Étienne Gilson, Bóg i ateizm, przeł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996.

Wydawnictwo „Znak" przyzwyczaiło już czytelników do wysokiego poziomu edytorskiego. Smak intelektualny dobrze koresponduje z apetytem na określone pozycje książkowe, których potrzebę zaspokojenia wzmacniają różnorodne konteksty społecznych zainteresowań. W tym przypadku wybór proponowanych przez „Znak" książek nigdy nie był przypadkowy, a nawet więcej, starał się trafić w aktualne dyskusje i spory, jakie przebiegały przez kulturę chrześcijańską otwartą na dialog z jej zewnętrznym otoczeniem. Ta stała cecha krakowskiej oficyny wydawniczej nie tylko, że stale się utrzymuje, ale od kilku lat wyraźnie się rozwija, wzbogacając pole literatury teologiczno-religijnej oraz filozoficznej. Spośród tej ostatniej na szczególne zainteresowanie zasługuje „Biblioteka Filozofii Religii", której deklarowanym celem jest wypełnienie luki w polskim piśmiennictwie filozoficznym w zakresie pozytywnych badań nad fenomenem religijnym. Rozmach i dynamika wydawnicza „Biblioteki" są tak znaczące, że wzbudziło to, wyrażony wprost, niepokój zwolenników opcji areligijnej[1].

Nie miejsce na wyliczenie, czy choćby krótkie omówienie wybranych dzieł wydanych w tej serii. Znajdziemy w niej pozycje przedstawicieli wielu, często rozbieżnych nurtów filozoficznych, o ile tylko poruszano w nich problematykę religii, zwłaszcza jej kluczową kwestię, skoncentrowaną wokół słowa „Bóg". Elementem łączącym dzieła filozofów tak odmiennych proweniencji, jak Emmanuel Lévinas, Ludwig Wittgenstein, Max Scheler czy Wiliam James jest ambitne zmierzenie się z próbą racjonalnego uzasadnienia prawdziwości, czy też sensowności zdania „Bóg jest". Spór ten (o istnienie, resp. nieistnienie Boga) nabrał nowego znaczenia po bankructwie wielkich teorii ateistycznych oczywistości, spośród których marksizm okazał się być jedną z ich wersji najbardziej zwulgaryzowanych. Nie sposób nie zauważyć, że pomimo upływu czasu, przemijania mód kulturowych i ideologii polityczno-społecznych, otwierających się przed człowiekiem nieograniczonych wprost perspektyw rozwoju naukowo-technologicznego, nieustannie odnawiają się próby uchylenia zasłony, skrywającej scenę „tamtego świata". Wciąż powracają do człowieka te „przeklęte problemy", by użyć popularnego wyrażenia Witkacego.

Zamierzeniem wydawców serii jest udostępnienie podstawowych dzieł z zakresu szeroko rozumianej filozofii religii, które wciąż niepokoją i inspirująco oddziaływują na

[1] Zob. B. Chwedeńczuk, Wstęp do książki J.L. Mackie, Cud teizmu, Warszawa 1997, s. XIV–XV.

myślenie filozoficzne. Może jedynie cieszyć się, że wśród wybitnych przedstawicieli nurtów teistycznych umieszczono też dzieło tomisty, a dziś powiedzielibyśmy też, że jest to tomista klasyczny, jeśli za takiego uznać zwolennika powrotu do oryginalnych tekstów samego Tomasza z Akwinu oraz wprowadzenia ich jako takich od współczesnego obiegu filozoficznego. Książka Étienne Gilsona, *Bóg i ateizm*, bo o niej będzie mowa, nie jest całkowitą nowością na polskim rynku wydawniczym. Składa się ona z dwóch niezależnych od siebie tekstów, które były już publikowane, a w nowej edycji „Znaku" połączono je jednym zbiorczym tytułem. Dwie części, o których mówimy to wydane po raz pierwszy w 1941 roku w języku angielskim dziełko, *Bóg i filozofia*, które polskim czytelnikom udostępniło wydawnictwo Pax-u w tłumaczeniu Marii Kochanowskiej. Drugi fragment zatytułowany *Trudny ateizm* jest zbiorem artykułów, które za zgodą autora *Tomizmu* nie weszły do wydanego już po śmierci zbioru *Constantes philosphiques de l'être*, Paris 1983 r. i staraniem niestrudzonego Henri Gouhiera wydano je w wydawnictwie Jacques'a Vrin w 1979 r. jako *L'athéisme difficile*. Co prawda ten ostatni tytuł doczekał się polskiego tłumaczenia[2], choć można było mieć pewne zastrzeżenia co do jasności translacji, motywując konieczność dokonania nowego przekładu.

Postać i filozoficzne dzieło Gilsona są w Polsce dość szeroko uprzystępnione. Znany jest on przez Pax-owską edycję swoich najważniejszych pozycji książkowych, od *Tomizmu* przez *Byt i istotę*, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, po historie filozofii średniowiecznej. Przede wszystkim zaś uchodzi za współtwórcę pewnej odmiany tomizmu zwanego egzystencjalnym, co związało go intelektualnym pokrewieństwem ze specyficznym sposobem rozumienia filozofii uprawianej w ramach tzw. lubelskiej szkoły filozoficznej (wcześniej S. Swieżawski, który poznał Gilsona jeszcze w okresie międzywojennym, przygotowując swoją rozprawę doktorską, J. Kalinowski, a zwłaszcza M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A.B. Stępień i inni).

Współczesna kondycja filozofii tomistycznej opatrzona jest wieloma zastrzeżeniami. Trudno je wyczerpująco przedstawić w tak krótkim tekście i nie taki jest jego podstawowy cel. Powiedzmy jedynie, że wśród głównych zarzutów kierowanych pod adresem tomizmu najbardziej znaczącymi są oskarżenia o zdominowanie obszaru chrześcijańskiej refleksji filozoficznej nieproporcjonalne do innych propozycji, mniej subtelni przeciwnicy powiedzą, że przyjął i spełnia on funkcję oficjalnej ideologii kościelnej, dostrzeże się systemowe mankamenty odcięcia się tej filozofii od kategorii dziejowości. Natomiast, w interesującej nas szczególnie problematyce filozofii religii najcięższe głosy krytyki pojawiają się ze strony po-Heideggerowskich kontynuatorów koncepcji ontoteologizmu. Umieszcza ona tomistyczną teologię filozoficzną jako jeden z etapów w logicznym ciągu rozwojowym metafizyki zachodniej, która nie dokonała wyróżnienia między sensem bycia a bytem, czego konsekwencją stało się zamknięcie Boga w kategorialnych kleszczach pojęcia bytu jako bytu. W tym ostatnim punkcie pobrzmiewają wyraźne echa zarzutów o ontoteologicznych obciążeniach myśli chrześcijańskiej, zapoznającej głębsze i bardziej pierwotne zagadnienie sensu bycia. Zbyt ścisłe związanie metafizycznej problematyki bytu z Bogiem wiary zablokowało myślenie istotne, gdyż udzieliło szybkiej odpowiedzi na jego kres, ograniczając tym samym autentyczny rozwój zagadnień metafizycznych. Tam gdzie należałoby przygotować przestrzeń, która umożliwiałaby zadanie pytania, rozpoczynając tym samym czuwanie myśli nastawionej na usłyszenie odpowiedzi z obszaru nieskrytości prawdy, ontoteologia wypowiadała słowo Bóg kładąc tym samym granicę dla ożywczego dyskursu. Tymczasem, jak zapewniał filozof z Messkirch, sens bycia bytu znajduje się głębiej, poza i przed bytem, a więc poza metafizykami znanymi nam w dotychczasowych wersjach interpretacyjnych.

---

[2] É. Gilson, Ateizm trudny, przeł. S. Piwko, T. Kuczyński, E. Romek, Warszawa 1990.

Odrzucenie niepotrzebnego balastu ontoteologicznego nadużycia miało też przynieść pozytywne konsekwencje dla myślenia religijnego. Przeprowadzenie dyskursu o Bogu z szerokim wykorzystaniem pojęcia bytu ryzykowało zawłaszczenie ideą Boga żywego, którego filozoficznym ekwiwalentem nie może być przecież żaden byt. Odejście od mówienia o Bogu w języku „starej metafizyki" odczytano jako pietystyczny postulat Jego ochrony przed bałwochwalczą napaścią ze strony agresywnego immanentyzmu. Konsekwentnie też, jeśli szukamy źródeł zachodnich negacji Boga, to ich autorstwo znajduje się w obrębie określonych koncepcji metafizycznych, przemycanych bezwiednie do języka religii. Paradoksalnie, na sali winnych w oskarżeniu o nieobecność Boga, powinni się znaleźć Jego zwolennicy, należący do rozmaitych szkół prezentujących różnie formułowane wersje „metafizyki przemocy". Tak oto dochodzimy do nieprzekraczalnego dystansu i współcześnie ostro zarysowanego sporu między metafizyką prezentacji a metafizyką obecności, między metafizyką a aksjologią, między bytem a dobrem. Nie trzeba dodawać, że w sposób niemal naturalny konynuatorów tomistycznej teologii filozoficznej umieszcza się w pierwszych ławach tych, którzy zawinili najmocniej, i choć nie działali z premedytacją, to wciąż nie chcą przyznać się do winy.

W tym sensie należałoby mówić o odwadze edytorskiej Biblioteki Filozofii Religii, gdyż wznawiając dwa dziełka francuskiego filozofa zaproponowano czytelnikowi projekt teistyczny reprezentanta klasycznej metafizyki, który całe życie i pracę twórczą poświęcił dla wzmocnienia jej pozycji we współczesnej kulturze filozoficznej. Gilson nie tylko, że bronił płaszczyzny bytu jako bytu będącego pierwotną podstawą dla wszelkiego dyskursu metafizycznego, poza którą „rozciąga" się już tylko obszar nicości, lecz twierdził też, że pełny opis i wyjaśnienie bytu w źródłowym aspekcie jego bycia, w akcie istnienia, staje się sensowne, gdy przyjmiemy istnienie bytu Bożego.

Zarówno bowiem *Bóg i filozofia,* będące znakomitym traktatem z dziejów filozoficznego poznania Boga, jak i *Trudny ateizm,* pomimo dystansu czasowego w ich redakcji oraz niewątpliwych zmian w rozkładanych akcentach, dotyczących przede wszystkim filozoficznej doniosłości idei Boga, o czym wspomina w swoim wstępie prof. Tarnowski, oba teksty Gilsona łączy wspólny fundament dialogu o Bogu, którym pozostaje bytowa płaszczyzna refleksji. Jeśli chcielibyśmy odnaleźć „upraszczający" klucz dla właściwego odczytania omawianych tekstów, to o ile pierwszy byłby pozytywnym wykładem prezentującym Tomaszowe rozwiązanie kwestii Boga na tle znanych dotychczas rozwiązań, o tyle *Trudny ateizm,* może być odczytany jako próba odszukania metafizycznych źródeł negatywnych postaw wobec teologii filozoficznej. Jednakże w obu przypadkach francuski filozof uparcie broni tezy, że afirmacja lub zanegowanie Boga wyrasta z pełnej lub też niepełnej teorii wyjaśniającej byt w jego metafizycznej strukturze. Braki uchwycenia bytu skracają perspektywę poznawczą, oddalając od istnieniowego źródła bycia bytem, Pełni Istnienia.

Nieprzypadkowo wspomnieliśmy zarzut ontoteologizmu, gdyż podmuchy jego argumentacji padają niczym złowrogi huragan na centralny punkt tradycyjnej metafizyki, nie pozostawiając żadnych wątpliwości, co do jej losu, którym jest odejście w niepamięć. Z kliszy ontoteologicznej nałożonej na tomizm egzystencjalny przyzwyczajono się korzystać z tak szerokim i zarazem bezkrytycznym rozmachem, że on sam, tomizm, nabrał monstrualnych cech „przeżytku", budzącego filozoficzny przestrach. Z pewnością sprawa wyrasta poza zwykłe czynności związane z omówieniem książki, ale trudno również, bez uczynienia chociażby pobieżnych odniesień, przejść do porządku dziennego, gdyż wysuwane zarzuty są na tyle poważne, że uderzają w sam sens edytorskiego odświeżania propozycji Gilsona. Nie odbierając zatem znaczenia i celności Heideggerowskim intuicjom, nie sposób także nie zapytać o zakres ich stosowalności do teistycznej refleksji francuskiego filozofa. Trudno posądzać go o osobistą niechęć do Heideggera, którego cenił za wznowienie pytań metafizycznych, skupionych wokół tajemnicy istnienia bytu. Ta postawa ostrożnej atencji

obecna jest zarówno w końcowych fragmentach *Bytu i istoty,* przewija się w wielu miejscach *Contantes philosophiques de l'être.* Tym niemniej faktem pozostaje, że znany z dociekliwości i solidności myślenia autor *Tomizmu* nigdy bezpośrednio nie podjął podstawowych postulatów ontologicznej krytyki. Nie znajdziemy ich również w omawianej książce, która wydaje się być bardzo reprezentatywna dla poruszanej tematyki. Czyżby Gilson nie dostrzegł jej doniosłości lub widząc jej celność schował się w wygodnym odstępie milczenia? A może znając ją, nie odnalazł wystarczających powodów, by potraktować sprawę jako osobistą, dotykając istotnych rysów znamionujących Tomaszową koncepcję metafizyczną. Rzeczywiście, Bóg nie jest bytem umieszczonym na tym samym piętrze metafizycznej obecności, co pozostałe jestestwa. *Totum Esse,* całkowitość i pełność istnienia Boga nie daje się porównać z żadną inną wielkością ontologicznego bytowania. W tym właśnie znaczeniu Bóg, Istnienie Czyste (*Esse Purum*) nie jest jeszcze jednym z bytów (*ens*). Grunt bycia bytem jest *sensu stricto* metafizyczny, akt istnienia jest tym co pierwsze i najbardziej pierwotne w bycie. To w akcie istnienia byt styka się z jedynym Istniejącym, który jest Sensem bycia bytu. Istnienie Boga jest obszarem bytowo niepodległym, znajdującym się poza sferą konceptualizacji, która mogłaby sprowokować ryzyko ontologicznych kleszczy. Gilson wielokrotnie podkreślał, że po natrafieniu na Istnienie Czyste nie zaczyna się żaden proces tematyzacji poznawczych i związanego z nim prezentyzmu przedmiotu. Noemat nie jawi się bowiem jako kres myśli, lecz dotknięcie absolutnie Innego, którego inność istnienia jest tak radykalna, że należy czuwać, aby po stwierdzeniu Jego istnienia nie znikł całkowicie z pola poznawczego. Być może w tym miejscu pojawia się miejsce na metafizykę obecności, o ile Istniejący zechce powiedzieć słowo, które podtrzyma dialog. Byt nie graniczy z bytem, lecz z Istniejącym.

Ten rys uwolnienia Gilsonowskiej metafizyki od zarzutu, że jest typowym przykładem ontoteologizmu, podjęto ostatnio na łamach *Revue Thomiste*[3]. Floucat sugerować będzie konieczność przeformułowania tytułu oskarżenia, gdyż dla autora *Bytu i istoty* inspiracje metafizyczne płynęły ze świata biblijnych zawierzeń, powiązanych bezpośrednio z fragmentem tekstu z Księgi Wyjścia 3,14, gdzie Bóg-Jahwe wypowiada swoje Imię, *Jestem, który Jestem.* To brzmienie Bożego Imienia zdziwiło metafizykę, nie naruszając w niczym jest procedur racjonalnego uzasadnienia. Jeśli więc musimy używać nowych uzusów językowych, to w przypadku Gilsona należałoby odejść od stosowania nazwy ontoteologia na rzecz bardziej adekwatnego określenia teo-onto-logia. Byt bowiem nie wyprzedza Boga, lecz odnajduje w nim swoje ostateczne źródło istnienia. Byt jest dostojnym znakiem, który zaczyna ontycznie znaczyć przez metafizyczną więź ze światłem płynącym od Istniejącego.

Ks. Zdzisław Kunicki