzy zajmują się matematyką – natomiast nie można mówić, iż istnieje *filozofia chrześcijańska*<sup>41</sup>.

Historyk filozofii bardzo szybko przypomni sobie jednak, iż powyższe stanowisko paradoksalnie bliskie jest poglądom wspomnianego już wcześniej Ludwiga Feuerbacha i jego następców. Dobry znawca historiografii filozofii zauważy również, iż swoiste rozejście się filozofii z teologią, jakie dokonało się w historii, w efekcie doprowadziło w czasach współczesnych do epoki postmodernistycznej, w której antyracjonalizm i antyhumanizm wydaje się czymś uzasadnionym. Trudno jest bowiem, mając świadomość „śmierci Boga” oraz całej spuścizny, jaką pozostawił po sobie Michel Foucault (idea końca człowieka), Roland Barthes (idea śmierci autora), czy Jacques Derrida (kryzysu systemów znaczeń semiotycznych), przyjąć jeszcze w jakiegokolwiek formie obiektywne poznanie rzeczywistości

<sup>40</sup> Por. A. ANDRZEJUK, *Koncepcja filozofii średniowiecznej jako filozofii chrześcijańskiej w ujęciu Étienne Gilsona*, w: T. KLIMSKI (red.), *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, Warszawa 2000, s. 71–76.

<sup>41</sup> Por. M. GOGACZ, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973, s. 18–19; S. KOWALCZYK, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1997, s. 34–37; S. SWIĘŻAWSKI, *Bvt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 348–350.

lub możliwość istnienia powszechnie obowiązujących norm moralnych<sup>42</sup>. Z drugiej strony wysoce uzasadnione staje się uznanie całkowitej samowystarczalności i autonomiczności filozofii, która będzie prezentować jakąś formę agnostycyzmu, subiektywizmu teoriopoznawczego, relatywizmu moralnego czy też nihilizmu<sup>43</sup>.

Św. Jan Paweł II najprawdopodobniej zdawał sobie z tego sprawę pisząc encyklikę *Fides et ratio* i aby niejako „obronić filozofię” wydaje się proponować coś, co się już sprawdziło w historii filozofii – filozofię religijną zwaną *filozofią chrześcijańską*. Taki typ myślenia filozoficznego prezentowali zasadniczo Ojcowie Kościoła (m.in. św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Augustyn), Doktorzy średniowieczni (m.in. św. Anzelm, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu), a także na wschodzie rosyjska filozofia religijna (m.in. Władimir S. Sołowjow, Paweł A. Florenski, Piotr J. Czaadajew, Władimir N. Łoski), oraz na Zachodzie tacy myśliciele katolicycy jak John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, czy Edyta Stein; taki typ filozofii zaproponował również na początku XX wieku Étienne Gilson<sup>44</sup>. To dzięki ich myśli stało się możliwe w wielu środowiskach odrzucenie agnostycyzmu, marksizmu, nihilizmu, ontologizmu, czy racjonalizmu.

W ramach światopoglądu chrześcijańskiego taka filozofia była możliwa, ponieważ w świetle Objawienia nie do przyjęcia są wszelkie formy fideizmu (w tym „biblicyzm”) oraz radykalnego transcendentalizmu, gdyż wiara przyjmowana bez zrozumienia może w efekcie stać się przesądem lub mitem<sup>45</sup>. Z drugiej strony równie nie do przyjęcia dla wspomnianych myślicieli była całkowita samowystarczalność filozofii względem Objawienia Bożego<sup>46</sup>.

Z tej też racji również dziś, w świecie postmodernistycznym, w świetle encykliki *Fides et ratio*, wysoce zasadne wydaje się podjęcie refleksji filozoficznej, która będzie całkowicie autonomiczna w odniesieniu do przedmiotu i celu jej uprawiania, natomiast w metodzie uzna własną niesamowy-

<sup>42</sup> Por. V. POSSENTI, *Filozofia po nihilizmie*, tłum. J. MARECKI, Lublin 2003, s. 11–51.

<sup>43</sup> Por. 73, 76, 78; por. D.T. ASSELIN, *Catholic Philosophy, Realism, and the Postmodern Dilemma*, w: R.T. CIAPALO (red.), *Postmodernism and Christian Philosophy*, Washington 1997, s. 23–37; V. POSSENTI, *Nihilizm teoretyczny i «śmierć metafizyki»*, tłum. J. MARECKI, Lublin 1998, s. 145–157; J. WADOWSKI, *Wzlot człowieka ku Bogu na skrzydłach wiary i rozumu*, w: I. DEC (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 217–230.

<sup>44</sup> Por. FR 74.

<sup>45</sup> Por. FR 48, 52, 53, 55; S. SZCZYRBA, *Dlaczego wiara powinna szukać zrozumienia? (Dlaczego teologia nie może się wyrzec metafizyki)*, w: A. MARYNIARCZYK, A. GUDANIŁO (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Rozum otwarty na wiarę*, Lublin 2000, s. 92–105.

<sup>46</sup> Por. FR 49, 75.

starczalność. Należy przy tym pamiętać, iż od strony metodologicznej takie stanowisko wydaje się uzasadnione, gdyż filozof winien czuć się zobligowany do wzięcia pod uwagę wszystkich aktualnie istniejących form wiedzy ludzkiej, w tym również teologii. Gdyby tak nie uczynił, oznaczałoby to „odrzuć bogactwa prawdy płynącego z Bożego Objawienia” oraz „zamknięcie sobie dostępu do głębszego poznania prawdy” co automatycznie byłoby ze szkodą dla samej filozofii<sup>47</sup>. Jeśli jednak współczesny filozof w swojej refleksji naukowej weźmie pod uwagę wszelkie możliwe formy wiedzy, w tym również myślenie wypływające z wiary<sup>48</sup>, to w świetle encykliki stworzy mu to możliwość przezwyciężenia różnych trudności natury epistemologicznej<sup>49</sup>.

Powyższe sugestie encykliki nie obce są również refleksji Étienne Gilsona, który jednoznacznie je uzasadnia powołując się na tezę teologiczną o upadłej naturze ludzkiej (*natura corrupta*). Dlatego filozof, aby poznać obiektywnie istniejącą rzeczywistość i móc być filozofem, potrzebuje Łaski Bożej, która poprzez drogę wiary uzdatnia jego intelekt do szczegółowego wysiłku (aspekt podmiotowy) oraz odkrywa przed nim nieznanne obszary bytu (aspekt przedmiotowy). Objawienie dla tego typu refleksji filozoficznej pełni rolę zewnętrzno–heurystyczną oraz negatywno–kontrolującą, a jego wpływ przejawia się zarówno w funkcji negatywnej (m.in. obrona przed błędzeniem), jak i pozytywnej (m.in. klarowność i maksymalizacja celów oraz wzmocnienie asercji). Oprócz tego pełni on również rolę epistemiczno–teologicznego warunku (*recta ratio*) poznania filozoficznego adekwatnego do potrzeb indywidualnych osoby ludzkiej, a także rolę kształtującego poznawczą postawę praktyczną etosu filozofowania<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> FR 75; por. FR 77

<sup>48</sup> Por. FR 79.

<sup>49</sup> Wydaje się, iż stanowisko św. Jana Pawła II w tej kwestii do pewnego stopnia zbieżne jest z tym, które swego czasu prezentował H.U. von Balthasar, gdy pisał: „Dla myśliciela katolickiego fałszem i obłudą byłoby bezwarunkowe postawienie się na równi z filozofami niewierzącymi w celu wspólnego «poszukiwania prawdy»; przeczyłby taką postawą sam sobie i dzieliłby w chorobliwy sposób swoją osobowość na religijno–chrześcijańską, która zna Prawdę objawioną, oraz filozoficzną, zachowującą się tak, jakby jej nie знаła, i przybierającą postawę poszukującą” (H.U. VON BALTHASAR, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. URBAN, w: H. URS VON BALTHASAR, *Pisma wybrane. Pisma teologiczne*, t. 1, Kraków 2006, s. 36); por. M.A. KRĄPIEC, *Czytając encyklikę Fides et ratio. Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać*, w: I. DEC (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 194–206.

<sup>50</sup> W. CIUDY, *Nowe perspektywy filozofii chrześcijańskiej*, w: A. MARYNIARCZYK, A. GUDANIEC (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Rozum otwarty na wiarę*, Lublin 2000, s. 77–89; É. Gilson, *Chryścianizm a filozofia...*, dz. cyt., s. 92–108.

## 5. Ocena stanowiska Étienne Gilsona

Patrząc na propozycję rozumienia pojęcia *filozofii chrześcijańskiej*, jaką zaproponował Étienne Gilson, wydaje się zasadne uznać, iż spełnia ona kryteria, jakie zaproponował swego czasu św. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Francuski filozof, będąc głęboko wierzącym katolikiem, w swojej refleksji wykorzystuje owo myślenie wypływające z wiary w człowieczeństwo Logosu, aby pozwoliło mu ono zająć się refleksją metafizyczną, w świetle której Bóg ukazywany jest jako czysty Akt Istnienia, nie będący jednak «zegarmistrzem» Woltera lub też „rzemieślnikiem» taniej apologetyki” Nie jest to też próba teologizacji filozofii, czy ufilozoficznienia teologii. Filozofia chrześcijańska dla Gilsona jest całkowicie autonomiczna w przedmiocie i celu jej uprawiania i zarazem niesamowystarczalna w metodzie. Jej najwyższym osiągnięciem jest realistyczne odejście od kontemplacji istoty i odkrycie tajemnicy istnienia, tego istnienia, które jest najwyższym Aktem Istnienia, istnienia, którego «być» przekracza ludzkie rozumienie, gdzie kończy się metafizyka człowiecka, a zaczyna jego religia<sup>51</sup>

Święty Jan Paweł II, gdy pisał encyklikę *Fides et ratio* znalazł – raczej dość dobrze – gilsonowskie rozumienie pojęcia *filozofii chrześcijańskiej*. Można więc przypuszczać, iż przy pisaniu kolejnych zdań o filozofii do pewnego stopnia inspirował się jego myślą. Choć nie wyraził tego wprost, można przyjąć, iż w dzisiejszych czasach byłoby więc rzeczą wielce wskazaną podążanie drogą autora *Christianisme et philosophie* dla dobra samej filozofii.

<sup>51</sup> Por. É. GILSON, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 121–122; Z. KUNICKI, *Metafizyka Księgi Wyjścia. Studium teologii filozoficznej Étienne Gilsona*, Olsztyn 1996, s. 105–144.

ÉTIENNE GILSON'S UNDERSTANDING OF THE CONCEPT  
OF *CHRISTIAN PHILOSOPHY*

Reflection in the light of the encyclical *Fides et Ratio*

Summary

As St. John Paul II noted in the encyclical *Fides et Ratio*, the history of philosophy includes two types of philosophical reflection: philosophy completely separate from the Revelation, and *Christian philosophy*. The first leads to agnosticism, a departure from metaphysics as a philosophy of being, relativism, and a giving up of any ethical references, and nihilism.

*Christian philosophy*, on the other hand, resolves many epistemological problems and is able to objectively describe reality as it really is. Throughout the history of philosophy, there have been many ways of understanding the concept of *Christian philosophy*, but it seems that Étienne Gilson's understanding is the most accurate.

He based his study on a thorough knowledge of the history of philosophy, which means that he was able to avoid many mistakes made by others (e.g. Ludwig Feuerbach).

The key features of *Christian philosophy* are: an awareness of the difference between ordered knowledge and faith, and furthermore, making a distinction between them when undertaking philosophical reflection; justifying theses with natural arguments; seeing great value in the Christian Revelation, which can be of assistance to the human mind, in that it is an inspiration to tackle certain problems, which, without the Old and New Testaments, would not be examined at all.

Further salient features of *Christian philosophy* include: traditionalism, selectiveness in the issues examined, and a tendency to systematize. Étienne Gilson's concept mentioned above shows, on the one hand, that philosophy is not religion, and on the other, that – for the good of philosophy itself, it is obliged to take into consideration all forms of knowledge, including theology. The position presented is fully compatible with the teachings of St. John Paul II in *Fides et Ratio*.

Translated by Ursula Miętka