

Robert Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenia nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, ss. 339.

Prace niemieckiego filozofa, Roberta Spaemanna, ucznia Joachima Rittera, ostatnimi laty cieszą się w Polsce pewną popularnością. Obok wydanego w 1996 roku, kluczowego dla myśli Spaemanna, zbioru esejów *Szczęście a życzliwość* w następnych latach pojawiły się kolejne polskie tłumaczenia¹. Ostatnia w tym gronie jest *Odwieczna pogłoska*, której oryginał powstał w 2007 roku². We wstępie do przełożonej przez siebie książki Jarosław Merecki przedstawia ją jako próbę odpowiedzi na pytanie o istotę religii, wiary czy też adekwatność dowodów istnienia Boga. Można książkę tak odczytywać i zapewne jest to zgodne z intencją samego Spaemanna. Praca składa się z 11 rozdziałów, choć lepiej byłoby powiedzieć z 11 osobnych rozważań. Tematami są zarówno tytułowa pogłoska o istnieniu Boga związana z możliwością dowodzenia Jego istnienia, jak

¹ *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1996; *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. J. Merecki, P. Mikulska, Lublin 2000; *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, seria: Terminus, Warszawa 2001; *Granice*, tłum. J. Merecki SDS, seria: Terminus, Warszawa 2006; R. Spaemann, R. Löwe, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, seria: Terminus, Warszawa 2008.

² R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Fragen nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007.

i: problem funkcjonalnego traktowania religii, grzech pierworodny, tożsamość religijna, stosunek religii i prawdy faktycznej, chrześcijańskie spojrzenie na cierpienie, problem relacji religii uniwersalistycznych do swoich misji czy wreszcie uwagi o obecnym stanie chrześcijaństwa. Tematyka jest więc rozległa. Jednakże traktowana z perspektywy filozoficznej w głównym rdzeniu dotyka problemu napięcia i konsekwencji różnych sposobów rozumienia tego, co przygodne, i tego, co konieczne. Temat ten pojawia się w pracy Spaemanna w różnych odsłonach. Autor ujawnia go na przykład w napięciu między naukami humanistycznymi a empirycznymi, kiedy wspomina podjętą przez Leibniza próbę wyjaśnienia możliwości ruchu. Pokazuje go też we współczesnej debacie na temat inteligentnego projektu. Dualizm przygodne-konieczne widać przede wszystkim w rozbiciu obrazu świata na dwie perspektywy: nauk humanistycznych i przyrodniczych. Zdaniem Spaemanna, nie da się owego dualizmu przezwyciężyć ani przez zredukowanie jednej perspektywy do drugiej, ani przez pominięcie którejś z nich. Na przykład ukazanie biologicznej genezy procesów mentalnych nie oznacza ich całkowitego wyjaśnienia. Zauważenie, że nietoperz odczuwa głód, nie jest tym samym, co odczucie głodu przez nietoperza³. Spaemann proponuje raczej widzieć rzeczywistość w sposób zintegrowany, nienegujący żadnej z perspektyw.

³ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenia nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 65nn.

Główny nurt rozważań, między koniecznością a przygodnością, staje się w książce Spaemanna na tyle istotny, że określa nawet naturę filozofii. Otóż, nie jest ona nauką humanistyczną ani też empiryczną. Zdaniem Spaemanna, próbuje ona zrozumieć podstawy owego dualizmu, rozdarcia między koniecznością a przygodnością.

W tym kontekście autor omawia też takie zagadnienia, jak relacje między nauką chrześcijańską a filozofią nowożytną czy funkcjonalne uzasadnienie religii. Filozofia średniowieczna starała się poruszać wokół tego, co konieczne, możliwe i niemożliwe. Omijała jednak przygodność życia ludzkiego. Na przykład raczej nie interesowała się sposobami na szczęśliwe życie. Sytuację zmienia wygrana nominalizmu w sporze o uniwersalia. Z czasem przygodność wypiera konieczność nawet z filozofii. Zamiast mówić o prawdzie religii jako czymś koniecznym i niezależnym, filozofia zastępuje ją geograficznym uwarunkowaniem wyznawania religii⁴. Jedną z ciekawszych myśli, co częste w omawianej pracy, idąca wbrew obiegowym opiniom filozoficznym stwierdza, że filozofia średniowieczna broniła się przed zbytnim mariażem z chrześcijaństwem. Dopiero nowożytna filozofia wchłania problematykę chrześcijańską⁵. Spaemann zauważa, że jest to pewne uproszczenie, ale nawet jako takie brzmi ciekawie.

Krytykując łączenie teologii i religii z ideą przygodności, autor *Odwiecznej pogłoski* przestrzega przed funkcjonalistycznym pojmowaniem religii. Funk-

cjonalizm jest konsekwencją współczesnego traktowania religii jako odpowiedzi na przygodność ludzkiej egzystencji. Tymczasem funkcjonalne tłumaczenie religii jest wynikiem nieporozumienia. Przygodność jako idea wykorzystywana w opisie świata pojawia się według Spaemanna dopiero dzięki filozofii religii monoteistycznych. Stworzenie świata jako akt woli boskiej nie jest czynem koniecznym, ale niezdeteminowanym, wolnym, a zatem przygodnym. Dlatego, zdaniem Spaemanna, traktowanie religii jako tylko antidotum na przygodność, na przykład na śmierć czy cierpienie, jest o tyle chybione, że religie monoteistyczne ową przygodność zakładają jako coś oczywistego⁶.

Przygodność różnicuje też naukę i religię. „Religię – jak stwierdza autor – charakteryzuje dążenie do detrywializacji, naukę dążenie do trywializacji. Nauka odnosi przygodne fakty do praw i warunków wyjściowych, które ze swej strony są również przygodne; w tym sensie naukowa trywializacja nigdy się nie kończy – nigdy nie dochodzi do punktu, w którym faktyczny świat wprowadzony jest tylko z praw”⁷. Tymczasem religie, na przykład buddyzm i chrześcijaństwo, owej przygodności nie odsuwają, ale wzmacniają i wystawiają człowieka zarówno na zdziwienie, jak i skargę.

W tym szerszym kontekście autor rozważa różne zagadnienia szczegółowe, m.in. ujęcia grzechu pierwotnego. Trudności z pojmowaniem istoty pojęcia *peccatum originale* widzi Spa-

⁴ Tamże, 89-90.

⁵ Tamże, 87-88.

⁶ Tamże, s. 23, 113nn.

⁷ Tamże, s. 208.

emann w dominujących obecnie w kulturze empiryzmie i naturalizmie. Temu ostatniemu myśl chrześcijańska musi się przeciwstawić, gdyż inaczej zgubi istotne elementy swojej treści. Jednym z poruszanych wątków jest związek koncepcji grzechu pierworodnego z ludzką wolnością. Przywołana zostaje tutaj myśl Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą moralność człowieka w raju nie wynikała z nakazów, lecz była wyrazem jego natury. Natomiast zakaz spożywania z drzewa poznania dobra i zła był po to, „aby człowiek w jednej jedynej sytuacji czynił coś tylko dlatego, że tak nakazał Bóg”⁸. Miał on pokazywać wolę Boga, Jego charakter osobowy, że liczą się nie tylko prawa logiki i rozumność praw natury, które Stwórca sam szanować musi, ale liczy się też to, co jest wynikiem jedynie Bożej woli. Uszanowanie tejże miało równocześnie zagwarantować człowiekowi możliwość zrobienia czegoś, co jest poza racjonalnością, co ją przekracza, co pozwala doświadczyć wolności nie w łamaniu, ale w zachowaniu zakazu. W kontraście do poglądu Akwinaty stoi, jako jedno ze stadiów przekształcenia idei grzechu pierworodnego, myśl J.J. Rousseau. Zgodnie z nią grzech pierworodny, jako wynik porzucenia stanu natury i wejścia w relacje społeczne, jest nieuniknionym etapem zdobywania wolności i stawania się człowiekiem⁹. Również w tych analizach Spaemann próbuje wyzwolić myśl teologiczną z jej współczesnego flirtu z przygodnością. Zdaniem Spaemanna, *peccatum originale* nie można nie tyl-

ko dowieść, ale również nie da się jemu „przyporządkować adekwatnego doświadczenia”¹⁰. Nauka ta jest tajemnicą w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Gdyby grzech pierworodny sprowadzić do jakiejś formy przygodności, stałby się podatny na ujęcie funkcjonalne. Pogląd ten wydaje się interesujący z punktu widzenia oddzielenia teologii od ujęć empirycznych czy funkcjonalnych. Z drugiej jednak strony oddzielenie nauki o grzechu pierworodnym od doświadczanej kondycji ludzkiej staje się nieco abstrakcyjne i podatne na odrzucenie jako teoria niepoparta doświadczeniem. Spaemann stwierdza, co prawda, że bezpośrednio doświadczamy skutków ludzkiej winy, ale „nie doświadczamy tak absolutnego wymiaru naszych przewinień, a co za tym idzie, również absolutnego wymiaru przebaczenia”¹¹. Do przyjęcia idei grzechu pierworodnego potrzebna jest wiara. Tę z kolei autor *Odwiecznej pogłoski* traktuje jako odpowiedź na stały brak doświadczenia w czasie ziemskiej pielgrzymki. Wiara w dodatku nie znosi owego braku¹². Spaemann jednoznacznie krytykuje modne obecnie próby łączenia wiary religijnej z doświadczeniem jako nieuprawnione łączenie wiary z przygodnością.

Podobnie szczegółowym zagadnieniem jest problem kryterium moralnej oceny czynu. Zdaniem Spaemanna, niektóre chrześcijańskie autorytety i uczeni moralisci zbyt łatwo przyjmują, że kryterium oceny czynu są konsekwencje owych czynów. Skutki jednak są elementem zmiennym, przygodnym.

⁸ Tamże, s. 249.

⁹ Tamże, s. 247nn.

¹⁰ Tamże, s. 232.

¹¹ Tamże, s. 233.

¹² Tamże.

Kryterium powinno być niezależne od elementów zmiennych i osadzone na wierności przykazaniom pojmowanym jako stałe punkty odniesienia¹³.

Innym ciekawym wątkiem jest interpretacja brzytwy Ockhama, o której wypowiada się Spaemann w części zatytułowanej „Pochodzenie i inteligent design”. Stwierdza, że zgodnie z brzytwą Ockhama wyjaśnienie przyrody przez zdarzenia przypadkowe może okazać się mniej zrozumiałe niż za pomocą idei celowości¹⁴.

Pośród wielu cennych i inspirujących fragmentów rozważań znaleźć można próbę łączenia zagadnień filozoficznych z religijnymi w jedną całość. Przykładem jest choćby przywołanie wczesnochrześcijańskiego pojmowania miłości Boga jako radości z powodu Jego istnienia. Pogląd ten jest bliski słowom Bernarda z Clairvaux. Zapytany, dlaczego kocha, miał odpowiedzieć: „*Amo quia amo, Amo ut amem*” (Kocham, bo kocham – kocham, by kochać)¹⁵. Nie chodzi tu o pojmowanie wiary i miłości funkcjonalnie jako przyjmowanych przez ludzi postaw, które mają zapewnić szczęśliwe życie. Chodzi raczej o coś z gruntu przeciwnego. Przyjmuje się je dlatego, że są czymś bezwarunkowym, że po prostu są możliwe. Tak rozumiana miłość okazuje się według Spaemanna istotnym elementem radzenia sobie z przygodnością, której doświadczamy i o której mówi filozofia. Jak pisze: „Najwyższą formą potrzeby radzenia sobie z przy-

godnością jest potrzeba okazania wdzięczności. Ateizm nie ma tu nic do zaproponowania, gdyż likwidacja przygodności jest tu równoznaczna z likwidacją szczęścia, które polega na tym, że można komuś dziękować”¹⁶.

Można jednak odnieść wrażenie, że pewne tradycjonalistyczne przekonania autora *Odwiecznej pogłoski* skłaniają go ku dosyć kontrowersyjnym twierdzeniom. Tak jest w wypadku traktowania pary rajskich rodziców jako faktycznie, historycznie jednej pary. Profesor Spaemann w tym kontekście wzmiankuje badania genetyczne, mające raczej potwierdzać powyższe twierdzenia¹⁷. Trudno się z takimi poglądami jednoznacznie zgodzić, biorąc pod uwagę argumentacje przemawiające za traktowaniem opisu stworzenia i raju raczej jako pewnej konwencji literackiej, a nie jako wydarzenia, którego literacki zapis jest zgodny ze stanem faktycznym, nie tylko z naturą duchową czy moralną, ale i wręcz empiryczną.

Trudno też do końca zrozumieć, co znaczy postulowane oddzielenie wiary religijnej od doświadczenia. Czy ma to być zawieszenie orzekania o prawdziwości własnych doświadczeń wewnętrznych związanych z praktykami religijnymi? Czy może ograniczenie przywoływania doświadczenia jako argumentu w dyspucie z naturalizmem czy empiryzmem? Jest to o tyle trudne, że to, do czego odwołuje się myśl chrześcijańska, czyli Pismo Święte,

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 72-73.

¹⁵ M. Zięba, M. Ziolo, *Lekarstwo życia*, W drodze, Poznań 2002, s. 16.

¹⁶ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska*, s. 27-28.

¹⁷ Tamże, s. 239-241.

opowiada przede wszystkim o doświadczeniu Boga. Z tej perspektywy zresztą większość wierzących cierpi faktycznie raczej na brak takowego doświadczenia niż na jego nadmiar.

W wypadku rozważań na temat przygodności w nauce i religii trudno też wyraźnie wskazać uzasadnienie, dlaczego religijna odpowiedź na przygodność jest lepsza od naukowej. Bez uzasadnienia, że trywializować można jedynie coś, co nie jest tylko *le sentiment de l'absurde* i że oprócz przygodności jest ludziom dostępna też konieczność, uwagi Spaemanna sprawiają wrażenie nie do końca przekonujących.

Z paroma wątkami myśli Spaemanna można, jak widać, polemizować. Nie zmienia to jednak faktu, że książka ta warta jest polecenia. Lektura jest wymagająca, gdyż wiele fragmentów zawiera spore zagęszczenie myśli, których tropienie i zrozumienie okazuje się jednak bardzo owocne.

Lekturę ułatwiają indeksy nazwisk i rzeczowy. Doskonałym pomysłem okazał się też słowniczek terminologiczny. Lekturę utrudnia natomiast brak tłumaczeń cytatów obcojęzycznych, zwłaszcza łacińskich.

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI