



Ks. Józef Kozuchowski
Wyższe Seminarium w Elblągu
Wyższa Szkoła Bankowa w Gdańsku

Racjonalność i wiara w Boga – ujęcie Roberta Spaemanna

Wiara jest najwyższą formą racjonalności.¹

Jak podkreślał Peter Wust, zarówno religijna naturalna wiara w wartości, wyrosła na gruncie starożytnej kultury, jak i nadprzyrodzona wiara chrześcijańska, której – jego zdaniem – pod względem piękna i wzniosłości żadna rzecz w historii świata nie dorównuje ani dorównać nie może, stała się dla wielu ludzi mitem pośród innych mitów². Rzeczywiście, znacznemu gronu osób sfera wiary w Boga jawi się – m.in. pod wpływem upowszechnionego współcześnie scjentyzmu – jako dziedzina irracjonalna.

Interesujące może się więc wydać spojrzenie współczesnego wybitnego filozofa Roberta Spaemanna, który akcentuje racjonalny wymiar wiary i religii. Niemiecki uczony podejmuje to zagadnienie w trzech aspektach. Po pierwsze, gdy rozważa samą wiarę, po drugie, gdy ukazuje ją w relacji do rozumu i jego możliwości poznania. W tym ostatnim wypadku rozświetla to zagadnienie przez przytoczenie ujęcia Nietzschego, według którego wiara w Boga i racjonalność poznania wzajemnie się warunkują. Wreszcie rozpatrując trzeci aspekt racjonalności wiary w istnienie Boga, posługuje się Spaemann oryginalną argumentacją – odsyłającą także do gramatyki (*futurum exactum*) – o charakterze postulatów rozumu teoretycznego.

¹ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, s. 254.

² P. Wust, *Im Sinnkreis des Ewigen*, hrsg. von H. Westhoff, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1954, s. 209.

Metafora jaskini jako obraz prawdy o Stwórcy i stworzeniu

Bóg może nadawać sens naszemu życiu, gdy jest Stwórcą.³

Spaemann zgadza się, że słynną platońską metaforę jaskini o sytuacji człowieka możemy rozumieć także jako obraz rozświetlający fundamentalne zagadnienie wiary i pozwalający lepiej uzmysłwić sobie prawdę o transcendentnej Istocie i Jej stwórczym dziele⁴. W swojej interpretacji tejsze metafory niemiecki filozof zwraca uwagę na następujące treści.

W pozbawionej okien jaskini siedzą ludzie przykuci do ściany, na którą patrzą. Na ścianie pokazana jest gra cieni, rzec by można – kino jaskiniowe, kreowane za plecami widza z niewidocznego dlań źródła światła. Ludzie ci nie mogą widzieć ani własnej osoby, ani siebie nawzajem. Filmowa akcja jest dla nich jedyną rzeczywistością. To ona ich ekscytuje, pozwala snuć domysły, tworzyć teorie, czynić prognozy. Krążą pogłoski, że istnieje prawdziwy świat na zewnątrz jaskini. Słyszcy się także o ludziach, którzy do niego dotarli. Jednak ich oczy zostały oślepienie przez światło słoneczne w takim stopniu, że nic nie widzieli. Dlatego mieszkańcy jaskini bronią się rękami i nogami, gdy ktoś z zewnątrz przybywa, aby ich uwolnić.

Spaemann w metaforze jaskini słusznie widzi ilustrację prawdy wiary o stworzeniu. Już zresztą u ojców Kościoła pojawia się podobna interpretacja. Zwróćmy bowiem uwagę na to, jak rozumieli oni ideę najwyższego dobra ukazanego przez Platona w obrazie słońca. Otóż utożsamiali je z Bogiem, ponieważ dla Platona dobro zarówno jest przyczyną rzeczywistości rzeczy, jak i stanowi motyw wszelkich dążeń istot żywych. Z jakiego jeszcze względu słynną opowieść nauczyciela Arystotelesa wolno odczytać jako zobrazowanie nauki o Stwórcy i jego stworzeniu? Czym innym może być w kinie jaskiniowym ukryte źródło światła i projektor, jak nie samym Stwórcą? Nie ujawnia się on oczywiście wprost w filmie z przypowieści. Nie występuje także w ciągu wewnętrznych przyczyn, względnie wstępnych uwarunkowań. Jest on jednak prawdziwą podstawą i przyczyną całego ich łańcucha i każdego poszczególnego członu. Dzieło stworzenia nie jest zdarzeniem, z którym zapoznamy się w trakcie zgłębiania historii kosmosu. Oznacza ono bowiem relację całej rzeczywistości uchwytnej empirycznie do jej Źródła, znajdującego się poza światem⁵.

My natomiast odnajdujemy siebie w scenach filmu jaskiniowego. Jesteśmy, po pierwsze, nie tylko ich obserwatorami, lecz także współuczestnikami. Nasze życie zawdzięczamy w każdej chwili światłu stwórczego projektora i smugi,

³ R. Spaemann, *Was ist eine gute Religion*, [w:] *idem*, *Schritte über uns hinaus* Gesammelte Reden und Aufsätze, I, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, s. 375.

⁴ O takim spojrzeniu Spaemanna wiadomo autorowi artykułu z bezpośredniej rozmowy z filozofem, która odbyła się w sierpniu 2013 r.

⁵ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, Verlag Pattloch, München 2007, s. 9-10.

jaką rzuca na ekran. To On przecież projektuje byty (rzeczy) i istoty żywe, które faktycznie ożywia i pozwala im na wolność w pewnych ramach. Gdyby jednak zgasło światło w projektorze, film by zniknął, a wraz z nim wszelkie postacie, czyli i my. Jesteśmy również, po drugie, więźniami jaskini platońskiej z powodu braku otwartości na prawdę komunikowaną przez wiarę. Na szczęście, jak podkreśla Spaemann, „dziwnym zbiegiem okoliczności ludzie nigdy nie byli tak bardzo uwięzieni wewnątrz rzeczywistości, aby stali się zupełnie niewrażliwi na odwieczną pogłoskę o Bogu”⁶. Taka ich reakcja ma głębokie uzasadnienie. Czyż bowiem odwieczna pogłoska o Bogu nie jest sposobem, w jaki daje On o sobie znać?

Odwolując się do obrazu jaskini, Spaemann pragnie przekazać nam niezwykle cenną informację o Bogu, którego ukazuje jako Stwórcę. Bóg bowiem może nadawać sens naszemu życiu tylko wtedy, gdy jest Stwórcą świata. W przeciwnym razie Jego moc byłaby zbyt mała, aby sprostać takiemu zadaniu⁷.

Nauka a wiara. Czy postęp naukowy zagraża otwartości na wiarę?

Nie ma ważniejszej rzeczy niż istnienie Boga.⁸

Jak podkreśla Spaemann, postęp w nauce spycha niestety na margines zainteresowanie problematyką religijną. Nie dzieje się tak jednak z tego powodu, że dziedzina ta jakoby przedstawia jakieś racje podważające zasadność wiary w Boga. Przeciwnie – z jej strony dotychczas nie padł żaden poważny argument przemawiający na niekorzyść pogłoski o transcendentnej Istocie. Dlaczego więc postęp naukowy wpływa negatywnie na naszą otwartość w sferze wiary? Powód jest raczej natury psychologicznej. Postęp naukowy wywołuje, by tak rzec, efekt zaskoczenia. Budzi nadmierną fascynację odkryciami nauki i sprawia wrażenie, że dyscyplina ta wszystko wyjaśni, jakkolwiek myśl taka jest równie absurdalna jak przeświadczenie, że akcja oglądanego filmu sama siebie tłumaczy i udział projektora czyni zbędnym.

Z jakiego innego powodu postęp naukowy osłabia wrażliwość w kwestii fundamentalnej pod względem egzystencjalnym? Otóż jego rezultatem jest szybkie rozszerzanie się zakresu rzeczy wytwarzanych, co wyzwala upajające i fantastyczne uczucie nieskończoności. Sprawia też, że stale rośnie tempo zmian naszych relacji życiowych, wskutek czego nasza uwaga koncentruje się przede wszystkim na dopasowaniu do zmieniającej się rzeczywistości i nie zajmuje już jej pytanie o przyczynę i sens całości, czyli o to, co znajduje się na zewnątrz platońskiej jaskini.

⁶ *Ibidem*, s. 10-11.

⁷ R. Spaemann, *Was ist eine gute Religion*, s. 375.

⁸ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 20.

Tymczasem nie może być mowy o alternatywie w rodzaju „albo naukowe wyjaśnianie rzeczywistości, albo wiara”, ponieważ oznaczałoby to rezygnację z rozsądku i rozumienia świata. Nie tylko nie ma sprzeczności między tymi dyscyplinami – one się wręcz wzajemnie uzupełniają. Nauka zadaje rzeczywistości inne pytania aniżeli wiara. Nie pyta zatem o jej ostateczną przyczynę, cel, o to, czym jest w swej istocie. Nowożytną naukę interesują zasadniczo warunki powstania badanej rzeczy, ponieważ poznanie ich umożliwia nawet ingerowanie w jej naturę⁹. Nauka usiłuje również uchwycić sposób funkcjonowania rzeczy. Znać ją bowiem, jak podkreślał Thomas Hobbes, to mieć odpowiednią wiedzę na temat jej funkcjonowania. Czy tak jest w istocie?

Ludwig Wittgenstein, ojciec współczesnej filozofii analitycznej, „złudzeniem nowoczesności” (*Täuschung der Moderne*) nazywa to, że według niej prawa natury wyjaśniałyby nam świat¹⁰. Przecież one tylko opisują strukturalne prawidłowości, niemające nic logicznie koniecznego. Nie wyjaśniają ani samych siebie, ani świata. To, iż pozwalają się sformułować matematycznie, było dla tak uznanego przyrodnika jak Einstein powodem podziwu i wskazówką, że istnieje boskie źródło. Kantowi natomiast towarzyszył ciągły zachwyt nad tym, że w ogóle istnieją prawa natury. Nie tłumaczą one samych siebie i nie kończą naszych poszukiwań bytu, który tłumaczy sam siebie (Bóg).

W każdym razie byt, czyli rzeczywistość w całym swym bogactwie treści, i substancja w jej filozoficznym rozumieniu są nieuchwytnie w analizach empirycznych. Tym bardziej to, co Nieuwarunkowane, samoistniejąca Substancja – Bóg – z samej definicji nie pozwoli się zidentyfikować wewnątrz badanych przez naukę przyczyn. A zatem dziedzina ta z racji stosowanej metody nic nie może powiedzieć o Bogu, ale też, jak widzimy na przykładzie wielkich uczonych, nie zamyka na rzeczywistość transcendentną.

O jeszcze jednej istotnej rzeczy warto wspomnieć, ukazuje się postrzeganie rzeczywistości w świetle nauki i wiary. Chodzi mianowicie o problematykę przygodności. Nauka zmierza pod tym względem do trywializacji, to znaczy do wyeliminowania przygodności. Dowodząc, że wszystko nie może być inne niż jest, nauka usuwa zdziwienie, które dla Arystotelesa stanowiło początek i warunek filozofowania. Wiara każe patrzeć odwrotnie, gdyż wzmacnia doświadczenie przygodności. Rzeczywistość świata jako całość jest dla niej swoistą tajemnicą, przedmiotem nieustannego zdziwienia czy to w postaci podziwu, czy to w postaci skargi¹¹.

⁹ Warunki powstawania badanych jestestw bądź rzeczy są uchwytnie empirycznie. Natomiast przyczyny, szczególnie ostateczne, wykrywa się poprzez analizę filozoficzną, do której odwołuje się wiara i teologia.

¹⁰ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 11.

¹¹ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, s. 166-167.

Złudzenia naukowego światopoglądu

Jak już podkreślono, nowożytna nauka pyta o warunki powstawania badanych przez siebie faktów, ponieważ to otwiera przed człowiekiem możliwość inżynierowania w przyrodę czy w naturę. W związku z takim jej odniesieniem do rzeczywistości zwolennicy naukowego światopoglądu – scjentyzm u (zgodnie z którym o świecie i człowieku kompetentnie wypowiadają się jedynie nauki przyrodnicze), określonego przez Wittgensteina jako przesąd nowoczesności – wysuwają tezę, z którą absolutnie nie można się zgodzić¹². Sądzą mianowicie, że my poznaliśmy już, czym coś jest, jeśli zrozumieliśmy, jak to powstało¹³.

A zatem np. to, kim jesteśmy, wiemy dzięki temu, że dowiedzieliśmy się, kim byli nasi przodkowie. To, czym jest poznanie lub jakiś negatywny stan somatyczny, staje się nam wiadome, gdy rozpoznaliśmy funkcje biologiczne tych zjawisk albo procesy fizjologiczne mózgu, które tworzą infrastrukturę powyższych fenomenów. Oczywiście spojrzenie takie musi prowadzić do absurdalnych sytuacji. Jak bowiem interpretować np. ból? Pobudzenie włókien nerwowych w mózgu, które z empirycznego punktu widzenia jest jego powodem, miałyby wyjaśniać istotę tego niedomagania w ogóle, czyli pozwalać zdefiniować pojęcie bólu¹⁴. I oto założmy, że – pisze Spaemann –

[...] poszedłbym do lekarza z powodu jakiegoś silnego bólu. Neurolog zbadałby mnie, ale nie stwierdziłby żadnych negatywnych procesów somatycznych. Lekarz w takiej sytuacji wyjaśnia mi: pan nie ma żadnego bólu, ponieważ doznanie to polega na pobudzeniu włókien nerwowych, a tego zjawiska nie stwierdza się w pańskim organizmie.¹⁵

Czyż każdy z nas nie odparłby wówczas: Drogi doktorze, z pobudzeniem włókien nerwowych niech będzie jak chce, ale o tym, czy odczuwam ból, powinienem wiedzieć ja sam? I jeśli pan odebrał mi możliwość wyartykułowania słowami tego, co ja uważam za ból, to nie pozostało mi nic innego, jak tylko to, że muszę krzyknąć¹⁶.

Niestety w naszych czasach wielu ludzi, i to niebędących naukowcami, kultywuje światopogląd naukowy. Wedle ich mniemania mówi on im o tym, jaki rzeczywiście jest świat i jak powstał człowiek. Oczywiście to przeświadczenie jest

¹² Scjentyzm, pretendując do miana teorii naukowej, w gruncie rzeczy jest, jak podkreśla Spaemann, sprzeczną w sobie światopoglądową orientacją, ponieważ nie potrafi siebie naukowo uzasadnić. Swoją tezę, że jedynie nauki przyrodnicze wyjaśniają rzeczywistość, potwierdza, iż jest taką właśnie propozycją. Teza ta bowiem nie jest tezą naukowo-przyrodniczą (na podstawie autoryzowanego wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem, przeprowadzonego w sierpniu 2007 r.).

¹³ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 11-12.

¹⁴ R. Spaemann, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, [w:] *idem*, Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze, II, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, s. 160.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

błędne¹⁷. Jak już mówiono, naukowy punkt widzenia nie zmierza do istotowego zrozumienia rzeczywistości. Ogranicza się do uchwycenia jej kontekstów funkcjonalnych i tym samym do stworzenia możliwości ingerowania w nią¹⁸.

Racjonalne poszukiwania Boga a godność i nędza człowieka. Problem wdzięczności

Jak podkreśla Spaemann, o Bogu krąży o d w i e c z n a p o g ł o s k a – zawsze obecna i niepokojąca informacja, powracająca wciąż na nowo, jakkolwiek również w zdeformowanej postaci¹⁹. Słyszycy się o niej bowiem zawsze i wszędzie tam, gdzie są ludzie. W greckiej filozofii po raz pierwszy została wyrażona w języku pojęć, w Izraelu traci charakter samej pogłoski i staje się wspólnotowym doświadczeniem wiary dopóty, dopóki nie wkroczy Jezus z Nazaretu i nie powie: „Kto mnie widział, widział i Ojca mojego”²⁰. Pytanie o Boga pozostaje aktualne, mimo że wiemy, co mamy na myśli, wypowiadając słowo „Bóg”. Jak pisze Kant, wypracowaliśmy już wolny od błędu ideał najwyższej istoty, pojęcie zawierające całe ludzkie doświadczenie. Jakich jednak argumentów użyjemy, aby wierzyć, że temu pojęciu odpowiada obiektywna rzeczywistość? Bóg jest przecież kimś więcej niż ideał, On istnieje.

Znamy negatywną odpowiedź na to pytanie, czyli ateizm, funkcjonuje także pełne zatroskania przekonanie, że nie znaleziono dotychczas odpowiedzi, ponadto spotykamy doktryny agnostyczne, zgodnie z którymi z pryncypialnych powodów nie można znaleźć zadowalających wyjaśnień. Wszystkie te ujęcia, niezależnie od tego, w jakim stopniu są błędne, zasługują na szacunek. A to jedynie dlatego, że ich autorzy się z nimi identyfikują.

Niemniej trzeba podkreślić, jak bardzo g o d n o ś c i l u d z k i e j o d p o w i a d a i j ą ujawnia nasza z d o l n o ś ć p o s z u k i w a n i a B o g a . Jest rzeczą rozumu, czyli czymś, czego domaga się nasz intelekt. Jakkolwiek nie angażuje rozumu instrumentalnego, który – jak mówi Nietzsche – czyni nas przebiegłymi zwierzętami. Zdolność ta pozwala przekraczać siebie, swoje otoczenie, uzyskać nową orientację w życiu. Nieprzypadkowo więc od tego, kto zbywa problem istnienia Boga i wiary jako coś nieistotnego, żąda się przedstawienia racji. Rozstrzygając kwestie zasadnicze, do których niewątpliwie należy pytanie o Boga, podobnie jak w procesie sądowym należy uzasadnić, dlaczego zajmuje się stanowisko o zabarwieniu negatywnym²¹.

¹⁷ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, s. 255.

¹⁸ *Ibidem*, s. 189.

¹⁹ *Ibidem*, s. 11-12.

²⁰ Tekst wykładu przeprowadzonego przez R. Spaemanna 6 grudnia 2004 r. w Monachium w gmachu Wyższej Szkoły Filozoficznej, s. 7 (maszynopis w posiadaniu autora artykułu).

²¹ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 19-20.

Już bowiem w odniesieniu do problematyki egzystencji Boga nie jest tak, aby nie można było odnaleźć żadnych śladów Jego istnienia. Przeciwnie – jest to możliwe i jeśli tylko się chce, da się je stwierdzić. W tym względzie należy się zatem kierować następującą prawidłowością:

Zawsze za ważniejszy uznamy głos tego, kto ślady o istnieniu Boga znalazł, niż tego, kto tych śladów w ogóle nie odnotował. Fakt, że ktoś nigdy nie widział białego kruka, nie jest dowodem przeciwko temu, który jakiś jego ślad zaobserwował. W każdym razie nie może on powiedzieć: nie istnieje biały kruk, tylko dlatego, że on dotąd żadnego takiego ptaka nie spostrzegł. Natomiast temu, kto go widział, wolno powiedzieć: biały kruk istnieje.²²

To jest również specyficznie ludzka zdolność: dostrzeżenie, że np. efekt lotu samolotu odrzutowego, to jest powstała na niebie smuga, nie będzie odgrywać w naszym życiu żadnej roli. Całkiem inaczej rzecz się ma z prawdziwym owocem poszukiwania Boga. Okazuje się nim uznanie za dewizę życiową tezy: „Jeśli Bóg istnieje, wówczas jest to rzecz najważniejsza, bardziej kluczowa aniżeli ta, że my istniejemy”²³. Fakt ten przyczynia się do *w r o s t u n a s z e j g o d n o ś c i* w jej etycznym sensie. Tego rodzaju otwarcie na Boga oznacza przecież to, o czym mówił i do czego wzywał sam Jezus: odwrócenie perspektywy, nawrócenie, wskazuje także na umacnianie się w życiu cnotliwym, radykalną zmianę osobowości²⁴.

W świetle takiego ujęcia problematyki poszukiwania Boga nie zabrzmi zaskakująco stwierdzenie Spaemanna:

Na szacunek nie zasługuje rozpowszechniony dziś, choć przeważnie niewyartykułowany jasno pogląd, zgodnie z którym odpowiedź na pytanie o istnienie Boga nie jest aż tak ważka.²⁵

Wszystko inne, co nas absorbuje, byłoby właściwie ważniejsze i nie opłaca się trwonić czasu na zastanawianie się nad Bogiem. Jeśli Bóg istnieje i czeka nas życie po śmierci, to przecież przekonamy się o tym najpóźniej, gdy wkroczymy w wymiar wieczności. Ostatecznie o tym, czy ktoś jest przyzwoity, nie decyduje to, czy wierzy w Boga, czy też nie. W końcu zamachowcy muzułmańscy również wierzą w Boga. Tak, niestety, właśnie ta wiara motywuje ich do przestępstw.

Oczywiście w takim podejściu do fundamentalnego zagadnienia egzystencjalnego nie znajdziemy nic, co zasługiwałoby na uznanie. Jak powiedziałby Sokrates, odzwierciedla się w nim *n ę d z a c z ł o w i e k a*. Cóż bowiem rzeklibyśmy o człowieku uratowanym z rozpaczliwej sytuacji, któremu przywrócono życie – a zatem został obdarowany prawdziwym rogiem obfitości – dla którego jednak wciąż pozostaje niejasne, czy to wszystko jest tylko przypadkiem, czy też tajemniczym podarunkiem serdecznego człowieka lub Boga. Ta kwestia mnie nie interesuje – podkreśla ów człowiek. „Co mam, to mam i czy w tym wyraża

²² Tekst wykładu, s. 5.

²³ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 20.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Tekst wykładu, s. 4.

się miłość dawcy, jest mi zupełnie obojętne, ponieważ ja mu tak czy inaczej nie podziękuję²⁶. Tymczasem człowiek zachowujący się godnie, którego szanujemy, żywi głębokie pragnienie podziękowania, jeśli tylko zna adres, pod który może skierować swoje wyrazy wdzięczności. W razie nieznajomości darczyńcy zrobi wszystko, aby go poznać i okazać, jak bardzo jest dłużny. Taki jest właśnie człowiek, który zrozumiał, czym jest wiara. Owszem, istnieją różne jej motywy, skłaniające ludzi do zadawania pytań o Boga. Najgłębszym z nich jest z pewnością ten, by móc podziękować i z poczuciem wdzięczności wieść swą egzystencję²⁷. Nie bez powodu słowem określającym chrześcijańskie nabożeństwo jest „eucharystia”, ponieważ znaczy ono podziękowanie. Z tym aktem zaś łączy się radość. I choć przyjemność, która nie chce znać swojego dawcy, może dostarczać satysfakcji²⁸, to jednak radość jest tylko tam, gdzie istnieje ktoś, komu można wyrazić wdzięczność, czyli w ostatecznym rozrachunku Bóg.

Nierozzerwalny związek wiary w Boga z ideą prawdy i wiarą w rozum. Stanowisko Nietzschego

Jeśli Boga nie ma, prawda nie istnieje.²⁹

Podkreślmy najpierw, dlaczego myśl Nietzschego zrodziła wątpliwość w zasadność dowodzenia istnienia Boga za pomocą klasycznej argumentacji, to jest przy użyciu tradycyjnych dowodów (ontologicznych – św. Anzelma z Canterbury, Kartezjusza, Leibniza, Hegla, i kosmologicznych – np. św. Tomasza z Akwinu)³⁰. Przy tym wszelkie dowody, łącznie z matematycznymi – jak przekonująco wykazał Leibniz – są *argumenta ad hominem*, tzn. zakładają określone rozumienie człowieka i rzeczywistości, a mianowicie przeświadczenie o możliwości jej poznania przez nas. W tradycyjnych dowodach na istnienie Boga wychodzi się z milcząco przyjętego założenia o inteligibilności bytu i całej rzeczywistości oraz zdolności poznania prawdy przez ludzki intelekt³¹. Tymczasem stanowisko

²⁶ *Ibidem*, s. 5.

²⁷ Problem ścisłego i bezpośredniego związku możliwości poznania Boga i wdzięczności podejmuje Spaemann również w ramach swych rozważań na temat przebaczenia. Jak podkreśla za listem świętego Pawła do Rzymian: „Poganie mogli poznać Boga, ale nie chcieli Mu być wdzięczni” (por.: R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, s. 244).

²⁸ Są bowiem ludzie mający się za szczęśliwych, według których można wieść życie pełne zadowolenia bez odniesienia do Boga. Może to być jednak tylko subiektywne przekonanie.

²⁹ Cyt. za: R. Spaemann, *Karl Jaspers Idee eines philosophischen Glaubens*, [w:] *idem*, *Schritte über uns hinaus* Gesammelte Reden und Aufsätze, I, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, s. 231.

³⁰ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, s. 31.

³¹ W jednej z najbardziej uznanych interpretacji dróg św. Tomasza z Akwinu, w tomizmie, uzasadnia się istnienie Boga na podstawie analizy i wyjaśniania bytu. Zgodnie z tym, jak ujmował zagadnienie św. Tomasz, najpierw zadaje się pytanie o istnienie rzeczywistości, a problem ten może być analizowany na różne sposoby.

Nietzschego prezentuje się jako krańcowo odmienne³². W najkrótszej formule celnie wyartykułował je Michel Foucault: „My nie możemy twierdzić, że świat zwraca ku nam czytelną twarz”³³. Dlaczego tak właśnie należy sądzić? W świetle klasycznych dowodów, gdybyśmy nie potrafili zidentyfikować prawdy o rzeczywistości, wówczas nie byłoby żadnej sposobności dotarcia do Boga.

Otóż Nietzsche, jak nikt inny przed nim, z całą konsekwencją wyprowadza ostateczne konkluzje z filozoficznego ateizmu, to jest tezy, w myśl której Bóg nie istnieje³⁴. Pierwsza konkluzja brzmi: żyjemy w absurdalnym świecie, który – jako pozbawiony wiary, bo Bóg umarł – zaoferować nam może jedynie banalny nihilizm i styl egzystencji właściwy dla społeczeństwa rozrywki i konsumpcji, czyli hedonizm. Zgodnie z drugą konkluzją następujące dwie rzeczy nie mogą być niezależne od siebie, gdyż się wzajemnie warunkują i wspierają: wiara w możliwość racjonalnego poznania logicznie skonstruowanej rzeczywistości i wiara w Boga. Nietzsche wskazał na taką prawidłowość:

[...] my poznający dzisiejsi, my bezbożni i antymetafizycy, także swój ogień jeszcze czerpiemy z pożaru, który wzniciła tysiące lat trwająca wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, że Bóg jest prawdą, a prawda jest boska.³⁵

Z tego powodu – wnioskuje Nietzsche – kto neguje egzystencję Boga, podważa tym samym racjonalność człowieka i świata. Nie możemy więc mówić: człowiek jest wolną i zdolną do poznania prawdy osobą, ale Bóg nie istnieje. W rzeczywistości albo człowiek jest taką istotą, która siebie samą transcenduje i Bóg istnieje, albo żadnej z tych prawd nie da się przyjąć.

Po Nietzschem, jak podkreśla Spaemann, u mocniło się „głębokie zrozumienie, że istnieje wewnętrzny, nierozzerwalny związek wiary w Boga z ideą prawdy i zdolności jej poznania przez człowieka”³⁶. Sam więc nasuwa się wniosek, co oznacza teza autora *Tako rzecze Zaratustra* – żyjemy w absurdzie, ponieważ Bóg umarł. W takiej sytuacji redukcja do absurdu stanowiska negującego pryncypia naszego myślenia, w tym naszą zdolność do obiektywnego poznania rzeczywistości i zasady niesprzeczności, nie będzie brzmieć przekonująco.

My bowiem nie możemy już dowodzić istnienia Boga na pewnym gruncie zdolności człowieka do poznania prawdy, jako że grunt ten jest taki tylko wówczas,

Por. Z. Zdybicka, *Bóg w filozofii*, [w:] Encyklopedia katolicka, t. II, pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1995, s. 920.

³² R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 26.

³³ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 38.

³⁴ Owszem, myśl Nietzschego jest nowatorska, ale tylko pod tym względem, że trafnie wyprowadza konsekwencje z ateizmu filozoficznego. Na ścisłą zależność naszych możliwości poznania rzeczywistości od faktu istnienia Boga wskazuje dobitnie św. Tomasz z Akwinu. W traktacie *De Veritate* podkreśla, że gdyby nie istniał Boski intelekt, wtedy intelekt ludzki nie potrafiłby zdobyć się na żadne prawdziwe wypowiedzi. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate – O prawdzie*, kwestia 1, art. 2, odp., s. 34, przeł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, tekst sprawdził i poprawił M.A. Krąpiec, RW KUL, Lublin 1999.

³⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, nakładem J. Mortkowicza, Warszawa 1906. Przedruk: Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 185.

³⁶ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 28.

gdy założymy Jego egzystencję. Z tego samego powodu właściwie nie wiemy tak naprawdę, kim jesteśmy, zanim nie dowiemy się, kim jest Bóg. Nie możemy zarazem niczego wiedzieć o Bogu, jeśli nie zechcemy dostrzec Jego śladu, którym sami jesteśmy – my jako osoby, jestestwa skończone, ale obdarzone transcendentnymi możliwościami poznawczymi. Tylko wtedy, gdy istnieje Bóg, istnieją „rzeczy w sobie”, o których mówił Kant i które On widzi takie, jakie są. Gdyby nie było spojrzenia Bożego, nie można byłoby mówić o żadnej prawdzie z wyjątkiem subiektywnych zapatrywań – komentuje stanowisko Nietzschego Spaemann³⁷.

W związku z tym Nietzsche nie bez wyraźnego zażenowania wypowiada się na temat stanowiska Oświecenia z charakterystyczną dlań niekonsekwencją i uwikłaniem się w sprzecznościach. Żyło ono swoją wiarą w prawdę, tzn. czerpało inspirację z tej idei. Jednak niszcząc w Boga, zniszczyło siebie lub w najlepszym wypadku skazało na bycie w stadium przejściowym. Jeśli się bowiem wyznaje ateizm, nie istnieje żadna obiektywna prawda. Musi się po prostu założyć egzystencję Boga, aby mówić o możliwości poznania rzeczywistości przez rozum³⁸.

Niewątpliwie, jak podkreśla Spaemann, Nietzsche uczy nas tego, że istnieje nierozzerwalny związek wiary w Boga i naszej zdolności do poznania prawdy. Tym samym wiary w Boga nie da się dowieść temu, kto nie chce być osobą zdolną do poznania prawdy. Spaemann, rozważając myśl Nietzschego, wskazuje na konkretne t r u d n o ś c i współczesnego człowieka w przyswojeniu sobie tej zależności. Otóż współcześni biolodzy, teoretycy ewolucji, badacze mózgu, zwolennicy scjentyzmu kwestionują naszą zdolność do uchwycenia prawdy o rzeczywistości, jakkolwiek tożsamość osobowości człowieka ściśle się z n i ą w i ą ż e³⁹.

Również dla naturalistycznej wizji świata nasze poznanie nie jest prawdziwym poznaniem rzeczy samej – wbrew temu, co zgodnie ze zdroworozsądkowym punktem widzenia podkreśla się w tradycji klasycznej. Poznanie to jest podporządkowane uzyskiwaniu korzyści z przetrwania w procesach selekcji i ewolucji.

Ponadto my sami jako ofiary scjentyzmu nie pojmujemy już, kim i czym jesteśmy, skoro pozwoliliśmy sobie wmówić, że stanowimy tylko maszyny do rozprzestrzeniania genów. Swój rozum uważamy wyłącznie za ewolucyjny produkt, pozwalający nam na korzystnych warunkach przystosować się do otoczenia. I dlatego rozum ten nie może mieć nic wspólnego z prawdą. W dodatku – co gorsza – sprzeczność takiego stanowiska nas nie przeraża. Jednak z tego właśnie względu nie możemy się spodziewać, aby nas cokolwiek przekonało o istnieniu Boga.

Jak bowiem już zaakcentowano, ślad Boga, którym sami jesteśmy, nie istnieje, jeśli tego nie chcemy, jakkolwiek (Bogu dzięki – jak mówi Spaemann)

³⁷ *Ibidem*, s. 26-29.

³⁸ *Ibidem*, s. 28; R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, s. 32; R. Spaemann, *Karl Jaspers Idee eines philosophischen Glaubens*, [w:] *idem*, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze*, I, s. 231-232.

³⁹ R. Spaemann, *Wahrheit und Freiheit*, [w:] *idem*, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze*, I, s. 330-331.

Bóg istnieje niezależnie od tego, czy chcemy Go rozpoznać, wiedzieć o Nim i być Mu wdzięczni. My natomiast możemy siebie przekreślić, gdy nie okazemy należnego sobie szacunku z racji bycia obrazem Bożym lub zapomnimy o tym fakcie. Właśnie to pojęcie, tak często używane tylko jako podniosła metafora, zyskuje dziś nieprzeczuwane dotychczas znaczenie. Być bowiem obrazem Bożym znaczy mieć zdolność poznania prawdy, przy czym, dodajmy, miłość jest niczym innym, jak uczynioną prawdą. Miłość należy rozumieć jako stawanie się drugiego człowieka kimś rzeczywistym dla mojej osoby⁴⁰.

Powyższe rozważania pozwalają, jak się wydaje, zrozumieć argumentację Spaemanna za istnieniem Boga, przeanalizowaną w kolejnym paragrafie.

Argument z gramatyki (*futurum exactum*)

Futurum exactum należy konstytutywnie do czasu teraźniejszego.⁴¹

Spaemann nie kwestionuje argumentacji zastosowanej przez św. Tomasza z Akwinu w „pięciu drogach”, w której wychodzi on z faktu inteligibilności bytu. By jednak odpowiedzieć na wyzwanie stawiane współczesnej filozofii przez ujęcie Nietzschego, który podważał racjonalność rzeczywistości i prawomocność wypowiedzania się o niej w kategoriach prawdy, skoro Bóg nie istnieje, Spaemann zaprezentuje całkowicie odwrotne stanowisko.

Wyartykułuje je przy użyciu argumentacji, która nie ma u niego rangi dowodu, lecz postulaturozumu teoretycznego, a to w celu podkreślenia, że w swoim wywodzie zamierza przede wszystkim mówić o racjonalności wiary w istnienie Boga, a nie przytaczać dowody na Jego istnienie⁴². Monachijski myśliciel zaznacza: musimy przyjąć istnienie Boga, ponieważ w przeciwnym razie będziemy wątpić w ludzki rozum, w naszą zdolność poznania prawdy⁴³. Jeśli bowiem nie istnieje ponadczasowa, absolutna świadomość, czyli Bóg, to czy wtedy poznane przez nas prawdy zachowają status prawd wiecznych? Spaemann może więc stwierdzić:

⁴⁰ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 29-30.

⁴¹ *Ibidem*, s. 31.

⁴² O takiej intencji wybitnego myśliciela wie autor artykułu z wywiadu, który przeprowadził z nim w sierpniu 2007 r. w Stuttgarcie.

⁴³ Z pewnością nasunie się tu pytanie, jak należy rozumieć pojęcie dowodu, a jak postulaturozumu. Również rozumienie postulaturozumu przez Spaemanna wymaga wyjaśnienia. Dowód komunikuje niepodważalne widzenie danej kwestii, np. gdy określone rozumienie logicznie wypływa z określonego rozumienia, to oto zdanie wynika z innych zdań. Postulat natomiast jawi się jako żądanie przyjęcia określonej prawdy, ponieważ w przeciwnym razie wynikną rzeczy, których nie możemy zaakceptować. Dla Kanta istnieje postulat praktycznego rozumu, zgodnie z którym należy przyjąć istnienie Boga, by możliwe było działanie prawdziwie moralne. Według Spaemanna zaś, jak podkreślano w niniejszym artykule, względy teoretyczne domagają się afirmacji istnienia Boga.

[...] chciałbym to, co mam na myśli – mianowicie, że prawda zakłada Boga – wyjaśnić na przykładzie argumentu, by tak rzec, odpornego na dowodzenie Nietzschego, argumentu z gramatyki, dokładnie z tak zwanego *futurum exactum* (czasu przyszłego dokonanego), w naszym myśleniu koniecznie powiązanego z czasem terażniejszym, niedającego się od niego oddzielić.⁴⁴

Z *futuri exacti* wynika, że to, co jest prawdziwe w terażniejszości, nie przestanie takie być we wszystkich czasach. Dana wypowiedź stwierdzająca, że coś jest teraz zdarzeniem rzeczywistym (czas terażniejszy), jest równoznaczna z komunikatem, że pozostanie takim zdarzeniem także w przyszłości (*futurum exactum*)⁴⁵. W tym sensie każda prawdziwa konstatacja (np. w postaci sądu lub nawet pojęcia) jest wieczna⁴⁶.

Do każdego czasu terażniejszego należy konstytutywnie *futurum exactum*, ponieważ, jak już powiedziano, to, co teraz jest prawdziwe, zawsze takie pozostanie. Domyślamy się więc, dlaczego nie możemy powiedzieć, że jakieś terażniejsze zdarzenie będzie kiedyś czymś niebyłym. Znaczyłoby to bowiem: w rzeczywistości już teraz go nie ma. Tymczasem nie może być momentu, w którym nie będzie prawdziwe to, że ktoś odczuwał ból lub radość, doznawane teraz lub kiedyś. Ta przeszła rzeczywistość jest niezależna od tego, czy o niej pamiętamy. To, że wieczorem szóstego grudnia 2004 r. niezliczona liczba ludzi zgromadziła się na wykładzie Roberta Spaemanna poświęconym filozofii Boga w Akademii Filozoficznej w Monachium, było rzeczą prawdziwą nie tylko w owym czasie, lecz pozostanie prawdą zawsze, czyli nawet w tym wypadku, gdyby nasza planeta się rozpadła, czy też cały świat przestałby istnieć i życie w nim by zanikło, wskutek czego nie byłoby już nikogo, kto mógłby przypomnieć o tym fakcie⁴⁷. Jeśli my dzisiaj tutaj jesteśmy, będziemy tutaj także jutro. Teraźniejszość pozostanie jako przeszłość przyszłej terażniejszości. Zapytajmy, jaki jest jej status ontologiczny. Czyżby, jak się sądzi, egzystowała wyłącznie w postaci wspomnienia i śladów, które pozostaną poprzez ich przyczynowe oddziaływanie? Ślady te jednak będą coraz słabsze, pozostaną tak długo, jak długo to, co je pozostawiło, będzie o tym fakcie sobie przypominało.

Dopóki to, co przeszłe, jest przywoływane w pamięci, dopóty nie mamy wątpliwości co do tego, jakim rodzajem bytowości się odznacza. Jego rzeczywistość polega na byciu przypominanym. Jednak akt ten ma swój kres. Kiedyś nikogo z ludzi nie będzie. W końcu ziemia przestanie istnieć. Do przeszłości należeć będzie terażniejszość. Wraz ze świadomą terażniejszością zaniknie również przeszłość

⁴⁴ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 31.

⁴⁵ Można tę kwestię wyrazić jeszcze inaczej. Jeżeli teraz coś jest prawdziwym aktem, to niejako domaga się wyartykułowania w *futurum exactum*. Skoro dziś o godzinie 19.00 siedziałem przy biurku, będę przy nim siedział miliony lat, czyli zawsze, ponieważ działo się to rzeczywiście. Z logicznego punktu widzenia takie rozumowanie jest w pełni uzasadnione.

⁴⁶ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 3; R. Spaemann, *Das unsterbliche Gericht*, s. 35.

⁴⁷ Tekst wykładu, s. 7; R. Spaemann, *Seelen*, [w:] *idem*, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze*, II, s. 142-143.

i *futurum exactum* straci swój sens. Jednakże z tego rodzaju *futurum* wynika, że nie ma podstaw do takiego stwierdzenia⁴⁸. Gdybyśmy bowiem zgodzili się na nie, musielibyśmy zaakceptować absurdalną myśl, że to, co jest teraz realne, kiedyś nie będzie już tym, czym było, i dlatego już teraz nie jest rzeczywiste⁴⁹.

Owszem, to, co się zdarzyło, może zaniknąć, ale nie można zanegować, że się pojawiło i że na zawsze jawić się powinno rzeczą (faktem) prawdziwą. Jeśli my kiedyś nie będziemy mogli być tutaj, to znaczy, że również teraz nie jesteśmy w tym pomieszczeniu, czy też w tej przestrzeni (również buddyzm konsekwentnie to utrzymuje)⁵⁰.

J a k w i ę c w y j a ś n i ć status ontologiczny rzeczywistej przeszłości, to jest bycie wieczną prawdą każdej prawdy, pyta Spaemann. I akcentuje:

Jedyna odpowiedź może brzmieć: my musimy mieć na myśli absolutną świadomość, w której wszystko to, co się zdarzyło, zostaje zachowane [...]. Jeśli rzeczywistość istnieje, to nieodzowne jest *futurum exactum*, a wraz z nim postulat rzeczywistego Boga.⁵¹

M u s i m y w i e r z y ć w B o g a , ponieważ w przeciwnym wypadku to, co teraz się dzieje, byłoby ulotne, istniałyby tylko przygodne rzeczy materialne z właściwą ich naturze niekoniecznością i przemijalnością. Natomiast taka ewentualność (alternatywa) nie wchodzi w rachubę. Nie dałoby się jej pogodzić z naszą gramatyką, z której wynika, że jeżeli coś poznajemy teraz prawdziwie, pozostanie takie zawsze. Można więc powiedzieć: to, co się stało, będzie tym, co się stało. Takie przeświadczenie jest konstytutywne dla naszej świadomości rzeczywistości⁵².

Podsumowanie

W artykule zostały podjęte trzy wątki myśli filozoficznej jednego z najwybitniejszych żyjących niemieckich myślicieli, odnoszące się do problematyki racjonalności wiary w Boga. Pierwsza kwestia dotyczy przekonania, że sama wiara jawi się jako akt racjonalny. Z tego powodu nieprzypadkowo nauka nie wytoczyła przeciwko niej żadnego poważnego argumentu. Dlatego też nie może być mowy

⁴⁸ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 31.

⁴⁹ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, s. 35-36.

⁵⁰ Ktoś jednak, wychodząc z klasycznego rozumienia prawdy, może poczynić zarzut, że dowodzenie istnienia wiecznych prawd budzi wątpliwości z przynajmniej jednego powodu, a mianowicie prawda jest zgodnością rozumu z rzeczywistością, tymczasem właśnie ta prawidłowość nie jest zagwarantowana, skoro liczyć się trzeba z tym, że istnienie nas jako istot obdarzonych rozumem należeć będzie do historii i nastąpi moment, w którym już nie powiemy: my tutaj siedzieliśmy. Takie przeświadczenie jednak – zgodnie z tym, co już wykazano w analizach – uznać trzeba za absurdalne. Nie możemy w ten sposób myśleć, lecz tylko tak oto: jeśli my tutaj teraz jesteśmy, to zawsze w tym miejscu będziemy, co oznacza, że faktu tego nie da się wymazać.

⁵¹ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 32.

⁵² *Ibidem*, s. 51-53; R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, s. 31-32, a także autoryzowany tekst wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (z sierpnia 2007 r.). Por. Z. Zdybicka, *op. cit.*, s. 926.

o alternatywie: nauka albo wiara, gdyż jej przyjęcie równałoby się rezygnacji z komplementarnego rozumienia rzeczywistości. Wiara zatem nie tylko nie jest sama w sobie sprzeczna i nieracjonalna, ale nawet wprost przeciwnie – poszerza ona, uzupełnia, wzbogaca poznanie, pozwala dojrzeć aspekty rzeczywistości, których nie ogarniają metody naukowe (jej ostateczna przyczyna, czym jest w swej istocie, cel istnienia, przygodność), odsłania złudzenia tzw. zwanego światopoglądu naukowego – scjentyzmu, ujawnia naszą godność i przyczynia się do jej wzrostu. Doniosłość myśli Spaemanna zaznacza się również w kontekście dwóch wpływowych w naszej kulturze ujęć, z którymi jako „przesądami nowoczesności” (Wittgenstein) nie można się zgodzić: oświeceniowego, które uważało za wątpliwą wiarę objawioną, i scjentyistycznego, przypisującego wartość poznawczą jedynie naukom przyrodniczym. Druga kwestia z zakresu tego zagadnienia dotyczy relacji wiary w Boga i naszego rozumu oraz jego możliwości poznawczych. Spaemann ukazuje ją na przykładzie ujęcia F. Nietzschego, według którego istnieje nierozdzielne powiązanie obu tych rzeczy. Jedno nie jest możliwe bez drugiego. Trzeci aspekt analizowanej problematyki przybiera u Spaemanna postać oryginalnej argumentacji, podkreślającej racjonalność naszej wiary w istnienie Boga. Niemiecki myśliciel odwołuje się w niej do gramatyki, a sama argumentacja ma charakter postulatu rozumu teoretycznego.

Fr. Józef Kozuchowski

Rationality and Faith in God: the Robert Spaemann's Approach

Abstract

This article traces three threads of philosophical thinking of one of the most illustrious German thinkers today which relate to the issue of rationality of faith in God. The first question addresses the conviction that faith itself appears to be a rational act, which is why it is no accident that science has never deployed any major agreement against it. Therefore, the alternative of science or faith is ruled out, since accepting it would be tantamount to abandoning the complementary understanding of reality. Thus faith not only is not contradictory in itself nor irrational; instead, it even enhances, complements, and enriches the cognition, allows to perceive the facets of reality not encompassed by scientific methods (its final cause, what it is in essence, purpose of existence, accidentality), dispels the illusions of the so-called scientific outlook, or scientism, reveals our dignity, and contributes to its growth. The significance of Spaemann's thought is also apparent in the context of two influential approaches in our culture which, as “superstitions of modernity” (Wittgenstein), cannot be accepted: the enlightenment approach, which considered revealed faith doubtful, and the scientific one, which assigns cognitive value only to natural sciences. The second question

pertains to the relationship of faith in God with our reason and its cognitive abilities. Spaemann illustrates it on the example of Nietzsche's approach, according to which there is an inseparable link between the two. One is not possible without the other. The third aspect of the analysed issue takes the form of Spaemann's original argumentation, emphasising the rationality of our faith in God, in which the German thinker relates to grammar, while the argumentation itself is a postulate of theoretical reason.

Keywords: faith, rationality, science, Robert Spaemann, Friedrich Nietzsche, *futurum exactum*.