

# Richard J. Fąfara, Rafał Lizut

---

## Spór o rozumienie "filozofii chrześcijańskiej" między É. Gilsonem a H. Gouhierem

---

Człowiek w Kulturze 19, 331-355

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Richard J. Fafara**  
**U. S. Army Community and Family**  
**Support Center, USA**

## **Spór o rozumienie „filozofii chrześcijańskiej” między É. Gilsonem a H. Gouhierem**

Rola chrześcijańskiego objawienia w filozofii jest wciąż żywo dyskutowana przez filozofów i teologów<sup>1</sup>. Niniejszy artykuł przedstawia wkład Étienne Gilsona i jego ucznia i kolegi, Henriego Gouhiera, w tę dyskusję, porównuje sposoby, w jakie Gilson i Gouhier zarysowali kwestie centralne dla zagadnienia filozofii chrześcijańskiej. Na potrzeby niniejszego artykułu pojęcie „wczesny” będzie odnosiło się do sformułowań filozofii chrześcijańskiej, wypracowanych przez Gilsona i Gouhiera od połowy lat dwudziestych do lat trzydziestych XX w. Z powodu różnic co do tego, jak powinna być wykorzystana metoda historyczna w filozofii i co w niej ma odkryć, ci dwaj wielcy historycy i filozofowie przyjęli bardzo różne podejście do filozofii chrześcijańskiej.

W tym artykule z wielu powodów więcej uwagi będzie poświęcone Nicolasowi Malebranche’owi niż pozostałej literaturze na temat filozofii chrześcijańskiej. Po pierwsze, Gilson zgodził się z Léonem Brunschvicgiem, że Nicolas Malebranche jest ważnym reprezentantem filozofii chrześcijańskiej. Po drugie, zarówno Gilson, jak i Gouhier studiowali filozofię chrześcijańską Malebranche’a i gruntownie rozumieli jego

---

<sup>1</sup> De Lubac scharakteryzował kwestię filozofii chrześcijańskiej jako „dotyczącą zasadniczego problemu, pytania, które narzuciło się minionym wiekom, które narzuciło się wiekom przyszłym i które wskazując pod różnymi nazwami z kolei wiele różnych aspektów, nigdy nie przestało nawiedzać naszych umysłów”. Zob. Henri de Lubac, *Retrieving the Tradition on Christian Philosophy*, „Communio”, 19 (1992), s. 478.

myśl. Kiedy Gouhier napisał swój pierwszy tekst na temat filozofii chrześcijańskiej, był już po opublikowaniu dwóch dysertacji na temat Malebranche'a. Gilson był promotorem pracy doktorskiej Gouhiera. Wreszcie, stosunek Gilsona i Gouhiera do Malebranche'a wyraźnie ilustrują ich bardzo odmienne podejścia do filozofii chrześcijańskiej, które wywodziły się z fundamentalnych różnic w rozumieniu tego, jak metoda historyczna powinna być zastosowana w filozofii i co ma w niej odkryć.

### Gilson: filozofia chrześcijańska

Gilson po raz pierwszy używa wyrażenia „filozofia chrześcijańska” w trzecim wydaniu *Le Thomisme*, wydrukowanym w 1927 r. z przedmową z 1925 r.<sup>2</sup> Użycie przez niego tego terminu stało się wkrótce celem ataków i wywołało dwie główne rewizje tego pojęcia. Pierwsza miała miejsce w 1931 r. w postaci debaty pomiędzy Gilsonem a Émilem Bréhierem<sup>3</sup>. Druga odbyła się podczas *Gifford Lectures*, serii dwudziestu wykładów pt. *Duch filozofii średniowiecznej*<sup>4</sup>, wygłoszonych przez Gilsona w 1931 r. i 1932 r. na Uniwersytecie w Aberdeen w Szkocji.

Wykłady koncentrowały się na pojęciach bytu i kreacji oraz nieodpowiedniości greckiego i arabskiego filozoficznego esencjalizmu do wyrażenia natury bytu w egzystencjalnym świecie Boga i stworzeń.

<sup>2</sup> Zob. H. Gouhier, *Gilson et la philosophie chrétienne*, É. Gilson, *Trois essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L'art*, Paryż 1993, s. 41-47. Ważna jest chronologia, gdyż pokazuje, że teksty Gilsona poprzedzały teksty Émila Bréhiera na ten sam temat. Gilson nie znalazł więc po raz pierwszy tego wyrażenia w Émile Bréhier's *Histoire de philosophie*, Paris 1927, I, cz. 2. Własne wyjaśnienie Gilsona: zob. *Christianisme et philosophie*, Paris 1936, s. 128-129.

<sup>3</sup> *La notion de philosophie chrétienne*, „Bulletin de la société française de philosophie”, 31 (1931), s. 37-93.

<sup>4</sup> É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958. Niniejszy artykuł nie uwzględnia koncepcji Gilsona dotyczącej filozofii chrześcijańskiej, która pojawiła się w jego *Christianisme et philosophie*. Argumenty Gilsona mogą być przedstawione w tej pracy w nieco inny sposób, ale zasadnicze kwestie można znaleźć w jego *Duchu filozofii średniowiecznej*. Zob. Gilson, *Christianisme et philosophie*, s. 138-39, n. 2.

Gilson uważał, że w szczególności Akwinata pogodził myśl grecką i chrześcijaństwo na sposób filozoficzny. Było to zapowiadane przez kilku średniowiecznych myślicieli. Św. Tomasz dokonał tego w sposób bardziej kompletny, głównie ze względu na jego zakorzenioną w teologii metafizykę bytu. Według Gilsona metafizyka stworzenia i realizm epistemologiczny Akwinaty mają ostateczny sens filozoficzny, ponieważ zachowują istnienie i autonomię porządku naturalnego. Taki porządek pozwala, by naturalne zdolności stworzeń były bardziej filozoficznie respektowane niż boska pomoc, niemożliwa do uchwycenia przez rozum.

Gilson twierdził, że bez istnienia chrześcijaństwa nie możemy wyjaśnić historycznego zaistnienia pewnych filozofii czysto racjonalnych w swych założeniach i metodach i jako filozofie, filozofie te są chrześcijańskie. Gilson w szczególności podkreślał, że historycznie teologia wieków średnich objawiła się jako „rozsadnik” autentycznych pojęć filozoficznych, włączanych następnie w neutralne religijne systemy nowożytnych filozofów Zachodu.

Od początku Gilson przyznawał, że nie możemy rozstrzygnąć kwestii filozofii chrześcijańskiej jedynie na gruncie historycznym. Musimy „wykroczyć poza poziom empiryzmu”<sup>5</sup>. Problem jest zarówno filozoficzny, a nawet teologiczny, jak historyczny. Różnorodne perspektywy historyczne, w których filozofia chrześcijańska pojawia się lub się nie pojawia, zależą od – i są generowane przez – różne koncepcje filozofii. Po drugie, scholastyczne osiągnięcia w filozofii, których rezultatem był postęp, zwłaszcza w metafizyce, były spowodowane faktem, że scholastycy uprawiali filozofię jako chrześcijanie, w świetle wiary.

Gilson utrzymywał, że „nie ma takiej rzeczy jak rozum chrześcijański, ale z powodzeniem może być chrześcijańskie wykorzystanie rozumu”. Twierdził również, że „prawdziwa filozofia wzięta całościowo i w sobie samej, wszystkie swoje prawdy zawdzięcza swojej racjonalności i niczemu więcej niż swojej racjonalności”. Gilson nazywa tę konkretną sytuację historyczną „filozofią chrześcijańską”, opisując ją jako „każdą filozofię, która – chociaż zachowuje dwa porządki rozumu i wiary

---

<sup>5</sup> Gilson, *La notion de la philosophie chrétienne*, 43. Wszystkie tłumaczenia z francuskiego dokonane są przez autora.

jako formalnie odrębne – uważa jednak objawienie chrześcijańskie za niezastąpioną pomoc dla rozumu”.

Jako dzieło ludzkiego rozumu filozofia jest czysto racjonalna. Nic z wiary czy objawienia nie może być elementem konstytutywnym w jej strukturze, bo byłoby to sprzecznością, ale wiara może wejść w pracę jej tworzenia. Filozofia chrześcijańska, dzięki światłu wiary, umożliwia rozumowi filozofa zobaczenie prawd, które zawiera. Filozofia chrześcijańska jest gmachem racjonalnych prawd odkrytych, zgłębionych czy po prostu chronionych dzięki pomocy, którą rozum otrzymuje od objawienia<sup>6</sup>.

Dla Gilsona rozważanie pojęcia filozofii chrześcijańskiej w jego właściwym sensie oznaczało rozważanie go w konkretnej rzeczywistości, w szczególności historycznej. Gdyby byli filozofowie czy systemy racjonalnych prawd, których istnienie byłoby historycznie niewytłumaczalne bez wzięcia pod uwagę chrześcijaństwa, wtedy filozofowie ci powinni nosić miano filozofów chrześcijańskich. Są filozofami, ponieważ są racjonalni, i są chrześcijanami, ponieważ racjonalność, którą zbudowali, nie pojawiłaby się bez chrześcijaństwa. Aby uznać relację między tymi dwoma podstawowymi pojęciami za wsobną, nie wystarczy uznać, że pewna filozofia jest do pogodzenia z chrześcijaństwem; konieczne jest, by chrześcijaństwo odgrywało rolę w samej konstrukcji tej filozofii.

Gilson postawił pytanie o filozofię chrześcijańską na gruncie historycznym, ponieważ odkrył to pojęcie właśnie przez studiowanie historii filozofii średniowiecznej, a nie przez teoretyczne badanie możliwości jego zaistnienia. W pojęciu filozofii chrześcijańskiej poszukiwał on *traduction conceptuelle* (pojęciowego tłumaczenia) tego, co uznawał za historycznie dostrzegalny przedmiot<sup>7</sup>.

Gilson podkreślał, że „filozofia chrześcijańska” nie desygnuje natury formalnej. Jest terminem odnoszącym się do konkretnych rzeczywistości historycznych, opisem, nie definicją. Czysto racjonalne wykorzystanie inteligencji zawsze objawia się w ramach stanów egzystencjalnych czy historycznych. W tym punkcie Gilson odnosił się do uwag Jacquesa

<sup>6</sup> Por. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.

<sup>7</sup> Gilson, *La notion de la philosophie chrétienne*, 72. Zob. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 439n 80.

Maritaina. Uważał, że precyzują one najtrudniejsze aspekty pytania o faktyczne istnienie filozofii chrześcijańskiej<sup>8</sup>.

Podczas wypracowywania poszczególnych podejść filozoficznych filozof wprowadza doświadczenie, opinie, poglądy o świecie itd. do studiów nad filozofią. Wiara filozofa jest z pewnością częścią jego rozumienia świata. Jest zatem naturalne, że taka wiara powinna kierować i przenikać do myślenia filozofa o filozofii. Chociaż filozofowie chrześcijańscy mają prawo interesować się każdym z filozoficznych problemów, faktycznie interesują się jedynie, albo szczególnie, tymi, które mają wpływ na prowadzenie życia religijnego.

Chociaż zainteresowania takich filozofów chrześcijańskich jak św. Tomasz, rozciągały się na całą filozofię, Gilson uważał, że twórczą pracę wykonali tylko w relatywnie ograniczonym obszarze. Twierdził on, że „nic nie może być bardziej naturalnego”. Skoro objawienie chrześcijańskie uczy nas tylko prawd koniecznych do zbawienia – utrzymywał – „jego wpływ rozciąga się tylko na te części filozofii, które dotyczą istnienia i natury Boga oraz pochodzenia, natury i przeznaczenia duszy”.

Gilson był przekonany, że dzięki wyeliminowaniu przez wiarę niepotrzebnej ciekawości, wpływ objawienia ułatwił pracę nad zbudowaniem filozofii. Wybierając naturę człowieka w relacji do Boga jako motyw przewodni, filozofia chrześcijańska uzyskuje „trwały punkt odniesienia”, który pomaga filozofowi chrześcijańskiemu „wprowadzić porządek i spójność” w jego myśli. Z tego powodu filozofia chrześcijańska zawsze przejawia silną tendencję do systematyzowania: „ma mniej do usystematyzowania niż jakakolwiek inna [filozofia] i ma dla systemu również konieczne centrum”.

Według Gilsona objawienie chrześcijańskie zawiera wiele naturalnie poznawalnych prawd i faktów samych w sobie zasadniczo tajemniczych, w których ludzki umysł dostrzega jedyne możliwe odpowiedzi na swoje trudności. Z tej racji Gilson twierdził, że „judeochrześcijańskie objawienie jest żywym religijnym źródłem rozwoju filozoficznego”.

---

<sup>8</sup> Gilson, *La notion de la philosophie chrétienne*, 72. Uwagi Maritaina zob. s. 59-72. Zob. też Gilsona, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 439n 80.

Paradygmatem dla filozofii chrześcijańskiej jest pokazanie, jak zachowywać prawdy objawione przez Boga i dostępne dla światła rozumu naturalnego. Istnienie Boga jest najbardziej podstawową z takich prawd. Konstytuuje ona „pole *par excellence* dla filozofii chrześcijańskiej, ponieważ może tu pokazać siebie jako jednocześnie w pełni filozoficzna i w pełni chrześcijańska”<sup>9</sup>.

### **Gilson: filozofia chrześcijańska Malebranche’a**

Choć debaty pomiędzy Gilsonem i Bréhierem oraz *Gifford Lectures* koncentrowały się na filozofiach średniowiecznych, jako autentycznych i odmiennych od zachodnich filozofii starożytnych i współczesnych, umożliwiły one Gilsonowi pobieżne przyjrzenie się filozofom nowożytnym, jak np. Kartezjuszowi i Malebranche’owi, którzy w pewnym stopniu budowali swoje filozofie na wierze. Gilson twierdził, że historia filozofii nowożytnej, poczynając od Kartezjusza, nie byłaby taka, jaka była, gdyby nie filozofowie chrześcijańscy. Pomimo dogmatu Kartezjusza o niezależności umysłu od teologii i objawienia, cała jego fizyka jest zespolona pewnego rodzaju metafizyką; ta metafizyka jest w całości zawieszona na idei Boga – pojęciu wszechmogącego Boga, który w pewnym sensie stwarza samego siebie i dlatego *a fortiori* stwarza prawdy zewnętrzne, w tym prawdy matematyczne, stwarza wszechświat *ex nihilo* i zachowuje go przez akt ciągłego stwarzania. Bóg Kartezjusza – nieskończony, doskonały, wszechmocny byt, stwórca nieba i ziemi, jest w rzeczywistości Bogiem chrześcijaństwa<sup>10</sup>.

Podczas debaty Gilson zgadzał się z opinią Brunschvicga, że Malebranche to „le représentant typique et essentiel, d’une philosophie chrétienne”. Gilson dodał również, że był on „tout à fait persuadé que Malebranche est un philosophe chrétien et un chaînon dans l’histoire de la philosophie chrétienne”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Por. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Gilson, *La notion de philosophie chrétienne*, 77, 82.

Malebranche otwarcie twierdził, że kluczowe elementy swojej myśli opiera na chrześcijańskim pojęciu Boga. Na przykład jego analizy ogólnych, abstrakcyjnych i niejasnych idei bytu prowadzą do konkluzji, że są one znakiem obecności samego Bytu w naszych myślach. Malebranche kontynuuje pewną drogę, którą podążała tradycja chrześcijańska: jeśli myślimy o Bogu, musi on koniecznie istnieć. Bóg jest konieczną przyczyną idei jego samego. Gilson nie miał żadnej ‘wielkiej admiracji’ dla ontologicznych dowodów na istnienie Boga, ale podkreślał, że u podstaw podejścia Malebranche’a leży chrześcijański pogląd, że właściwym imieniem Boga jest Byt [ten, który jest]<sup>12</sup>. Imię to denotuje samą istotę Boga.

Centralne aspekty myśli Malebranche’a, takie jak okazjonalizm i „widzenie w Bogu”, także zależą od chrześcijańskiego pojęcia wszechmogącego Boga. Skoro nic, co istnieje, nie jest niezależne od Boga, Malebranche słusznie uważa roszczenie do niezależności za najbardziej niebezpieczną ze wszystkich pokus dręczących stworzenie, której należy się najbardziej opierać. Jednakże Gilson wątpił, czy Malebranche zawsze rozpoznawał to roszczenie tam, gdzie się pojawiało, a był zupełnie pewien, że Malebranche dostrzegał je tam, gdzie go nie było.

Malebranche mógł zrozumieć, że system pogański, taki jak Arystotelesa, powinien przypisywać istnienie, niezależność i sprawczość obiektom skończonym. A jeżeli przypisuje on naszą wiedzę o ciałach ich istnieniu i działaniu duszy, nie powinniśmy być zaskoczeni. Ale chrześcijanin z pewnością powinien być zainspirowany w nieco inny sposób. Jako chrześcijanin, św. Tomasz wiedział, że być przyczyną to stwarzać, i że działania stwórcze są właściwe Bogu. Dlatego też, zdaniem Malebranche’a, Akwinata powinien odrzucić istnienie natur czy form substancjalnych, przypisać całą sprawczość samemu Bogu i z tej racji w Bogu ulokować źródło naszego działania i naszej wiedzy. Krótko mówiąc – twierdzi Gilson – Malebranche utrzymywał twierdzenia okazjonalizmu i teorię „widzenia w Bogu” jako istotne elementy w każdej filozofii prawdziwie chrześcijańskiej i opartej na idei wszechmocy.

Malebranche zarzucał scholastyce nie to, że myliła filozofię i religię, ale raczej to, że była niewystarczająco chrześcijańska. Przewinienie św.

<sup>12</sup> Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, 59, 61.



Tomasza polega na podążaniu za Arystotelesem i Awerroesem – jego „nędznym komentatorem” zamiast za św. Augustynem, doskonałym przedstawicielem tradycji chrześcijańskiej. Nie była to – twierdził Gilson – przypadkowa czy zewnętrzna krytyka systemu, ale cios wymierzony w samo serce. Gdyby scholastyka była bardziej augustyńska, byłaby bardziej religijna i w konsekwencji bardziej prawdziwa<sup>13</sup>.

Jak wskazywał Gilson, w koncepcji tomistycznej stworzenie może się obyć bez pomocy bożej nie bardziej niż w augustyńskiej. W obydwu doktrynach Bóg stwarza wszystkie rzeczy, a stworzenia wytwarzają z tego, co on stwarza. Różnica polega na tym, że Bóg św. Tomasza ukazuje siebie jako bardziej szczodrego niż Bóg św. Augustyna. Inaczej niż przyczyny wtórne św. Augustyna, które zaledwie pobudzają lub poruszają ukryte potencjalności, które Bóg umieścił w materii, kiedy ją stwarzał, w doktrynie św. Tomasza naturze nie brakuje sprawczości, która wypełnia lukę pozostawioną przez boską sprawczość. Bóg św. Tomasza daje stworzeniom istnienie i prawdziwą zdolność przyczynowania jako partycypację w boskiej przyczynowości: „Dzieło Wszechmogącego nie mogłoby w żaden sposób być bezwładnym światem, bo wtedy dzieło nie świadczyłoby o stwórcy”<sup>14</sup>.

Doktryny św. Augustyna i św. Tomasza są – według Gilsona – dwoma różnymi wariantami tego samego poczucia chwały bożej. Malebranche, mając do dyspozycji dwa równie dobre rozwiązania tego samego problemu, przyjął podejście augustyńskie, spontanicznie skłaniając się ku temu, które przyznaje mniej naturze, a więcej Bogu. Jednakże Malebranche doprowadził owo podejście do skrajności, tak że każdy przypadek przyczynowania, łącznie z ludzkim poznaniem, gwarantował maksymalną zależność od Boga.

Zdaniem Gilsona myśl Malebranche’a może być określona, po pierwsze i najważniejsze, jako wysławianie bożej mocy i chwały. Gilson preferował jednak w tej kwestii podejście św. Augustyna, a w szczególności św. Tomasza. Bóg nie stwarza, aby mogli istnieć świadkowie i oddawać mu należytą chwałę. Bóg stwarza, aby mogły istnieć byty,

<sup>13</sup> Tamże, 15-16.

<sup>14</sup> Tamże, 141. Zob. É. Gilson, *Saint Thomas Aquinas*, „Master Mind Lecture, Proceedings of the British Academy”, 21 (1935), s. 36-40.

które powinny się radować w jego chwale, jak On się w niej raduje oraz, które uczestnicząc w jego istnieniu, uczestniczą jednocześnie w jego szczęśliwości. Bóg szuka chwały dla nas, nie dla siebie, nie szuka chwały, by ją zdobyć, ponieważ już ją posiada, nie szuka, by ją powiększyć, bo już jest doskonała, ale by dzielić się nią z nami. Według Gilsona, Malebranche przez wypaczenie zasad augustynizmu osiągnął to, że chwała boża jest głoszona przez świat bez natury i bez sprawczości.

Gilson dokonał surowego podsumowania filozofii chrześcijańskiej Malebranche’a twierdząc, że filozofia może powoływać się na objawienie i być fałszywa, ale fałsz nie pojawia się z racji objawienia, ale dlatego, że jest to zła filozofia; błędy Malebranche’a – głęboko i prawdziwie wierzącego chrześcijanina – są wystarczająco dobrym tego przykładem<sup>15</sup>.

### **Malebranche w ramach filozoficznej historii filozofii Gilsona**

W tym samym okresie, gdy odkrył pojęcie filozofii chrześcijańskiej, Gilson rozwinął również pojęcie filozoficznej historii filozofii. Zaprezentował on połączenie historii filozofii w wykładzie *Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilization*, który wygłosił w 1926 r. w Bostonie podczas Szóstego Międzynarodowego Kongresu Filozofii<sup>16</sup>.

Badając zależności między filozofią i cywilizacją, Gilson przedstawił trzy główne tezy: 1) filozofia jest kształtowana przez historię i społeczeństwo i ma w nich zewnętrzne źródła; 2) dzięki wysiłkowi takich jednostek jak Platon, Arystoteles, Akwinata, Kartezjusz i Bergson filozofia faktycznie pomogła wykreować tę historię i społeczeństwo; 3) filozofia, całkiem niezależnie od jej relacji do historii, dociera do wiecznych prawd i duchowego bogactwa, które są narastającym skarbem

---

<sup>15</sup> Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, 104, 141, 406. Maritain twierdzi podobnie. Zob. *La notion de philosophie chrétienne*, s. 70-71.

<sup>16</sup> *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy, Harvard, 13-17 September 1926*, New York 1927, s. 529-35; przedruk *Revue de métaphysique et de morale*, 34, s. 169-76.

ludzkości i które przynajmniej opisują, jeśli nie definiują, cywilizację. Gilson twierdził, że filozofia jest umiłowaniem mądrości, a żadna mądrość nie może istnieć bez prawdy. Prawda nie zależy jednak od społeczeństwa czy twórczego geniuszu filozofów:

„les systèmes de philosophie apparaissent comme conditionnés uniquement par les relations nécessaires que nouent entre elles les idées. Négligeant comme accidentels tous les éléments historiques, sociaux ou individuels qui entrent dans la composition des systèmes, l'histoire de la philosophie ainsi étendue ne retient que leur valeur propre de vérité: elle est essentiellement philosophie”<sup>17</sup>.

Zdaniem Gilsona, żadna autentyczna cywilizacja nie może istnieć bez filozofii, która działa jako rodzaj pośrednika pomiędzy tym, co historyczne a tym, co wieczne. Filozofowie podejmują próbę sformułowania syntezy, intelektualnej jedności z będących ze sobą w konflikcie poglądów i duchowych wartości w społeczeństwie, bez której żaden porządek czy pokój nie może istnieć. Znajdują się oni w obecności idei, istot koniecznych, których treść wymyka się ich wolnemu wyborowi. Kiedy wszystko jest powiedziane i dokonane, doktryna filozofa nie jest niczym innym jak wszechświatem myślanym w funkcji istoty: „Toute philosophie est une expérience métaphysique poussé à fond sur le contenu d'une idée”<sup>18</sup>.

Historia filozofii jest jedynie historią tego nieustannie ponawianego eksperymentu. Filozofia zależy od historii i kreuje historię. Filozofia jest wyrazem duchowości i aktualnej nauki oraz uczestnictwa w świecie bezczasowych istot. Kiedy uważamy filozofie za eksperymenty rozumu, dostęp do tego świata filozofii, *historia* filozofii staje się historią *filozofii*. Wiele z tych kwestii pojawia się już w wykładach im. Williama Jamesa, głoszonych przez Gilsona na Harvardzie w 1936 r. i opublikowanych następnego roku pod tytułem *The Unity of Philosophical Experience* (*Jedność doświadczenia filozoficznego*).

---

<sup>17</sup> Tamże, 530.

<sup>18</sup> Tamże, 534.

W tych wykładach Gilson interpretował filozofię Malebranche’a jako należącą do „schyłkowego okresu” kartezjańskiego, „lekkomyślnie przeprowadzanego eksperymentu, by zobaczyć, czym się stanie ludzka wiedza, kiedy zostanie ukształtowana na podobieństwo dowodu matematycznego”. Matematyczne podejście Kartezjusza do rzeczywistości przyjęło formę jego metody idei jasnych i wyraźnych. Ta metoda pozwoliła filozofom na uznanie tylko jasno i wyraźnie postrzeganych obiektów myśli. Zamieniając oczywistość metody na oczywistość istnienia, Kartezjusz przekształcił filozofię w zarządzanie pojęciami, z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ „wiedza minus rzeczywistość nigdy nie będzie prowadziła do wiedzy plus rzeczywistość”.

Zaczynając od wnętrza umysłu, Kartezjusz doszedł do pewności swojego istnienia i oddzielił myśl od *res extensa*, gdyż każde z nich ma własną jasną i wyraźną ideę. Bezpośrednią konsekwencją tego kroku było rzeczywiste oddzielenie umysłu i ciała. Dzięki doświadczeniu, zwłaszcza doświadczeniu zmysłowemu, Kartezjusz był jednakże przekonany, że ciało i umysł formują jedność substancjalną – fakt trudny do pogodzenia z konsekwencjami jego metody idei jasnych i wyraźnych.

Gilson zgadzał się z obserwacją Leibniza, że „w tym punkcie Descartes wycofał się z gry”. Ani Leibniz, ani Spinoza, ani Malebranche nie dostrzegli natomiast, że klęska Kartezjusza była spowodowana faktem, iż jego matematycyzm spowodował traktowanie konkretnych substancji tak, jak geometrowie traktują abstrakcyjne definicje. Wszyscy trzej z tych wspaniałych metafizyków zachowali umysł, materię i Boga. Kartezjusz próbował wykorzystać pierwsze dwa i nie udało mu się, więc wszyscy trzej próbowali wyjaśnić wszystko za pomocą Boga. Okazjonalizm Malebranche’a był jego próbą odpowiedzi na pytanie o to, jak ciało i umysł mogą wzajemnie oddziaływać.

Gilson omówił niektóre z tych „koniecznych” i „przerazających konsekwencji” okazjonalizmu; pewnych Malebranche nie był w stanie przewidzieć. Malebranche przyjął, że skoro wszystko wiemy przez Boga czy w Bogu, nasza wiedza jest bezpośrednio odniesiona tylko do idei rzeczy w Bogu, a nie do faktycznie istniejących rzeczy. Wiemy, że rzeczy są i czym są, ale znamy je dzięki Bogu, a nie dzięki samym substancjom materialnym. Krótko mówiąc, nie znamy samych substancji

materialnych. Stąd fizyka jest wiedzą o będącej w Bogu idei materii, a nie wiedzą o świecie zewnętrznym. Ponadto, nie znamy własnych ciał ani trochę lepiej, niż znamy inne ciała. Ciało, które dusza widzi, nie jest tym ciałem, które ożywia. Jest to inteligibilna natura tego ciała, którą dusza widzi w Bogu.

Ta ostatnia konsekwencja ma swe źródło w niepowodzeniu Kartezjusza w kwestii udowodnienia istnienia świata materialnego. Kartezjusz twierdził, że skoro Bóg nie jest zwodzicielem, możemy podążać za naszą naturalną inklinacją, aby twierdzić, że ciała mogą oddziaływać na nasze umysły. Malebranche argumentował, że wiernie przyjęcie zasady Kartezjusza oznaczało, że nie możemy udowodnić istnienia świata. Malebranche odrzucił inklinację jako dowód racjonalny. Nasze umysły nie mogą bezpośrednio postrzegać ciał i nie mogą one udowodnić istnienia ciał poprzez rozważenie natury Boga, ponieważ Bóg stworzył je aktem wolnej decyzji, nie przez wrodzoną jego naturze konieczność. Stąd naszą jedyną ucieczką jest boskie objawienie. Mówi ono nam, że Bóg stworzył niebo i ziemię. Wiemy, że Bóg istnieje i wierzymy, że jest Bogiem chrześcijańskim. W konsekwencji powinniśmy również wierzyć w to, co mówi w Piśmie świętym i przyjąć, jako artykuł wiary, że świat zewnętrzny istnieje.

Tylko mały krok dzielił owo stanowisko od ostatniego stadium ewolucji kartezjańskiego odróżnienia umysłu i ciała. Biskup George Berkeley, który zgodził się, że Bóg daje nam wszystkie nasze idee, łącznie z ideami rzeczy materialnych, zapytał, dlaczego należy uważać, że istnieje cokolwiek niezależnego od naszych idei. Objawienie mówi nam, że Bóg stworzył niebo i ziemię, ale nie mówi nam, że Bóg stworzył niepoznawalną substancję, zwaną materią, która chowa się za naszymi ideami i doznaniem. Berkeley wywnioskował, że idee i duch tworzą całą rzeczywistość.

Gilson upatruje źródeł problemu koncepcji Malebranche'a w Kartezjuszu, a dokładniej – w jego metafizyce geometrycznej. „Každy ma wolność co do tego, czy będzie zaczynał filozofować jako czysty umysł; jeśli tak właśnie wybierze, trudność będzie polegała nie na tym, jak dostać się do umysłu, tylko jak się z niego wydostać”.

Filozoficzna historia filozofii Gilsona umożliwiła mu ulokowanie niepowodzeń filozofii Malebranche'a w popełnionym przez Kartezjusza

błędnie zamiany zasad metafizyki na zasady matematyki. Uwiedziony przez matematykę, Kartezjusz pozwolił, aby wchłonęła ona filozofię i przez to ją zniszczyła. Zamiast samego bytu, właściwego obiektu metafizyki, Kartezjusz zniszczył obiekt metafizyki, obdarowując matematyczny porządek rzeczywistości – partykularną determinację bytu – samą uniwersalnością bytu. Poddał się najbardziej kuszącej ze wszystkich fałszywych pierwszych zasad, „że *myśl*, nie *byt*, jest włączony we wszystkie moje reprezentacje”. Przez włączenie bytu do myśli Kartezjusz od początku optował za idealizmem, włączając całość w jedną z jej części. Jednakże metafizyka istnienia „nie może być systemem pozwalającym pozbyć się filozofii”. Autentyczna metafizyka pozostaje – twierdzi Gilson – „zawsze otwartym badaniem, którego konkluzje są zarówno zawsze takie same, jak i nowe, ponieważ jest przeprowadzane pod przewodnictwem stałych i niezmiennych zasad, które nigdy nie wyczerpią doświadczenia ani same nie będą przez nie wyczerpane”. Myślimy w świetle, który zmienia się według zasad, które się nie zmieniają, ponieważ struktura rzeczywistości nie ulega modyfikacji.

Gilson przyznał, że ponieważ metoda z *Jedności doświadczenia filozoficznego* jest czysto dialektyczna, jego konkluzje są tylko prawdopodobne. Fakt, że niektóre wnioski w sposób konieczny wynikają z zasad nie udowadnia, że te wnioski są konieczne same w sobie ani że zasada, z której płyną, jest prawdziwa czy fałszywa. Historia gwarantuje tylko to, że wnioski w sposób konieczny powstały z zasady. Do filozofów należy zaś dostrzeżenie prawdy. Jeśli nie mogą przyjąć wniosków, ponieważ zasady nie są zgodne z rzeczywistością, filozofowie muszą porzucić zasadę. Z tego samego powodu, dla którego nie mogą przyjąć zasad, muszą odrzucić wnioski. Dlatego dialektyka historii może pomóc filozofom w dotarciu do prawdy. Ale nie może im jej dać.

### **Gouhier: filozofia chrześcijańska**

Akademicka praca Henriego Gouhiera doprowadziła go do bliskiego zaznajomienia się z pojęciem filozofii chrześcijańskiej i debaty, która

się wokół niego toczyła<sup>19</sup>. W 1919 r. zapisał się on do *École Normale Supérieure* w Paryżu. Jako student, pod kierownictwem znanego historyka filozofii, profesora Emila Bréhiera, Gouhier ukończył *mémoire* (dysertację) na temat „La foi et la raison chez Descartes”, by zdobyć *Diplôme d'études supérieures*. Gouhier kontynuował studia doktoranckie pod kierownictwem Gilsona na Sorbonie i *École pratique des hautes études*. W 1924 r. Gouhier opublikował swoją dysertację, przygotowaną dla *École pratique* pt. *La pensée religieuse de Descartes*. Była to znakomita biografia Kartezjusza przedstawiająca jego metafizyczne, naukowe i apologetyczne zainteresowania. Dwa lata później Gouhier spełnił wymagania, by otrzymać *Doctorat d'état* i opublikował dwie najważniejsze prace dotyczące Malebranche'a: *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* i *La vocation de Malebranche*<sup>20</sup>. Dysertacja o Kartezjuszu otrzymała nagrodę *Académie française*, prace o Malebranche'u pozostają klasyką w tej dziedzinie.

Gouhier twierdził, że różnice wśród historyków filozofii prawie nigdy nie dotyczą metody. Prawdziwe różnice wynikają z koncepcji, które każdy historyk filozofii ma na temat tej historii. Dla Gouhiera „historia filozofii” składa się z historii wielu filozofii, ponieważ nie ma pojęcia czy istoty „filozofii”, która pasowałaby do wszystkich filozofów albo która by transcendowała filozofów. W przeciwieństwie do Gilsona, Gouhier zaprzecza, że filozofia może w jakiś sposób transcendować historię. Dla Gouhiera filozofia jako taka nie ma historycznej egzystencji, istnieją jedynie filozofowie i każdy z nich definiuje filozofię w ramach swojej własnej filozofii. W kwestii problemów filozoficznych Gouhier utrzymywał, że „[u]ne philosophie n'échoue qu'aux yeux de ses adversaires”. Dlatego dla Gouhiera każda definicja filozofii *qua* filozofii jest zrelatywizowana do poszczególnej filozofii. W recenzji książki Gilsona *Jedność doświadczenia filozoficznego* Gouhier poczynił uwagę, że czyjeś „propre vision du monde est sans cesse sous-jacente pour l'excellente raison que chacun de nous ne peut prononcer un mot

<sup>19</sup> W dodatku do wczesnych prac o Kartezjuszu i Malebranche'u zob. na przykład, Henri Gouhier, *L'histoire de la philosophie médiévale*, „Livres et revues. Bulletin mensuel de bibliographie critique”, 7 (12 juillet 1924), s. 273-285 i *Les livres nouveaux de la philosophie*, „Livres et revues”, I (12 janvier 1926), s. 1-13.

<sup>20</sup> Wszystkie trzy prace były opublikowane przez J. Vrin, Paris.

sans la supposer. Ceci n'est nullement une objection mais une précision destinée à expliquer pourquoi ces pages d'une saisissante rigueur historique soulèveront des objections: il y a toujours des lecteurs qui ne verront pas le monde comme l'auteur”.

Gouhier postrzegał rozważanie Gilsona z *Jedności doświadczenia filozoficznego* jako coś, co prowadzi do rozważenia różnorodności doświadczenia filozoficznego: „elle porterait sur les métaphysiques comme visions du monde et ne conduirait probablement au-delà d'une phénoménologie”<sup>21</sup>.

Gouhier uczestniczył w niektórych z wielkich dyskusji na temat pojęcia filozofii chrześcijańskiej, które miały miejsce we Francji, takich jak te na Juvisy. Wygłoszony tam wkład był próbą znalezienia „bardziej konkretnej wizji filozofii”. Podobnie jak Bréhier, Gouhier uważał pojęcie filozofii chrześcijańskiej za niemożliwe do przyjęcia. Zgadzał się również z twierdzeniem Bréhiera, że na poziomie racjonalnym nie możemy znaleźć chrześcijańskiego wpływu na filozofię, porównywalnego do wpływu Kartezjusza, Spinozy czy Kanta. Dla Gouhiera nie oznaczało to, że nadejście chrześcijaństwa nie miało wpływu na filozofię, czy że filozofia chrześcijańska nie istnieje. Oznaczało to, że historyk może być zmuszony patrzeć poza filozofię, aby odnaleźć właściwe i adekwatne znaczenie tego pojęcia.

Część rozwiązania podanego przez Gouhiera to uznanie, że świat nie jest tym samym dla nas wszystkich. Powodem tego jest postęp naukowy, który stale zmienia nasze wyobrażenie przyrody, i inspiracje ducha religijnego, który każe nam ciągle na nowo poszukiwać naszego bytu, najgłębszego nadprzyrodzonego wnętrza, które znamy i którego pożądamy. U Malebranche'a inspiracja ducha religijnego połączyła się z duchem nauki: gdy intelekt poszedł za św. Janem i św. Pawłem, których teksty komentarzami opatrzył św. Augustyn, dotarł do Boga jako jedynej przyczyny sprawczej i jedynej światła. Kartezjanizm prezentował prawdziwą fizykę i głosił tę samą prawdę co Ewangelia.

---

<sup>21</sup> H. Gouhier, *L'unité de l'expérience philosophique*, „La vie intellectuelle”, 56 (1938), s. 404-412. Wszystkie przypisy odnoszą się do wersji przedrukowanej w: H. Gouhier, *La philosophie et son histoire*, Paris 1947, s. 127-134; zob. 130, 134.



To, co *duchowe* przeniknęło to, co *intelektualne* – nowy system Malebranche’a łączący „naturę i łaskę” pojawił się w historii<sup>22</sup>.

### Filozofie prawdy i filozofie rzeczywistości

Gouhier uważał, że istnienie filozofii chrześcijańskiej możemy pojmować na dwa różne sposoby: może chodzić o zdolność chrześcijaństwa do wejścia w dziedzinę filozofii, a nawet do wytworzenia specyficznej filozofii (a nie tylko teologii); ale może też chodzić o zdolność filozofii do przyswojenia chrześcijańskiej inspiracji. Gouhier uznał tę drugą możliwość za bardziej obiecującą i interesującą, ponieważ skupiała się na naturze działania zwanego filozofowaniem. Działanie to nie przyswaja inspiracji chrześcijańskiej poprzez skupianie się na dogmacie (i jego teologicznym wyjaśnieniu), lecz czyni to poprzez wzięcie pod uwagę historii chrześcijaństwa zinterioryzowanej w duchowych doświadczeniach poszczególnych ludzi, a nawet w świadectwie mistyków.

Dla Gouhiera zasadniczą postawą względem możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej jest rozróżnienie na *les philosophies de la vérité* i *les philosophies de la réalité*: filozofie prawdy i filozofie rzeczywistości. Zdaniem Gouhiera filozofie prawdy poszukują wyjaśnienia. Ich punktem wyjścia jest to, co rzeczywiste, a poszukują zasad tego, co rzeczywiste poza tym, co dane bezpośrednio, ponieważ gdyby zasady te były dostrzegalne gołym okiem, nie byłibyśmy w stanie ich poszukiwać. Wyjaśnić to sięgnąć rozumem do rzeczywistości bezpośrednio nieosiągalnej, nawet jeśli warunkuje ona to, co bezpośrednio osiągalne.

Filozofie rzeczywistości zakładają, że zasada tego, co rzeczywiste mogłaby być dostrzegalna gołym okiem. Problemem jest oczywiście posiadanie „gołego oka”. Nie mamy go, zaczynając od tego, co rze-

---

<sup>22</sup> *Digression sur la philosophie à propos de la philosophie chrétienne* autorstwa Henriego Gouhiera pierwszy raz wydrukowany został w „Revue philosophique”, 1927, i później w „Recherches philosophiques”, 3 (1933–1934), s. 211–236. Wszystkie przypisy odnoszą się do ostatecznej wersji Gouhiera *La philosophie et son histoire*; zob. s. 7–10, 13, 15–16. Wystąpienie Gouhiera w Juvisy zob. *La philosophie chrétienne*, „Journées d’études de la société thomiste”, II, Juvisy 1934.

czywiste, ponieważ w codziennym życiu jesteśmy zbyt daleko od tego, co rzeczywiste, i musimy do tego „zbliżyć się”. Bezpośrednie dane są dokładnie tym, co nie jest dane bezpośrednio. Filozofia jest usiłowaniem nawiązania kontaktu, a przez to umożliwienia pojawienia się prawdy rzeczywistości w języku filozofa, języku, którego zadaniem jest dostrzec i zrozumieć tę rzeczywistość samą w sobie i spowodować, że inni ją dostrzegą i zrozumieją. Ten rodzaj filozofii tak zapośrednicza to, co bezpośrednio, że nie przestaje odnosić się do niewyczerpywalnej rzeczywistości<sup>23</sup>.

Dowody św. Tomasza na istnienie Boga porównane z ontologicznymi argumentami na istnienie Boga stanowią dobre przykłady tych dwóch filozoficznych postaw. W pierwszym przypadku Bóg jest „przyczyną”, podczas gdy drugim – „źródłem”. Mówiąc dokładnie, argument ontologiczny nie jest dowodem. Ostatecznie wywołuje pewien rodzaj intuicji czy też *sentiment de présence* tego, co boskie – „en une certaine manière, Dieu en moi, pensée de ma pensée, vie de ma vie, lumière de ma lumière—‘quelqu’un qui soit en moi plus moi-même que moi’”<sup>24</sup>.

Ten sam paradoks i intelektualne pragnienie prowokuje obydwie postawy filozoficzne: paradoks próbowania zobaczenia lepiej, zrozumienia i wyartykułowania tego, co rzeczywiste i intelektualne pragnienie, by przywrócić czyjś ograniczony wszechświat z powrotem do stanu pełnego istnienia, od którego zależy. Te dwa podejścia różnią się tym, że filozofie prawdy zawierają argumenty, które – rozważając istnienie jako dany punkt wyjścia – dowodzą istnienia pozostałych części. Filozofie rzeczywistości są dziełami eksploracji i nie dowodzą żadnego istnienia. W zamian odkrywają to, co istnieje, a pozostawało dotychczas ukryte. Pierwsze podejście nakierowane jest na abstrakt, a drugie na konkret.

<sup>23</sup> Tamże, 23-45, 26. To podejście umożliwia lepsze zrozumienie intrygującego komentarza Gouhiera o języku Gilsona w pracy *Jedność doświadczenia filozoficznego*: „Nikt nie opuści stron bez zauważenia, jakiej satysfakcji doświadcza inteligencja w obliczu takiego mistrzostwa; urzekający optymizm, chęć ujrzenia wyraźnie i sprawiedliwie, w sposób szczerzy i określony skutkujący stylem, który jest, być może również, ponad wszystko filozofią” (tamże, s. 134).

<sup>24</sup> Tamże, 30. Trudno się dziwić, że niektórzy uczeni interpretowali metafizykę Malebranche’a jako metafizykę obecności. Zob. D. Leduc-Fayette, *Malebranche et “intelligence de la vérité”*, Paris 1998, s. 25-30.

Gouhier stwierdził również, że żadna filozofia nie tkwi tylko w jednej kategorii. Te dwa podejścia mają swoje źródła we wspólnej ambicji, różni je orientacja tej wspólnej ambicji. Filozofie mogą preferować jedną czy drugą orientację, ale obecność jednej nie wyklucza drugiej. Niezależnie od preferencji co do jednej czy drugiej orientacji, żadna filozofia nie może uniknąć problemu jedności prawdy i rzeczywistości. W ten czy inny sposób cała filozofia próbuje powiedzieć prawdę o rzeczywistości albo mówić prawdziwie o rzeczywistości<sup>25</sup>.

Gouhier nigdy nie używał tego rozróżnienia w sposób systematyczny ani nie stworzył listy filozofów należących do jednej czy drugiej kategorii. Być może nie zrobił tego, ponieważ uważał, że interakcje pomiędzy tymi dwoma typami filozofii są możliwe i wskazane z dwóch powodów: 1) troska o rzeczywistość w ramach filozofii prawdy może zapobiec zamknięciu się jej na nią samą; 2) troska o prawdę w filozofii rzeczywistości może zapobiec ulegnięciu naiwnemu czy dogmatycznemu realizmowi. Chociaż niektórzy widzą rozróżnienie Gouhiera jako „subtelne, lecz słabe”<sup>26</sup>, jest ono bardzo podobne do twierdzeń Bergsona i Williama Jamesa, że rzeczywistość jest mobilna i dlatego prawda, jeśli zaczyna ją reifikować i unieruchamiać, nie może jej objąć. Kwestia zgodności pomiędzy ruchem myśli a ruchem rzeczywistości wydaje się być tu kluczowa<sup>27</sup>.

### **Filozofia chrześcijańska jako filozofia rzeczywistości**

Gouhier twierdził, że filozofia chrześcijańska jest możliwa w filozofii rzeczywistości, ale nie w filozofii prawdy. Zasadniczą kwestią dla Gouhiera nie było to, czy i jak chrześcijaństwo użycza się filozofii, lecz to,

<sup>25</sup> Tamże, 27, 32.

<sup>26</sup> Zob. P. Devaux, *Problèmes actuels de l'histoire de la philosophie, Encyclopédie française*, Paris: Société de la gestion de l'Encyclopédie française 1935–1936, vol. 19-20, 8-9.

<sup>27</sup> Zob. P. Colin, *Philosophies de la vérité et de la réalité chez Henri Gouhier, Henri Gouhier: Le philosophe et l'historien (1898–1994), (14 janvier 1998), Colloques de la Bibliothèque nationale*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2002, s. 42-44. Zob. również, X. Tilliette, *L'historien de la philosophie chrétienne. Le regard d'Henri Gouhier: Actes du colloque du CEPF 29–31 mai 1966*, Paris 1999, s. 79-80.

która filozofia, bez odrzucenia swoich zasad, może być filozofią chrześcijańską. Gouhier wolał filozofie rzeczywistości, ponieważ są szczególnie podatne na schrystianizowanie, dzięki obecności rzeczywistości, którą jest chrześcijańska historia ludzi i ich relacji z Bogiem<sup>28</sup>.

Gouhier uważał, że filozofia prawdy odpowiada na pytanie: „co”? Może jedynie wyjaśnić to, co poddaje się wyjaśnianiu i dowieść tego, co poddaje się dowodzeniu. Wyłącza dwa typy tego, co irracjonalne: podczas wnioskowania – to co oparło się racjonalizacji (np. polityka) i na początku [rozumowania], co przez swoją naturę powinno oprzeć się racjonalizacji (na przykład dane religijne, takie jak inkarnacja, objawienie, łaska itd.). Problem tego, co religijnie irracjonalne powstaje w świadomości filozofa pod warunkiem, że kryje się w niej wiara. Nie powstaje on w obszarze samej filozofii.

Jako chrześcijanie, będący również filozofami, spotykamy się z pytaniem o relację między wiarą i rozumem. Pytanie to nie istnieje dla filozofów, którzy żyją i myślą jedynie według umysłu. Zgodnie z rozumieniem filozofii prawdy przez Gouhiera prawda chrześcijańska nie może wejść do filozofii, nie deformując jej natury. Chrześcijaństwo reprezentuje prawdę z innego porządku. Nie możemy jej udowodnić ani twierdzić, że jest oczywista.

Preferowanie przez Gouhiera filozofii rzeczywistości wywodzi się z metafizycznej wagi, jaką przypisywał dramatowi istnienia. Wizja świata, z perspektywy której Gouhier rozważał filozofie, była za bardzo skoncentrowana na dramacie istnienia, by nie faworyzował on filozofii rzeczywistości. Gouhier sądził, że scena teatru szczególnie dobrze przedstawiała człowieka *en situation* – obiekt filozofii istnienia, jaki możemy znaleźć w pracach Paul Sartrea i Gabriela Marcela. Gouhier uważał, że każde wielkie dzieło teatralne niesie w sobie filozofię<sup>29</sup>.

Dla Gouhiera filozofie rzeczywistości same mogą uchwycić wszystkie metafizyczne wymiary dramatu ludzkiej egzystencji, ponieważ filozofowie rzeczywistości nie zaczynają od wyłączenia tego, co irracjonalne z granic filozofii. Ich głównym zadaniem jest usytuowanie siebie

<sup>28</sup> Gouhier, *La philosophie et son histoire*, s. 40-44.

<sup>29</sup> Tamże, 34. Zob. Henri Gouhier, *L'essence du théâtre*, Paris 1943, 2 wyd. 1968; *L'œuvre théâtrale*, Paris 1958; *Le théâtre et les arts à deux temps*, Paris 1989.

w obecności rzeczywistości. Dla nich nie istnieje żadna granica filozofii. Jeśli filozof jest chrześcijaninem, jego chrześcijańska świadomość jest tą rzeczywistością, którą spotyka, kiedy znajduje się w obecności tego, co rzeczywiste<sup>30</sup>.

Gouhier uważał, że chrześcijanin, który jest również filozofem, w ostateczności może być filozofem, nie mówiąc, że jest chrześcijaninem. To byłby przypadek takich filozofów jak Arystoteles, św. Tomasz, Octave Hamelin i Victor Delbos. Filozof, który jest również chrześcijaninem (na przykład św. Augustyn, Pascal), jest filozoficznie zmuszony do przyznania się do swojego chrześcijaństwa nie z powodu dumy, pobożności czy zapału religijnego, ale dlatego, że filozofia, stawiając nas przed tym, co rzeczywiste, znajduje Chrystusa w tym świecie i mówi o tym. W filozofiach rzeczywistości problem tego, co religijnie irracjonalne, jest stawiany wewnątrz filozofii, a nie na jej początku.

Filozofia rzeczywistości umożliwia rzeczywistości religijnej, a więc i chrześcijaństwu, współistnienie bez sprzeczności z naturalnymi rzeczywistościami w ramach tej samej filozofii. W filozofii racje są dostarczane, aby uzasadniały, dlaczego rzeczywistość jest prawdziwa. Ale racje nie sprawiają, że coś staje się prawdziwe. Podobnie nie możemy odłączyć prawdy od sposobu, w jaki ją znamy. Ten właśnie sposób jest często tym, co najważniejsze w filozofii. Ale jeśli rzeczywistość istnieje, sposób, w jaki ją ujmujemy jest mało ważny. Sposób, w jaki ujmujemy prawdę (wrażenie zmysłowe, tradycję, świadectwo, sentyment), zasadniczo nie jest zbyt filozoficzny.

Gouhier uważał, że aby filozofia była chrześcijańska wystarczająco: uznanie „faktu chrześcijaństwa” tak jak jest dany oraz integracja tego faktu w „obraz świata”. Gouhier postawił łącznik między „filozofia” i „chrześcijańska”. Filozofia-chrześcijańska sygnalizuje „ciągłe nasycanie rzeczownika przymiotnikiem”. Rezultatem tego nie jest denaturacja filozofii, ponieważ w porządku rzeczywistości to, co irracjonalne może być centrum racjonalności i może uczynić świat bardziej racjonalnym.

Gouhier przyjął twierdzenie Gilsona z dzieła *Duch filozofii średnio-wiecznej*: „filozof znajduje się w świecie, w którym jest chrześcijaństwo”.

---

<sup>30</sup> Gouhier, *La philosophie et son histoire*, s. 36.

Gouhier zgodził się więc z zarzutem Gilsona, że Bréhier zignorował tę radykalną nowość ustanowioną przez chrześcijaństwo. „Czy to nie nowy człowiek, który naśladuje Chrystusa?” Czy chrześcijaństwo nie skutkuje radykalną transformacją tego, co William James nazywa naszym „mentalnym wszechświatem”? Duch religijny wprowadza nowe fakty do świata, który filozof rozważa. Chrześcijaństwo nie jest metafizyką, ale jest nasycone elementami podatnymi na uściślenia metafizyczne.

Wpływ chrześcijaństwa jest różny od wpływu, jaki może wyrzucić wielki system metafizyczny. System metafizyczny wprowadza nową wizję świata. Duch religijny wprowadza nowe fakty do świata, który filozof obserwuje. Chrześcijaństwo nie wpłynie bezpośrednio na filozofię, ale filozof znajduje się w świecie, gdzie istnieje chrześcijaństwo. Aspiracje religijnej duszy i rygorystycznej metody intelektualnej nie podążają po dwóch równoległych ścieżkach. Kardynał Bérulle nie był metafizykiem, ale jego twórcze religijne emocje wpłynęły na metafizyka Malebranche’a. Gouhier utrzymywał, że emocje religijne, afektywność lub uczucia są twórcze i skutkują afektywną historią filozofii czy też raczej – historią afektywnej filozofii<sup>31</sup>.

### **Gilson i Gouhier: podobieństwa i różnice**

Do kwestii filozofii chrześcijańskiej Gilson i Gouhier podeszli jako historycy. Dla Gilsona nazwa „filozofia chrześcijańska” może być zastosowana do każdego systemu filozofii czy każdego prawdziwego sposobu filozofowania, który jest *de facto* bogatszy i bardziej owocny, ponieważ jest realizowany w kontekście doktryn religijnych. Ponieważ Gilson podszedł do kwestii filozofii chrześcijańskiej Malebranche’a z perspektywy swojej własnej filozoficznej historii filozofii i jedności doświadczenia filozoficznego, przebadał myśl Malebranche’a krytycznie. Gilson wskazał ograniczenia i nieakceptowalne konsekwencje filozoficzne wynikające z tego, że Malebranche odszedł od myśli św. Augustyna oraz nie poradził sobie skutecznie z problemami właściwy-

<sup>31</sup> Tamże, s. 37-38, 41, 19-21.

mi dla metafizycznego eksperymentu Kartezjusza. Dla Gilsona myśl Malebranche'a konstituuje wspaniały przykład filozofii na wskroś chrześcijańskiej, a filozoficznie nieadekwatnej.

Metoda historyczna Gouhiera nie pozwoliła oddzielić życia Malebranche'a od jego myśli. Metoda Gouhiera zakładała od początku wewnętrzną spójność tej myśli i przyjmowała filozofię i doświadczenie religijne Malebranche'a jako jedno i to samo. Pozostając całkowicie w Malebranche'owskiej wizji świata, Gouhier interpretował myśl Malebranche'a życzliwie i bezkrytycznie. Nie przeprowadził oceny myśli Malebranche'a z punktu widzenia innej filozofii. Gouhier interpretował Malebranche'a jako klasyczny przykład filozofa rzeczywistości, opracowującego własne doświadczenie naszego przeżywania tego, co boskie.

Historyczne podejście Gilsona i Gouhiera do filozofii chrześcijańskiej skupia się na *l'homme tout entier* i charakteryzuje się ścisłym związkiem z rzeczywistością<sup>32</sup>. Zaliczenie Malebranche'a czy jakiegokolwiek innego myśliciela do kategorii filozofów chrześcijańskich wymagało, by rozważać filozofię jako istniejącą w realiach historycznych. Gilson i Gouhier zgodzili się, że istnieją tylko filozofowie, a nie filozofia. Obaj odrzucili radykalne oddzielenie świadomości chrześcijańskiej od filozofii u Malebranche'a czy jakiegokolwiek innego chrześcijańskiego filozofa. Przyznali i chcieli zachować autonomię filozofii i chrześcijaństwa, przeciwstawiając się każdemu ich myleniu.

Gilson, podzielając stanowisko św. Tomasza, że filozofia powinna dążyć do bycia „perfekcyjnym użyciem rozumu”, uważał, iż wpływ chrześcijaństwa pozostaje na zewnątrz samej filozofii. Chrześcijaństwo może być elementem konstytutywnym filozofii, ale nie w jej strukturze i nie w jej procesach rozumowania<sup>33</sup>. Również poglądy Gilsona na

---

<sup>32</sup> H. Gouhier, *Étienne Gilson, Discours de Henri Gouhier* (15 février 1979 à l'Académie Française), „La documentation catholique”, 1784 (20 avril 1980), s. 371; zob. również Gouhier, *Étienne Gilson, Trois essais*, s. 68-69.

<sup>33</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 2-2, q. 45, a. 2. Zob. Gilson, *La notion de la philosophie chrétienne*, s. 42. Bardziej współczesne prace: J. Owens, *Towards a Christian Philosophy*, Washington 1990, s. 41-48 i J. L. A. West, *The Thomistic Debate Concerning the Existence and Nature of Christian Philosophy: Towards a Synthesis*, „The Modern Schoolman”, 77, n. 1 (1999), s. 70, zgadzają się ze

filozofię chrześcijańską nie akcentowały doświadczenia religijnego czy odczuć, ale podkreślały, że dogmaty religijne idą w sukurs rozumowi i umożliwiają filozofii osiągnięcie pełniejszego zrozumienia jej najgłębszych prawd<sup>34</sup>.

Później Gilson rozszerzył swoje podejście do filozofii chrześcijańskiej, wychodząc poza ujęcie historyczne. Podjął próbę wyjaśnienia następujących kwestii: jak złożone pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest możliwe teoretycznie, czy może być ona autonomiczna, czy też musi istnieć wyłącznie w służbie teologii, od czego zależą konkurujące koncepcje filozofii i filozoficzny charakter „faktów historycznych” oraz jak należy podejść do definicji czy kryterium rozumu filozoficznego w kontekście pluralizmu filozoficznego<sup>35</sup>.

Gouhier odrzucił tezę, że filozofie prawdy – jak na przykład filozofia św. Tomasza – mogłyby być filozofiami chrześcijańskimi<sup>36</sup>. Tylko filozofie rzeczywistości mogą właściwie być uważane za chrześcijańskie, ponieważ tylko one pozwalają na włączenie doświadczenia religijnego do filozofii. Skoro dla Gouhiera filozofia nie stoi wobec danych chrześcijaństwa jak jedna całość wobec drugiej, jak jeden gmach wiedzy wobec drugiego, lecz stoi jako dyspozycja, jako dzieło otwarte na inkorporację chrześcijaństwa, to wynika z tego, że filozofia merytorycznie przejmuje dane chrześcijaństwa<sup>37</sup>.

---

stanowiskiem Gilsona, że skądkolwiek uzyskuje się inspirację, filozofia chrześcijańska musi pozostać ściśle racjonalna.

<sup>34</sup> Por. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*. Omawiając św. Bonawenturę, którego łączył z Malebranchem, Gilson twierdził, że bez wątplenia uczucia nie są doktrynami, ale zdarza się, że są ich powodem. Zob. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 450; *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.

<sup>35</sup> Zob. D. J. M. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington 1999, s. 24-48.

<sup>36</sup> Zob. Colin, *Philosophies de la vérité et de la réalité*, s. 45-46.

<sup>37</sup> Głosząc, że otwartość nadprzyrodzonych tajemnic na badanie filozoficzne będzie korzystna dla filozofii, Henri du Lubac, Edith Stein, Xavier Tilliette i Alvin Plantinga wydają się zgadzać z Gouhierem. Skoro filozofia jest umiłowaniem mądrości, kto twierdziłby, że ta miłość zmniejsza się, kiedy działa w świetle wiary? Dla de Lubaca może to skutkować rozmyciem granicy między filozofią i teologią. Zob. M. A. Bloomer, *Judeo-Christian Revelation as a Source of Philosophical reflection according to Étienne Gilson* Rome 2001, s. 332-34.



Gilson i Gouhier poświęcili dużo czasu na opracowanie i udoskonalanie myślenia o filozofii chrześcijańskiej i zależności między historią i filozofią. Gilson w dalszym ciągu podkreślał wagę metafizyki i próbował pokazać, jak systemy filozoficzne i doktryny rozwijają się przez historię, ale zgodnie z zasadami filozoficznymi. Zasadą Gouhiera było twierdzenie, że „historia filozofii wyklucza możliwość filozofii historii filozofii”<sup>38</sup>. Rozwijał on swoją historię filozofii, prowadząc fenomenologię poszczególnych umysłów filozoficznych. Ponieważ Gouhier twierdził, że jest historykiem i dlatego nigdy nie przedstawia swojej własnej filozofii (skoro nie mógł stwierdzić czy zdefiniować, czym dla niego była), interpretacja jego myśli i prac wciąż jest wyzwaniem. Jako historyk Gouhier uznał natomiast „rzeczywistość” wielkich filozofii w przeszłości, które ukonstytuowały to, co wielki Charles du Bos, krytyk literatury, nazywał „un ciel des fixes”<sup>39</sup>.

Gilson i Gouhier udoskonalili również swoje interpretacje prac Malebranche’a. Gilson opracował bardziej szczegółowo historyczne analizy prac Malebranche’a<sup>40</sup>. Stanowisko Gouhiera co do kwestii, czy filozofia Malebranche’a jest systemem, również ewoluowało. W 1971 r. Gouhier przyznał, że posiadająca zwartą strukturę filozofia Malebranche’a prowadzi do systematyzacji i wydaje się posiadać wiele cech filozofii prawdy. Co więcej, Gouhier znalazł u Malebranche’a „[U]ne certaine continuité de la vie spirituelle à la métaphysique: il ne s’agit pas de réduction, mais d’expression, ou, mieux, de transposition. La vision des idées en Dieu, par exemple, relève d’une étude technique comme toute doctrine qui inclut dans son sens la démonstration de sa vérité: à son principe, il y a pourtant une union à Dieu par l’intelligence, éprouvée, méditée, vécue par l’âme en prière...”<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> *Evolution and création dans l’histoire des idées*, w: *Les Valeurs, actes du 3e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Louvain–Paris 1947, s. 217.

<sup>39</sup> Gouhier, *La philosophie et son histoire*, 21; *La signification historique de la pensée de saint Thomas d’Aquin*, w: *Revue des sciences morales et politiques: Travaux de l’académie des sciences morales et politiques*, 1974, s. 456.

<sup>40</sup> Zob. Étienne Gilson i *Tho diminished mas Langan*, w: *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, New York 1963, s. 89-107.

<sup>41</sup> H. Gouhier, *Entre Descartes et Pascal: Le troisième visage du XVII siècle*, „Le Monde” (18 juin 1971), s. 20.

List Gilsona do Gouhiera z 9 lipca 1966 r. stworzył wyjątkową okazję wglądu w stanowisko Gilsona co do podstawowych różnic między nim a Gouhierem, które wpływały na ich sposób rozumienia filozofii, a przez to i na rozumienie pojęcia filozofii chrześcijańskiej. Gilson nie kwestionował tego, co nazwał „radykalnym historycznym kontyngentyzmem” Gouhiera. Przyznał się, że wciąż tego nauczał. Głównym problemem, jaki Gilson miał z rozważaniami na temat przygodności w filozofii Gouhiera było to, że ta historyczna przygodność dotyczyła samej „filozofii”. Gilson utrzymywał, że „ponieważ dotyczy to filozofii, konieczność jest wpisana w tę przygodność”. Filozof, tak jak fizyk, ma wolność wyboru „możliwych obszarów badań”. Ale gdy już raz dokona wyboru, obszar badań zarządza myślą filozofa z powodu całkowicie bezosobowych konieczności myśli. Gilson dostrzegał wielką różnicę pomiędzy własnym sposobem opisywania historii a tym, który cechował Gouhiera. Twierdził, że Gouhier był głównie zainteresowany „filozofami”, podczas gdy on sam „szczególnie zainteresowany był filozofią”<sup>42</sup>. Ta różnica stanowi centralny punkt ich różnych koncepcji filozofii chrześcijańskiej.

*Tłum. Rafał Lizut*

### **É. Gilson's and H. Gouhier's debate about the understanding of „Christian philosophy”**

#### Summary

The paper discusses the contributions of Étienne Gilson and his student and colleague, Henri Gouhier, to the debate - based on Malebranche's thought - on the role of Christian Revelation in philosophy. It compares the ways in which both thinkers framed issues central to the notion of Christian philosophy. Because of the differences in answering the question of how the historical method should be used and what it reveals in philosophy these two great historians and philosophers adopted very different approaches to Christian philosophy. Gilson viewed Christian philosophy from the perspective

---

<sup>42</sup> G. Prouvost, *Lettres d'Étienne Gilson à Henri Gouhier*, „Revue thomiste”, 94 (juillet-septembre 1994), s. 476-478.