

ks. Jarosław Babiński<sup>1</sup>

## **Bóg jako „bycie sensu”. Dowód na istnienie Boga Roberta Spaemanna**

*Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że życie ma sens<sup>2</sup>*

Dowodzenie istnienia Boga w epoce, w której głosi się koniec pewników, niemożność poznania prawdy, skoro od kilku wieków „śpi” wielka filozofia – metafizyka, a rolę królowej nauk próbuje się sprowadzić do przyznania przez nią samą własnej niekompetencji, bądź wyznacza rolę służebną dla uzasadnienia prawa bytu dominujących w rzeczywistości społeczno-kulturowych prądów, wydaje się zaprzeczać naukowej poprawności i obecnie lansowanym trendom. Dziś, gdy bezprzedmiotowy stał się spór o wzajemną relację między teologią i filozofią, a rolę służebnicy w filozofii widzą w duchu pozytywistycznym uprawiane nauki szczegółowe (*philosophia ancilla scientiae*), nadające kształt światu rozmaite ideologie i koncepcje polityczne (*ancilla ideologiae*), czy starające się zbudować fasadę poprawności w postaci etyki biznesu bezwzględne w swych poczynaniach struktury ekonomiczne (*ancilla oeconomiae*), pytanie o Boga w filozofii wydaje się nie ma miejsca. W epoce święcenia wielkich triumfów przez sceptycyzm i relatywizm, (nie ubliżając nikomu) to trud skazany na niepowodzenie, żeby nie powiedzieć: niepoważny.

A jednak – jak paradoksalnie stwierdził to Hans Jonas – by zaspokoić tak potrzebę rozumu, jak i serca, wciąż podejmowane są nowe próby, by ukazać coś, o czym – jak się wydaje – nie pomyślał żaden z wcześniejszych uczestników trwających na tym polu sporów, by wskazać na pewne luki w tworzonym przez wieki systemie wiedzy, których wypełnienie wymaga niedającego się dowieść założenia metafizycznego<sup>3</sup>. Tak zapewne należy odczytywać próbę, którą podejmuje wybitny niemiecki filozof Robert Spaemann, który – świadom wielkich przemian, jakie przeżyła filozofia od czasów klasycznych rozwiązań Tomasa z Akwinu, które wyznaczają nazwiska Kartezjusza, Kanta czy Nietzschego – formułuje swój własny, nowy sposób uzasadniania prawdziwości tezy o istnieniu Boga. To, że On istnieje, jest powracającą ciągle „odwieczną

---

<sup>1</sup> ks. Jarosław Babiński, ur. 1974, kapłan diecezji pelplińskiej, dr teologii w zakresie dogmatyki i nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt przy Katedrze Teologii Współczesnej WT UKSW w Warszawie oraz wykładowca w WSD w Pelplinie. Autor trzech pozycji książkowych (ostatnio *Irreligia*, Pelplin 2010) oraz kilkudziesięciu artykułów i recenzji.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, tłum. z ang. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 122.

<sup>3</sup> Por. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. z niem. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 15.

pogłoską” – niezmiennie inspirującą, drażliwą, uruchamiającą myślenie, mobilizującą ludzki umysł celem jej potwierdzenia bądź całkowitej negacji.

## 1. Dowody na istnienie Boga współcześnie

Wielki niemiecki filozof jest bystrym obserwatorem obecnych dni w kulturze i filozofii tendencji. Ma świadomość, że nie jest dziś możliwe mówienie o Bogu, bez uwzględnienia oddziaływania na sytuację filozofii sposobu myślenia, dla którego znakiem rozpoznawczym są w jego odczuciu nazwiska Nietzschego i Foucaulta. By proponować rozważania na temat istnienia Absolutu, konieczna jest świadomość istnienia „metafizycznej próżni”, będącej konsekwencją kontestacji filozofii bytu w nadających ton filozoficznemu myśleniu koncepcjach nieklasycznych.

Dzieje argumentów potwierdzających istnienie Boga są zapisem ludzkich wysiłków, by potwierdzić rozumność swej wiary. Historycznie zaistniałe dowody na istnienie Boga niemiecki filozof dzieli na trzy rodzaje. Do pierwszej grupy (dowodów apriorycznych) zalicza próby uzasadniania istnienia Boga z treści idei Boga bądź istnienia jej w ludzkiej świadomości. Argument ontologiczny jest terminem pozwalającym połączyć ze sobą wysiłki na tym polu, podejmowane przez Anzelma z Canterbury, Kartezjusza czy Hegla. Krytyka tego sposobu myślenia rodzi inną – aposterioryczną koncepcję szukania uzasadnień dla potwierdzenia Bożej egzystencji – wobec stwierdzenia istnienia zjawisk, które same w sobie są niezrozumiałe, o ile nie zostaną odniesione do czegoś bezwarunkowego. Ten typ myślenia wyznacza przede wszystkim osoba św. Tomasza Akwinu. Trzecia droga reprezentowana jest przez Pascala, Kanta i Jamesa. Ich propozycje nie mają ambicji uzasadniać prawdziwości zdania o istnieniu Boga, lecz raczej – wobec impasu w podejmowanych w tym temacie dyskusjach – sugerują przyjęcie istnienia Boga ze względów egzystencjalno-praktycznych<sup>4</sup>.

W epoce po „śmierci Boga”, której konstruktorem jest Fryderyk Nietzsche, nie ma możliwości tego typu argumentacji utrzymać: „Argumenty za pojmowaniem absolutu jako Boga mogą być tylko argumentami *ad hominem*. Nie wychodzą one z niepodważalnych założeń, aby dojść do równie niepodważalnych wniosków. Są holistyczne. Pokazują wzajemną zależność twierdzenia o istnieniu Boga i twierdzenia o ludzkiej zdolności do poznania prawdy, czyli o osobowym byciu człowieka, starając się przekonać do obydwu tych twierdzeń – w przeciwieństwie do dialektyki naturalizmu i spirytualizmu, który

---

<sup>4</sup> Por. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska*, w: *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 34-35; *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, w: *Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*, München 2007, s. 21-22.

określa dzisiaj naszą cywilizację”<sup>5</sup>. Dialektyka ta charakteryzuje się swoistym redukcjonizmem w rozumieniu człowieka. Wynika to z trudności, by ogarnąć w jednej teorii człowieka jako istotę cielesną i jednocześnie duchową. Jest to skutkiem przewrotu kartezjańskiego, mającego nie tylko wpływ na metafizykę, ale również ujęcie człowieka, odrywając go od zakorzenienia w bycie absolutnym i rozrywając jego psychofizyczną jedność<sup>6</sup>. Owo *ad hominem* wyraża się w odwołaniu do doświadczenia człowieka, przygodności jego egzystencji, które implikuje pytanie o jej sens. Odpowiedź na nie jest możliwa poprzez uwzględnienie relacji, które ludzkie bycie stanowią, a więc biorąc pod uwagę rzeczywistość (świat), w której człowiek żyje. Pytanie o świat jest zawsze pytaniem metafizycznym, i to pytaniem domagającym się odpowiedzi, nawet w epoce zakwestionowania przez Nietzschego i Foucaulta możliwości poznawczych ludzkiego rozumu i podważenia wartości ludzkiego języka: „tym, co nas dzieli od św. Tomasza idei dowodu na istnienie Boga z *quinque viae*, jest nieufność, powątpiewanie co do możliwości naszych słów i naszej gramatyki, co do dalekosiężności naszego myślenia”<sup>7</sup>. Źródeł tej nieufności należy szukać znacznie pręcej w dziejach filozofii, najpierw w ideach zamykającego okres średniowiecza nominalizmu, następnie w filozofii Kartezjusza, by w pełni wyrazić się w systemach „filozofów podejrzania”.

Formułując swój sposób uzasadniania prawdziwości twierdzenia o istnieniu Boga, Spaemann pragnie wpisać je w tradycję myślenia teodycealnego, którą wyznaczają „Zakład” Pascala czy „Postulat” Kanta. Chodzi więc o nie tyle udowodnienie faktu istnienia Boga, co o ukazanie racjonalnych podstaw istniejącego aktu wiary: „Argumenty za istnieniem Boga są zawsze wtórne wobec aktu wiary, dlatego «dowodów» na istnienie Boga potrzebują jedynie ludzie wierzący. Potrzebują ich jednak nie dlatego, jakoby jeszcze nie wierzyli, ale dlatego że ich rozum został postawiony w sytuacji konkretnego życiowego wyboru. (...) mój rozum, który racjonalnie kształtuje moje życie, jest odpowiedzialny za uzasadnienie wszelkich moich praktyk życiowych tak, bym miał poczucie sensu życia w wierze”<sup>8</sup>.

Propozycja niemieckiego filozofa jest więc argumentem za tym, by wierzyć – nie tym samym, co dowód. Różni się od dwóch przywołanych propozycji (Pascala i Kanta) tym, że wiara w istnienie Boga nie ma podstaw eudajmonistycznych czy moralnych, lecz zasadza się na twierdzeniu, że zaprzeczenie istnieniu Boga oznacza poddanie w wątpliwość istnienia prawdy, a zatem żaden argument nigdy niczego nie dowodzi, tak potwierdzający bądź negujący

<sup>5</sup> Tenże, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., s. 37

<sup>6</sup> Por. T. Biesaga, *Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008, s. 251.

<sup>7</sup> Tenże, *Dowody na istnienie Boga po Nietzschem*, w: *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, dz. cyt., s. 41.

<sup>8</sup> K. Śnieżyński, *Czy potrzebne są dowody na istnienie Boga*, Kraków 2010, s. 81.

określoną tezę. Konsekwencją tego jest z kolei odmówienie człowiekowi zdolności do poznania prawdy i ontycznego statusu bycia osobą<sup>9</sup>.

## 2. Problem rozumienia terminu „Bóg”

W odczuciu Spaemanna problem mówienia o Bogu, jak i próba uzasadnienia jego istnienia, zaczyna się w problemach terminologicznych: co należy rozumieć pod pojęciem „Boga”? Pytanie to nie jest bezpodstawne, zważywszy wiele niejasności i wątpliwości zgłaszanych przez współczesnych myślicieli. „Żaden bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny”<sup>10</sup> – powie Heidegger. W przestrzeni badań filozoficznych istnieją – obok pojęcia „Boga” przynajmniej dwa inne pojęcia absolutu, których przyjęcie pozwala spełnić postulat ludzkiego poznania, oczekującego uzasadnienia sensowności rzeczywistości i realizującej się w niej ludzkiej egzystencji. Są to pojęcia ducha (absolutnego) i świadomości transcendentnej, przyjmowane w różnych wariantach znaczeniowych<sup>11</sup>. Pytanie więc o treść pojęcia „Bóg”, czy kryjący się pod tym słowem desygnat, precyzuje i zawęża zakres dalszych dociekań. Nie chodzi tu bynajmniej o zniesienie sporu, trwającego między filozofami (nie tylko związanego zresztą z tematem Boga), czy zmuszenie ich do przyjęcia narzuconego odgórnie jedyne modelu prawdy<sup>12</sup>. Chodzi o ukonkretnienie dyskusji poprzez zdefiniowanie jej tematu: „Słowa «Bóg» możemy używać, jak chcemy. Jeśli jednak nam zależy na jednoznaczności desygnatu, to nie jesteśmy już aż tak wolni”<sup>13</sup>.

Ku czemu więc ukierunkowany jest akt wiary, albo inaczej – co obejmuje? Spaemann stawia to pytanie i odpowiada w sposób następujący: „W co wierzy ten, który wierzy w Boga?. Wierzy – to twierdzą – w fundamentalną racjonalność rzeczywistości. Wierzy, że dobro jest bardziej fundamentalne, niż zło. (...) Wierzy, że bezsens zakłada sens i, że sens nie jest wariantem bezsensowności”<sup>14</sup>. To zaś powoduje konieczność podjęcie refleksji nad fundamentalnymi zagadnieniami tradycyjnej metafizyki.

Konieczne jest najpierw określenie statusu metodologicznego słowa „Bóg”. Spaemann pyta, czy jest ono imieniem własnym czy orzecznikiem, opisującym pewną „treść” istniejącą. Istnieje wiele określeń, do siebie niesprowadzalnych, które oznaczają rzeczywistość „Innego” – istoty najwyższej, Stwórcy – Tego,

<sup>9</sup> Por. R. Spaemann, *Vorwort*, w: *Der letzte Gottesbeweis*, dz. cyt., s. 7.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. z niem. K. Pomian, Warszawa 1977, s. 168.

<sup>11</sup> Zob. J. Hartman, *Bóg – drażliwe miejsce filozofii*, „Akcent” 4(42)1990, s. 135-139.

<sup>12</sup> Por. R. Spaemann, *Der Streit der Philosophen*, w: *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, red. H. Lübke, Berlin-New York 1978, s. 91-106.

<sup>13</sup> Tenże, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., s. 14.

<sup>14</sup> Tenże, *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, dz. cyt., s. 13.

który kieruje losami świata i człowieka. W rozumieniu ludzi Starego Testamentu posiadanie imienia było czymś oczywistym: „W imieniu człowieka mieścić się może jego szczególne zadanie (Rdz 3, 20), jakaś szczególna właściwość (Rdz 32, 24), wspomnienie ciekawych i nietypowych okoliczności urodzenia (Rdz 18, 12; 21, 6)”<sup>15</sup>. W chrześcijaństwie termin „Bóg” jest często utożsamiany z imieniem własnym. Spaemann widzi dla tej praktyki dwie przyczyny. Słowo „Bóg”, będąc orzecznikiem tylko jednego podmiotu, utożsało się z nim; nadto należy tu uwzględnić kontekst tradycji, mającej swą genezę w judaizmie, a domagającej się bezwarunkowego szacunku dla imienia Boga, aż po zakaz wymawiania go<sup>16</sup>.

W odczuciu niemieckiego filozofa na podstawową treść pojęcia „Boga” zdaje się wskazywać tradycyjna problematyka teodycealna, zwłaszcza ważki dla niej problem zła. W jego kontekście proponuje przyporządkować Bogu jako podstawowe dwa atrybuty, stanowiące zasadniczą treść pojęcia „Bóg”. Są nimi: dobroć i wszechmoc. Uzasadnia to, analizując wszelkie negatywne odniesienia człowieka do Boga na płaszczyźnie egzystencjalnej, wyrażającego się kierowanymi pod Jego adresem narzekaniami, pretensjami, skargami, pytaniami czy wątpliwościami: „musi być brane pod uwagę jedno i drugie (...). Gdyby On był tylko dobry, ale pozbawiony wszechmocy, wtedy nie można by przytaczać przeciw Niemu żadnych argumentów, gdyż nie mógłby on niczego zmienić. Gdyby był on tylko potężny, ale bez dobroci, wtedy narzekanie również byłoby bezsensowne, gdyż nie spotkałoby się z wysłuchaniem”<sup>17</sup>. Dlatego – uważa niemiecki filozof – w pojęciu „Boga” ujmujemy jedność dwóch predykatów (dobroci i wszechmocy), które w naszym przeżyciu świata tylko niekiedy są połączone, nigdy w sposób konieczny. Jest to jedność absolutnego dobra i absolutnej wszechmocy, jedność bycia i sensu<sup>18</sup>.

### 3. Problem istnienia Boga

Biorąc pod uwagę status metodologiczny zdań stwierdzających istnienie Boga, Spaemann określa je jako syntetyczne. Również jedność predykatów, tworzących pojęcie Boga, nie jest prawdą analityczną, nie jest ona bowiem zrozumiała sama z siebie<sup>19</sup>. Ich prawdziwość nie może więc być ustalona na drodze analizy znaczenia tego zdania, lecz konieczne jest odwołanie się do doświadczenia, odniesienie do opisywanej rzeczywistości<sup>20</sup>. Dlatego należy

<sup>15</sup> J. Szlaga, *Powtórka z Biblii*, Pelplin 1998, s. 93.

<sup>16</sup> Por. R. Spaemann, *Pytanie o znaczenie słowa „Bóg”*, tłum. z niem. K. Czulak, „Communio” 1 (1982), s. 20.

<sup>17</sup> Tenże, *Pytanie o znaczenie słowa „Bóg”*, dz. cyt., s. 22.

<sup>18</sup> Por. tamże, *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, dz. cyt., s. 13.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 13; *Pytanie o znaczenie słowa „Bóg”*, dz. cyt., s. 23.

<sup>20</sup> Por. J. Such, *Wstęp do metodologii ogólnej nauk*, Poznań 1973, s.90.

szukać punktu wyjścia, który umożliwi weryfikację prawdziwości zaproponowanego rozumienia terminu „Bóg” – takiego, który byłby przyjmowany w różnych, niesprowadzalnych do siebie koncepcji uprawiania filozofii. Dla niemieckiego myśliciela takim momentem wydaje się być stwierdzenie przygodności, niekonieczności ludzkiego istnienia, które wydaje się być pierwotnym, naturalnym, niepodważalnym dla każdego człowieka. To kieruje, oczywiście, refleksję na pole kontestowanej przez wielu metafizyki. W ten sposób „Robert Spaemann jednoznacznie opowiada się za ponownym przyjęciem przednowoczesnych form myślenia, w tym przede wszystkim klasycznej metafizyki, i to nie bynajmniej z powodów antykwarycznych, lecz z racji zainteresowania całością. Jego zdaniem tylko taki sposób myślenia pozwoli ująć całą rozpiętość rzeczywistości, nieredukowanej i niespłaszczonej. Jedność filozofii powinna stanowić nie tyle obowiązującą normę, co raczej pełnić funkcję korekcyjną”<sup>21</sup>.

Pytanie o Boga w tym kontekście jest pytaniem o sens: „Wymaga ono od Boga, żeby On był i żeby był Bogiem. W tym sensie wiara przyjmuje postać postulatu. Żądanie od Boga, żeby On był i żeby okazał się Bogiem, jest najgłębszą formą uznania. Bóg jako postulat nie jest czymś mniej pewnym niż próba dedukcji Jego istnienia z bardziej podstawowych prawd”<sup>22</sup>. Sens naszej egzystencji nie zależy od nas, nie jest czymś w nas bezwarunkowo, w sposób stały zapodmiotowany. „Jedność bytu i sensu doświadczamy w tym, że jesteśmy na coś zdani”<sup>23</sup>. Doświadczenie to okazuje się niejednokrotnie w kategoriach przeżyciowo-egzystencjalnych niejednokrotnie bolesne: choroba, kalectwo, jakakolwiek fizyczna chociażby tylko doskonałość podkopuje sensowność naszego bytowania, jak również celów, które są naturalnie jej przypisane. W tym kontekście wiara w Boga jest wektorem „wnoszącym” sens bycia poza perspektywę przyrodzonego, biologiczno-wegetatywnego programu ludzkiej cielesności. To, co zmienne, przypadkowe, przypadłościowe ma swój sens tylko wtedy, gdy posiada „wewnętrzną konieczność”. „Ten sens wyrażamy, gdy mówimy «Bóg»”. Przyjęcie Jego istnienia oznacza przyjęcie prawa celowości, które dla człowieka z reguły dopiero wtedy jest zrozumiałe, gdy na fakty (również te pozbawione w pierwszym wrażeniu sensu bądź jego istnienie podważające) patrzy „od końca” (czyli jako dokonane)<sup>24</sup>.

Przygodność jest doświadczeniem ludzkim. Tylko człowiek – jako byt rozumny, zdolny do autorefleksji – ją dostrzega i przeżywa. W ludzkim więc byciu i jego doświadczeniu przygodności należy szukać rozwiązania problemu sensu, będącego „śladem Boga”, znakiem Jego obecności w rzeczywistości. Spaemann stwierdza: „Śladem Boga w świecie, od którego dzisiaj musimy

<sup>21</sup> I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 142.

<sup>22</sup> R. Spaemann, *Pytanie o znaczenie słowa „Bóg”*, dz. cyt., s. 24-25.

<sup>23</sup> Tamże, s. 33.

<sup>24</sup> Por. tenże, *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, dz. cyt., s.22

wyjść, jest człowiek – jesteśmy my sami. Ale ten ślad ma osobliwość, gdyż jest identyczny ze swoim odkrywcą, a więc nie egzystuje niezależnie od niego”<sup>25</sup>. Pytanie o sens jest więc problemem rozumienia człowieka, którego egzystencja w sposób najbardziej wieloaspektowy może być ujęta, gdy przyjmuje się w odniesieniu do niego pojęcie osoby. Takie widzenie człowieka pozwala uniknąć ryzyka jakiegokolwiek redukcjonizmu, jakże dzisiaj popularnego, próbującego traktować całą specyficzność człowieka jako wyraz ewolucyjnego procesu, a zdobycze współczesnych nauk (zwłaszcza biologii molekularnej i genetyki) traktować jako panaceum na wszelkie bolączki ludzkiego życia, w bliskiej przyszłości zdolne do ich eliminacji<sup>26</sup>.

Rozumienie człowieka jako osoby jest najlepszym punktem wyjścia dla szukania w nim „śladu Boga” – obrazu Boga, biorąc pod uwagę fakt, że pojęcie osoby jest w sensie ścisłym odnoszone do Boga, do człowieka tylko na sposób analogiczny. Spaemann proponuje pojęciu obrazu Bożego w człowieku, używanego dziś często tylko jako zgrabna metafora, nadać nowe znaczenie. W jego rozumieniu podobieństwo do Boga oznacza zdolność do odkrywania prawdy. Przy czym miłość nie jest niczym innym, jak zrealizowaną prawdą. Miłość można tłumaczyć jako urzeczywistnianie się drugiego dla mnie. Żadne pojęcie nie ma dla nowotestamentalnego orędzia tak centralnego znaczenia jak pojęcie prawdy<sup>27</sup>, co niemiecki filozof uzasadnia, przywołując słowa Jezusa: „Ja się na to narodziłem i na świat przyszedłem, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37).

Bóg jest więc gwarantem naszej zdolności odróżniania prawdy od fałszu. Dlaczego? „Jeśli Bóg dotyczy całości rzeczywistości, to także naszego myślenia”<sup>28</sup>. Przyjęcie istnienia Boga bądź Jego odrzucenie pociąga konsekwencje dotyczące statusu realizowanych przez człowieka procesów intelektualnych. Innymi słowy: Bóg sankcjonuje swoim istnieniem możliwość odróżnienia prawdy od fałszu, dobra i piękna od zła.

#### 4. *Der „Gottesbeweis aus der Grammatik“*

Dla Spaemanna istotny jest jeszcze jeden moment, który czyni punktem wyjścia swego argumentu – fakt uzależnienia naszego poznania od kontekstu czasowo-językowego. Ciągłe powraca do wypowiedzi F. Nietzschego, stwierdzającego niemożliwość wyeliminowania problemu Boga z ludzkiego poznania z racji znaczenia dla procesu myślowego struktur językowych: „Mam obawy, że nie uwolnimy się od pojęcia Boga, ponieważ nadal wierzymy w gramaty-

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> R. Schönberger, *Gott denken*, w: R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, dz. cyt., s. 117.

kę<sup>29</sup>. To stanowi inspirację, by sformułować argument za istnieniem Boga, który uwzględnia zależność poznania od językowych konstrukcji. Spaemann określa go jako „dowód z gramatyki”<sup>30</sup>, dla którego podstawą jest istnienie czasu *futurum exactum*<sup>31</sup>.

Nasze myślenie i mówienie ma strukturę czasową: „Nie możemy myśleć o rzeczywistości czegoś, nie umieszczając owego czegoś w terażniejszości, czyli nie myśląc, że jest rzeczywiste teraz, lub że było rzeczywiste w jakimś przeszłym *teraz* lub że było rzeczywiste w jakimś przeszłym «teraz»”<sup>32</sup>. O czymś mówić, że jest teraz, oznacza mówić z perspektywy przyszłości, że było. W tym sensie każda prawda jest wieczna. To, że coś się zdarzyło, było prawdą nie tylko wtedy, kiedy było, lecz jest nią zawsze. Kiedy tu dzisiaj jesteśmy, oznacza, że z perspektywy jutra – tutaj byliśmy. Teraźniejszość zostaje jako przeszłość w przyszłości przyszłej terażniejszości zawsze rzeczywista. Fakt jest w swej prawdziwości wieczny. Uświadamialne jest to szczególnie wtedy, gdy indeks czasowy (określający przeszłość, przyszłość czy terażniejszość) zostanie zastąpiony przez wyrażenie aczasowe. Spaemann obrazuje to w sposób następujący: „Jeśli zamienimy «teraz» na «17 marca 1996 o godzinie dziesiątej», to prawdziwość czy fałszywość zdania będzie aczasowa. Partycypację «teraz» w ponadczasowości możemy jednak wyrazić już w czasie i na sposób czasowy, mianowicie przez *futurum exactum*. Prawdziwe zadanie z «teraz jest...» jutro przestanie być prawdziwe. Ale jako «będzie tym, co było» pozostaje zawsze prawdziwe, jeśli prawdziwie było, «teraz jest» (...) Przejście od doniosłości wirtualnej do sensu, jest przejściem z terażniejszości do *futurum exactum*. *Futurum exactum* jest formą uwieczniania. Wszystko, co terażniejsze, będzie tym, co było – i to na zawsze – dlatego od samego początku należy do wymiaru tego, co ponadczasowe. Jako przyszłe staje się terażniejsze, jako terażniejsze staje się przeszłe, ale jako przeszłe pozostanie na zawsze”<sup>33</sup>. W tym sensie wszystko, co istnieje, jest wieczne.

Każdy moment czasu pozostaje związany przez swoją zawartość oraz strukturę myślenia o niej z innymi momentami. To pozwala uchwycić prawdę. O ile wypowiedzi, będące tworem czasowego intelektu są uzależnione od czasu, to

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. z niem. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 39.

<sup>30</sup> Por. R. Spaemann, *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, dz. cyt., s. 31.

<sup>31</sup> Czasu zaprzeczonego, czasu przeszłego dokonanego, w języku niemieckim określanego także jako czas przyszły drugi (*Futurum II*). Czas ten stosowany jest dla wyrażenia czynności przyszłej, mającej miejsce przed inną czynnością przyszłą lub przed określonym czasem w przyszłości. W niektórych językach służy także do wyrażania czynności przeszłej, co do której wystąpienia nie ma całkowitej pewności. Zob. G. Heibig, J. Buscha, *Deutsche Grammatik. Ein Handbuch für den Ausländerunterricht*, Leipzig 1996, s. 157.

<sup>32</sup> R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., s. 39.

<sup>33</sup> Tenże, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 147.



fakty – raz zaistniawszy – nie mogą przestać istnieć. Człowiek może odkryć prawdę przez uświadamianie sobie. W ludzkiej świadomości przeszłość nie jest obecna poprzez swoje skutki, lecz przez przypominanie sobie. A to pozwala też myśleć o wieczności. Wieczność nie jest specyfiką *homo sapiens*, w swojej egzystencji przygodnego i przemijającego. Ani ludzka natura, ani ludzki duch nie może być więc „miejscem” sankcjonującym istnienie prawdy. Możliwym jest tylko nieskończona pewność bycia. Taką możemy przypisać jedynie Bogu<sup>34</sup>.

Rolf Schönberger – uczeń Spaemanna – przedstawia jego rozumowanie schematycznie w trzech etapach:

– Wszystkie prawdy faktyczne są prawdami wiecznymi.

– Każda terażniejszość jest przeszłością przyszłej terażniejszości.

– Status ontologiczny tych wiecznych prawd nie polega ani na oddziaływaniu, ani na przypominaniu, lecz na uświadamianiu (sobie). Jest zatem absolutną świadomością terażniejszą, a więc Bogiem<sup>35</sup>.

Istnienie Boga jest więc gwarantem możliwości ludzkiego poznawania i istnienia prawdy. Spaemann stwierdza: „Kto wierzy w Boga, wierzy, że identyczne są dwie bezwarunkowości: bezwarunkowość tego, jak i co jest – bezwarunkowość faktycznego, oraz bezwarunkowość dobra”<sup>36</sup>. Uprawomocnieniem istnienia prawd niezmiennych: praw bytu, prawa naturalnego czy praw przyrody jest istnienie Boga. Akceptacja prawdy o Jego egzystencji tak odnoszącej się do przygodnej struktury świata wyznacza kres procesowi ludzkiego myślenia, będąc jednocześnie jego ostatecznym potwierdzeniem. Przeciwna teza – o nieistnieniu Boga – oznacza kres przeciwny i sensowność myślenia znosi, skazując człowieka na niemożność poznania prawdy i sensu<sup>37</sup>.

## Podsumowanie

Biorąc pod uwagę argumentację Spaemanna, można więc tu mówić o przeciwstawieniu idei jedyności prawdy wobec narastającej pluralizacji i głoszenia tez o nieuchronności stałego dyskursu. Niemiecki filozof nawołuje do powrotu do utraconej jedności myślenia i poznania. Przyjęcie istnienia Boga jest tego warunkiem i podstawą.

Pojęcie Boga ma znaczenie, niezależnie od różnych na ten temat opinii. Treść tego pojęcia istnieje zawsze, ze względu na możliwość jej aczasowego ujęcia. Problemem jest tylko sposób kompetentnego o niej mówienia, a więc słownego ujęcia tej treści. Odrzucenie Jego istnienia oznacza upadek idei prawdziwego świata; bez idei prawdy nie może istnieć żadna rzeczywistość,

<sup>34</sup> Por. tenże, *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, dz. cyt., s. 31.

<sup>35</sup> R. Schönberger, *Gott denken*, dz. cyt., s. 117.

<sup>36</sup> Por. R. Spaemann, *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, dz. cyt., s. 13.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., s. 9.

a ludzkie poznanie skazane zostaje wyłącznie na znajomość tylko własnych subiektywnych stanów.

Spaemann przeciwstawia się postmodernistycznemu wątpieniu w wartość ludzkiego poznania i możliwość odkrywania prawdy. Świat jest realny i poznawalny – jest „wspólnikiem naszego poznania”, wbrew temu, co twierdzi M. Foucault<sup>38</sup>. Co więcej, ludzki rozum jest kompetentnym instrumentem, w jaki człowiek został wyposażony, by odkryć istnienie Boga, który jest gwarantem istnienia prawd wiecznych przez człowieka w świecie odkrywanych i ujmowanych w charakteryzującym się strukturą gramatyczną języku. Potwierdza to możliwość aczasowego ujęcia zawartości ludzkich sądów, które weryfikowalne są za pomocą *futurum exactum*: jest on myślowo konieczny dla terażniejszości. Co zaś w terażniejszości rzeczywiście istnieje i jest prawdziwe, to terażniejsze jako w przyszłości przeszłe, pozostaje też w przyszłości niezaprzeczalne<sup>39</sup>.

## Summary

Robert Spaemann is the most eminent philosopher in Germany today. The reasonableness of faith in God constitutes one of most important themes of his philosophy. For this reason, he formulates a new proof of the existence of God in which God is the “being of sense”. Such dispute is unusually difficult, especially after Nietzsche and Foucault's critique of philosophy. Spaemann begins his argumentation with Nietzsche, and his classical thesis: "I am afraid that we will not be able to free ourselves from God as long as we believe in grammar." This statement is a starting point for the development of “the proof for the existence of God from the grammar”.

---

<sup>38</sup> Zob. M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. z franc. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 38.

<sup>39</sup> Por. S. Groß, *Besprechung von Robert Spaemann. Der letzte Gottesbeweis*, „Tabula rasa. Jenenser Zeitschrift für kritisches Denken“, Anlage 29, Juli 2007, [www.tabularasa.de](http://www.tabularasa.de), dostęp 18.02.2012 r.