

Ks. Jan SOCHOŃ

## ÉTIENNE GILSON, FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA I ATEIZM

Treść: 1. Życie i twórczość; 2. Filozofia wieków średnich i szanse filozofii chrześcijańskiej; 3. Tomizm egzystencjalny; 4. Debata na temat ateizmu.

### 1. Życie i twórczość

Étienne Gilson (1884-1978) – jeden z najwybitniejszych historyków filozofii, szczególnie jej okresu średniowiecznego i filozofów na świecie – urodził się w Paryżu dnia 13 czerwca 1884 roku w wielodzietnej rodzinie. Jego rodzice zajmowali się handlem. Od dzieciństwa wychowywany w głęboko religijnej atmosferze, zamierzał zostać księdzem, ucząc się w Małym Seminarium Notre-Dame-des-Champs. Tam zapoznał się z tradycjami kultury europejskiej, retoryką, dziełami Owidiusza, Wirgiliusza, Plauta oraz zdobył ugruntowaną znajomość języków klasycznych. Jednakże logika życiowych wyborów okazała się inna. Gilson wybiera ostatecznie życie świeckie i poświęca się pracy naukowej. Zakłada rodzinę, studiuje, pisze. Drogę twórczej aktywności rozpoczął od studiów na Uniwersytecie Paryskim, gdzie przysłuchiwał się wykładom Victora Brocharda, Gabriela Séaillea, André Lalandy, Luciena Lévy-Bruhla, Emile Durkheima, Victora Delbosa i – w College de France – Henri Bergsona. Po ich ukończeniu nauczał filozofii we francuskich lokalnych liceach, aż do 1913 roku, kiedy to broni wielką (*La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*) i małą (*Index scolastico-cartésien*) tezę doktorską, pisaną pod kierunkiem L. Lévi-Bruhla. Następnie podejmuje zajęcia na uniwersytecie w Lille.

Wybuch I wojna światowa. Gilson zostaje wysłany na front i podczas walk niemal nie traci życia. Po zakończeniu działań wojennych wraca jednakże do Lille (na ówczesny jego kurs filozofii nie przychodził żaden duchowny), ale niebawem, bo w 1919 roku przyjmuje nominację Uniwersytetu w Strasburgu. Właśnie w tym środowisku – nie bez mediewistycznego wsparcia Luciena Febvre i Marcela Blocha – umacniają się w nim zainteresowania tradycjami filozoficznymi, łączonymi z dziełem św. Tomasza z Akwinu. Rozpoczyna z trudem przecierać Doktorowi Anielskiemu drogę do europejskiej świadomości. Czyni to najpierw z chęci ponownego wprowadzenia do nauczania uniwersyteckiego historii myśli średniowiecznej, potem zaś w głębokim przekonaniu o konieczności powrotu do samego św. Tomasza, ale pomijając „ideologiczne” komentarze Jana od św. Tomasza i Kajetana. W końcu udaje mu się opublikować w 1919

roku w Strasburgu (po pierwszych próbach w *Revue des cours et conférences* Fortunata Strowskiego) swą wielką książkę *Le thomiste. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Początkowo nie był z niej zadowolony, dlatego nadal niestrudzenie analizował oryginalne teksty średniowiecznego dominikanina. Wyniki ogłaszanych przez niego badań czynią go sławnym nie tylko w kręgach znawców kultury mediewistycznej. Przenosi się więc do Paryża, gdzie w Sorbonie przewodzi katedrą historii filozofii średniowiecznej. Prowadzi również wykłady w *École des Hautes Études*. Sporo podróżuje, bierze udział w międzynarodowych kongresach filozoficznych, wykłada w różnych europejskich ośrodkach naukowych.

Starał się z wielką pasją przekonywać, że czasy średniowiecznej kultury filozoficznej stanowią wciąż żywe źródło i warto sięgać po nadal aktualne zdobycze filozoficzno-teologiczne wówczas powstałe. Konsekwencją powyższego było utworzenie wraz z J. Maritainem nowej wersji tomizmu, zwanego egzystencjalnym. Niemal wszystko, co napisał (ważne pozostaje czwarte wydanie *Tomizmu* – 1942 i bodaj najważniejsze dzieło Gilsona *Duch filozofii średniowiecznej* – 1931-1932), powstawało w sprzeciwie zarówno wobec poglądów tzw. endemizmu filozoficznego, który ustalił się w scholastyce od XIII w., jak i poglądów Congara, de Lubaca czy Pegisa. Nie zrażał się trudnościami ani tym bardziej ogólną, nie sprzyjającą realizmowi, atmosferą. Był świadom, że przyszło mu filozofować w czasie, kiedy *cogito* zatriumfowało nad *stwarzam*, umożliwiając umacnianie się wszelkich form obojętności religijnej i ateizmu.

Podjęte przez Gilsona badania nad spuścizną św. Tomasza z Akwinu i innych średniowiecznych myślicieli (monografie poświęcone Bonawenturze: *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1943 i Dunsowi Szkotowi (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin. Suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Paris 1926 i 1927, *Jean Duns Scot, introduction à positions fondamentales* – Paris 1952) wywołały w środowiskach uniwersyteckich wiele hałasu i kontrowersji), jak również sprzeciw wobec narastającego w społeczeństwach zachodnich odchodzenia od wiary, sprawiły, że zaczęto Gilsona dramatycznie atakować. Zdarzali się „polemiści” szermujący stwierdzeniami, że św. Tomasz uczynił Kościołowi więcej zła niż Luter, nazywając autora *Summary Theologiae*, złoczyńcą. Opinie tego rodzaju wymierzano przeciw realizmowi metafizycznemu, uznawaniu w człowieku sfery mądrości przyrodzonej. Gilson z całą stanowczością, która nie zjednywała mu przyjaciół, sprzeciwiał się takim ujęciom, zafascynowany możliwością kontaktu z realnym – nie wymyślonym – światem. Zachowywał przy tym poczucie tajemnicy, ale i bezgraniczny podziw dla intelektu. Nie mogąc jednak w spokoju pracować, wyjechał do Ameryki Północnej, gdzie rozpoczął kanadyjski okres życia. Wykładał na Harvard University, pisał i przygotowywał się do realizacji swego wielkiego przedsięwzięcia – założenia instytutu badań mediewistycznych. Dzięki pomocy Ojców Bazylianów z St. Michael College marzenie spełniło się. Od 1939 roku był kierownikiem studiów w Pontifical Institute for Medieval Studies w Toronto, który wkrótce stał się jednym z najważniejszych ośrodków badań tomistycznych. Gilson zajmuje się propagowaniem idei rodzących się w instytucie, niestrudzenie prowadzi wykłady dotyczące najczęściej, choć nie tylko, filozofii średniowiecznej na terenie Europy i Ameryki Północnej, także w prestiżowej (w sali, w której wykładał Bergson) Collège de France.

Lata II wojny światowej spędził w zajętej przez Niemców Francji, gdzie oprócz działalności typowo naukowej, oddał się także aktywności politycznej. Brał udział w konferencji w sprawie Karty ONZ w San Francisco i konferencji założycielskiej UNESCO w Londynie. Obdarzono go też godnością *conseiller de la République*. Zdecydowanie ujawniał swą antykomunistyczną postawę, przywiązanie do chrześcijańskich wartości, tradycyjnej liturgii. Nie znosząc wszelkich form „apologetyki”, czynnie uczestniczył w pracach Kościoła. Bolało go dążenie do zacierania różnicy między duchownymi a świeckimi, objaw wzrastającej desakralizacji religii, fałszowanie historii Kościoła. Kiedy Jean Guittou ogłosił w *Le Figaro* artykuł, w którym publicznie opowiedział się po stronie encykliki Pawła VI *Humanae vitae*, dotyczącej m. in. stosowania środków antykoncepcyjnych, Gilson uczynił podobnie, choć ten papieski dokument został źle przyjęty przez wielu i nawet niektórzy teologowie odmawiali mu wartości kanonicznej, dowodząc braku ogólnego przyjęcia, „recepty”. Podczas kongresu rzymskiego w 1950 roku miano z kolei zaatakować dzieło Gilsona *Byt i istota*, w którym, jak mówiono, sugeruje się zmienność prawd metafizycznych: próbowano je zatem wstawić na indeks. Zresztą plotki o potępieniu wciąż rozpowszechniano, dlatego Gilson występował w obronie zarówno tez własnych, jak i tez swoich przyjaciół, Henri de Lubaca i Marie-Dominique Chenu.

Dlatego też bywał oskarżany o brak otwarcia na znaki współczesności, konserwatyzm, antyamerykanizm, niewrażliwość na rodzące się zjawiska obojętności religijnej i ateizmu. Nie rozumiano go w wielu ówczesnych środowiskach, nazbyt nowoczesnych i wychylonych ku filozoficzno-teologicznym nowinkom. Ograniczył więc publiczną aktywność, przynębiony śmiercią żony oraz atakami na swe dokonania, sprowadzające się do stwierdzenia, jak powiadał F. Van Steenberghe, że „epoka Gilsona już się skończyła”. Opuścił Paryż i przeniósł się do Cravant (okolice Auxerre, depart. Yonne), gdzie umiera 20 września 1978 roku, mając 94 lata. Jeszcze za życia filozofa, w rocznicę jego 90 urodzin, Paweł VI skierował do niego własnoręczny list na znak uznania całego Kościoła, choć we Francji nie wywołał on żadnego echa. Pisał w nim, że swoimi dziełami Gilson ożywił źródło mądrości, z którego techniczne społeczeństwo będzie czerpało wielką korzyść, zafascynowane tym, że „ma”, ale często zaślepione zupełnie na znaczenie „być” i na korzenie metafizyczne.

W swoim długim, nie pozbawionym dramatycznych wydarzeń, życiu Gilson napisał ponad 60 książek i ok. 800 artykułów, rozpraw naukowych, wypowiedzi publicystycznych. Otrzymał kilkanaście doktoratów honorowych (np. uniwersytetów: Harvarda, Oxfordu, Bolonii). Do jego najważniejszych dzieł trzeba zaliczyć: *Index scolastico-cartésiens* (1912), *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), *Le thomiste, introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (1919), *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1929) [*Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakubik, Warszawa 1953], *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932) [*Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1959], *Christianisme et philosophie* (1936) [*Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1959], *Héloïse et Abélard* (1938) [*Heloiza i Abelard*, tłum. A. Podsiad, Warszawa 1956], *The unity Philosophical Experience* (1937) [*Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968], *Dante et philosophie*, Paris 1939, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939) [*Realizm tomistyczny*, tłum. zb., Warszawa 1968], *God and Philosophy*

(1941) [*Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961], *L'être et l'essence* (1948) [*Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1963], *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris 1952, *History of Christian philosophy in the Middle Ages* (1955) [*Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966], *Elements of christian Philosophy* (1960) [*Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965], *Le philosophe et la théologie* (1960) [*Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968], *Les tribulations de Sophie*, Paris 1967, *Linguistica et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage* (1969) [*Linguistyka a filozofia*, przekł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975], *Peinture et réalité*, Paris 1958, *Introduction aux arts du beau*, Paris 1963, *Matières et formes. Poétiques particulières des arts majeurs*, Paris 1964, *La société de masse et sa culture*, Paris 1967, *De la Bible a François Villon. Rabelais Franciscain*, Paris 1955, *Dante et Béatrice. Études dantesques*, Paris 1957, *L'athéisme difficile* (1979) [*Trudny ateizm*, przekł. P. Murzański, Kraków 1996], *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983.

## 2. Filozofia wieków średnich i szanse filozofii chrześcijańskiej

Gilson, choć rozpoczynał edukację w środowiskach kościelnych, nie zetknął się z autentyczną filozofią, która mogłaby zaspokoić jego oczekiwania, związane z osobistą katolicką wrażliwością. Sorbona nauczyła go, że scholastyka jest filozofią, której nie warto poznawać, ponieważ w sposób oczywisty obalił ją Kartezjusz, a ponadto, nie wykroczyła ona nigdy w swej dotychczasowej historii poza ramy źle rozumianego arystotelizmu. Tymczasem okazało się, że – paradoksalnie – badania kartezjańskie uświadomiły Gilsonowi wielkie i zapoznane bogactwo myśli średniowiecznej, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu. I odtąd nie mógł już stwierdzić, że propozycje Kartezjusza wyrastały bezpośrednio z tradycji greckich, a okres średniowiecza to był zaledwie „ciemną nocą” w intelektualnej historii Europy. Starał się zatem wszelkimi sposobami zrozumieć tę dziwną epokę i opisać ducha filozofii średniowiecznej, który był duchem filozofii chrześcijańskiej. Historia filozofii, jego zdaniem, winna odznaczać się filozoficznością. Podczas międzynarodowego kongresu filozoficznego odbywającego się na Uniwersytecie w Harvardzie (15 października 1926 roku), zastanawiając się nad rolą filozofii w historii cywilizacji zauważył, że historia filozofii jest sama obciążona filozofią, która będąc umiłowaniem mądrości, musi poszukiwać prawdy, gdyż nie ma mądrości bez prawdy. Nie sposób bowiem oddzielić filozofii od jej historycznego wymiaru i rozwoju. Należy teleologicznie podchodzić do dziejów filozofii, zawsze rozpoczynając od badań źródłowych, które są i muszą być najważniejsze. Rozpoznawać w nich miejsca centralne, stanowione, przykładowo, w XIII w. przez myśl św. Tomasza z Akwinu.

Mniejszą natomiast uwagę trzeba zwracać na szczegółowe kwestie stawiane przez poszczególnych filozofów i opisywać raczej idee – problemy filozoficzne, zawsze związane z konkretną działalnością historycznych postaci. Trzeba również przyjąć, że sercem filozofii jako takiej jest metafizyka, a jej problemy pozostają przez wieki niezmiennie, pomimo znaczącego rozwoju nauki. Stąd dzieje europejskiej filozofii klasycznej muszą się przedstawiać jako dzieje metafizyki (co nie znaczy łącznej prezentacji historii filozofii i metafizyki), której rdzeń stanowią antyczne propozycje Platona

i Arystotelesa, później zaś antropologia i teoria bytu św. Tomasza z Akwinu. Bowiem właśnie pojęcie bytu decyduje o typie związanej z daną filozofią metafizyki. Trzeba nadto ukazywać idee filozoficzne w kontekście historycznym, instytucjonalnym, szerzej: kulturowym, nie zapominając o sytuacji osobistej, w jakiej tworzył dany myśliciel. Nie można przecież ze zrozumieniem ująć na przykład średniowiecznej myśli filozoficznej pomijając rolę ówczesnego szkolnictwa, Kościoła, teologii czy polityki, jak również znaczącego nacisku naukowych osiągnięć greckich, żydowskich czy arabskich. Konsekwencją powyższego stało przekreślenie przez Gilsona konwencjonalnego przekonania (V. Cousin, O. Hamelin) o istnieniu ostrych granic pomiędzy poszczególnymi okresami dziejów, zwłaszcza dziejów kultury, w szczególności filozofii. Trwałe nawet w potocznej świadomości opinie o „ciemnym, pokutniczym średniowieczu”, „a-teistycznym renesansie” zostały w jego pismach przewyciężone jako należące do niechlubnego archiwum dawnej metodologii.

Narracja prowadzona przez francuskiego mediewistę ujawnia też ważność dwóch terminów budujących podstawy dokonywanych interpretacji. Chodzi o pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” oraz „filozofii średniowiecza”. Ta pierwsza stanowi jedną z najbardziej kontrowersyjnych formuł, występujących we współczesnej kulturze filozoficznej, powodująca ciągle dyskusje i emocjonalne napięcia między środowiskami uprawiającymi refleksję filozoficzną. Powiada się bowiem, że łączenie w jedno wyrażień-rzeczywistości całkowicie sobie przeciwstawnych i wykluczających się nawzajem, prowadzi do straszliwego spustoszenia w ludzkich umysłach, wywołuje wrażenie metodologicznego chaosu i zdaje się być wyrazem obłądki, wynikającej z nienawiści do filozofii, według krytycznej uwagi L. Feuerbacha. Nie może istnieć przecież żadna chrześcijańska czy katolicka filozofia, albo filozofia religijna czy filozofia wierząca, podobnie jak nie spotykamy chrześcijańskiej fizyki, astronomii bądź jakiegokolwiek innej nauki. Na szczęście, nie ma dla niej miejsca, przynajmniej we współczesnej filozofii francuskiej, ogłosił brutalnie, jak sam określił J.-L. Marion<sup>1</sup>. Obie dziedziny różnią się zdecydowanie, gdyż jedna odwołuje się do danych Objawienia, druga natomiast pozostaje na poziomie racjonalności, pozbawionej jakichkolwiek konfesyjnych naleciałości. Można, co najwyżej, mówić o sposobie filozofowania specyficznie chrześcijańskim, albo o postawie chrześcijańskiej w filozofowaniu.

A ponieważ kwestią dyskusyjną wciąż pozostają związki pomiędzy rozumem a wiarą, religią i filozofią, wreszcie teologią i filozofią, przeto w zależności od tego, jak poszczególni myśliciele rozumieją sens przywołanych określeń, zajmują oni odpowiednie stanowisko: przyjmując albo przekreślając konieczność realizacji złożenia „filozofia chrześcijańska”. Niektórzy godzą się na jego stosowanie tylko w cudzysłowie, zawsze opatrzonego komentarzem interpretacyjnym. Jednakże większość badaczy widzi w takich działaniach kryptoproblem i pozorne mówienie. Kładąc zdecydowany nacisk na metodologię, racjonalność i obiektywność, z konieczności należy odrzucić hipotezę „filozofii chrześcijańskiej”. Mimo to pozostaje wielki problem filozofowania w ramach chrześcijaństwa. Niektórzy, jak J. Maritain i M. Blondel, dystansując się od samego terminu „filozofia chrześcijańska” przyjmują, że każda prawdziwa filozofia jest i być musi zasadniczo chrześcijańska, albowiem nie wymaga dowodu twierdzenie

<sup>1</sup> *La philosophie d'inspiration chrétienne en France*, Paris 1988, 43.

o istnieniu systemów filozoficznych, racjonalnie uporządkowanych, a niezrozumiałych w swej strukturze bez odniesień do treści religijnych.

Warto też dodać, że problem filozofii chrześcijańskiej pozostaje wieloaspektowy i jego zasadnicze zrozumienie wymaga każdorazowej precyzacji, czy chodzi w dokonywanych rozważaniach o zakres formalno-metodologiczny, historyczny, światopoglądowy, psychologiczny czy antropologiczny. W każdym razie idee filozofii chrześcijańskiej pojawiły się wraz z procesem umacniania się nauki ewangelicznej w kulturze zachodniej cywilizacji. Albowiem należało dokonać ogromnego, również intelektualnego wysiłku, aby rozszerzyć i spopularyzować chrześcijańską wizję świata, z naczelnym przesłaniem o możliwości zbawienia każdego człowieka oraz przezwyciężyć napięcia tworzące się pomiędzy religijnymi propozycjami pogaństwa i refleksją nawiązującą do Objawienia. Dokonania św. Pawła, spektakularnie rozpoczęte słynną mową na Areopagu, zdają się rozpoczynać zarysowany proces. Chodziło mu o to, żeby w języku ówczesnej (zasadniczo stoicko-neoplatonickiej) kultury wyrazić główne treści Dobrej Nowiny, gdyż tylko wówczas mogła być ona należycie zrozumiana i ewentualnie przyjęta. W ludzkich umysłach przecież głęboko były zakorzenione antropologiczne poglądy o tym, że człowiek wciąż tęskni za ostatecznym spełnieniem duchowym, które może dokonać się tylko przy odpowiedniej pracy ascetycznej, podległej miłości, i że szczęście ma charakter wykraczający poza porządek ziemski. Jest możliwe do osiągnięcia tylko w ponad-świadomej milczącej ekstazie<sup>2</sup>.

Św. Paweł zaproponował taką interpretacyjną wykładnię Ewangelii, która była zbieżna z mądrością odkrytą przez Greków, równocześnie ją przekraczając. Ale niebawem, w III i IV wieku po Chrystusie, Klemens Aleksandryjski i Ojcowie jego szkoły, a także Chryzostom, próbując nazywać rozwijającą się doktrynę chrześcijańską, mówią o „naszej filozofii” albo o „filozofii Boga”, która jednakże pociąga za sobą system mądrości większy i pełniejszy niż mądrość pogańska. Zresztą, nieco wcześniej, bo w II - III wieku po Chrystusie popularne było nazywanie nauki chrześcijańskiej filozofią. Wspomniani pisarze pragnęli – w przeciwieństwie do Tertuliana, Hermiasza, Cypriana z Kartaginy czy Ambrożego, ale w zgodzie ze św. Justynem – jednoczyć elementy doświadczenia greckiego z biblijnym. Poszukiwali metafizycznej terminologii, by wypowiedzieć prawdę chrześcijaństwa. Czy ich dokonania wypada nazywać filozofią chrześcijańską?

Najczęściej uczeni sugerują, że raczej nie, gdyż mieszając przedmiot filozofii z przedmiotem teologicznym, odwołując się do pewnych tylko zdobyczy myśli greckiej, pisarze chrześcijańscy pozostawali przede wszystkim teologami, zafascynowanymi wiarą religijną. Lecz nie mogli całkowicie porzucić filozofii. Chcąc nawiązać porozumienie z rzeczywistością musieli posługiwać się filozoficzną terminologią, uzasadniać własne przekonania, wreszcie, rozumieć język swych przeciwników. I pomimo wyraźnych sprzeciwów, zawartych na kartach Nowego Testamentu, coraz częściej starano się zestrzącać filozofię z chrześcijaństwem (szkoła aleksandryjska, teoria Logosu i tzw. „przygotowania ewangelicznego”).

---

<sup>2</sup> Jednakże powiedzmy już teraz, że jest bardzo wątpliwe, by w świecie starożytnym istniało coś, co można by nazwać „filozofią chrześcijańską”. Zob. J. MARIAS, „Filozofia a chrześcijaństwo”, tłum. J. Brzozowski, *Znak* 36(1984) nr 8-9, 1048.

Filozofowanie odbywało się głównie w kontekście wyznaczanym przez wiarę chrześcijańską, która wskazywała na zagadnienia nowe, dotychczas nie stawiane przez tradycyjną myśl filozoficzną, a jeżeli nawet stawiane, to zupełnie w innym horyzoncie aksjologicznym. Dlatego zaistniały warunki, aby utworzyć pojęcie filozofii chrześcijańskiej, z założenia niejako mające wieloznaczny charakter. Nie łączyło się ono z jakimś konkretnym typem filozofowania czy określoną szkołą refleksji, ale było terminem ogólnym, obejmującym wszelkie nurty myślenia, nawiązujące do wiary chrześcijańskiej i niesprzeczne z chrześcijańskim Objawieniem, stosujące przy tym metodologię właściwą filozofii jako takiej. Jednakże Laktancjusz, we wczesnym dziełku filozoficznym *De opificio Dei*, poświęconym zagadnieniu celowości w świecie przyrody, przeciwstawił chrześcijaństwo pogaństwu, traktując chrześcijaństwo jako *vera philosophia*. Mówił też o *philosophi nostrae sectae*, a więc filozofii naszego chrześcijańskiego wyznania<sup>3</sup>.

Święty Augustyn natomiast postulował, że kiedy dokucza ludziom niejasność wielu spraw, winni rozpoznać dwie prowadzące do odkrywania prawdy drogi, mianowicie, drogę rozumu i drogę autorytetu. Filozofia, będąca „umiłowaniem mądrości” wskazuje na rozum i zaprasza do wglębiania się w tajemnice chrześcijańskie, rozpoznawane dzięki wierze. Taką filozofię nazywał filozofią *prawdziwą* (co powtórzy w czasach nowożytnych Malebranche) i *autentyczną*, więc chrześcijańską<sup>4</sup>. W jego rozumieniu, nie ma bowiem filozofii poza Objawieniem, nie ma filozofii „czystej”, zawężonej do planów racjonalnych, gdyż mądrość chrześcijańska absorbuje dosłownie wszystko. Dlatego filozofia chrześcijańska nie może oznaczać niczego innego, jak tylko synonim teologii.

Później, w okresie średniowiecza, gdy doszło do umocnienia metodologicznych rozróżnień pomiędzy teologią i filozofią, tworzące korpus ówczesnej myśli, systemy filozoficzne (tomizm, szkotyzm) przyjmowały założenia teologiczne, odwołując się do treści wierzeniowych, ale nie w taki sposób, jak czynił to Bonawentura, nawiązując do doświadczeń Ojców Apostolskich, którzy nie podkreślali odmiennego statusu metodologicznego filozofii. Wówczas jednak ten chaos nazewniczy nikogo specjalnie nie dziwił. Pomimo wpływu stanowisk prezentowanych przez Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, rzadko odróżniano teologię od filozofii, często sama teologia była traktowana jako *philosophia coelestis*, *philosophia angelica*, *philosophia divina*, filozofię zaś często utożsamiano z etyką starożytną, filozofią św. Augustyna. Niekiedy też wskazywała ona na zawartą w Piśmie Świętym teologię naturalną.

Aprobata chrześcijańskich wątków w filozofii, pomimo przełomu oświeceniowo-pozytywistycznego, wciąż pozostawała znacząca w krajobrazach europejskiej filozofii. U Kartezjusza, Pascala, Malebranche’a, Leibniza, Rosminiego, Newmana a nawet Kanta odnajdujemy żywe zainteresowanie wiarą, choć racje tego zainteresowania będą najróżniejsze i tylko niektórych z nich zasadnie nazwano „filozofami wiary”. Nie posługiwano się natomiast zbitką „filozofia chrześcijańska”, aczkolwiek Maritain stosował w tym przypadku pojęcie filozofii chrześcijańskiej w sensie materialnym, czyli

<sup>3</sup> *De opificio Dei*, 20, PL 7,76.

<sup>4</sup> Św. AUGUSTYN, *O porządku* 4, 17, tłum. W. Seńko, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, 155-237.

takiej, której „kształt zdeterminowany jest w ten czy inny sposób przez fakt, że rozwijała się ona w historycznym klimacie chrześcijańskim, nawet jeśli ta filozofia jest daleka od zgodności z wiarą chrześcijańską”<sup>5</sup>. Z. Gonzalez proponował termin „filozofia przypadkowo chrześcijańska”, a więc podległa wpływom religijnym, ale nie przyjmująca wszystkich prawd religii Jezusa Chrystusa<sup>6</sup>, zaś M.L. Brunschvicg wspominał o „filozofii swoiście chrześcijańskiej”<sup>7</sup>. Dopiero wraz z pojawieniem się w 1879 r. encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*, „o przywróceniu w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii zgodnej z umysłem św. Tomasza z Akwinu, doktora anielskiego”, kwestie związane z filozofią i chrześcijaństwem nabrały aktualności, dając początek wielkiej, o europejskim zasięgu, dyskusji.

Papież w swoim dokumencie nie posługiwał się formułą „filozofia chrześcijańska”. Podkreślał natomiast, że filozofia jest i być musi przygotowaniem do wiary. Uzasadnia ona niektóre jej prawdy, przyczynia się do wyjaśniania innych prawd oraz broni wiarę przed wpływami „falszywych filozofii”. Zachęcał jednakże do studiowania filozofii *ad mentem Thomae*. Wskazywał, że Kościół nigdy nie przestał stosować racjonalnych narzędzi w służbie wiary chrześcijańskiej, i że współczesne trudności polityczno-społeczne mogą być rozwiązywane także poprzez sugestie zawarte w pismach Doktora Anielskiego. Gilson komentując encyklikę podkreślał, że Leon XIII mówił o rozumie będącym w stanie łaski. W ten sposób dochodzi do umocnienia ludzkiego intelektu, nadania mu większej szlachetności, przenikliwości i stanowczości. Filozofia chrześcijańska byłaby więc zastosowaniem przez chrześcijan spekulacji filozoficznej, by osiągnąć zrozumienie wiary, tak w sprawach dostępnych dla rozumu (*revelabilia*), jak i w tych, które go przekraczają (*revelata*). Wtedy doszło do zakrojonej na szeroką skalę wymiany poglądów, których „mapę dyskusyjną” zaprezentował Gilson w nocie bibliograficznej do swego dzieła „Duch filozofii średniowiecznej”.

Lecz rzeczywista debata nad możliwościami istnienia filozofii chrześcijańskiej oraz krytyczna refleksja nad historycznymi dokonaniem twórców, uznawanych za rzekomych realizatorów takiej koncepcji filozofowania, faktycznie rozpoczęła się we Francji 21 marca 1931 roku. Wzięli w niej udział poza E. Gilsonem, głównym projektodawcą i obrońcą „filozofii chrześcijańskiej”, podają w kolejności zabieranych głosów, M. Xavier Léon, M. Bréhier, M. J. Maritain, M. L. Brunschvicg, M. Édouard Le Roy i M. Raymond Lenoir. Do dyskusji pomieszczonej w *Bulletin de la Société française de Philosophie* (Paris 1931, 37-85) dołączono list M. Blondela zatytułowany *La Philosophie chrétienne existe-t-elle comme Philosophie?* (s. 86-92) oraz krótki list przesłany przez M. J. Chevaliera (s. 92-93). Przedmiotem podjętych rozmów stało się pojęcie *filozofii chrześcijańskiej*, poddane surowej krytyce przez M. E. Bréhiera, zafascynowanego racjonalizmem filozoficznym i liberalno-protestanckim pojęciem chrześcijaństwa. Przypomniał on tezy znajdujące się w swojej *Historii filozofii* oraz w artykule „Czy możliwa jest filozofia chrześcijańska?” (*Revue de métaphysique et de mora-*

<sup>5</sup> J. MARITAIN, "O filozofii chrześcijańskiej", w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, 132.

<sup>6</sup> *Histoire de la philosophie*, Paris 1890-1891, t. 2, 3-5.

<sup>7</sup> "La notion de philosophie chrétienne", w: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris 1931, 73.



le, 1931 nr IV-VI, 133-162), sprowadzające się do następującego przekonania: w złożeniu „filozofia chrześcijańska” dostrzegamy dwa ekstremalne sensy. Pierwszy z nich sugeruje istnienie filozofii chrześcijańskiej, ale sama filozofia nie zyskuje przez to na „wartości”; drugi natomiast zakłada ewentualne możliwe korzyści dla filozofii, ale – niestety – filozofia chrześcijańska (ani teoretycznie, ani historycznie) nie istnieje, jak nie istnieje chrześcijańska matematyka czy fizyka. Chcąc filozofować w wolnej niezależności, trudno przyjmować obciążenia wierzeniowe, które ograniczają możliwości rozumu i podporządkowują go autorytetowi zewnętrznemu, o spekulatywnym charakterze. A na to godzić się nie wypada.

Nadto, samo chrześcijaństwo nie zaproponowało niczego takiego, co byłoby oryginalne wobec dokonań kultury pogańskiej. Nawet uważane za swoiście *chrześcijańskie*: tęsknota za pogłębianiem życia duchowego, świadomość osobistej niedoskonałości i „grzeszności” oraz bliskość z bóstwem (Bogiem?) - wszystko to odkrywamy jako stale obecne w myśli greckiej. Chrześcijaństwo nic, albo niewiele dodało do wartości namnożonych przez działania twórców pogańskich, bo przykładowo, *Logos* św. Jana pozostaje tylko cytatem stoickim, niczym więcej. Nie może więc zasadnie funkcjonować pojęcie „filozofii chrześcijańskiej”, ponieważ „filozofia chrześcijańska” nie ujawnia żadnej krytyki czystej racjonalności, ale jest wiarą, odwołującą się do magisterium kościelnego, które mówi co jest chrześcijańskie, a co chrześcijańskie nie jest. Aby wiedzieć, co to jest filozofia chrześcijańska, powiada Bréhier, należy odwołać się do kościelnego magisterium. Ale, gdy filozofia staje się sługą magisterium eklezjalnego, natychmiast traci swą metodologiczną precyzję i wolność. Nawet św. Augustyna trudno nazwać „filozofem chrześcijańskim”, gdyż nie dysponuje on czymś, co czyni chrześcijaństwo chrześcijaństwem właśnie, a więc wizją świata, opartą na porządku dogmatycznym. Odkrywamy u niego – co najwyżej – wyraźne wątki platońsko-neoplatońskie, z nacisku których nie mógł się św. Augustyn nigdy wyzwolić. Chrześcijaństwo jest w istocie historią tajemniczych relacji Boga z człowiekiem, misterium treści objawieniowych, stąd filozofia ze swoim nastawieniem na czerpanie z wiedzy tworzonej siłą rozumu, docierającego – jasno i wyraźnie – do rzeczy, szerzej, całego kosmosu, musi pozostawać czymś niezależnym, samodzielny.

Tego rodzaju interpretacjom zdecydowanie sprzeciwiał się Gilson. Nie tylko w prezentowanej dyskusji, ale niemal we wszystkich swych podstawowych dziełach żarliwie przekonywał, że istniały filozofie zawdzięczające swój profil wierze chrześcijańskiej i odróżniające się zdecydowanie od filozofii greckiej, łacińskiej albo muzułmańskiej. Warto zatem, przede wszystkim w porządku historycznym, rozpoznawać treści tworzące pojęcie filozofii chrześcijańskiej. To filozofia „wypracowana przez wierzących chrześcijan, która rozdziela porządek wiedzy i wiary, a uzasadniając swoje tezy argumentami naturalnymi, widzi jednak w Objawieniu chrześcijańskim wielkiej wartości pomoc dla rozumu ludzkiego, pomoc w pewnej mierze nawet moralnie konieczną”<sup>8</sup>. Filozofia powinna rozwijać się w głębi wiary. Oznacza to wprowadzenie

---

<sup>8</sup> É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, 9; H. DUMÉRY, "Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté", w: *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris 1956, 52-54; H. BARS, "Gilson et Maritain", *Revue Thomiste* 79(1979) nr 2, 237-270; L. BOGLIOLO, "Per una fondazione teoretica della filosofia cristiana nella luce del pensiero

pytania o wartość danych wierzeniowych. Czy mogą być one przydatne filozofowi i czy mogą być przez niego podważane?

Odpowiedź Gilsona jest stanowcza. Wiara nie dopuszcza twierdzeń będących z nią w sprzeczności, co – oczywiście – nie pociąga za sobą ograniczającego jej wpływu na dociekania filozoficzne; raczej wskazuje na fakt umacniania, ożywiania rozumu. Gilson powiada, że dwóch filozofów św. Tomasz i św. Augustyn to filozofowie konkretni i realistyczni, choć ich spojrzenie na rzeczy jest nieco odmienne. Święty Augustyn poszukiwał pojęć na tyle obszernych, aby mogły być przyjęte w całej swej złożoności, św. Tomasz zaś poszukiwał pojęć semantycznie precyzyjnych; definiował elementy konstytuujące owe pojęcia, aby działać filozoficznie w granicach wyznaczanych przez język naturalny, doświadczenie konkretnego oraz analizę. Dlatego pojęcie filozofii chrześcijańskiej nie pociąga za sobą osobistych uciążliwości ducha augustyńskiego. Augustyn wiedział, że „wiara jest wiara, rozum zaś rozumem, ale dodaje, że wiara człowieka i rozum tego człowieka nie są nieskoordynowanymi przypadłościami tej samej substancji. (...) natura i łaska, rozum i wiara nie mogą funkcjonować jako fragmenty mozaiki, której elementy zostały zapożyczone z magazynu najróżniejszych rupieci”<sup>9</sup>. Albowiem tkwi w człowieku nieodparte pragnienie, aby odkrywane w ludziach elementy irracjonalne przekształcać w racjonalne, zgodnie ze znanymi sentencjami: *credo ut intelligam* oraz *fides quaerens intellectum*<sup>10</sup>.

Filozofowie chrześcijańscy przyjmują objawienie judeo-chrześcijańskie jako moralną konieczność dla rozumu. Dzięki temu (w genetyczno- psychologicznej płaszczyźnie) łatwo dostrzec wpływ wiary, która strzeże przed błędami, podaje rozumowi określone cele poznawcze, wyznacza postawę poznawczą i sens filozofowania. Dlatego filozofia chrześcijańska akceptuje jedynie tezy, które mogą być udowodnione przy pomocy środków naturalnych i nie pozostające w sprzeczności z prawdami wiary Kościoła katolickiego. Jest ona faktem historycznym. Świadczą o tym przede wszystkim pierwsze wieki rozwoju myśli chrześcijańskiej, obramowane nazwiskami św. Justyna, św. Augustyna albo Boecjusza. Propozycje przywołanych autorów uzasadniają, że dane Objawienia nie niszczą natury, bo i łaska nie niszczy natury, i nie czynią z filozofii teologię. Chodzi bowiem o to, aby rozpoznać pośród treści wiary takie, które mogą stać się przedmiotem poznania. I gdy to następuje mamy do czynienia z filozofowaniem typowo chrześcijańskim.

Najbardziej znamienym rysem opisanej postawy jest konieczność wyboru między zagadnieniami filozoficznymi, gdyż najbardziej pożądane są te, które mają znaczenie dla życia religijnego człowieka. Trzeba pamiętać, że wpływ wiary na filozofię dotyczy, by tak rzec, treściowej, nie zaś metodologicznej jej strony, gdyż sama filozofia w swej istocie pozostaje autonomiczna. Owe treści wiążą się przede wszystkim z prawdami koniecznymi do zbawienia, które św. Tomasz nazywał *revelabilia*, czyli takimi,

---

gilsoniano", *Doctor Communis* 38 (1985) nr 3, 279-297; F. MENTRÉ, "La philosophie chrétienne", *Revue de Philosophie* 33(1933) nr 1-2, 425-447; A-D. SERILLANGES, "L'Apport philosophique du Christianisme d'après M. Étienne Gilson", *La Vie Intellectuelle* 14(1932) nr 1, 386-402; F. GABOZIAU, "Explications sur la méthode. Avec M.-D. Philippe et E. Gilson", w: *Philosophie issue des sciences*, Paris 1986, 97-137.

<sup>9</sup> *Bulletin*, dz. cyt., 45.

<sup>10</sup> *Tamże*, 48.

do których można dojść o własnych siłach przyrodzonych, ale dobrze, że zostały ponadto objawione. Zasadniczo człowiek je rozpoznaje dopiero pod wpływem wiary chrześcijańskiej. Nie dziwimy się zatem, iż Gilson tak wielką wagę przywiązywał do analiz teologicznych, szczególnie wiążących się z relacjami pomiędzy naturą i łaską. Bliskość filozofii z teologią miała – w jego rozumieniu – praktyczny wymiar. Dlatego też wiara nie nabiera charakteru determinującego, lecz raczej wspierającego rozum w coraz doskonalszym widzeniu rzeczywistości.

J. Maritain akceptował w pełni stanowisko Gilsona, lecz rozważał filozofię chrześcijańską w sensie formalnym, mając na myśli filozofię wewnętrznie zgodną z wiarą chrześcijańską, korzystającą w swym własnym filozofowaniu z mocy tej wiary i przez nią ożywianą. Odróżniał *naturę filozofii*, czyli to, czym jest ona sama w sobie, od *stanu*, w jakim znajduje się w rzeczywistości, określonej warunkami historycznymi i podmiotowymi ekspresjami osoby filozofującej. Gdy chodzi o samą naturę filozofii, określenie chrześcijańska w ogóle do niej się nie stosuje, gdyż filozofia w swym przedmiocie, podstawach i metodzie nie może być zależna od wiary, albowiem związana jest z oczywistością podmiotu i rozumowymi szansami ujęcia realnej rzeczywistości. Natomiast, gdy rozważamy *stan* filozofii, od razu przekonujemy się, że człowiek z racji swej przygodności narażony jest na poznawcze błędy i omyłki. Stąd o własnych tylko siłach nie potrafi ujmować najwyższych prawd. Wspierająca moc wiary jest tu niezbędna, konieczna nawet. I w tak wyodrębnionym porządku koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” warta jest zastosowania.

A nadto, co silnie Maritain podkreśla, a co pozostaje kamieniem obrazu dla najróżniejszych racjonalistów, ważną rolę w myśleniu chrześcijańskim odgrywa również łaska, która wspomaga wewnętrznie intelekt w poznawaniu prawd naturalnych, zaciemnionych przez grzech, choć rozum nigdy nie jest całkowicie zabezpieczony przed słabościami. W toku dalszej dyskusji Maritain wprowadził pojęcie postawy (*habitus*) kontemplacyjnej. Oczyszczając i przepajając pierwiastkiem duchowym działania filozoficzne, umożliwia ona w ostateczności poznanie wiecznej mądrości<sup>11</sup>. Nie zmieniając istoty filozofii zwiększa możliwości podmiotu filozofującego, otwiera go na nowe prawdy i kontemplację „spraw Boskich”.

Generalna współzależność pomiędzy refleksją Gilsona i Maritaina była czymś wyjątkowym. Pozostali uczestnicy dyskusji wnosili odmienne stanowiska. Wyraźne różnice dzieliły stanowiska prezentowane przez Maritaina i Marcela, Bréhiera, Brunschvicga i Blondela. Ten ostatni pytając, czy filozofia chrześcijańska istnieje jako filozofia?, wyrażał opinię, że historyczne problemy stawiane przez filozofię, nigdy nie miały chrześcijańskiego oblicza, choć spotykamy racjonalne systemy filozoficzne, które bez religii chrześcijańskiej wydają się być całkowicie niezrozumiałe. Niemniej, podkreślał – wbrew zdaniu Maine de Birana, który mówił o filozofii Jezusa Chrystusa i Ewangelii – że, Chrystus nie był filozofem i trzeba o tym zasadniczym fakcie pamiętać. Propagowanie zaś samego pojęcia „filozofii chrześcijańskiej” nie przynosi spodziewanych rezultatów poznawczych, dlatego sam Blondel, nigdy nie stosował tej na-

---

<sup>11</sup> *Bulletin*, dz. cyt., 66-67.

zwy dla swych własnych potrzeb<sup>12</sup>. Ale jego refleksja filozoficzna pozostaje w sposób spontaniczny i głęboki zgodna z chrześcijaństwem<sup>13</sup>, gdyż cały osobisty twórczy wysiłek Blondel skierował na rozświetlenie dróg rozumu szukającego Boga wcielonego i ukrzyżowanego. Czynił tak, ponieważ spostrzegł, iż nawet najbardziej gruntowna metafizyczna medytacja nad rzeczywistością, prowadzi, co najwyżej, do ujawnienia bezradności samej filozofii, podtrzymującej jednakże – właśnie dlatego – swą otwartość na nadprzyrodzone tajemnice. Z tej też racji uznał swe działania za przejaw tzw. „filozofii katolickiej”. Starał się – zgodnie z tradycjami patrystycznymi i średniowiecznymi – włączać filozofię jako filozofię właśnie w porządek myślenia chrześcijańskiego.

Podobnie czyniło wielu myślicieli w XIX i XX wieku. Idea filozofii odnowionej przez chrześcijaństwo nigdy nie zanikła. Edyta Stein powołując się na Maritaina pytała, co znaczy „chrześcijański stan” filozofii. I doszła do wniosku, że rozum pozbawiony światła Objawienia stałby się „nierozumem”, przy zachowaniu oczywistego przekonania o istnieniu zrozumiałego sensu objawianych przez Boga treści, aczkolwiek one nigdy nie mogą być pojęciowo ostatecznie wyjaśnione czy wyczerpane. Główne prawdy wiary (stworzenie, grzech, zbawienie) ukazują rzeczywistość stworzoną w takiej perspektywie, że w porównaniu z nią racjonalna filozofia nie jest w stanie spełnić swoich zadań, czyli dokonać *perfectum opus rationis*. Potrzebuje ona uzupełnienia ze strony teologii, nie stając się jednak przez to teologią<sup>14</sup>. Filozofia chrześcijańska byłaby zatem idealnym zebraniem w jedno całości prawd dostępnych rozumowi i prawd objawionych przez Boga, co potwierdzały wielkie naukowe przedsięwzięcia, jakimi były w przeszłości sumy teologiczno-filozoficzne. Byłaby specyficznym przygotowaniem do wiary. Kto nie chce łączyć zdobyczy rozumu naturalnego i Objawienia, ma do tego prawo, niemniej, może podjąć „próbę” i w ten sposób poszerzać swe rozumienie rzeczywistości. Jeśli jest wolny od uprzedzeń, na pewno podejmie wyzwanie.

Tak więc, trudności zaprezentowane podczas debaty z 1930 roku wyrażały przejściowe niepokoje, gdyż idee filozofii chrześcijańskiej wciąż „dawały i dają do myślenia”. Nadal mówi się o „chrześcijańskich pobudkach filozofii”, o „filozofii bezpośrednio związanej z Chrystusem” albo „nowej metafizyce miłości”. H. Hude powiada wprost: „*Miłość Mądrości jest chrześcijańską filozofią*”<sup>15</sup>. Rzecznicy filozofii dialogu podkreślają, że chrześcijaństwo spełnia funkcje inspirujące, wytwarza horyzont pewnego promieniowania, w blaskach którego zawsze pojawia się uczucie wdzięczności. Ewangelia nie jest skażona ludzkimi błędami, zawiera wzorcowe modele ludzkich zachowań i powinności. W niej mieszczą się ukryte odniesienia do wszystkiego, co wiąże się z osobą Chrystusa. Mające swe prawzory ewangeliczne wartości takie, jak godność człowieka, wolność, prawda, heroizm czy odpowiedzialność, stały się przedmiotem badań w różnych kierunkach współczesnej filozofii nadziei. Tradycja chrześcijań-

---

<sup>12</sup> "La Philosophie chrétienne existe-t-elle comme Philosophie", w: *Bulletin*, dz. cyt., przypis 1, s. 87, TEGOŻ: *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994, 300-320.

<sup>13</sup> *Tamże*, 88.

<sup>14</sup> E. STEIN, *Byt skończony i byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1995, 55.

<sup>15</sup> *La philosophie d'inspiration chrétienne en France*, dz. cyt., 40.

ska pomaga lepiej je rozumieć. Natomiast filozofia naprowadza na ich ślad w teraźniejszości świata, inspiruje ich lepsze wyczuwanie. Zdaniem Bubera, Rosenzweiga czy Tischnera bywają one wspólnym ideałem zarówno filozofii, jak i chrześcijaństwa.

Postulowany związek budzi zastrzeżenia, gdyż doprowadza do kompromitacji filozofii, i raczej dyskwalifikuje filozofię niż jej broni (M. Gogacz). Lecz gdy filozofia daje wyraz ludzkiej godności, gdy uzasadnia zobowiązujący charakter sprawiedliwości, to czyż jest to jej kompromitacja? Nie wolno poecie cieszyć się z wiosny, bo tylko ogrodnicy mają do niej prawo. Gdy badania nad metodologicznym statusem filozofii i teologii tak się posunęły, nie grozi nam chyba zamazanie różnicy między nimi? – replikował J. Tischner<sup>16</sup>.

Jak wynika z powyższych rozważań, trudne rozbieżności pozostają. Jedni obstawiali przy pojęciu filozofii chrześcijańskiej jako rzeczywistości historycznej (Gilson, Maritain, Stein, Chojnacki, Oborski), inni uparcie podtrzymywali tezę, że filozofia chrześcijańska nigdy nie istniała, chrześcijaństwo bowiem nie przyczyniło się do wzbogacenia filozoficznego dorobku ludzkości (M. Scheler, E. Bréhier, marksiści) bądź, jak Stefan Swieżawski sądzi, że filozofia jest typem wiedzy i nauki, która z natury swojej nie jest ani chrześcijańska, ani niechrześcijańska, jest najzwyczajniej przedkonfesyjna. Należy do zakresu wiedzy naturalnej i nie dotyczy prawd jako objawionych<sup>17</sup>.

Przytoczony pogląd Swieżawskiego wydaje się dobrze uzasadniony. W metodologicznym aspekcie filozofia winna pozostawać wiedzą autonomiczną wobec wiary religijnej. Jej zadania koncentrują się na poszukiwaniu – jak przenikliwie dostrzegł już Arystoteles – ostatecznych racji rzeczywistości uchwytej zmysłowo i nie powinna się w tym względzie odwoływać do danych Objawienia. Dysponuje ona własnymi, wewnętrznymi metodami i sposobami weryfikacji postulowanych przez siebie tez. Nie racjonalizuje religii ani wiary, ani nie wznosi się na poziom apologetyki. Czy jednak, gdy filozofujemy jako chrześcijanie, nie pozostaje to bez wpływu na kształt naszych poczynań? Gilson sugerował, że przyszłość filozofii chrześcijańskiej jest sekretem nadchodzących czasów. Będzie ona *trzecim rodzajem poznania* i poprzez interpretację nowej, zmienionej postaci świata rzeczywistości naukowej w świetle niezmiennej wiary chrześcijańskiej, pozostanie na mapie światowej kultury. Przyłączmy się do tej nadziei, pamiętając, że dla filozofa-chrześcijanina wiara pozostaje narzędziem kontrolującym wyniki filozoficznych poszukiwań. Nie stanowi strukturalnego elementu filozofii, lecz pozostaje zewnętrznym kryterium negatywnym. Zachowuje w granicach prawdziwego oglądu świata. Trzeba zatem posługiwać się formułą „filozofia chrześcijańska”, przyjmując (to wcale nie paradoks), że nie ma filozofii wewnętrznie kształtowanej przez religijne doświadczenie.

<sup>16</sup> *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, 271.

<sup>17</sup> Zob. chociażby jego *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, 904-916. Podobne stanowisko zajmuje M. Heller, gdy pisze, że zadaniem filozofa-chrześcijanina nie jest tworzenie jakiegoś nowego systemu filozoficznego dla potrzeb teologii, raczej filozof taki powinien, korzystając ze wszystkich nowoczesnych narzędzi pojęciowych, podejmować konkretne problemy filozoficzne i starać się je rozwiązywać lub analizować zgodnie z najlepszymi dostępnymi dziś standardami. A jeżeli będą to zagadnienia interesujące dla teologa – tym lepiej. "Czy istnieje filozofia chrześcijańska?", *TPow* 2001, nr 51-52, 23.

W każdym razie Gilson opisując rozwój filozofii greckiej podkreśla jej wychylenie ku religii, swoistą tęsknotę za unią z bóstwem, co automatycznie kieruje uwagę na związki pomiędzy filozofią a religią, jak również fundamentalny fakt styczności chrześcijaństwa z kulturą Aleksandrii, Rzymu, Antiochii, po prostu całej kultury, zwanej kulturą „ewangelicznego przygotowania”. Nic zatem dziwnego, że aprobował konieczność posługiwania się terminem „filozofia chrześcijańska”, oznaczającym filozofią uprawianą przez osoby uznające się za chrześcijan. W metafizyce natomiast zalecał brać pod uwagę tylko realistyczną filozofię bytu. Wartość takiej filozofii metafizycznej dla chrześcijaństwa wzrasta w miarę jej realizmu. Nie zabiegamy bowiem – wciąż powtarzał – o możliwość narzucania rzeczom naszych subiektywnych kategorii, ani zadowalanie wyobraźni, ale staramy się docierać do obiektywnej rzeczywistości, odczytywać ją, medytować nad cudownością istnienia, które – jako istnienie właśnie – otwiera człowieka na religijnie pojęte tajemnice.

Taka postawa jest niezbędna dla pełnego rozwoju człowieczeństwa i dla rozwoju w ludziach życia chrześcijańskiego. Jest to tym istotniejsze, że – wskazywał Gilson – zalewa współczesną europejską kulturę subiektywizm i idealizm filozoficzny, zapoznający konkretny byt na rzecz tego, co pomyślane, wykreowane, możliwe i zarazem językowo uchwytne. Konsekwencją przywołanych poglądów było stosowanie przez niego zestawu terminologicznego „filozofia średniowieczna”, harmonizującego wiarę i rozum i uzasadnienie tezy, iż teksty wielkiej scholastyki miały w gruncie rzeczy charakter teologiczny. Bo historycznie rzecz ujmując zauważamy zjawisko chrześcijańskiej filozofii średniowiecznej, co pociąga za sobą określone skutki, każące inaczej spojrzeć na dorobek chociażby neoplatonizmu czy Pseudo-Dionizego Areopagity. Gilson podkreślał<sup>18</sup>, że zarówno św. Augustyn, jak i św. Tomasz byli zasadniczo teologami. Oznacza, że w pełni zgadzali się co do prymatu wiary. Św. Tomasz przypisuje wierze tę samą rolę i godność, co św. Augustyn. Wiara zawiera w sobie pełnię wiedzy prowadzącej do zbawienia, tak że ten, kto zadowala się samą tylko wiarą, posiada już w niej istotę wszelkich dóbr, które winny być przedmiotem jego nadziei. W odróżnieniu od filozofii wiara niesie przesłanie wszystkim ludziom, bogatym i biednym, uczonym i prostym, zbawienie bowiem zostało ofiarowane całej ludzkości. Jednakże filozof może znaleźć w wierze coś specjalnie dla siebie i ciągnąć z tego korzyści. Niezależnie od możliwości intelektualnych człowieka, pozostaje on tylko człowiekiem. Zadanie samodzielnego zebrania w jeden system wszystkich dostępnych ludzkiemu umysłowi prawd koniecznych do zbawienia bez zanieczyszczania ich choćby najdrobniejszymi błędami, które w konsekwencji mogłyby zniszczyć prawdę; takie zadanie, chociaż nie jest niewykonalne, w praktyce przekracza możliwości jakiegokolwiek człowieka, pozostawionego samemu sobie. Zakładając nawet, że ktoś byłby w stanie osiągnąć ten cel, osiągnąłby go bardzo późno, poświęciwszy wpierw całe lub prawie całe życie na realizację tego przedsięwzięcia. A przecież potrzebujemy prawdy natychmiast, tak byśmy mogli jak najprędzej dostosować życie do jej wskazań.

---

<sup>18</sup> "L'idee de philosophie chez Augustin et chez saint Thomas d'Aquin", *Vie intellectuelle* 1930, nr 8, 46-62.

### 3. Tomizm egzystencjalny

Uprawianie historii filozofii nie jest możliwe bez ujawniania osobistej wizji filozofii. Gilson był tego świadom, dlatego starał się, aby historia filozofii stała się pomocnym narzędziem tworzenia oryginalnej, własnej refleksji typowo filozoficznej, co w jego przypadku oznaczało promocję filozofii realistycznej, nastawionej na kontemplację rzeczywistości. Już w roku 1945 Gilson wprowadził w porządek własnej refleksji pojęcie „egzystencjalnej granicy filozofii”. Nie sugerowało ono związku z nurtem filozofii współczesnej, określanym mianem egzystencjalizmu, ale znajdowało swe uzasadnienie raczej wewnątrz samego tomizmu. W latach 30. ubiegłego stulecia zauważył Gilson – podobnie jak Maritain – naczelną rolę istnienia w myśli św. Tomasza. Owo „esse” jest czymś (trudno pozbyć się przestrzennych określeń) najgłębszym, najskrytszym (*magis intimum*) w bycie; czymś, czego nie można ująć w pojęcia, ale co realną rzeczywistość łączy z Bogiem. Jest wspólną własnością, którą byty mają z ich aktu istnienia. Wielką pokusą filozofii pozostawało „zapomnienie o istnieniu” i skierowanie uwagi na łatwo narzucający się porządek treści, esencji. Dlatego jedynym sposobem zachowania prawdziwości filozoficznej refleksji, to znaczy uniknięcia izolacji od istnienia, jest ustanowienie istnienia jako granicy filozofii, która w pewnym sensie posiadałaby z nią wspólną istotę (*coessentielle*) i którą filozofia musiałaby włączyć w definicję swojego przedmiotu. W ten sposób kategoria „istnienia” stała się znakiem wywoławczym nurtu filozofii zwanego egzystencjalizmem tomistycznym. Dzięki istnieniu poruszamy się w świecie realności, nie zaś przejawów, relacji czy marzeń. Nie można bowiem istnienia przekroczyć, jeśli pragnie się filozofować w obrębie konkretnego świata. „Przekroczenie istnienia” oznaczałoby przejście w porządek myśli spekulatywnej typu heglowskiego, bądź w dowolność założeń historycznego egzystencjalizmu, który identyfikuje istnienie z „byciem w świecie”. Pozostawanie natomiast w granicach, jakie ustanawia istnienie, umożliwia osiągnięcie realizmu poznawczego, gdzie sąd, a nie pojęcie, jest najwyższym aktem poznania. Natomiast doświadczenia esencjalizmu i egzystencjalizmu opierają się na kategorii „doznania” kogoś drugiego. Dlatego istnienie utożsamia się z przeżyciem absurdu, trwogi, nicości, urzeczowienia. Nie może zatem wieść ku prawdzie.

Natomiast egzystencjalna wersja tomizmu przynosi mądrość, a ta winna prowadzić do uznania Bożej bliskości i przyjmowania religijnego sposobu bycia. Gilson – właśnie z tej racji – stał się zwolennikiem chrześcijańskiego filozofowania. W jego rozumieniu rozgraniczając porządek filozofii i teologii trzeba uznawać wpływ objawienia chrześcijańskiego na postawę filozoficzną. Nie jest przecież bez znaczenia fakt, że staraliśmy się filozofować jako chrześcijanie, a także świadomość konieczności poznawania historii filozofii. Wymaga to wciąż od nowa podejmowanego wysiłku. Kategoria prawdy jest niezależna. Jest, po prostu, prawdą. Ani społeczeństwo, ani twórcze zdolności filozofów nie przekreślają tej obiektywnej sytuacji. Rzeczą refleksji filozoficznej jest tylko mądrościowa kontemplacja rzeczywistości, przybliżająca do prawdy i afirmacji Boga. Dlatego Gilson będzie z zauważalną stanowczością obstawał przy tezie, że refleksja filozoficzna nie zatrzymuje się na samej sobie, lecz kieruje w stronę teologii, która „działa” w obszarze treści objawieniowych. Stara się przybliżyć w racjonal-

ny sposób to, co Bóg mówi do człowieka. Doświadczenie wiary nie jest bowiem doświadczeniem fideistycznym, lecz ma racjonalne podstawy.

Niemniej, stykamy się z tajemnicą, przy czym tajemnica nie oznacza absolutnej niepoznawalności. Raczej stanowi o otwartości sytuacji człowieka poznającego. Jej istnienie wyklucza obecność sprzeczności. Rozum sprawia, że pozostając w przestrzeni tajemnicy pozbywamy się ciężącego poczucia absurdu. Gilson podkreślał, że działa i pracuje w epoce, którą trudno nazwać odważną religijnie. Nawet jeżeli dostrzegał mniej ludzi nastawionych wobec rzeczywistości ateistycznie, to jednak spotykał coraz więcej osób obojętnych religijnie. Powiadali oni, że pojęcie Boga nie wywołuje w nich żadnych odczuć czy duchowych napięć. Niczego nie wyjaśnia, a nawet mnoży intelektualne trudności. Dlatego też wolą żyć tak, jakby Boga nie było.

#### 4. Debata na temat ateizmu

Nic zatem dziwnego, że pod koniec ubiegłego wieku filozoficzne środowiska we Francji podjęły dyskusję na tematy związane z ateizmem<sup>19</sup>. Stał się on problemem społecznym, wpływającym na wszystko, co człowiek „uprawia”, czyli na ludzką kulturę. Począwszy od Kartezjusza, który z pozycji religijnych, nie dopuszczających w ogóle możliwości nieistnienia Boga, interpretował podmiotowy świat, i historycznie rzecz ujmując, jego filozofia stała się jednym z głównych źródeł współczesnego ateizmu, poprzez Kanta, Hume’a, Comte’a oraz ich następców nawiązujących do wzorca pozytywistycznego, scjencyznego i neopoztywistycznego, aż do naukowej gnozy czasów współczesnych, problematyka teodycealna nie tyle była bezpośrednio negowana, co raczej eliminowana ze sfery poznawczych zainteresowań człowieka. Bóg był możliwy, ale tylko zastępczo, przyjmowany w porządku moralnym, estetycznym bądź politycznym. Natomiast filozofowie, których uwagę skupia pojęciowo-logiczna myśl Hegla, doprowadzają do przekształcenia się Absolutu Transcendentnego w formy często najdziwniej pojętej boskości. Historia przecież umożliwia człowiekowi takiego rodzaju doświadczenia, które sprawiają, że Bóg staje się w nim i ostatecznie od niego zależy.

Gilson – wobec powyższego – sugerował, że jakiegokolwiek byłyby motywacje filozoficzne, czy podjęte w imię dowartościowania samego człowieka czy jedności i spójności systemu albo nawet utworzenia utopii rewolucyjno-ekonomicznej, zawsze prowadzą do konfrontacji z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba i nie są wynikiem przeprowadzanych operacji metafizycznych. Dostrzegając znaki ateistycznej wyobraźni, postawy nacechowane libertynizmem, poganizmem i wszechwładnie domagającą się poszanowania tolerancją, dążące nie tylko do teoretycznego unieruchomienia wiary w Boga, lecz do zniszczenia Kościoła i narodu żydowskiego (Karol Marks), próbował pytać o istotę wskazanych zjawisk. Odkrywszy prawdziwego Tomasza z Akwinu, starał się w kontekście jego poglądów ocenić wartość współczesnego ateizmu. Nie tylko dyskutował ze specjalistami, ale – ponieważ ateizm ogarniał coraz szersze kręgi społec-

<sup>19</sup> Zob. na ten temat: "La querelle de l'athéisme", w: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris 1928, 49-95; M. CARROUGES, "L'avenir de l'athéisme", *La Vie Intellectuelle* 1946 nr 2, 6-28; K. SCHOOK, *Étienne Gilson*, Toronto 1984, 181 i nast.



czeństw – podjął także „walkę publicystyczną”. Na łamach tygodnika *Sept* oraz innych, bardziej fachowych czasopism prezentował cykl artykułów poświęconych różnym aspektom kultury poddawanej wpływowi ateizmu, głosił pogadanki radiowe i odczyty, wrażliwy coraz bardziej na wszelkie zniekształcenia autentycznej myśli chrześcijańskiej. Udało mu się przynajmniej tyle, iż przekonał swoich oponentów do przyjęcia takiego oto zdania: filozofowie nie mogą zamknąć sprawy Boga jeszcze nim została ona otwarta. Stąd też rodziła się u Gilsona potrzeba opozycji do rosnącego ateizmu i refleksja, że jego obecność w Paryżu jest ważna. Jego zaangażowanie w kwestii ateizmu nigdy właściwie nie wygasło, a samo rozumienie fenomenu ateizmu ciągle wzrastało, doskonaliło się, aż w końcu 1968 r. przygotował pracę na ten temat, początkowo włączoną w jego ostatnią książkę *Constantes philosophiques de l'être*<sup>20</sup> (*Filozoficzne stałe bytu*). Później jednakże zaproponował osobne wydanie rozważań dotyczących ateizmu i tak otrzymaliśmy *Trudny ateizm*<sup>21</sup>.

W tej niewielkiej książce filozof stawia zasadnicze pytanie: czy wobec realizmu metafizycznego i przyrodzonej mądrości człowieka ateizm jest możliwy? Czy odwołanie się do metafizyki, do nauki samego św. Tomasza z Akwinu uzasadnia przekonanie o tym, że ateizm jako stanowisko filozoficzne nie istnieje, a nawet istnieć nie może? Gilson mógł w ten sposób sformułować zagadnienie, ponieważ przyjął fakt podstawowy, mianowicie, że ateizm, w najróżniejszych swych formach, wraz z laicyzmem i pogaństwem, jest postawą wtórną w stosunku do afirmacji Boga. Przeświadczenie o istnieniu Boga jest pierwszą naturalną postawą człowieka. Musi być przecież jakaś idea Boga, którą się zaprzecza. Oczywiście, pojawia się tutaj oczekiwane pytanie: jakie są źródła afirmacji Boga? Jak wytłumaczyć, że Bóg jest trwale obecny w ludzkiej myśli i kulturze? Skąd bierze się zadziwiająca trwałość myślenia o Bogu?

Zdaniem Gilsona elementarną wiedzę o Bogu zdobywamy w spontanicznym zetknięciu się z realną rzeczywistością. Problem więc istnienia Boga (Jego negacji również) pojawia się w dwóch porządkach, wzajemnie warunkujących, mianowicie, w perspektywie spontanicznego i filozoficznego kontaktu ze światem. Wstępna afirmacja rzeczywistości podpowiada, że człowiek pragnie przedłużenia egzystencji poza wymiar materialny, i to zarówno wówczas, gdy przeżywa kruchość własnej obecności, jak i radość pełni życia. W każdym akcie poznania rozum poznający spontanicznie odczuwa swą niewystarczalność. Ma poczucie posiadania istnienia, ale nie bycia istnieniem. Na poziomie pierwotnego spotkania z rzeczywistością człowiek nie myśli o jakichś zasadach, jedynie zauważa, że poznanie jest poznaniem „czegoś”, co jest niezależne od poznającego podmiotu. Jest to afirmacja wcześniejsza od afirmacji własnego „ja”, od ludzkiej samowiedzy. Lecz owo „czytanie rzeczywistości” nie jest jeszcze filozofią. Gilson jest tego świadom sugerując, że w spontanicznym odniesieniu do świata ujawniają się nasze naturalnie religijne predyspozycje. Są one pewne, albowiem wyrażają religijność przynależną umysłowi ludzkiemu na mocy jego natury. Zanim człowiek dojdzie do pozytywnego lub negatywnego przekonania o istnieniu Boga, w pierw uświadamia sobie, iż rodzi się w nim jakieś, może nawet mgliste, przeświad-

---

<sup>20</sup> Paris 1983.

<sup>21</sup> Zob. szerzej: J. SOCHOŃ, "Bóg i ateizm", *WST* 11(1998) 349-354.

czenie o istnieniu lub co najmniej o rzeczywistej możliwości istnienia Boga. Pojawia się przed wiarą religijną i przed wiedzą filozoficzną pewien rodzaj poznania Boga, naturalnego, zdobytego w sposób spontaniczny, będący wynikiem refleksji nad światem i sytuacją egzystencjalną człowieka.

Dlatego też ateizm, będący koncepcją negującą wszelki rodzaj boskości i absolutu, zasadniczo nie pojawia się w ramach spontanicznego spotkania człowieka z rzeczywistością. Lecz stajemy się tego świadomi dopiero w wyniku filozoficznej analizy przygodnej sytuacji własnego zakorzenienia w rzeczywistości. Gdy próbujemy spontaniczne pojęcie Boga przeobrazić w racjonalnie uzasadnione poznanie, wkraczamy na tereny filozofii. Gilson odwołuje się do koncepcji św. Tomasza z Akwinu, gdyż rozumie, że wizja bytu decyduje o rozumieniu Boga, a św. Tomasz przecież właściwie postawił problem Boga, poprzez wyjaśnienie pojęcia bytu, który jedynie dostosowuje się do funkcji wyznaczonej mu w *Księdze Wyjścia*, funkcji imienia Bożego. Stąd też poznanie Boga dokonane w ramach metafizyki jest odpowiedzią na istotne pytanie: *daczego istnieje coś niż nic* i pokazuje, że byty złożone, zmienne, posiadające właściwości transcendentalne (prawda, dobro, piękno) domagają się istnienia jako swojej racji (przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej) istnienia Osobowego Absolutu, czyli Boga.

Gilson przedstawiał różne rodzaje ateizmów: naukowy, proletariacki, roztargnienia i obojętności, praktyczny, filozoficzny. W innych artykułach dodaje jeszcze wolnomyslicielstwo, laicyzm i poganizm sugerując, że te formy ateizmu nie dysponują argumentami filozoficznymi. Ani w perspektywie historycznej, ani współczesnej, przekonania ateistyczne nie znajdują uzasadnienia. Opierają się bowiem na dowolnie przyjętych założeniach i całkowitym niezrozumieniu faktu religijności i zjawiska religii, szczególnie zaś jej wymiaru ontycznego. Nie sposób wydobyć z wypowiedzi ateizujących filozofów w miarę jasne przedstawienie Boga. Jest ono najczęściej wynikiem procesu sakralizacji zastępczych elementów rzeczywistości, albo ignorancji, nieuwagi lub obojętności. Niemniej, ateizm filozoficzny dotyczy porządku ontologicznego, stąd przyjmuje pewną ideę Boga.

Zwieńczeniem gilsonowskich rozważań pozostaje, poddane zresztą dyskusji, twierdzenie: ateizm filozoficzny nie istnieje i – zasadniczo – w ogóle nie jest możliwy. Właśnie nieistnienie Boga bywa głównym pytaniem. Niezniszczalność i trwałość pojęcia Boga jest jedną z najtrudniejszych przeszkód do pokonania. W filozofii, niezmiennie powtarza Gilson, obowiązują prawa rzeczywistości, niezależne od człowieka i jego poznawczych możliwości, akceptacja przyrodzonych zdolności osoby ludzkiej, obdarzonej możliwościami intelektu, a także dostrzeżenie rzeczywistości realnej, która domaga się racji ostatecznych swego istnienia. Dlatego problem Boga jest problemem stawianym przez metafizykę, lecz rozumieją ją jedynie ci, którzy ją akceptują. Wobec tak zaprezentowanej perspektywy ateizm zwany filozoficznym pojawia się jako wtórny produkt myśli filozoficznej, która pobłądziła w wyjaśnianiu rzeczywistości lub rozumieniu samego poznania. Aczkolwiek Gilson przyjmuje krytyczno-życziwą postawę wobec „obiektywnego” faktu ateizmu. Mówi przekonująco, że tzw. „śmierć Boga” wynika z kryzysu sięgającego bardzo głęboko. Jest konsekwencją światowego kryzysu wartości, kryzysu rozumienia bytu, odejścia od metafizycznego ujmowania rzeczywistości.

Filozofia realistyczna, nastawiona na kontemplację rzeczywistości przynosi mądrość, a ta winna wszystkich prowadzić do uznania Bożej bliskości i przyjmowania religijnego sposobu bycia. Oczywiście, tego rodzaju perspektywa nie musi zamazywać i w istocie nie zamazuje wolnego aktu decyzji. Każdy z ludzi zanurzony w rzeczywistości tylko na swoją miarę jest wolny. Przemiana życia dokonuje się najpierw w wolnych jednostkowych wyborach. Ale ten wymiar przedstawianego zjawiska domaga się, zdaniem Gilsona, wprowadzenia pojęcia kultury chrześcijańskiej i – w węższym sensie – historii i cywilizacji chrześcijańskiej, to znaczy takiej, w której „dzianie się” nieustannie wkracza Bóg z ideą przebaczenia i miłosierdzia. W ich przestrzeni Gilson widział szansę wyjścia z kryzysu, jaki dotknął współczesną mu Europę.

Wnioski zatem z filozoficzno-historycznej działalności Gilsona prowadzą do ważnych ustaleń: jest Bóg, jest prawda, jest miłość i dar sakramentów świętych. Są wreszcie moce filozofii klasycznej, która nie przynosi ostatecznych rozwiązań, niemniej umożliwia wydobycie się ze sprzecznych uzasadnień świata. Sprawia, że pozostając w głębi tajemnicy potrafimy swą wrażliwość uzgadniać z realną rzeczywistością, a właściwie tę rzeczywistość odzyskiwać. I trwać w otwarciu na nieustannie płynący głos Objawienia. Już tylko z tego powodu tomizmu egzystencjalnego nie można zaliczyć do przebrzmiałej mody zainicjowanej w XX wieku przez grono intelektualistów katolickich.

ÉTIENNE GILSON,

LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE ET L'ATHEISME

*Résumé*

Étienne Gilson (1884-1978), philosophe chrétien décédant à l'hôpital d'Auxerre, laissait une œuvre philosophique aussi remarquable par sa qualité que considérable par son volume. En 1905, L. Levy-Bruhl lui avait proposé comme sujet de recherche: *Descartes et la scolastique*. Un héritier du siècle des Lumières décidait ainsi, sans le savoir, de sa vocation en lui faisant ouvrir pour la première fois la *Somme théologique* qu'il ne devait plus jamais refermer. Gilson ne se contenta pas de faire connaître au sein même de la vieille Sorbonne rationaliste le splendeur de la philosophie médiévale, alors soigneusement reléguée dans le cimetière des idées curieuses ou naïvement archaïques, mais il s'attacha à montrer comment la Révélation chrétienne confortait la raison dans son œuvre philosophique propre, au moment où Émile Bréhier, avec bien d'autres, affirmait que la notion de philosophie chrétienne était contradictoire.

Selon E. Gilson, tout homme arrive spontanément à la notion de l'être, qui dans la langue religieuse s'appelle Dieu. Ainsi, Dieu apparaît comme le principe ultime de tout ce qui existe et ce qui exige une explication.

Gilson a été un de premiers chercheurs qui a compris l'athéisme philosophique naissant dans la philosophie même. En tant qu'historien de la philosophie Gilson introduit la notion du « droit de la conséquence ». Le droit de la conséquence existe indépendamment des objectifs de la pensée d'un philosophe.

De Descartes à Kant en passant par Hume, Comte on est arrivé à limiter la sphère cognitive de l'homme. L'athéisme s'est révélé en tant que le système qui rejette la notion de Dieu comme la notion métaphysique. Pourquoi? Parce que l'athéisme a nié la capacité de l'esprit humain à créer, d'une façon naturelle, la notion de Dieu. Ici Gilson évoque saint Thomas d'Aquin avec ses *conceptiones universales*. Qu'est-ce que *conceptiones universales*? Selon Thomas d'Aquin, c'est la capacité de l'homme à « lire » la réalité et à la connaître, d'une façon naturelle.

Alors, est-ce que l'athéisme philosophique est possible – interroge Gilson. Il répond – non. L'athéisme n'est pas possible comme conclusion philosophique. Lorsqu'il est difficile de parler de Dieu – comme l'affirment certains philosophes, par exemple L. Brunschvig – à plus forte raison, il est difficile de parler de l'absence de Dieu.

C'est pourquoi l'athéisme et l'anti-théisme sont secondaire devant l'affirmation de Dieu. L'athéisme en lui même n'est pas une catégorie, c'est une appellation. Cette appellation a souvent un sens très relatif.

« Athée » veut dire ici sans un protecteur divin, sans dieu-gardien qui veille sur notre cheminement vers le salut. Au Moyen Âge, le mot « athée » a complètement disparu. L'athéisme paraît bien avoir été inconnu en France avant la seconde moitié du XVI siècle. Aujourd'hui l'athéisme est l'incroyance en l'existence d'un Dieu personnel. Il prend plusieurs formes selon qu'il est une attitude d'esprit ou une manière de vivre.