

Krystyna Klimska

Sprawozdanie z sesji naukowej poświęconej 25 rocznicy śmierci historyka filozofii i filozofa Étienne Gilsona, zorganizowanej przez Katedrę Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej WFCH UKSW w dniu 11.01.2005 r.

Studia Philosophiae Christianae 41/2, 277-295

2005

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

dentów Uniwersytetu Berlińskiego z roku 1818, gdzie mówi on o nauczaniu filozofii jak również książki *Fenomenologia ducha* i *Zasady filozofii prawa*. J. Niepsuj zwrócił także uwagę, że Hegel prawdopodobnie przeszedłby od odpowiedzi twierdzącej na wspomniane pytanie do przeczącej – w późniejszym etapie swej twórczości. Ponadto Niepsuj zwrócił się z pytaniem do Prelegenta, czy Tomasz można nazwać hedonistą epistemologicznym skoro największą przyjemnością jest dla niego kontemplacja prawdy.

Wojcieszek zaznaczył, że jednak Tomasz nie postrzega kontemplacji prawdy jako ostatecznego i zawsze skutecznego lekarstwa na smutek.

6) Z kolei dr Pawlikowski dodał, że Albert Wielki klasyfikował ludzi na tych, co sami poznają prawdę, tych, którzy potrzebują większego lub mniejszego ukierunkowania, takich, którzy potrafią korzystać tylko z gotowych treści oraz tych, których nie można niczego nauczyć. Trzecia kategoria wymienionych ludzi poddaje się wykładowi, ale nie metodzie odkrywania.

Reagując na wypowiedź T. Pawlikowskiego, prelegent dodał, że czasem skala oporu władz poznavczych ucznia jest tak duża, iż należy przerwać proces doprowadzania do prawdy przechodząc od razu do wniosków.

Na tym dyskusję zakończono. Prowadzący spotkanie, A. Andrzejuk podziękował prelegentowi za wykład, a zebrany za uwagę.

KRYSTYNA KLIMSKA

**SPRAWOZDANIE Z SESJI NAUKOWEJ POŚWIĘCONEJ 25 ROCZNICY
ŚMIERCII HISTORYKA FILOZOFII I FILOZOFA ÉTIENNE GILSONA,
ZORGANIZOWANEJ PRZEZ KATEDRĘ HISTORII FILOZOFII
NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ WFCH UKSW W DNIU 11.01.2005 R.**

Otwierając obrady, ks. prodziekan dr hab. Jan Krokos podkreślił wkład E. Gilsona w rozwój historii filozofii, filozofii współczesnej, a także jego głębokie zaangażowanie jako chrześcijanina i katolika, który zaczynał od poznania filozofii Kartezjusza, a ostatecznie po-

święcił swoją uwagę filozofii św. Tomasza. Postać E. Gilsona jest szczególnie ważna na gruncie polskim, ponieważ w ramach obydwu rozwijanych tu nurtów neotomizmu – egzystencjalnym i konsekwentnym nawiązuje się w sposób twórczy do jego dorobku. W tym kontekście zorganizowaną przez historyków filozofii Instytutu Filozofii sesję należy uznać za bardzo ważne wydarzenie. Celem było przedstawienie postaci i myśli E. Gilsona z uwzględnieniem najistotniejszych faktów z punktu widzenia historii filozofii. Ks. prodziekan wyraził radość z obecności gości i studentów. Życzył, aby efektem tego spotkania była nie tylko wiedza o E. Gilsonie, ale także chęć do podjęcia własnych badań. Wyraził też nadzieję aby skutkiem udziału w sesji stało się przekonanie, że warto studiować filozofię.

Dziękując za otwarcie i słowa zachęty skierowane do studentów, kierujący obradami prof. UKSW dr hab. Tadeusz Klimski zauważył, że mijająca rocznica śmierci jest okazją do pełniejszego zainteresowania się osobą i dziełem E. Gilsona, który starał się wyłonić z naszego kręgu kulturowego to wszystko, co kieruje do prawdy, prawdę stanowi, a także to, co uniemożliwia jej poznanie. Jest wiele powodów podjęcia refleksji nad dziełem, które stało się w pewnej mierze przesłaniem dla licznych filozofów, którzy zarazem są w znacznej mierze historykami filozofii. Można wśród nich wymienić kilka najważniejszych:

- fundamentalny związek filozofii z historią filozofii (późniejsze problemy filozoficzne mają swoje zakorzenienie we wcześniej sformułowanych zasadach filozoficznych),
- pozycja metafizyki ogólnej jako pierwszej filozofii, z której wynikają implikacje dla metafizyk szczegółowych i pośrednio dla rozwiązywania poszczególnych problemów filozoficznych,
- pozycja filozofii średniowiecznej w rozwoju filozofii europejskiej,
- zagadnienie istnienia jako najważniejszego aktu bytu jednostkowego,
- problematyka istnienia i istoty Boga,
- status filozofii chrześcijańskiej.

To są niektóre zagadnienia, które E. Gilson badał i które podjęto w referatach.

Prof. T. Klimski przypomniał ważniejsze wydarzenia z życia E. Gilsona, który urodził się 13.06.1884 r. w Paryżu. Zmarł 20.09.1978 r. w Cravant k/Auxerre. Ukończył niższe seminarium z językami klasycznymi. Poznał literaturę od starożytnej po współ-

czesną, wraz z klasyką rosyjską. Był żołnierzem podczas I wojny światowej. Studiował na Sorbonie, uczestnicząc w wykładach wielu wybitnych filozofów tych czasów np. A. Lalande, L. Lévi-Bruhla, E. Durkheima, i in. W Collège de France słuchał wykładów H. Bergsona. Wykładał na Uniwersytetach: w Lille, Strasbourgu, paryskiej Sorbonie, Harwardzie, oraz kierował badaniami nad tomizmem w Pontifical Institute of Medieval Studies w Toronto.

Publikacje E. Gilsona, ukazujące najważniejsze osiągnięcia filozofii średniowiecznej wywołały szereg reakcji (często negatywnych) wobec filozofii św. Tomasza i całego nurtu realistycznego. E. Gilson nie zamierzał ustępować antypersonalnym, laickim i ateistycznym tendencjom kultury XX w. Można powiedzieć, że bronił chrześcijaństwa i Kościoła, wspierał inicjatywy np. papieża Pawła VI, co zyskało Jego osobiste uznanie w odręcznym liście napisanym na jubileusz 90 rocznicy urodzin E. Gilsona.

Prof. T. Klimski zaznaczył, że środowisko UKSW, zwłaszcza historyków filozofii, ma szczególny powód wdzięczności wobec E. Gilsona i jego dzieła, którego myśl poprzez ich publikacje uobecnia się wciąż ze względu na wagę podjętych zagadnień. Poza inspirującymi wciąż myślenie kolejnych pokoleń filozofów tekstami E. Gilsona, trwają skutki bezpośrednich i osobistych relacji, które we Francji i Kanadzie łączyły z nim naszych profesorów Mieczysława Gogacza i śp. Stefana Świeżawskiego. Korzystając z ich badań, kontynuujemy ich 'doświadczenie filozoficzne', które tym samym dalej trwa.

Pierwszy referat pt. *Koncepcja Boga w tomizmie egzystencjalnym E. Gilsona* przedstawił prof. UKSW dr hab. Jan Sochoń. Prelegent zwrócił uwagę na to, że chociaż E. Gilson starannie rozróżniał porządek filozofii i teologii, to raczej uzasadniające jego poglądy teodycealne mieszczą się w ramach teologicznych. W ramach filozofii chrześcijańskiej treść Objawienia dopełnia to, co rozum może wnieść sam z siebie. Gilson filozofuje ostatecznie z pozycji osoby wierzącej.

Koncepcja bytu jaką przyjmujemy, decyduje o naszym pojmowaniu Boga. W 1945 roku Gilson wprowadził pojęcie tzw. egzystencjalnej granicy filozofii. Chodzi o wspólną własność jaką posiadają byty z racji istnienia. Tej granicy nie można przekroczyć bez popadnięcia w heglizm, bądź egzystencjalizm. Pozostanie w granicach istnienia umożliwia spotkanie się z kimś, kogo religia nazywa Bogiem. Droga

do tego jest spotkanie istniejącego konkretnego, i wyjaśnienie jego istnienia. Kończy się ona wkroczeniem na drogę metafizyki i koniecznością przyjęcia ostatecznej racji jego istnienia. Pytanie o Boga jest najważniejszym pytaniem, także filozoficznym. Gilson wskazywał, że myśl religijna obejmuje każdego człowieka bez względu na to, czy ma przeżycia religijne. Element religijny jest czymś naturalnym w życiu człowieka. Wpływa na działania ludzkie, na wartości, na sposób kontaktu z tymi ludźmi. Mamy bezpośrednie poznanie Boga (św. Bonawentura) lub też poznanie Boga jest możliwe dopiero na odpowiednio wysokim rozwoju poziomu kultury (św. Tomasz). Trzeba sobie uświadomić granice poznania Boga. Zdaniem prelegenta wrodzoność poznania może brać się stąd, że człowiek rośnie w kulturze religijnej i nie pamięta, od kiedy zaczął wierzyć i dlatego może mieć przekonanie, że ma wrodzone poznanie Boga. Stąd wynika potrzeba dowodów na istnienie Boga. Człowiek natomiast ma wrodzone *conceptiones universales* – dzięki którym cała wiedza (*omnia scientia*) jest nam wstępnie dana. Schematy myślenia są dane (*conceptiones*), a dzięki nim powstają pojęcia. Ludzki intelekt jest pobudzany przez rzeczy do tworzenia pojęć ogólnych. Nie ma wprawdzie rzeczy religijnych pobudzających intelekt, lecz czyni to sama rzeczywistość. Akceptacja rzeczywistości jest naturalną drogą do poznania Boga. Jak pokazuje to historia filozofii, łączenie porządków: filozoficznego, teologicznego i religijnego może prowadzić z jednej strony do filozofizmu (sprowadzeniem problematyki związanej z Bogiem do filozofii) lub do sakralizacji filozofii (Heidegger – wprowadzanie elementów religii do filozofii).

Akt sądu ujmujący istnienie Boga przekracza rozumowanie. Religia, podkreślił prelegent, ma swój początek w fascynacji istnieniem. W języku filozofii Bóg różnie jest określany. Koncepcja Boga pozostaje jednak koncepcją religijną. Filozofia nie jest w stanie ukazać w pełni kim On jest. Chcąc rozwiązać problem istnienia, unikajmy dwóch punktów widzenia. Nie można zmuszać filozofa do przekraczania jego kompetencji. Do spotkania z Bogiem prowadzi różne drogi. W filozofii taką drogą może być kontemplacja i podziw (Swieżawski). To zagadnienie ujawnia połączenie tradycji greckiej i hebrajskiej. Filozofia i teologia łączą się w prawdzie, ale nie mieszają.

Dr Paweł Milcarek wygłosił referat pt. *Pojęcie filozofii chrześcijańskiej według E. Gilsona*. Prelegent zaznaczył na wstępie, że za-

gadnienie filozofii chrześcijańskiej przynależy do szerszego obszaru problemowego, nazywanego kulturą chrześcijańską. Jest to zespół problemów wynikających z połączenia działań człowieka należących do jego naturalnej aktywności z przekraczającą tę aktywność inspiracją pochodzącą z Objawienia. Z niego rodzi się chrześcijaństwo, jako religia, związek z Bogiem ludzi i społeczeństw, natomiast z syntezy tego, co naturalne i nadprzyrodzone – cywilizacja chrześcijańska, średniowieczna *christianitas*. Filozofia chrześcijańska jest składnikiem tej cywilizacji, obok np. chrześcijańskiej kultury politycznej, państwa chrześcijańskiego. Filozofia chrześcijańska jest wszędzie tam, gdzie ta cywilizacja żyje. Tam, gdzie cywilizacja chrześcijańska jest atakowana, pojawia się przymus autorefleksji nad filozofią chrześcijańską. Tam gdzie chrześcijaństwo wywarło wpływ na życie indywidualne, społeczne, sposób życia, instytucje chrześcijańskie filozofia chrześcijańska, zrodzona wewnątrz cywilizacji i będąca jednym z jej filarów, dzieli losy tej cywilizacji. W wielkich wiekach *christianitas* uprawiano filozofię chrześcijańską w sposób najbardziej naturalny, zapewne bez potrzeby debaty o filozofii chrześcijańskiej. Wraz z fragmentowaniem tej cywilizacji, wraz ze stopniowym jej likwidowaniem, zagadnienie filozofii chrześcijańskiej staje się wyodrębnionym przedmiotem sporu. W stawce tego sporu o prawomocność filozofii chrześcijańskiej chodzi o coś więcej niż tylko prawdę historyczną, czy prawdę historyczną o jej dziedzictwie, czy także metodologiczną czystość nauki. Naprawdę chodzi (podkreślił prelegent) o wpływ ożywczy i uzdrawiający chrześcijaństwa na kulturę. Dlatego nie jest przypadkiem, że zagadnienie filozofii chrześcijańskiej wraca nie tylko w debatach naukowych, lecz także ma swoje miejsce w wypowiedziach kluczowych autorytetów Kościoła w XIX i XX wieku np. Piusa IX, Leona XIII, Jana Pawła II. Te interwencje autorytetu teologicznego, autorytetu wiary w materię naturalną można rozumieć jako dotyczące w pewnym sensie dialogu z wiarą. Filozofia jest przez tę wiarę chroniona, ale i samą wiarę uzdrawia i wspomaga. W tym kontekście należy patrzeć na gilsonową koncepcję filozofii chrześcijańskiej. Gilson nawiązuje wyraźnie do *Eterni Patris* Leona XIII. Nie chodzi tu o apologię na polu chrześcijaństwa, o apologię tworzoną we wnętrzu Kościoła, dokonywaną stopniowo przez historyka filozofii, lecz o odkrycie historyka filozofii, jakby nowego kontynentu późnoantycznego i średniowiecznego świata. W tych ra-

mach, w jakich Gilson odkrył filozofię chrześcijańską, zaakceptował ją. Tym bardziej usiłował pojąć, zrozumieć, co przyczyniło się do ukształtowania tej krainy intelektualnej.

P. Milcarek wskazał, że refleksja Gilsona ma dwa etapy. Pierwszy – to odkrycie historyka filozofii. Drugi – to próba wyjaśnienia tego, co zostało odkryte. Punktem wyjścia było doświadczenie historyka filozofii. J. Maritain przechodził od razu do analiz systematycznych. U Gilsona wszystko zaczyna i uzasadnia się w doświadczeniu historycznym. Filozofia chrześcijańska jest rzeczywistością obiektywnie dostrzeganą wyłącznie w historii i jej istnienie może być pozytywnie wykazane jedynie przez historię. Punkt widzenia historyka umożliwia porównanie danych, które mogą być zaobserwowane z zewnątrz: filozofii bez objawienia i filozofii z objawieniem. Jego przekonaniem było, że sama analiza historyczna pozwala wyśledzić w dziejach wpływ objawienia chrześcijańskiego na metafizykę, niejako udowodnić doświadczalnie rzeczywistość istnienia filozofii chrześcijańskiej.

Duch filozofii średniowiecznej (1931) jest przykładem tego, co wniosło chrześcijaństwo do filozofii średniowiecznej, a nie jest to udział w dyskusji nad filozofią chrześcijańską. Pozycja ta zawiera dwa wnioski teoretyczne: pierwszy, że objawienie judeo-chrześcijańskie było źródłem religijnym rozwoju filozofii i drugi, że średniowiecze łacińskie było wyjątkowym świadkiem takiego rozwoju. Gilson zwierzył się po latach, że przekonanie o istnieniu filozofii chrześcijańskiej było wnioskiem z badań historycznych, a nie, jak sugerowałyby kolejność rozdziałów książki, ich założeniem (*Chryścianizm a filozofia*, rozdz. I, II). Wnioski Gilsona były przeciwne do E. Bréhiera, który rozpoczął dyskusję na temat filozofii chrześcijańskiej we Francji i głosił, że chrześcijaństwo nie wpłynęło na powstanie filozofii chrześcijańskiej, a chrześcijanie posługiwali się filozofią antyczną, której strzępy łączyli w jakąś teologię. Według Gilsona jest tu ukazany ciasny racjonalizm po stronie filozofii i liberalno-chrześcijańskie pojmowanie chrześcijaństwa (inspirację teorią zastępowano działaniem praktycznym, charytatywnością, działalnością społeczną). Gilson głównie krytykował tego rodzaju analizy historyczne, wskazując na spekulatywny charakter samego Objawienia, spekulatywne analizy treści religijnych Justyna, itd. Nie chodziło tylko o treść spekulatywną tej filozofii, ale o sam fakt istnienia filozofii chrześcijańskiej. E. Gilson był przekonany, że od-

nalazł treściową odrębność filozofii chrześcijańskiej. To wyraża struktura podręczników historii filozofii. Wpływ chrześcijaństwa na filozofię był różnorodny, ale E. Gilson pokazywał jego wpływ na centralne tezy filozofii nowożytnej u Kartezjusza, Malebrancha, Leibniza. Wspomniane systemy nie są systemami chrześcijańskimi w sensie ścisłym.

E. Gilson odróżnił filozofię chrześcijańską w sensie materialnym – jest ona tam, gdzie pojawiają się typowe dla chrześcijaństwa tematy i formalnym – gdy świadomie się te tematy dostrzega, gdzie jest akceptacja dla wpływu chrześcijaństwa. To odróżnienie oddaje też stanowisko E. Gilsona. Filozofom nowożytnym nie udało się ukryć wpływów chrześcijaństwa, ale dopiero w średniowieczu i patrystyce chodzi o filozofię chrześcijańską w sensie ścisłym. Jak twierdzi E. Gilson: „Filozofia Chrześcijańska to wszelka filozofia, która rozgraniczając obydwa porządki poznania tj. wiary i rozumu uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”. Dla Maritaina, filozofia chrześcijańska „to filozofia wewnętrznie zgodna z wiarą chrześcijańską, korzystająca z tym ważnym filozoficznym dziełem z pomocy tej wiary i przez nią ożywiana”.

Dopóki człowiek wierzący opiera swoje twierdzenia na wewnętrznym przekonaniu czerpanym z wiary, to nie wkracza jeszcze w dziedzinę filozofii. Gdy wśród przedmiotów swej wiary odkrywa pewną liczbę prawd, mogących stać się źródłem poznania, staje się filozofem. Jeśli zaś te nowe zdobycze zawdzięcza wierze chrześcijańskiej staje się filozofem chrześcijańskim. Tak to wygląda z punktu widzenia tworzenia się filozofii chrześcijańskiej, a nie tworzenia całej filozofii.

Prelegent zaznaczył potrzebę rozróżnienia dwóch porządków filozofii chrześcijańskiej. W jednym – naturę filozofii określa sam przedmiot filozofii, a jest nim coś dostępnego władzom ludzkiego umysłu. Istota, natura filozofii nie podlega więc wpływowi wiary. W płaszczyźnie samej filozofii problem filozofii chrześcijańskiej znika. E. Gilson nigdy nie twierdził, że chrześcijaństwo tak przekształca samą filozofię, że ona przestaje być filozofią, że w jakimkolwiek fragmencie wykładu ma prawo odwoływać się do niefilozoficznego, czy pozafilozoficznego argumentu, że w jakimkolwiek fragmencie swojej natury przestaje być filozofią. W drugim porządku – filozofia może być także rozważana ze względu na swój stan, w jakim znajduje się filozofia historycznie, w człowieku jako pod-

miocie, a który to stan jest związany z jego warunkami bytu i konkretnymi warunkami życia. To z określonym historycznie stanem filozofii można mówić o filozofii chrześcijańskiej, na którą natyka się historyk filozofii. Jednak sam problem filozofii chrześcijańskiej związany jest z dziedziną teologii. Jak wskazuje Gilson filozofia chrześcijańska zawiera składniki obiektywne i subiektywne. Obiektywne składniki filozofii chrześcijańskiej to przedmioty należące do dziedziny filozofii, które jednak dopiero zostały uznane przez filozofów pod wpływem wiary. Takimi przedmiotami są pojęcia stworzenia i Boga jako bytu, *ipsum esse, per se subsistens*. Problem przedmiotów wiąże się z problemem revelabilów, prawd rozumu znajdujących się w zasięgu rozumu. Te prawdy objawialne, według Gilsona zostały rozpoznane przez rozum pod wpływem wiary chrześcijańskiej, być może otwierając wiele innych zagadnień filozoficznych, np. akt istnienia, transcendentalia.

Z kolei w składnikach subiektywnych chodzi o wsparcie jakie natura uzyskuje od łaski, a rozum od wiary (*Christianizm a filozofia*). Po grzechu pierworodnym natura pozostała ta sama a zmienił się stan człowieka, który jest inny po utracie łaski i jej odzyskaniu. Analogicznie dotyczy to filozofii, która pozostaje sobą, zarówno w umyśle poganina jak i chrześcijanina. Lecz w tym ostatnim przypadku ma szansę korzystać z łaski objawienia udzielonej rozumowi ludzkiemu. Pod wpływem łaski rozum, zachowując swoją naturę wchodzi w inny stan, zostaje uzdrowiony (chodzi o proces a nie jednorazowy akt charyzmatyczny). Ten proces może zachodzić, musi być chciany, współdziałać z łaską w tym względzie. Można nie chcieć uzdrowienia (awerroista) i chcieć zachować dwa różne światy w swoim życiu. Łaska zakłada istnienie natury i albo ją uzdrawia, albo dopełnia. Gdy uzdrawia – nie zastępuje jej, lecz doprowadza do normalnego stanu, a gdy natura dokona dzieł sobie właściwych to są to dzieła naturalne. Jeśli ktoś uważa, że poszukiwanie prawdy przy pomocy rozumu przestałoby być takie, gdyby stało się świadomie chrześcijańskie, to praktycznie stwierdza, że człowiek przestaje być człowiekiem, gdy godzi się być chrześcijaninem. E. Gilson. jest tu teologizującym filozofem. Rozumienie problemu i łaski jest tu zgodne z teologią katolicką.

E. Gilson (podobnie do J. Maritaina) nigdy nie traktował filozofii chrześcijańskiej jako światopoglądu, czy ideologii, lecz jako rzeczową filozofię.

Filozofię chrześcijańską ma wyróżniać w aspekcie przedmiotowym zgodność z prawdami wiary, a w aspekcie podmiotowym – życiowy związek z mocami nadprzyrodzonymi. Wiara to czynnik pozytywnie kształtujący poszukiwania filozoficzne naturalnego rozumu. Czynnik nie przenikający samą filozofię, lecz dzieło jej ustanowienia. Gilson nie sprowadza wiary i Objawienia do roli zewnętrznego kryterium negatywnego dla filozofii (jak Steenbergheem). W filozofii chrześcijańskiej mamy do czynienia z niekonfliktowym napięciem pomiędzy wiarą i filozofią. Dlatego filozofowie średniowieczni usilnie oddzielali filozofię od teologii, chociaż czynili to w imię teologii. E. Gilson nie zabiegał o wskazanie absolutnego wzorca filozofii chrześcijańskiej np. w augustynizmie czy tomizmie. Mówił o nich, wskazując na określone trudności, które przeszkadzałyby zwolennikom tych nurtów na przyjęcie samego pojęcia filozofii chrześcijańskiej. W augustynizmie byłoby to przeakcentowanie nadprzyrodzonego wpływu wiary, które powinno być skorygowane rozpoznaniem wpływu naturalnego rozumu i filozofii. W przypadku tomizmu przeciwnie, trudność polega na racjonalistycznym podejściu do filozofii chrześcijańskiej (także u wielu scholastyków), na eliminacji wpływu wiary na filozofię. E. Gilson pokazywał wyważoną postawę św. Tomasza w tych kwestiach. Te napięcia istnieją nadal. Konflikt między filozofiami niechrześcijańskimi i filozofią chrześcijańską trwa. Filozofowie chrześcijańscy musieli się niejako spowiadać wobec filozofów niechrześcijańskich z prawdziwości i niezależności swej filozofii. W naszych czasach i naszym polskim świecie ziściło się to zakładaniem dla filozofów chrześcijańskich ‘rezerwatów’, a na wydziałach uczelni państwowych nie było miejsca dla filozofii klasycznej. Na Zachodzie w czasach E. Gilsona działo się to w polemice między wydziałami filozofii chrześcijańskiej a antymetafizycznymi i zarazem skrajnie laickimi wydziałami filozofii uczelni państwowych.

E. Gilson wskazywał, że chodzi o niepozorny konflikt spowodowany nie tylko powstaniem ale i zrozumieniem filozofii chrześcijańskiej. Sądził, że niezgoda w porządku wiary może skutecznie przeszkodzić w porozumieniu na polu filozofii. Filozofa chrześcijańskiego nie zwalnia to w posługiwaniu się w dyskusji argumentami jedynie rozumowymi. Troską filozofa chrześcijańskiego pozostanie jednak podzielenie łaski wiary ze swoim rozmówcą.

W zakończeniu prelegent zauważył, że zdarza się, iż filozofowie chrześcijańscy filozofie świeckie uważają za ‘głupotę’, a filozofowie świeccy uważają filozofię chrześcijańską za ‘służalczy dogmatyzm’. Taka obustronna pogarda jest oparta na obustronnej nieznamomości i powinna być przewyższona. Umysł ludzki jest w stanie przekroczyć własne systemy i pojęcia, aby znaleźć się na chwilę w perspektywie innego ludzkiego umysłu i zrozumieć jego pojęcia i systemy. Wzajemne zrozumienie i intelektualna wrażliwość są możliwe, ale niemożliwa jest obustronna zgoda. W tym sensie napięcie pomiędzy filozofią chrześcijańską a filozofią niechrześcijańską nie może być przewyższona (refleksja Maritaina). P. Milcarek sądzi, że to przewyżczenie może nastąpić. W porządku życiowym wyglądać może to inaczej. W dzisiejszej kulturze i dyskusjach filozofowie i ‘ideolodzy’ różnej proweniencji, tworzący z powagą ‘oświeceniowy’ racjonalizm uważają, że filozofia, a za nią społeczność cywilna, nie są już w stanie uznać faktu istnienia Boga, czy duszy nieśmiertelnej jak i rozpoznać dobro wspólne czy naturalne pierwszeństwo rodziny. W tym kontekście łatwiej zrozumieć wagę dla naszej współczesności filozofii chrześcijańskiej i całej chrześcijańskiej kultury. Nie trzeba się tym przejmować i przyjmując z godnością to oskarżenie, iść dalej własną drogą, aby jako ludzie i chrześcijanie uprawiać własny intelekt oczyszczany z ograniczeń i złudzeń i aby budować jednocześnie także przez tę filozofię cywilizację bardziej ludzką, prawdziwie godną człowieka i jednocześnie człowieka niebiańsko przekraczającą.

Kolejny referat pt. *Pojęcie filozofii średniowiecznej jako filozofii chrześcijańskiej* wygłosił prof. UKSW dr hab. Artur Andrzejuk. Prelegent zwrócił uwagę na kilka powodów, dla których E. Gilsona nazwano odkrywcą całego zapomnianego kontynentu. Po pierwsze chodzi o jego podręczniki (*Filozofia średniowieczna* z 1931 roku, *Filozofia Chrześcijańska* oraz *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*). Treść książek nie różni się materiałem, obejmując filozofów od Justyna do Mikołaja z Cusy. Ich lektura wiąże się z następującymi pytaniami: 1) Czy filozofia chrześcijańska jest tym samym co filozofia średniowieczna?; 2) Czy jest taka filozofia chrześcijańska, która nie byłaby średniowieczna? oraz 3) Czy w średniowieczu nie było filozofii, która nie byłaby chrześcijańska? Odpowiedzi na te pytania zależą od tego jak E. Gilson pojmował chrześcijaństwo i średniowiecze i jak rozumiał filozofię chrześcijańską

i filozofię średniowieczną. Analizy przeprowadzone w poprzednim referacie pozwalają na skoncentrowane się na problemie filozofii średniowiecznej. Historyk filozofii średniowiecznej w sposób naturalny posługuje się pojęciem filozofii chrześcijańskiej. Jak stwierdza Gilson, niewiele jest tak trudnych do określenia terminów. Czy historykowi filozofii średniowiecznej wolno rozważać problemy filozofii muzułmańskiej i żydowskiej w oderwaniu od ich twórców? W badaniach historycznych nie powinno się rozdzielać tego, co w rzeczywistości było złączone. Problematiczne jest także to, czy historykowi filozofii chrześcijańskiej wolno podejmować problemy filozofii żydowskiej i muzułmańskiej, i czy byłyby to wtedy filozofia chrześcijańska. E. Gilson przechodzi jednak od razu do istoty filozofii chrześcijańskiej. Brak u Gilsona materialnego przedmiotu filozofii średniowiecznej. Filozofia chrześcijańska jest dostrzegalna jedynie w historii i jej istnienie może być wykazane jedynie przez historię. Ducha filozofii chrześcijańskiej utożsamia z duchem filozofii średniowiecznej. Koncepcja Gilsona zakłada dwa ograniczenia: ograniczenie historyczne oraz udział Objawienia w rozważaniach typu filozoficznego. Te dwa ograniczenia wyznaczają sposób badania samej filozofii chrześcijańskiej. E. Gilson nie rozstrzyga merytorycznych konsekwencji takiej koncepcji, zostawiając tu pole J. Maritainowi jako przedstawiającemu lepsze rozwiązanie implikowane samymi badaniami historycznymi.

Jak zauważył prelegent, rozwiązania proponowane przez mistrzów średniowiecznych były już *implicite* zawarte w dziełach filozofów starożytnych. Tezy i idee oraz metody były przejęte przez filozofów średniowiecznych i twórczo przeobrażone w takim zakresie, w jakim wiara chrześcijańska przemienia poganina (np. Justyna Męczennika). Chrześcijaństwo nie zmienia filozofii jako takiej lecz przemienia człowieka, który jest artystą, filozofem, budowniczym. Filozofia to tylko element w gmachu chrześcijanizmu podobnie jak sztuka, architektura chrześcijańska.

Ph. Böhner tak definiuje Gilsonowe ujęcie filozofii chrześcijańskiej: „chrześcijańską nazywamy każdą filozofię wypracowaną przez bieżących 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 moralnie konieczną”. Dla tak pojętej filozofii chrześcijańskiej istotne jest, to że: 1) zawie-

ra ona takie tezy, które mogą być udowodnione przy pomocy środków naturalnych; 2) nie pozostaje w otwartej sprzeczności z jasno sformułowanymi prawdami wiary kościoła chrześcijańskiego; 3) musi się tworzyć pod świadomie percypowanym wpływem wiary chrześcijańskiej. Wpływ ten jest natury psychologicznej, a nie systematycznej i jest on wyznaczony przez to, że: 1) wiara strzeże przed błędem; 2) wiara wyznacza rozmowi określone cele badawcze; 3) wiara wyznacza postawę badawczą chrześcijańska filozofa; 4) wiara wyznacza sens filozofowania. Według Böhnera charakterystyczne (i przydatne w badaniach historycznych) dla filozofii chrześcijańskiej jest także to, że filozofia chrześcijańska: 1) jest tradycjonalistyczna (każdy system chrześcijański czuje się włączony w jeden wielki łańcuch i jest on rozwinięciem czegoś poprzedniego; 2) ma tendencję do przeprowadzania wyboru problemów; 3) ma zazwyczaj silne tendencje do systematyzacji.

Ze względu na ostatnie z wymienionych cech, E. Gilson ustala chronologię. Jej początkiem są zaślubiny filozofii z Objawieniem w osobie Justyna Męczennika, a końcem rozwód przeprowadzony przez renesansowych myślicieli proponujących powrót do czystego Platona i czystego Arystotelesa. Owe postulowane wersje filozofii greckiej szybko okazały się czysto jałowe (np. awerroizm jako mieszanka arystotelizmu z neoplatonizmem przetrwała od XIII do XVI w., nie wydając żadnej twórczej myśli). Trudności w przyjęciu ujęcia autorstwa E. Gilsona mają naturę historyczną. Tak Gilson uznaje, że filozofia średniowieczna rozpoczyna się jeszcze w starożytności natomiast chrześcijanie rozpoczynają ją w II w. (dla pogan starożytność trwa do VI w.). Można wskazać także trudności merytoryczne – według E. Gilsona filozofia średniowieczna scala różne rozwiązania starożytne. F. Steenbergh wskazuje zaś na różnicę orientacji akademickiej i perypatetyckiej. Koncepcja Steenbergha ułatwia zrozumienie różnic pomiędzy filozofią helleńską, łacińską, chrześcijańską, muzułmańską, żydowską. Wszystkie one były bądź platonizmem, arystotelizmem, neoplatonizmem, bądź mieszanką ich wszystkich. Potępienie Tomasza za niezgodność z Augustynem i Anzelmem zdają się dowodzić wręcz czegoś przeciwnego niż chce E. Gilson.

A. Andrzejuk pokazał także pewne niekonsekwencje merytoryczne dążeń E. Gilsona w zakresie rozumienia specyfiki filozofii chrześcijańskiej, a ponadto zwrócił uwagę na potrzebę dalszych po-

szukiwań doskonalszej formuły filozofii średniowiecznej tak, aby była ona coraz pełniej adekwatna do wciąż odkrywanych tekstów, szkół i systemów filozoficznych.

W dyskusji po przedstawionych referatach dr K. Szałata zapytał o to, jaka ma być wizja historii filozofii.

A. Andrzejuk odpowiedział, że ważna jest chronologia, z którą E. Gilson nie zawsze się liczy oraz fakty. Fakty wiążą się z postaciami: Justyna Męczennika, Augustyna, św. Tomasza, Dunsza Szkota. Ich doktryny są w pełni historycznym faktem i są budowane w związku z chrześcijaństwem i Objawieniem. Faktami są także spotkania z niechrześcijanami i niechrześcijańskimi doktrynami, które stanowią dużą część historii filozofii średniowiecznej. Zwrócił jednak uwagę na problematyczne skrzyżowanie kryteriów historycznego i merytorycznego a także opowiedział się za koncepcją Steenberghena, zgodnie z którą filozofia od czasów Platona i Arystotelesa jest albo platonizmem albo arystotelizmem. W ten sposób można uznać, że filozofię wyznaczają dwa paradygmaty naszego myślenia: albo zaczynamy od relacji, albo od substancji. Inne inspiracje są przypadłościowe, a nie istotne (w tym także inspiracja chrześcijańska).

Ks. J. Sochoń powiedział, że recepcja filozofii chrześcijańskiej zanikła. Dla wielu krytyków pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest pojęciem sprzecznym. Jeżeli ktoś odrzuca takie stanowisko, może przyjąć jedną z dwóch możliwości: albo formuła filozofii chrześcijańskiej jest metodologicznie poprawna (dająca się dalej precyzować), albo jest pojęciem nieużytecznym w refleksji filozoficznej. Ks. J. Sochoń stwierdził, że formuła filozofii chrześcijańskiej nie powinna istnieć. Pytaniem jest przy tym, czy religia wpływa na sposób refleksji filozoficznej religijnej osoby filozofującej. Można powiedzieć, że wpływa ona nie na metodologię badań metafizycznych, lecz w tym sensie, że tworzona filozofia pogłębia wiarę i czyni ją bardziej racjonalną. Filozof chrześcijański uprawia filozofię tak, że szuka racjonalnych podstaw swojej wiary, ostatecznej racji swoich przekonań w wierze. Należy przy tej okazji zauważyć, że ważne teksty scholastyków były teologiczne. Ks. J. Sochoń dodał, że są ludzie chcący filozofować w sposób wolny, co miałyby wykluczać „chrześcijańskość” filozofii.

Z kolei P. Milcarek wyjaśnił, że pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” jest subtelne i dlatego zagrożone. Odwołuje się ono do okre-

ślonej teologii – katolickiej. Zagrożeniem dla filozofii chrześcijańskiej są filozofie nowożytne, w których nie występują pojęcia używane przez Gilsona. Filozofia chrześcijańska nie tylko jest potrzebna do pogłębienia wiary, ale do lepszego poznania samej natury. Dochodzi tu Objawienie dzięki czemu filozofia staje się pełniejsza.

Odnosząc się do zagadnienia filozofii chrześcijańskiej, ks. dr hab. P. Mazanka przypomniał opinię ks. prof. K. Kłósaka, który mówił, że filozofia chrześcijańska jest zależna w jakimś sensie od Objawienia. Zależność ta polega na tym, że Objawienie stanowi negatywne kryterium dla filozofii – w filozofii nie znajdziemy niczego przeciwnego Objawieniu. Chrześcijaństwo pełni też heurystyczne treści dla filozofii i to jest drugie znaczenie filozofii chrześcijańskiej. W trzecim sensie chodzi o fakt historyczny, że taka filozofia była uprawiana przez chrześcijan.

Następnie, prof. UKSW dr hab. Tadeusz Klimski przedstawił referat na temat *Ważniejsze zagadnienia filozofii nowożytnej i współczesnej*. Prelegent zwrócił uwagę na funkcjonujące w czasach Gilsona przekonanie, że filozofia nowożytna, a w konsekwencji filozofia współczesna, wniosła w dzieje filozofii zupełnie nowe zagadnienia filozoficzne nawiązujące jedynie do niektórych problemów filozofii starożytnej. Pominięcie znaczenia epoki średniowiecznej filozofii było charakterystyczne dla filozoficznego środowiska paryskiej Sorbony, z którym spotkał się Gilson rozpoczynający swoją drogę naukową. Nawiązując do tego przekonania, rozpoczął studia nad filozofią Kartezjusza, które doprowadziły go do odkrycia znaczących wpływów filozofów średniowiecznych na filozofię nowożytną. Pełniejsze uzasadnienie tego odkrycia wiąże się z Gilsonowską koncepcją historii filozofii, do której w Polsce ustosunkowali się zasadniczo pozytywnie np. S. Swieżawski, M. Gogacz, J. Czerkawski. Ta koncepcja historii filozofii posiada szeroki zakres badawczy i może obejmować historię literatury filozoficznej, historię doktryn filozoficznych oraz to, co jest oryginalnym pomysłem Gilsona, właściwą historię filozofii. Istotną podstawą badań historyka filozofii jest analiza tekstów filozoficznych. Podstawowa jest metoda historyczna pozwalająca ustalić fakty historyczne, a następnie w ramach metody interpretacji (budzącej najwięcej zastrzeżeń i o mniejszej pewności niż metoda historyczna) można odnosić się do faktów i historii doktryn filozoficznych. Na uwagę zasługuje przekonanie E. Gilsona dotyczące ustalania danej doktryny filozoficznej, która jest

pewną jednością, ale może być rozwijana. W danej doktrynie funkcjonują powszechne prawa rozumu stanowiące jej wewnętrzną konieczność prowadzącą od dowolnie przyjętych przez filozofa pierwszych zasad filozofii do właśnie koniecznych wniosków. Historia filozofii może odkrywać konsekwencje niewskazane przez autora danej doktryny (tutaj pojawia się rola doświadczenia historyczno-filozoficznego), odkrywać związki zachodzące między koncepcjami filozoficznymi. Celem tych zabiegów jest ukazanie rozwoju filozofowania oraz znalezienie prawdy.

Referent wskazał, że Gilson wykorzystuje koncepcję właściwej historii filozofii w swoich badaniach i przykładem tego jest zagadnienie przedmiotu filozofii, a ściślej, metafizyki w ujęciach najbardziej znanych filozofów nowożytnych. Ukazuje drogę esencjalistycznej filozofii nowożytnej, na którą nie miała wpływu filozofia św. Tomasza lecz filozofia Awicenny, Dunska Szkota. Ich wpływ ukazał się w filozofii F. Suareza, Kartezjusza, Ch. Wolfa, uzyskując nie tylko wyraz esencjalistycznego ale i możliwościowego pojmowania bytu.

Ostatni referat sesji wygłosił dr Andrzej Nowik na temat *Zależności metody historii filozofii od przedmiotu metafizyki u Étienne Gilsona*.

Zależność metody historii filozofii od przedmiotu metafizyki u E. Gilsona wynika przede wszystkim z relacji, jaka według niego zachodzi między filozofią a historią filozofii.

Pozbawiony rozważań o charakterze filozoficznym byłby w zasadzie tylko etap pierwszy uprawiania historii filozofii, który polega na badaniu tekstów filozoficznych. Na tym etapie Gilson starał się unikać przeprowadzania analiz o charakterze filozoficznym, co wynikało z przyjętego prymatu metody historycznej nad metodą interpretacji, do której odnosił się z pewną rezerwą i wskazywał na jej zawodność oraz hipotetyczny charakter. Bezpośrednim wynikiem badań pierwszego etapu mogą być jednak ustalenia o charakterze historycznym, a przede wszystkim historia tekstów filozoficznych. Badania nad historią systemów filozoficznych to kolejny etap uprawiania historii filozofii. Sam przedmiot tych systemów należy już do przedmiotu filozofii i tym samym przekracza granice metody historycznej. Takie podejście do badania dziejów filozofii skutecznie przeciwstawia się ich fałszywym interpretacjom, które często bywają formułowane w dowolny sposób przez filozofów jako dodatkowe uzasadnienie swoich własnych poglądów. Gilson wskazuje na dwie główne odmiany tych analiz. Po pierwsze, bada-

nia prowadzić należy w obrębie systemu danego filozofa i polegają one przede wszystkim na odkryciu jego zasad fundamentalnych i następnie na zbadaniu, czy pozostałe zasady tego systemu są z nich konsekwentnie wyprowadzane. Wielkim zresztą osiągnięciem Gilsona jako mediewisty było uzasadnienie tezy, że w filozofii klasycznej te fundamentalne zasady sprowadzają się do zasad stanowiących koncepcje bytu danego filozofa, zasad metafizycznych – podstawowej dyscypliny filozoficznej (zgodnie z Arystotelesową koncepcją filozofii). Po drugie, należy odkrywać związki występujące pomiędzy systemami filozoficznymi, które pozwalają wyjaśnić genezę poszczególnych systemów filozoficznych i wyznaczają kolejne etapy samych dziejów filozofii.

E. Gilson zwracał uwagę na trudności w ustaleniu wspomnianych powyżej fundamentalnych zasad i obserwował kształtowanie się systemów bez ścisłych z nimi związków, za to pod wpływem czynników pozamerytorycznych. I chociaż przyjęte założenia odnośnie do genezy i struktury systemów filozoficznych bardzo często prowadziły do lepszego zrozumienia dziejów filozofii w różnych epokach historycznych, to jednak najlepiej służyły badaniom nad filozofią klasyczną, co świadczy o tym, że przyjmowana przez Gilsona ogólna definicja filozofii najbardziej odpowiada koncepcji klasycznej.

E. Gilson uważał również, że o ile sformułowanie zasad fundamentalnych jest uwarunkowane rozwojem dziejów filozofii, to sam ich wybór przez danego filozofa uważał za uzasadniony zwykle w dużym stopniu względami pozamerytorycznymi, co w szczególny sposób oddaje specyfikę niektórych okresów – na przykład pluralizm konkurujących ze sobą kierunków filozoficznych w XIII wieku. Można zatem stwierdzić, że pewnego rodzaju model struktury systemu filozoficznego wypracowany przez Gilsona najlepiej służy badaniom określonego nurtu w dziejach filozofii i jest zarazem określonym sposobem uprawiania historii filozofii oraz określonym sposobem uprawiania samej filozofii. Tym jednak, co w szczególny sposób wyróżnia koncepcję Gilsona od innych współczesnych koncepcji historii filozofii, jest wprowadzanie trzeciego i ostatniego etapu badań, w ramach którego rozważane zagadnienia filozoficzne ujmowane są w sposób abstrahujący od ich historycznych uwarunkowań. Na tym etapie na przykład traci znaczenie to, kto i w jakim dziele sformułował dane zagadnienie, ale jest ważne jaka jest jego filozoficzna istota. W ten sposób według Gil-

sona przedmiotem badań historyka filozofii staje się sama istota dziejów filozofii jako zespół powiązanych ze sobą systemów i koncepcji, a główną metodą badań staje się czysto filozoficzna analiza – dopiero tak uprawianą historię filozofii Gilson nazywa historią filozofii w sensie ścisłym.

E. Gilson nie zatrzymuje się jednak na swoistym opisie dziejów filozofii, ale i poddaje je ocenie, która polega po pierwsze na badaniu prawidłowości zachodzących w związkach pomiędzy różnymi zasadami (np. bada, czy z danej koncepcji bytu wynika określona koncepcja człowieka). Gilson sądzi zarazem, że jak długo historyk filozofii bada zastane koncepcje, a nie proponuje ich modyfikacji, pozostają one w zakresie badań historii filozofii. Po drugie, według Gilsona, ocena ta musi ostatecznie polegać na badaniu nie tylko związków danej koncepcji z innymi koncepcjami filozoficznymi, ale i związków z realnymi bytami. Historyk filozofii powinien postawić pytanie o adekwatność tej oceny i spróbować na nie odpowiedzieć.

Taka metodologia historii filozofii określa również relację historii filozofii do samej filozofii. Gilson traktuje bowiem historię filozofii nie tyle jako jedną z jej dyscyplin – jak metafizykę czy teorię poznania, ale raczej za jej naukę pomocniczą – podstawową, najważniejszą i wprost konieczną do uprawiania wszystkich dyscyplin filozoficznych. Można zatem kolejny raz zauważyć, że Gilson nie tylko posługuje się klasyczną koncepcją filozofii, ale również – konsekwentnie – klasyczną koncepcją historii filozofii. Od tak rozumianej historii filozofii różni się zasadniczo wiele współczesnych koncepcji historii filozofii, które stanowią kontynuację założeń metodologicznych powstałych dopiero w czasach nowożytnych. Jest to koncepcja historii filozofii jako właściwie autonomicznej dyscypliny, w ramach której przede wszystkim dokonuje się opisu dziejów filozofii i ich zazwyczaj niezbyt daleko idącej interpretacji. Co jest zatem istotne, Gilson opowiada się wyraźnie nie tylko za klasyczną koncepcją filozofii, ale i za taką koncepcją historii filozofii, która opiera się na klasycznych zasadach metodologicznych.

Jeżeli w taki sposób kształtują się relacje pomiędzy filozofią i historią filozofii, to należy stwierdzić, że historia filozofii powinna być podporządkowana filozofii, a ostatecznie tej spośród jej dyscyplin, która jest w całej filozofii tego nurtu nadrzędna – czyli metafizyce. Posługując się językiem filozoficznym Gilsona, można bowiem stwierdzić, że to, co nazywał doświadczeniem historycznym

w filozofii, może być w pełni zrozumiane dopiero w ramach doświadczenia filozoficznego.

Filozofia i historia filozofii nie tylko zatem muszą ze sobą współistnieć, ale i są wzajemnie uwarunkowane – chociaż w różnych aspektach. Natomiast w aspekcie filozoficznym cała filozofia i naukowe badanie jej dziejów są podporządkowane metafizyce, która z kolei powinna pozostawać w zgodności z tym, czym byt jest, a przede wszystkim z tym, że jest. Szczególnym świadectwem doniosłości tych relacji filozofii i historii filozofii jest dzieło życia Étienne Gilsona.

W dyskusji dr K. Szalata powiedział, że trudno wyobrazić sobie polską filozofię bez Gilsona. Jego filozofia nie oddziałuje na współczesną filozofię we Francji. Należy podkreślić szczególnie wpływ koncepcji filozofii Gilsona na prace prof. Swieżawskiego. Można powiedzieć, że E. Gilson uratował realistyczną filozofię w Polsce. Dr A. Nowik zauważył, że zależność koncepcji Swieżawskiego od koncepcji Gilsona wymaga gruntownych badań. Działalność naukowa swieżawskiego stanowi twórczy wkład w problematykę metodologiczną historii filozofii. Gilson w swojej metodyce uważał, że sam spór pomiędzy realizmem i idealizmem można rozstrzygnąć a także, że historia filozofii może nas skłaniać do pewnych rozstrzygnięć filozoficznych. Referaty wskazywały na niektóre trudności związane z pewnością rozstrzygnięć proponowanych przez Gilsona, a polscy historycy filozofii (szczególnie Swieżawski) starali się niektóre z nich ominąć. To kontakt z rzeczywistością i doświadczenie filozoficzne powinno rozstrzygać o filozofii. W tym momencie kończy się jednak historia filozofii a zaczyna filozofia. Historia filozofii według Swieżawskiego jest nauką tylko pomocniczą i tak jest traktowana w starożytności i średniowieczu. Wykorzystuje się więc zasady metodologii historii filozofii, a nie rozwija się samej historii filozofii. Według E. Gilsona najważniejszym zadaniem metodyki historii filozofii sprowadza się do opracowywania poszczególnych autorów, poszczególnych dzieł, stanowisk filozoficznych. Takim przykładem realizacji tej koncepcji jest *Historia filozofii XV wieku*.

W referatach i dyskusji ukazano osiągnięcia E. Gilsona dotyczące głównych koncepcji jego wieloaspektowego filozofowania. Zwrócono także uwagę na niedostatki jego zamierzeń np. w odniesieniu do koncepcji filozofii chrześcijańskiej, czy metodologii historii filozofii.

Kończąc obrady, prof. T. Klimski podziękował prelegentom, władzom Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej i Instytutu Filozofii UKSW oraz gościom i studentom za uczestniczenie w dotowanej przez KBN sesji poświęconej twórczości filozoficznej Étienne Gilsona.

PAWEŁ PURSKI

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI *OBLICZA JANA PAWŁA II*

W dniu 10 maja 2005 roku w Podziemiu Kamedulskim, na terenie kampusu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego przy ulicy Dewajtis odbyła się konferencja pt. *Oblicza Jana Pawła II*. Trudu zorganizowania spotkania podjął się ks. prof. dr hab. Jan Sochoń z Katedry Filozofii Boga i Religii UKSW oraz Rada Studentów Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej wraz z Kołem Naukowym Studentów Filozofii. Już sam temat konferencji sugerował spojrzenie na osobę niedawno zmarłego Papieża – Polaka pod szerszym kątem, z uwzględnieniem perspektywy Jego bogatej twórczości na rozmaitych płaszczyznach: nie tylko teologicznej, lecz także, a może przede wszystkim literackiej i filozoficznej.

Spotkanie podzielone zostało na dwa panele. Po krótkim wprowadzeniu ks. Prodziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW dr hab. Jana Krokosa pierwszą część zapoczątkował wspomnieniami z osobistych kontaktów z Papieżem Jego Ekscelencja Stefan Frankiewicz – wieloletni ambasador RP w Watykanie, następnie zaś swój referat pt. *Osobiste książki Jana Pawła II* wygłosił ks. prof. Jan Sochoń. Część ta zakończyła się prezentacją krótkiego filmu dokumentującego spotkanie Wielkiego Polaka z dziećmi. Po przerwie na poczęstunek wiersze Karola Wojtyły wygłosili studenci Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, potem zaś wystąpiło dwóch kolejnych prelegentów: ks. dr Maciej Bała (UKSW), który przedstawił referat pt. *Rozumność i wiara według Jana Pawła II* oraz ks. dr Jacek Grzybowski (UKSW) z tematem *Ideologie filozofii pokar-tedziańskiej (czytając „Pamięć i tożsamość”)*.