



**PROFESOR
ROBERT SPAEMANN**

DOKTOR HONORIS CAUSA

KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO JANA PAWŁA II

Lublin
28 maja 2012 r.

Niniejsza książka ukazuje się w serii
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
„Doktorzy Honoris Causa” Nr 9

Zebranie materiałów, redakcja, projekt graficzny:
Dział Informacji i Promocji Uniwersytetu

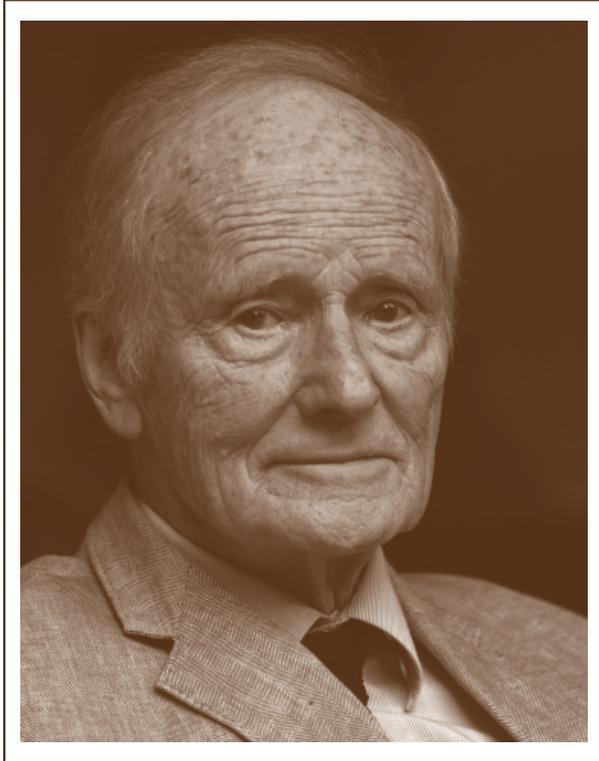
Tłumaczenie na j. polski:
dr Katarzyna Jakubów, Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych KUL

Tłumaczenie na j. niemiecki:
dr Ewa Grzesiuk, Instytut Filologii Germańskiej KUL

Tłumaczenie dyplomu na j. łaciński:
dr Marian Babiński, Instytut Filologii Klasycznej KUL

© KUL, Lublin 2012

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
www.kul.pl



PROFESOR ROBERT SPAEMANN

Uchwała Senatu
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
z dnia 29 marca 2012 r.
w sprawie nadania tytułu doktora *honoris causa* KUL
prof. Robertowi Spaemannowi
(714/III/1)

Na podstawie art. 16 i art. 62 ust. 1 pkt 9 ustawy z dnia 27 lipca 2005 r. *Prawo o szkolnictwie wyższym* (Dz. U. Nr 164, poz. 1365 z późn. zm.) oraz § 10 ust. 2 Statutu KUL Senat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, na wniosek Rady Wydziału Filozofii, nadaje tytuł doktora *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II prof. Robertowi Spaemannowi.

Poprzez nadanie tego tytułu Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II pragnie wyrazić szacunek i uznanie dla osiągnięć Pana Profesora Roberta Spaemanna rzetelnie ukazującego chrześcijańskie korzenie kultury świata zachodniego, stanowiące konieczny warunek przezwyciężenia kryzysu, w którym znalazła się Europa.

Nie wiążąc się z żadną tradycją filozoficzną, a sięgając do podstawowych doświadczeń człowieka, Pan Profesor Robert Spaemann prowadzi sokratejski – życzliwy i wnikliwy dyskurs z dominującymi nurtami filozofii nowożytnej i współczesnej. Wskazuje, że są one rozwinięciem pierwotniejszej prawdy o człowieku, ukształtowanej w kulturze chrześcijańskiej. Budując podstawy antropologii i etyki, nade wszystko ukazuje konsekwentnie personalistyczną wizję człowieka, broniąc godności jednostkowej egzystencji każdej osoby ludzkiej i przysługujących jej niezbywalnie praw, z prawem do życia od momentu poczęcia. Ukazuje człowieka, który okazując bezinteresowną życzliwość względem innych osiąga szczęście, o które jest moralnie zobowiązany zabiegać, nie mniej niż o szczęście bliźnich.

SUMMIS AUSPICIIS APOSTOLICAE SEDIS
NEC NON
SERENISSIMAE REI PUBLICAE POLONORUM

NOS

STANISLAUS WILK

THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS, THEOLOGIAE STUDIORUM PROFESSOR
IN CATHOLICA UNIVERSITATE LUBLINENSI PROFESSOR EXTRAORDINARIUS
EIUSDEMQUE H. T. RECTOR MAGNIFICUS

STANISLAUS JANECEK

PHILOSOPHIAE DOCTOR HABILITATUS
IN CATHOLICA UNIVERSITATE LUBLINENSI PROFESSOR EXTRAORDINARIUS
AC FACULTATIS PHILOSOPHIAE H. T. DECANUS SPECTABILIS

ALFREDUS WIERZBICKI

PHILOSOPHIAE DOCTOR HABILITATUS
IN CATHOLICA UNIVERSITATE LUBLINENSI PROFESSOR EXTRAORDINARIUS
PROMOTOR RITE CONSTITUTUS

IN

CLARISSIMUM DOMINUM

ROBERTUM SPAEMANN

ERUDITISSIMUM AC DOCTISSIMUM PROFESSOREM
QUI CHRISTIANAM AMPLEXUS STIRPEM, QUA HUMANITATIS NOSTRAE CULTUS ADHUC
PASCITUR, MORE SOCRATIS CONTRA VULGATIORES OPINIONES PHILOSOPHORUM RECENTIORIS
AETATIS HODIERNAEQUE ADEO SUBTILITER DISPUTAVIT, UT IN FUNDAMENTIS
ANTHROPOLOGIAE ET ETHICAE HANC PERSPICUAM EXPLANARE VISIONEM POSSET, QUAE
UNIUSCUIUSQUE PERSONAE HUMANAЕ DIGNITATEM ET INVIOLABILIA IURA OBSERVARI
ET PROTEGI, INTER QUAE IUS AD VITAM A MOMENTO CONCEPTIONIS, EXIGERET SIMULQUE
CONCEDERET CALIGINEM GENTIUM EUROPAE PROFLIGARI SPERARE

E SENTENTIA FACULTATIS PHILOSOPHIAE
A SENATU ACADEMICO COMPROBATA

DOCTORIS PHILOSOPHIAE

HONORIS CAUSA

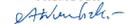
NOMEN ET DIGNITATEM, IURA ET PRIVILEGIA CONTULIMUS
IN EIUSQUE REI FIDEM HOC DIPLOMA SIGILLO MAIORE CATHOLICAE UNIVERSITATIS LUBLINENSIS
IOANNIS PAULI II SACRATISSIMO CORDI IESU DICATAE SANCIENDUM CURAVIMUS

LUBLINI, DIE XXVIII MENSIS MAII A. D. MMXII

RECTOR


STANISLAUS WILK

PROMOTOR


ALFREDUS WIERZBICKI

DECANUS


STANISLAUS JANECEK

Prof. dr hab. Andrzej Póltawski
em. prof. UKSW

Ocena dorobku

naukowego i działalności na rzecz nauki i kultury chrześcijańskiej Profesora Roberta Spaemanna w związku z nadaniem tytułu doktora *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Profesor Robert Spaemann urodził się 5 maja 1927 roku w Berlinie. Studia filozoficzne, teologiczne i romanistyczne odbył w Münster, Monachium, Paryżu i Fryburgu szwajcarskim. Doktoryzował się w zakresie filozofii na uniwersytecie w Münster u Joachima Rittera, habilitował się w dziedzinie filozofii i pedagogiki w 1962 a następnie wykładał filozofię na uniwersytecie technicznym w Stuttgarcie, od r. 1969 w Heidelbergu, a od r. 1972 aż do emerytowania w r.1992 w Monachium. Od roku 2010 naucza w Studium Zakonu Cystersów Abtei Mariawald (Nordrhein-Westfalen). Gościnne wykłady prowadził m. in. w Paryżu, Rio de Janeiro, Louvain-la-Neuve, a także w Chińskiej Akademii Nauk Społecznych w Pekinie.

Prace Roberta Spaemanna przełożone zostały na 14 języków, otrzymał on szereg doktoratów *honoris causa*: 1994 Uniwersytet Nawarry w Pampelunie, ponadto Uniwersytet we Fryburgu szwajcarskim, Catholic University of America w Waszyngtonie, Katolicki Uniwersytet Santiago de Chile. Jest m. in. członkiem Pontificia Academia per la Vita (1996-), Europäische Akademie der Wissenschaften (2001-), Academia Chilena

de Ciencias Sociales (2001-). Otrzymał Nagrodę Karla Jaspersa Miasta i Uniwersytetu Heidelberg, Nagrodę Roncesvalles (Hiszpania). Odznaczony został *Officier dans l'Ordre des Palmes Academiques*, Bundesverdienstkreuz I. Klasse.

W swej pracy doktorskiej (1951)¹ – przetłumaczonej po upływie pół wieku na języki włoski, hiszpański i francuski – Robert Spaemann podjął analizę filozoficznych poglądów L.G.A. de Bonalda, teoretyka restauracji i inicjatora socjologii, ukazując dokonaną przez tego autora głęboką przemianę pojęcia filozofii: przejście od metafizyki do teorii społeczeństwa i dokończenie w ten sposób przez myślenie kontrrewolucyjne dzieła myśli rewolucyjnej, procesu, w którym tradycyjny katolicyzm prowadzi, poprzez Comte'a, do ateistycznego nacjonalizmu Charlesa Maurras; z drugiej zaś strony starając się uwypuklić zarówno przez krytyków jak zwolenników nie dość rozumiany głębszy ontologiczny sens dzieła Bonalda – rozwinięcie teorii, ukazującej język jako społeczny warunek działania rozumu, tj. – aktualizowania się idei w świadomości jednostki. Robert Spaemann dowodzi, że zasługą Bonalda jest wykazanie abstrakcyjności nowożytnego pojęcia rozumu, choć określenie przez niego człowieka jako „rozumu obsługiwanego przez organy”, a celu życia jako „doskonalenia środków swego fizycznego i moralnego przetrwania” i utrzymanie tego w stosunku do dawniejszej tradycji tak zubożonego pojęcia rozumu prowadzi do zniknięcia indywidualnej, zmysłowo-duchowej osoby jako miejsca, w którym rozum bytuje. Z drugiej zaś strony stanowisko to nie pozwala na utrzymanie tradycyjnego odróżnienia pytania o dobre państwo od pytania o dobry ustrój, lecz utożsamia te dwa pytania wiążąc chrześcijaństwo z restauracją.

Jak pokazuje Spaemann, analizując poglądy Bonalda, zależność przekonania o istnieniu Boga od Objawienia – w tradycji i nauce Kościoła jedynie względna, ponieważ Objawienie ułatwiać ma przyjęcie wiary i uniknięcie błędów – przeniesiona w sferę abstrakcyjnego rozumu, przy

¹ *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, Kösel, München 1959; Klett-Cotta, Stuttgart ²1992.

odrzuconiu historycznych i egzystencjalnych założeń tradycji, staje się absolutna i prowadzi do deformacji istoty wiary.

W swej pracy habilitacyjnej² podejmuje Robert Spaemann ten wątek, analizując w szerokim kontekście historycznym i doktrynalnym „ostatni spór teologiczny, w którym wzięła udział cała wykształcona Europa” – spór o istotę wiary między Fénelonem a Bossuetem, oraz ukazując historię jego oddziaływania.

Spór dotyczył tego, czy – zgodnie z tradycją chrześcijańską – dobra wola, „czysta miłość”, całkowicie bezinteresowne odniesienie do Boga i bliźniego bywa pewnym nieredukowalnym do niczego innego faktem, czy też dobre moralnie czyny mają zawsze u swego podłoża naszą potrzebę zachowania i utwierdzenia samego siebie.

Spór ten i jego wynik – potępienie poglądów Fénelona – stanowi dla Autora symptom oparcia się przez nowożytną ontologię i antropologię na odwróconej teleologii, celowości życia ludzkiego. Czyn, skierowany poza siebie, ku dobru innych i czci Boga zastąpiony zostaje staraniem o własne przetrwanie. Mistyce „czystej dobrej woli” przeciwstawiona zostaje – pisze Spaemann – najpierw, u Bossueta, butnie pobożny religijny mieszczański eudajmonizm, potem zaś, w XX wieku, funkcjonalizacja religii przez teorię systemów, biologię, psychologię i socjologię. W ramach tego paradygmatu życzliwość – miłość bliźniego – staje się niezrozumiała.

W ten sposób już w pierwszych rozprawach Roberta Spaemanna rozpoczyna się jego niestrudzona praca nad wyjaśnieniem sensu i następstw modernistycznej zmiany paradygmatu ontologii i nauki o człowieku oraz nad przekonaniem współczesnych, iż zmiana ta grozi likwidacją ludzkiego oblicza naszej cywilizacji.

Działalność tę realizuje Spaemann – z jednej strony – poprzez większe prace systematyczne, z drugiej przez liczne rozprawy artykuły, poświęcone ważnym dla myśli nowożytnej postaciom i zagadnieniom

² *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, ²Klett-Cotta, Stuttgart 1990.

szczegółowym oraz aktualnym problemom społecznym i politycznym, w większości publikowane potem w tomach zbiorowych, wreszcie przez ogromną ilość odczytów, interwencji prasowych i wywiadów.

Większe prace systematyczne, to najpierw *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*³, opracowany i rozszerzony przez Reinharda Löwa wykład dla wszystkich wydziałów Uniwersytetu Monachijskiego (1976/77), zawierający cenny zarys historii filozoficznego pojęcia celowości w jej powiązaniu z przyczynowością oraz przedstawienie właściwego znaczenia tego pojęcia w polemice z filozofującymi przedstawicielami współczesnej teorii ewolucji.

Następną systematyczną pracą jest *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*⁴, obrona eudajmonistycznej etyki mądrościowej poprzez ukazanie nierozdzielności konstituowania się etyki i ontologii. Pracę tę poprzedziły niewielkie, bardzo popularne – osiągnęły pięć wydań – *Moralische Grundbegriffe*⁵.

Potem ukazał się tom *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*⁶, w którym Autor rozwija koncepcję osób jako istniejących jedynie w liczbie mnogiej bytów samoistnych – indywidualów w sposób wyjątkowy.

Większość krótszych prac profesora Roberta Spaemanna zebrana została w szeregu tomów, z których obszerne *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*⁷, z pewnymi zmianami w wyborze artykułów, oraz pierw-

3 Piper, München–Zürich 1981, rozszerzone 3. wydanie ³1991, ⁴Klett-Cotta, Stuttgart 2005, pod zmienionym tytułem *Natürliche Ziele*, Przekład polski: *Cele naturalne*, tłum. Andrzej Póltawski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

4 Klett-Cotta, Stuttgart 1989, ³1994. Przekład polski: *Śzczęście a żywotność. Esej o etyce*, tłum. Jarosław Merecki, RW KUL, Lublin 1996.

5 Beck, München 1982, ³1994. Przekład polski: *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. J. Merecki, Patrycja Mikulska, RW KUL, Lublin 2000.

6 Klett-Cotta, Stuttgart 1996. Przekład polski: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

7 *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002. Przekład polski: *Granice. O etycznym wymiarze działania*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

szy tom jego zebranych przemówień i esejów pod znamienym tytułem *Kroki poza siebie*⁸ również przełożone zostały na język polski.

Pierwszy z tych tomów, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*⁹, poświęcony jest krytyce „abstrakcyjnej utopii radykalnie wyzwalającego panowania rozumu”.

Następny tom tekstów profesora Spaemanna nosi tytuł *Einsprüche. Christliche Reden*.¹⁰

Po nim przyszedł ważny tom rozpraw o Jean-Jacques Rousseau¹¹, w którym Autor ukazuje Rousseau jako modelowego przedstawiciela „człowieka nowoczesnego”, żyjącego pod presją tego, co Spaemann określa jako dialektykę spirytualizmu i naturalizmu – pierwszego filozofa, który przedstawił paradoksy nowożytnego nieteleologicznego pojęcia natury.

Potem ukazały się jeszcze *Philosophische Essays*¹², wybór mający prezentować szerszej publiczności filozoficzny profil Autora, oraz *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*¹³.

Duże zainteresowanie wzbudził następny tomik Roberta Spaemanna *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*¹⁴, w którym zebrane zostały jego wypowiedzi o Bogu i religii.

W roku ubiegłym ukazał się jeszcze tom *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter*¹⁵.

Wraz z Rolfem Schönbergerem opublikował Spaemann tom *Der letzte Gottesbeweis*¹⁶.

8 *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010.

9 Klett-Cotta, Stuttgart 1977.

10 Johannes Verlag, Einsiedeln 1977.

11 *Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*. Piper, München 1980, ²1992, ³2008, Klett-Cotta, Stuttgart, pod zmienionym tytułem *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*. Przekład polski: *Rousseau – człowiek czy obywatel*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa 2011.

12 Ph. Reclam, Stuttgart 1983, drugie rozszerzone wydanie 1994.

13 Piper, München-Zürich 1987.

14 Klett-Cotta, Stuttgart 2007. Przekład polski J. Mereckiego: *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

15 Klett-Cotta, Stuttgart 2011.

16 Pattloch, Düsseldorf 2007.

Robert Spaemann rozwija konsekwentnie personalistyczną wizję człowieka i świata, wizję zwartą i przekonującą; celuje przy tym w zwycięzłych i często zaskakująco rozświetlających temat sformułowaniach, które czynią jego prace lekturą pobudzającą do myślenia i – powiedziałbym – fascynującą. Pojmując filozofię jako przypomnienie, jako opór przeciwko zapomnieniu tego, co tkwi jako ukryte założenia w myśli współczesnej i jako ujęcie tej myśli w horyzoncie łączącym ją z wszystkimi innymi epokami i pragnąc krytycznie obronić filozofię nowożytną, „*die Moderne*”, przeciwko jej własnej interpretacji przez ukazanie, że jest ona rozwinięciem pierwotnej, nie przez nią samą ustalonej prawdy o człowieku, w świetle której musi też być oceniana, Spaemann ukazuje jasno i precyzyjnie genezę tej filozofii i jej antynomie.

Precyzję i głębię swych analiz uzyskuje Spaemann dzięki umiejętności życzliwej i wnikliwej analizy poglądów i osobowości jej przedstawicieli i przedstawienia ich na szerokim tle życia umysłowego epoki oraz dziejów filozofii i kultury europejskiej, w tym teologii, ale także pedagogiki, psychologii, myśli politycznej, socjologii i nauk przyrodniczych. Znakoμίta znajomość dziejów tej kultury pozwala mu na swobodne poruszanie się w sferze jej dzieł.

W świetle powyższego trudno byłoby przecenić zasługi profesora Spaemanna dla kultury świata zachodniego w jego pracy, poświęconej ukazaniu korzeni tej kultury oraz w wysiłkach skierowanych na namówienie jej przedstawicieli do powrotu do tych korzeni jako koniecznego warunku przezwyciężenia kryzysu, w którym się znalazła. O tym, że starania te nie są całkiem bezowocne, świadczyć może choćby fakt ciągłego wznawiania jego dzieł i ich przekłady na wiele języków. To też nie potrafiłbym wskazać, a nawet wyobrazić sobie filozofa, który bardziej zasługiwałby na wyrażenie przez Katolicki Uniwersytet Lubelski uznania i wdzięczności w formie nadania mu tytułu doktora *honoris causa*.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC
Katedra Etyki KUL

Recenzja wniosku

o nadanie prof. Robertowi Spaemannowi tytułu doktora *honoris causa* KUL, na wniosek Rady Wydziału Filozofii KUL

Prof. Robert Spaemann, urodzony w Berlinie w 1927 roku, studiował w latach 1945-1952 filozofię, filologię romańską oraz teologię na uniwersytetach w Múnster, Monachium i Fryburgu Szwajcarskim. Doktoryzował się w Uniwersytecie w Múnster pod kierunkiem prof. Joachima Rittersa w 1952 r. na podstawie dysertacji *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, tamże habilitował się w 1962 r. na podstawie rozprawy *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*. W latach: 1962-1969 był profesorem filozofii i pedagogiki w Technische Hochschule w Stuttgarcie, następnie - do roku 1973 - pracował jako profesor filozofii w Uniwersytecie w Heidelbergu, ostatnie zaś dwadzieścia lat, do osiągnięcia wieku emerytalnego w 1992 r., był profesorem filozofii w Uniwersytecie w Monachium. Prowadził także wykłady w Paryżu, Rio de Janeiro, Louvain-la-Neuve, a nawet w Chińskiej Akademii Nauk Społecznych w Pekinie. Jest też Honorowym Profesorem Uniwersytetu w Salzburgu. Otrzymał już cztery doktoraty *honoris causa* (Uniwersytet Nawarry w hiszpańskiej Pampelunii, Uniwersytet we Fryburgu Szwajcarskim, Catholic University

of America w Waszyngtonie oraz Katolicki Uniwersytet w Santiago de Chile). Jest członkiem między innymi Papieskiej Akademii Życia, Europäische Akademie der Wissenschaften, Academia Chilena de Ciencias Sociales, Politicas y Morales. Jest laureatem wielu nagród i odznaczeń, otrzymał między innymi order oficerski francuskich Palm Akademickich, w Hiszpanii otrzymał Nagrodę Roncesvalles, zaś Uniwersytet i miasto Heidelberg uhonorowały go w 2001 r. nagrodą Karla Jaspersa.

Opublikował 17 książek (niektóre z nich były po latach wznawiane) oraz wiele artykułów. Prace prof. Spaemanna, tak książki, jak i artykuły, tłumaczone są na wiele języków (w sumie bodaj 14). W języku angielskim ukazały się jego cztery książki i co najmniej cztery artykuły, na język polski przetłumaczono - jak dotąd - siedem książek. Dwie z nich: *Szczęście a życzliwość. Eseje o etyce* oraz *Podstawowe pojęcia moralne* opublikowała Redakcja Wydawnictwa KUL. Cztery kolejne: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, *Granice*, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności* oraz *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego* (współautor: Reinhard Lów) wydane zostały nakładem prestiżowego warszawskiego wydawnictwa Terminus. Oficyna Naukowa. Ostatnio przetłumaczoną na j. polski pozycją jest monografia *Rousseau - człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, opublikowana w 2011 r. w ramach serii *Visiae mundi*.

Profesor Spaemann bywa określany jako najznamienitszy współczesny niemiecki filozof katolicki - i niewątpliwie jego poglądy harmonizują z wizją człowieka i moralności głoszoną przez Kościół katolicki. Doceniły to między innymi katolickie uniwersytety, które uhonorowały prof. Spaemanna doktoratami honorowymi. Tę „opcję katolicką” wyniósł on, być może, z domu rodzinnego. Jego rodzice, w młodości radykalni ateści, doznali głębokiego nawrócenia i w 1930 r. stali się aktywnymi członkami Kościoła. Po śmierci żony ojciec prof. Spaemanna przyjął nawet w 1942 roku święcenia kapłańskie. Bliska Kościołowi orientacja myślowa prof. Spaemanna nie oznacza jednak naruszenia przezeń specyfiki filozoficznych dociekań, wolnych od teologicznych założeń. Co więcej, nie oznacza także związania się z którąś ze szkół filozoficznych (augustynizm,

tomizm), które wypracowane zostały w chrześcijańskim kontekście kulturowym i których dorobek chętnie wykorzystywany jest w chrześcijańskiej teologii. Prof. Spaemann nie chce wiązać się z żadną „szkołą”. W jednej z rozmów wyznał: „Gdybym wiedział, jaką filozofię uprawiam, przestałbym filozofować”¹. Jest wielkim erudytą, pozwala mu to swobodnie korzystać z różnych tradycji myślowych i nawiązywać do różnych okresów historii filozofii, od Platona i Arystotelesa, poprzez św. Tomasza i myśl Oświecenia, aż po współczesne debaty toczone przez przedstawicieli filozofii analitycznej. Jak rzadko kto potrafi przekazać istotne idee filozofów dawnych wieków językiem współczesnej filozofii. Nawiązuje jednak do różnych nurtów filozoficznych nie po to jedynie, by zreferować ich myśl, ale po to, by w krytycznym nawiązaniu do nich prezentować własne poglądy i argumenty. Świadomie nie chce budować własnego systemu filozoficznego, zależy mu natomiast na tym, by sięgnąć do podstawowych doświadczeń człowieka i uruchomić myślenie filozoficzne, które leży u podstaw wszelkich systemów i które pełni rolę podstawowego kryterium ich trafności. Tak trzeba rozumieć słowa, którymi rozpoczyna jedno ze swych głównych dzieł: „Mam nadzieję, że książka ta nie zawiera nic istotnie nowego”². Nie chodzi mu bowiem o głoszenie nowych tez, ale o sokratejskie podejście polegające na pomocy w wydobyciu najważniejszych prawd o człowieku, jakie każdy z nas w głębi duszy żywi, ale jakie trzeba dobrze zidentyfikować i oczyścić ze zniekształceń spowodowanych bezmyślnym przyjęciem obiegowych i z reguły płytkich stereotypów myślowych. Nie szuka popularności w podważaniu wszelkich dotąd akceptowanych przekonań, jak zwykle to czynić wielu filozofów szukających nade wszystko oryginalności. Wyrazy publicznego uznania budzą raczej jego niepokój. Gdy otrzymał doktorat *honoris causa* w Pampelunie w 1994 roku, to swój wykład rozpoczął od wyznania: „Kiedy nauczyciela filozofii spotyka publiczna chwała, wówczas powinien on najpierw zadać

1 J. Merecki, Rober Spaemann a współczesny spór o pojęcie osoby, w: R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. VIII.

2 R. Spaemann, *Szczęście a żywiołość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 7.

sobie pytanie: >Co złego zrobiłem? Może jestem raczej sofistą niż filozofem?<³. Zarazem jednak świadom jest tego, że nie wystarcza powtarzać tez i argumentów dawno już i dobrze sformułowanych przez myślicieli ubiegłych wieków. Czasy się bowiem zmieniają, rodzą się nowe problemy, którym człowiek musi sprostać, dochodzą do głosu nowe trendy myślowe. Zanurzeni jesteśmy w historii i filozof nie może ignorować tych wyzwań, propozycji i zagrożeń, jakie kultura i cywilizacja współczesna mu oferuje. Toteż prace Spaemanna nie są prostą reminiscencją dorobku myślicieli, których on sam uznaje za szczególnie ważnych, ale próbą nowego i zaktualizowania tych prawd, które oni wyrażali w kontekście swojego kontekstu kulturowego. Jego intencją jest też zmierzenie się z dziś szczególnie rozpowszechnionymi, a nie zawsze mądrymi, poglądami filozoficznymi i światopoglądowymi.

Spectrum zainteresowań prof. Spaemanna jest bogate, ale mieści się w szeroko pojętej filozofii człowieka i moralności. Jego dzieła, uznane - chyba słusznie - za najdonioślejsze i tłumaczone najchętniej na obce języki, dotyczą podstaw antropologii i etyki. Są to wspomniane wyżej monografie: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś, Szczęście a żywotność. Eseje o etyce, Podstawowe pojęcia moralne* oraz - napisana wraz z R. Lówem - książka *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*. Spaemann broni substancjalistycznej koncepcji osoby i jej numerycznej (w tym także genetycznej) identyfikacji, poddając krytyce między innymi poglądy D. Parfitta, skłonного osobę definiować na podstawie jej uposażenia jakościowego, jak również P. Singera, który wiąże status i godność osoby głównie z wymiarem samoświadomości. Człowiekowi przysługują - zdaniem Spaemanna - niezbywalne prawa osobowe (na czele z prawem do życia, obejmującym wszelkie istoty ludzkie od momentu poczęcia) nie z racji przynależności do gatunku *homo sapiens*, ale dlatego, że wszystkie egzemplarze tego gatunku są obdarzone rozumną naturą. Kończy swą monografię *Osoby* godną uwagi konkluzją: „Prawa osoby są prawami

3 R. Spaemann, *Filozofia i chwała*, tłum. P. Mikulska, *Ethos* 27 (1997), s. 263.

człowieka. I gdyby we wszechświecie znalazły się inne gatunki naturalne, które są ożywione, mają czujące wnętrza i których dorosłe egzemplarze dysponują zazwyczaj racjonalnością i samowiedzą, wówczas nie tylko te, ale wszystkie egzemplarze tego gatunku musielibyśmy uznać za osoby, a zatem za osoby musielibyśmy na przykład uznać być może wszystkie delfiny²⁴. W książce *Szczęście a życzliwość* Speamann krytykuje z kolei potoczne poglądy przeciwstawiające dbałość o własne szczęście bezinteresownej życzliwości względem innych (co było między innymi podstawą oskarżeń etyki Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu o błąd eudajmonizmu) pokazując, jak ta właśnie życzliwość stanowi źródło własnego uszczęśliwienia, o zabieganie którego człowiek jest moralnie zobowiązany nie mniej, niż o szczęście bliźnich. Na tym antropologicznym podłożu analizuje podstawowe kategorie moralne: wolność, odpowiedzialność, zasady życia społecznego itp. W tym duchu podejmuje też zagadnienia, których nie mógł rozważać Arystoteles czy św. Tomasz (zapłodnienie *in vitro*, kwestie ekologiczne) zwracając uwagę na to, że współczesna cywilizacja - wbrew deklarowanym hasłom humanistycznym - skłonna jest redukować człowieka do wymiarów czysto materialnych, ignorując jego osobową specyfikę i naruszając jego fundamentalne uprawnienia. Prze stroga Spaemanna brzmi nader poważnie, a nawet surowo: „Współczesna cywilizacja stanowi takie zagrożenie dla godności człowieka, jakiego jeszcze dotąd nie było. Dawniejsze cywilizacje lekcewały godność poszczególnych ludzi lub całych grup ludzkich. Cywilizacja współczesna doprowadziła (...) do zniesienia idei godności jako takiej²⁵. Na uwagę zasługuje w związku z tym ostatnio przetłumaczona praca R. Spaemanna, *Rousseau - człowiek czy obywatel*, w której pokazuje on, w jakim sensie i zakresie Rousseau jest „ojcem wszelkich modernizmów i antymodernizmów”, a także prekursorem zarówno marksizmu, jak i pozytywistycznej socjologii, przez swą koncepcję natury ludzkiej pozbawionej celowości. Zarazem jednak ukazuje go jako tego, który pierwszy odkrył specyfikę

4 R. Spaemann, *Osoby*, dz. cyt., s. 305.

5 Tenże, *Granice*, dz. cyt., s. 166.

dziecka i jego praw, a także wytyczył podstawowe, do dziś aktualne zasady wychowania antytotitarne. Jak widać, rozważania Spaemanna wyraźnie mają na celu nie tyle uformowanie określonej postawy filozoficznej (a także politycznej i pedagogicznej), ile raczej pobudzenie do myślenia na tematy trudne, ale dla tożsamości człowieka i jego przyszłości niezmiernie ważne.

Dodać trzeba, że w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a zwłaszcza w Instytucie Jana Pawła II KUL, dawno już dostrzeżono dorobek prof. Spaemanna i doceniono jego wartość. Tłumaczami jego książek na język polski są pracownicy tego Instytutu: nade wszystko ks. dr Jarosław Merecki SDS (obecnie profesor w Uniwersytecie Laterańskim) oraz mgr Patrycja Mikulska, oboje związani z Instytutem. W *Ethosie*, periodyku tego Instytutu, ukazało się dotąd siedem jego artykułów, głęboko harmonizujących z przesłaniem Patrona naszej *Alma Mater*, bl. Jana Pawła II.

Z całym więc przekonaniem wyrażam przekonanie, że prof. Robert Spaemann zasługuje na wyróżnienie go doktoratem *honoris causa*. Tytuł ten stanowić będzie wyraz uznania dla jego bogatego dorobku, cennego i wspierającego katolicką wizję człowieka i moralności, będzie też aktem potwierdzającym więź, jaka łączy od lat KUL z jego myślą i z nim samym. W szeregu uczelni, które uhonorowały prof. Roberta Spaemanna tym zaszczytem nie może wręcz zabraknąć Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II.

Ks. dr hab. Alfred Marek Wierzbicki, prof. KUL

Kierownik Katedry Etyki KUL

Filozofia jako przyjaźń i spór

Laudacja dla Roberta Spaemanna z okazji doktoratu *honoris causa*

Przystępując przed laty do wygłoszenia laudacji dla Hansa Jonasa Profesor Robert Spaemann powiedział na wstępie z charakterystyczną lakonicznością: „filozofowi okazujemy szacunek, gdy rozwijamy jego idee”. To właśnie pragnę uczynić w laudacji, którą mam zaszczyt wygłosić z okazji nadania Panu Profesorowi Robertowi Spaemannowi doktoratu *honoris causa* przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

Z okazji tej podniosłej uroczystości gościmy wybitnego niemieckiego filozofa po raz pierwszy w murach naszego Uniwersytetu, a mimo to nie jest on postacią nie znaną w naszym środowisku. W ciągu ostatnich dwóch dekad profesorowie i studenci filozofii obcuja bardzo intensywnie z myślą Roberta Spaemanna. Stało się to możliwe dzięki tłumaczeniom większości jego książek przez wywodzącego się z naszej uczelni ks. Jarosława Mereckiego. Książki te krążą szeroko po Polsce i można powiedzieć, że Robert Spaemann stał się w jakiś sposób również „filozofem polskim”. Jego poglądy i argumenty często są przywoływane w naszych dyskusjach.

O prawdziwej obecności filozofa stanowi jednak nie sama częstość cytowania, a w żadnym przypadku o wartości czyjejś filozofii nie może stanowić moda, filozofia bowiem z istoty swej podważa obowiązujące opinie i nie zadowala się poklaskiem. Od czasów Platona jest ona rozmową i sporem. Zadaniem filozofa nie jest pogodzenie wszystkich, lecz niestanna praca nad osiąganiem zgody z samym sobą. Jej społeczny i kulturowy wpływ jawi się jako procent od głębi ćwiczenia duchowego, którym jest filozofowanie. Podobnie jak Arystoteles, Robert Spaemann sądzi, że filozof może stać się przyjacielem innych, o ile wcześniej przejdzie próbę przyjaźni z samym sobą, gdy umiłuje prawdę bardziej niż przyjaciół.

Wobec tak dalece samotniczej postawy filozofa, zdanego niejako na badanie wszystkiego od początku z niesłabnącą krytyczną czujnością, może zdziwić deklaracja autora książki „Szczęście a życzliwość” [Glück und Wohlwollen], że w jego filozofii nie ma nic nowego. Czytanie Spaemanna uczy prawdziwie filozoficznego stosunku do tradycji. Jego myśl nie mieści się w żadnej ze szkół, nie jest ani platonikiem, ani tomistą, ani kantystą, ale Platon, Tomasz z Akwinu i Kant są stałymi rozmówcami, których współczesny filozof słucha i jednocześnie stawia im pytania, jakich oni w swym czasie nie mogli postawić. Pytania te rodzą się z nowych doświadczeń, a niektóre z nich można postawić tylko dlatego, że dawnych filozofów możemy pełniej rozumieć w świetle późniejszych intuicji.

Robert Spaemann nie odcina się od nowoczesności, zdaje się ją wysoce cenić, a jednocześnie nie ulega intelektualnej pokusie mitologizacji postępu, demokracji i techniki. Dla osiągnięć cywilizacji zachodniej szuka miary, jaką stanowi sam człowiek. Ale w rzeczy samej również miara humanistyczna jawi się niewystarczająca wobec przygodności i pęknięć natury ludzkiej. Odstawienie na bok pytania o Boga należy uznać za źródło iluzji nowożytności. Podczas gdy nowożytność projektowała wizję ludzkiego życia *etsi Deus non daretur*, Spaemann wyraża sceptycyzm wobec optymizmu moderny i zarazem wobec beztroski postmoderny, przywołując zaskakującą myśl Friedricha Nietzschego. „Mam obawy, że się

nie uwolnimy od pojęcia Boga, ponieważ nadal wierzymy w gramatykę?”. Z dala od zgiełku grabarzy Boga nasłuchuje odwiecznej pogłoski jako kresu racjonalnej myśli nad przygodnym światem. Kulturę podejrzeń, która wśród podejrzanych umieszcza Boga, uznaje za kulturę, która dość lekkomyślnie chce leczyć choroby ludzkiego rozumu likwidując najpierw sam rozum z właściwymi mu pytaniami ostatecznymi.

Nowożytność odrzuciwszy metafizykę jako filozofię pierwszą przestała zajmować się bytem, prawdą i miłością. Zainspirowana nową fizyką skupiła się na wypracowywaniu skutecznych metod panowania nad naturą, a gdy zaczęła czerpać inspirację z wiedzy historycznej, w której Vico przewidując dopatrywał się nowej nauki, tworzyła wówczas projekty emancypacji społecznej. Robert Spaemann daleki jest od kwestionowania twórczej obecności człowieka w świecie, nie podejmuje walki z wiatrakami, ale nie przyjmuje również postawy bezsilnego widza, w krytycznym namyśle pyta o granice ludzkiego działania, a pytanie to prowadzi z powrotem ku metafizyce.

Pod wpływem historyzmu następuje erozja metafizyki w samej teologii, daje się ją zauważyć nawet w duszpasterstwie. Niemiecki filozof stwierdza, że w jego kraju istnieją katechizmy, które zaczynają się od opowieści o wyzwoleniu Żydów z niewoli egipskiej, pomijające biblijną narrację o stworzeniu świata i człowieka. Pominięcie Boga czyni człowieka całkowitym władcą świata i historii. Chociaż już dawno osłabł entuzjazm, z jakim kiedyś myśliciele nowożytni przypisywali człowiekowi kompetencje boskie, idea ta zdaje się być ciągle żywa i przybiera nowe, pozbawione wprawdzie dawnego patosu, ekspresje teoretyczne. Może nazywać się konsekwencjalizmem, który nakłada na człowieka odpowiedzialność za wszystkie skutki działania i zachęca do kalkulacji najlepszych z nich. Może nazywać się transhumanizmem obiecującym udoskonalenie przez naukę kondycji ludzkiej aż po pokonanie granicy śmiertelności. Robert Spaemann stanowisko to uznaje za kłopotliwe i problematyczne. Aby działać w ten sposób człowiek musiałby naprawdę być Bogiem. Jeśli jesz-

cze nie stać go na posiadanie prawdziwie Boskiego istnienia, to powinien już dysponować Boską wszechwiedzą.

Za św. Tomaszem z Akwinu autor „Odwiecznej pogłoski” i „Granic” przypomina, że chceć zawsze tego, czego chce Bóg, byłoby nawet czymś złym. Człowiek nie ma znajomości woli Bożej, z której wypływają działania samego Boga, ukryte przed ludzkim rozumem. Na drodze rozumu i objawienia możemy poznać tylko to, czego Bóg chce, abyśmy czynili jako istoty ludzkie. Powinność moralna nie dotyczy wszystkich spraw w świecie, nie obejmuje ona żadnego *universum*, lecz pozostaje ograniczona realnym przygodnym miejscem człowieka w świecie. Dlatego, dodaje Tomasz, król ma obowiązek ścigania przestępcy, a obowiązkiem żony przestępcy jest ukrywanie męża.

W filozofii Spaemanna spotykamy się z konsekwentną obroną człowieka poprzez ukazywanie granic ludzkiego działania. Wolno nam działać jedynie w granicach naszej wiedzy. Maksymalizmowi wizji człowieka jako autodemiurga inna gałąź moderny przeciwstawiła minimalizm czy wręcz sceptycyzm co do zasobów naszej wiedzy. Nie poznajemy niczego w realnym świecie i nie wolno, jak głosił Hume, uczynić nam kroku poza samych siebie. Obecnie to nastawienie zdaje się dominować w pejzażu myśli słabej, głoszącej koniec historii, koniec człowieka i koniec filozofii.

O wadze filozoficznego dzieła Roberta Spaemanna, która sprawia, że nie można przeoczyć jego doniosłości, stanowi odpowiedź na wyzwania nowoczesności i ponowoczesności. Odbudowuje on myślenie metafizyczne na terenie, na którym według niemal powszechnego przekonania miało ono lec w gruzach. Zwrot ku człowiekowi, określane czasem „przewrotem antropologicznym” nie musi prowadzić do „błędu antropologicznego”. Antropologiczny punkt wyjścia w uprawianiu filozofii nie musi oznaczać rozstania się z metafizyką, antropocentryzmu, relatywizmu i subiektywizmu.

Paradygmatem poznania bytu jest poznanie osoby. Dokonuje się ono wraz z przebudzeniem rozumu w istocie żyjącej. Czym jest owo

przebudzenie? Polega ono na jednoczesnym stwierdzeniu realności podmiotu i świata poza nim, ale nie świata wyłącznie przedmiotowego, lecz rzeczywistości podmiotów. Samych siebie odkrywamy jako rzeczywistych tylko wówczas, gdy dzięki uznaniu realności drugiego opuszczamy centryczne skupienie na sobie, charakterystyczne dla egzystencji zwierząt. Ponieważ poznanie osoby nie ma charakteru solipsystycznego, przejawia się w nim transcendencja osoby. W personalizmie Roberta Spaemanna można odnaleźć intuicję angielskiego poety metafizycznego Johna Donne'a: *no man is an island*. Nikt nie jest samotną wyspą, gdyż rzeczywistość odsłania się jako rzeczywistość osób. W realnej rzeczywistości nie ma jakiejś osoby, są tylko konkretne te a nie inne osoby zespolone ze sobą wspólnotą bytu. Swój książce o człowieku Spaemann nadał tytuł „Osoby”. Liczba mnoga zawiera sens metafizyczny i jednocześnie etyczny podstawowego doświadczenia. Metafizyka i etyka jawią się jako dwie nierozdzielne twarze filozofii pierwszej, konstytuują się one, jak powiada filozof osób, *uno actu* w intuicji bytu samoistnego - równocześnie jako bytu siebie samego i bytu innych.

Realni dla samych siebie stajemy się poprzez uznanie realności innych osób. A to znaczy, że rzeczywistość osoby, a więc kogoś, kogo nie można potraktować wyłącznie jako coś, zaznacza się roszczeniem. Poznanie osoby polega na uznaniu innego jako innego, mówiąc po Kantowsku jako „rzeczy samej w sobie”, a nie fenomenowi, jako „celu w sobie”, a nie środka. Spaemann jednak wychodzi zarówno poza stanowisko Hume'a, który kwestionował możliwość przejścia od faktu do powinności, jak i poza stanowisko Kanta, dla którego powinność była faktem rozumu, który ją ustanawiał. Etyka i metafizyka konstytuują się na gruncie tego samego doświadczenia. Życzliwość polega na uznaniu rzeczywistości drugiego na równi z rzeczywistością własnego „ja”. Poznanie osoby przez osobę różni się od poznania rzeczy, nad którymi za sprawą ich obiektywizacji otrzymujemy jakąś władzę pozwalającą na ich używanie i przetwarzanie w ramach techniki. Z innym i z sobą mogą się tylko obchodzić, dlatego symetria pomiędzy *praxis* a *techne* jest złudna. Człowiek jest miejscem

objawiania się bytu, co więcej byt objawia się od razu w randze istnienia osobowego, dlatego poznać byt oznacza okazać mu życzliwość, wypowiedzieć afirmatywne tak dla rangi jego istnienia, poznanie osoby jako realnego bytu nie jest bowiem tylko czymś teoretycznym.

Wspomniano już, że doświadczenie, z którego rodzi się etyka i metafizyka, Robert Spaemann określa jako przebudzenie. Termin ten został zaczerpnięty od Schopenhauera, u którego z kolei pojawił się pod wpływem buddyzmu. Autor książki „Osoby” stosuje hermeneutykę dekonstrukcji, aby wydobyć źródłowy sens kategorii cechujących się historyczną ambiwalencją. Podczas gdy dla Schopenhauera przebudzenie rozumu stanowi koniec ludzkiego „ja”, Robert Spaemann pokazuje, że jest całkowicie odwrotnie. Przebudzenie rozumu tożsame z życzliwością obfituje intensywnością obecności swego „ja” ujrzanego w blasku innego „ja”.

Etyka życzliwości, ugruntowana w doświadczeniu przebudzenia, domaga się dopełnienia etyką szczęścia. Robert Spaemann, podobnie jak Antonio Rosmini i Karol Wojtyła należy do myślicieli podejmujących próbę spójnej i wolnej od eklektyzmu syntezy wątków etyki Arystotelesa i Kanta. Jest to możliwe, ponieważ nie trzymają się oni rygorów myślenia w granicach szkoły i tradycji, lecz poszukują pogłębienia i scalenia aspektów prawdy dostrzeganej w różnych systemach myślenia. Spaemann dopuszcza nawet myśl, że Kant zgodziłby się ze stanowiskiem Arystotelesa, ponieważ ostrze jego antyeudajmonistycznej krytyki wymierzone było przeciwko eudajmonizmowi współczesnej mu etyki brytyjskiej, opartej na założeniach wąskiego empiryzmu, którego Arystoteles nie mógł podzielać. Postawa życzliwości z właściwą jej bezwarunkowością i bezinteresownością, co podkreślał Kant, mieści w sobie troskę o szczęście innych i własne, jeśli życzliwość ma być realnie wypełniona treścią odpowiadającą teleologicznie pojętej naturze ludzkiej, w którą wpisane jest dążenie do spełnienia życia jako całości. W ujęciu Spaemanna etyka życzliwości i etyka celu stanowią dwa piętra tej samej budowli, istotne jest jednak, aby nie zmieniać kolejności pięter. Pomyłka Arystotelesa polega

na tym, że budował on swą etykę od razu od drugiego piętra nie znając jeszcze jej personalistycznego fundamentu.

Uznanie personalistycznej etyki życzliwości za jądro refleksji etycznej nie zamyka jej na inne nurty myślenia etycznego, które przynajmniej częściowo pozwalają się zintegrować z personalistyczną koncepcją etyki. Z uwagi na założenia antropologiczne przypisujące człowiekowi wszechwiedzę niemożliwa jest, jak już wspomniano, integracja personalizmu z konsekwencjonalizmem jako typem etyki utylitarystycznej. Brak w konsekwencjonalizmie rozróżnienia norm moralnych i norm technicznych redukuje moralność do technologii. Doświadczenie moralne, na bazie którego Spaemann rozwija etykę życzliwości, wyznacza kryterium zakresu integracji etyki życzliwości z innymi ujęciami współczesnej myśli etycznej. Na przybliżenie zasługuje mądra, chciałoby się powiedzieć uważna i wyważona, dyskusja Spaemanna z etyką dyskursu oraz etyką ekologiczną.

Zaletą etyki dyskursu jest to, że pozwala ona sprawdzać normy, natomiast jej pułapką jest założenie, że na drodze dyskursu normy mogą być stanowione. Jeśli zwolennicy dyskursu odwołują się do konieczności porzucenia ideologicznego punktu widzenia, to to słuszne zamierzenie nie może być jednak osiągnięte wyłącznie na drodze dyskursu, a w pewnych sytuacjach ideologizacja może grozić samej etyce dyskursu. Dyskurs ma wymiar zarówno psychologiczny, jak i kolektywny. Zanim wydam sąd, zastanawiam się rozważając różne jego wersje. Tym, co rozstrzyga o racjonalności sądu nie jest wyłącznie ważenie racji, ale racja, która jest manifestacją prawdy. O wiele trudniejszy jest dyskurs w skali społecznej ze względu na wielość opinii i towarzyszących jej interesów. Pluralizm poglądów nie może stanowić punktu dojścia etyki, ponieważ pytania moralne stawiane są przez konkretną realną osobę, której życie jest ograniczone i przygodne, co wyraża formuła *vita brevis ars longa*. Dyskurs nie może uwolnić się od intuicji wartości dostępnej w realnych przygodnych warunkach krótkiego ludzkiego żywota. Gdyby dyskurs uznać za ostateczną instancję prawd moralnych, musielibyśmy się zdać albo na dyktat

innych albo na niekończące się poszukiwanie, bez możliwości podjęcia własnej decyzji. Paradoksem dyskursu jest to, że ceniąc wysoko wolność, pozbawia ją jej wewnętrzności poprzez całkowite uwikłanie w zewnętrzny kontekst. Poza tym dyskurs nie jest w stanie stworzyć wspólnoty, ponieważ sam nie ustanawia wartości, natomiast ilekroć osiąga się zgodę co do wartości, na których ufundowana jest wspólnota, pozwala jej to na przewyżczenie kryzysu. Inaczej mówiąc, polityka, aby realizować dobro wspólnoty, musi czerpać z założeń myśli przedpolitycznej. Spór o wartości nie niszczy demokracji, natomiast zniszczyć ją może relatywizm, który odrzuca konstytutywne dla natury ludzkiej, obecne w świadomości wszystkich ludów, odróżnienie dobra od zła.

Kategoryczna zasada życzliwości, formułowana źródłowo, w odniesieniu osoby do innych osób daje się rozszerzać na zasadę życzliwości wobec wszelkiego bytu. Porządek miłości, *ordo amoris*, jak go nazywał św. Augustyn, odzwierciedla celowość wpisaną w naturę każdej istoty żywej. Robert Spaemann odrzuca humanistyczne uzasadnienie etyki ekologicznej, według którego respekt dla innych gatunków byłby funkcją interesów gatunku *homo sapiens*. Każdy gatunek stanowi wartość samą w sobie, manifestuje się w nim bogactwo bytu. Z drugiej strony podkreśla on, że odpowiedzialność za świat roślin i zwierząt, a także za naturę nieożywioną, ma związek z prawdą o człowieku. Tylko człowiek może uznać rzeczywistość za rzeczywistą na drodze bezinteresownej afirmacji prawdy dla niej samej, co praktycznie oznacza miłość wszystkiego, co istnieje. Przebudzenie rozumu czyni człowieka istotą wyjątkową pośród bytów, bo tylko istota zdolna do porzucenia swej centryczności jest w stanie zdać sobie sprawę z istnienia innych istot i z ich bólu. To, że moralność jawi się jako wyróżnik osoby, nie oznacza rozumienia jej jako ekspresji interesu gatunkowego, do istoty bowiem moralności należy afirmacja rzeczywistości dla niej samej.

W czytelniku dzieł Roberta Spaemanna rodzi się radosne poczucie uczestnictwa w rozmowie, z której nikt nie jest wykluczony, a ten, który prowadzi tę rozmowę, czuwa nad jej porządkiem i głębią, przy tym stale

kontroluje, czy już możemy się zgodzić, czy dalej trzeba pytać i toczyć spór. Ten ktoś przypomina Platońskiego Sokratesa. Istotnie styl uprawiania filozofii przez Spaemanna ma wyraźne rysy platońskie i potwierdza trafność poglądu Alfreda Northa Whiteheada, że filozofia Zachodu stanowi zbiór przypisów do Platona. W przypadku dzieła filozoficznego Roberta Spaemanna przypis ten jest pokaźny nie tylko z racji ilości opublikowanych książek, ale przede wszystkim zainteresowanie budzi niewątpliwa doniosłość spraw podejmowanych przez myśliciela.

W epoce, w której niemal już zadekretowano śmierć filozofii, w dziele Roberta Spaemanna obserwujemy jej odrodzenie w formie powrotu do Platona. Nie jest to w żadnej mierze działalność muzealna, prawdy badane i uzasadniane przez filozofię klasyczną zostają zderzone z nowymi wyzwaniami. Spaemann - i w tym również jest podobny do Platona - nie boi się żadnej próby ich kwestionowania czy rewizji. Można nawet powiedzieć, że rewizja intelektualna stanowi wręcz istotę uprawiania filozofii według wzorca Platońskiego. W rewizji może chodzić o porzucenie wizji dotychczas przyjmowanej, ale daje ona również szansę na jej pogłębienie i potwierdzenie. Filozofia jako rewizja prawd wyraża się w myśleniu krytycznym i dialogicznym, uczy ona, jak mówi Platon, miłości każdej prawdy bez względu na to, kto ją głosi.

Dialog z etyką dyskursu oraz z etyką ekologiczną pozwala Spaemannowi dopełnić swą wizję etyki jako syntezy etyki szczęścia i życzliwości tymi wątkami, które na gruncie myśli dyskursywnej i ekologicznej znalazły oryginalne rozwinięcie i przedstawiają się jako warte namysłu, dyskusji i krytycznej asymilacji. Kiedy Spaemann wyraża dystans, a nawet niezgodę z czymś stanowiskiem, czyni to z budzącą podziw precyzją. Być może w tle zainteresowania kategorią przebudzenia znajduje się intelektualna żywotność buddyzmu we współczesnej kulturze Zachodu. Ale nie jest to gest taktyczny, aby z kategorii stosowanej w myśli apersonalistycznej uczynić podstawową kategorię interpretacji personalizmu. Spaemann pokazuje, że filozofowanie jest przeciwieństwem retoryki jako czystej gry intelektualnej, wyrasta ono bowiem z przekonania, że umysły

ludzkie mogą spotkać się na gruncie prawdy. Kultura Zachodu zawdzięcza Platonowi sztukę poszukiwania rozproszonych aspektów prawdy i scalania ich w spójnej wizji całościowej. Rozmawiać z kimś, zauważa Spaemann, to przyznawać mu podmiotowość i jednocześnie realizować własną podmiotowość. Zasada połączenia szczęścia i życzliwości rzuca również światło na to, czym jest sama filozofia, zasada ta zdaje się uzyskiwać w refleksji Spaemanna również wymiar meta-filozoficzny. Powaga i szacunek, z jakim spotyka się każdy jego rozmówca, a zwłaszcza przeciwnik, stanowi istotny składnik jego filozofii.

Rys Platoński - powiedzmy to wreszcie - tkwi w głębokiej strukturze myślowej filozofii Spaemanna. Jest ona bowiem filozofią zwróconą ku dobru. Pogląd, że dobro jest podstawą istnienia i poznawalności rzeczy, oraz że teoretyczne poznanie idei dobra nie daje się oddzielić od chcenia dobra, staje się jeszcze bardziej oczywisty, kiedy uświadomimy sobie, że mówiąc o prymacie dobra Platon wyraża, niedostępną mu jeszcze na poziomie teoretycznym, intuicję osoby.

Prof. dr Robert Spaemann
Doktor *Honoris Causa* KUL

Co to jest „quod omnes dicunt deum”?

W artykule 3. 2. kwestii *Summa Theologica* Tomasz z Akwinu stawia pytanie „an deus sit”. Demonstratio ukazuje pięć znanych dróg. Wcześniej Tomasz odparł argument Anzelma, tzn. pogląd, że analitycznie rzecz biorąc istnienie Boga wynika z definicji Boga jako istoty, ponad którą nie można pomyśleć niczego większego. Tomasz nie uznaje założenia, że immanentna transcendencja ludzkiej świadomości mogłaby przekroczyć swoją własną immanencję. Autotranscendencję można porównać do przebudzenia ze snu, który też tylko śnimy. Śnimy, że czuwamy. Takie przebudzenie może powtarzać się w nieskończoność. Rzeczywiste przebudzenie jest skutkiem działania czynnika zewnętrznego, tzn. czynnika rozsadzającego system snu. Dowody na istnienie Boga, jak sądzi św. Tomasz, należy wyprowadzać z kontyngentnych faktów doświadczalnych poddawanych interpretacji w świetle rozumu. Chociaż istnienie Boga, jeśli Bóg istnieje, jest konieczne, jego poznanie nie jest jednak aprioryczne. Na przykład: prawdy matematyczne są prawdami koniecznymi. Jest jednak prawdopodobne, że ich poznanie jest aposterioryczne i wychodzi od poznania zmysłowego, chociażby od znaków ukazujących się na ekranie komputera, który wyrzuca liczby pierwsze o astronomicznej wielkości, do których nie dotarlibyśmy w ciągu całego naszego życia przy pomocy własnego liczenia. Saul Kripke nazwał konieczność metafizyczną

zycznym, a aprioryczność empirycznym predykatem i zarzucił Kantowi ich przemieszanie.

Tomasz wnioskuje z zaobserwowanego istnienia ruchu istnienie nieporuszonego poruszyciela, z bytu, który nie istnieje sam w sobie, jego ostateczną przyczynę, z kontyngencji ziemskich rzeczy byt konieczny, z istnienia celowych procesów rozum, który nadaje im kierunek, z istnienia stopni pełni bytu najwyższy stopień doskonałości. Pierwszy poruszyciel i *Ens necessarium* jest zatem tym, „co wszyscy nazywają Bogiem”.

O doskonałej istocie i o istocie, która stwarza celowość, Tomasz mówi: to jest to, co mamy na myśli, gdy mówimy Bóg. Nie musimy teraz wnikać, czy chodzi tu o wyłączne „my” odnoszące się np. do wszystkich chrześcijan, czy też „my” oznacza wszystkich ludzi. W każdym przypadku słowo „Bóg” oraz znajdująca się u jego podłoża myśl nie są wymysłem filozofów. Bóg jest nieśmiertelną pogłoską. Można powiedzieć, że w religiach została ona zinstytucjonalizowana. Dla filozofii jest ona nie tylko przedmiotem rozważań, lecz także wyzwaniem, by przy pomocy myślenia dotrzeć do tego, co jeszcze przed jej powstaniem przeżywano i w co wierzono. Filozofia musi pozostawać w łączności z religią, niezależnie od tego, czy ten związek będzie przyjacielski, czy też wrogi. Pierwsze pytanie, które filozofia stawia sobie w odniesieniu do religijnej wiary nie brzmi, czy „Bóg istnieje?”, lecz: Co mamy na myśli mówiąc „Bóg istnieje” lub „Bóg nie istnieje”. Jakie znaczenie ma słowo Bóg? Czy Bóg jest wprowadzeniem ogólnego pojęcia, czy też singulare tantum lub nazwą własną? Jeśli mamy do czynienia z tym ostatnim, to czy jedyność Boga wynika z jego pojęcia, czy też zdanie, które to stwierdza, jest sądem syntetycznym, treściowo znaczącym?

To, co świat antyczny nazywa „bogami” i co tak też nazwane jest nawet w księgach biblijnych, jest tylko nazwą metonimiczną. Są to niebiańskie, silniejsze od człowieka duchowe siły. Możemy je nazywać aniołami, pisze św. Augustyn. Nie chodzi tu o słowa, o ile jest oczywiste, że wszyscy ci bogowie zostali stworzeni przez Boga i istnieją tylko dzięki jego woli.

Pytanie brzmi: Do czego się odwołujemy, kogo lub co mamy na myśli, gdy mówimy „Bóg”? Dla filozofii analitycznej postawione przez Quinesa pytanie o referencję i jej określoność lub nieokreśloność jest problemem akademickim. Dla człowieka wierzącego ma ono znaczenie egzystencjalne, ponieważ implikuje pytanie, do kogo się zwracamy, gdy się modlimy. W zasadzie jest to pochodna bardziej ogólnego problemu. Referencja może być nieokreślona, gdy odbiorca jest tylko obiektem naszej mowy a nie podmiotem, do którego się zwracamy per „Ty” i który reaguje na to jako istota mówiąca w pierwszej osobie lub wskazująca mówiącemu, że stał się ofiarą pomyłki. Kto jest adresatem naszych modlitw? Czy mamy, czy przynajmniej Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie mają tego samego Boga? Wiemy, że gwiazda, którą nazywamy Gwiazdą Wieczorną, oraz gwiazda, którą nazywamy Gwiazdą Poranną, jest tą samą gwiazdą. Czy Jahwe, Allah i ten, którego Grecy nazywają „ho theos” i którego my nazywamy „Bogiem” jest tym samym Bogiem? Używamy słowa „Bóg” jak nazwy własnej. Wydaje się, że te określenia odnoszą się do tego samego odbiorcy. Przemawia za tym na przykład fakt, że arabscy chrześcijanie tak samo jak muzułmanie nazywają Boga w swoich modlitwach „Allah”. Natomiast chrześcijańscy misjonarze w krajach afrykańskich lub azjatyckich używają słowa „Deus”, ponieważ według nich adresaci lokalnych modlitw wprowadzają zbyt wiele konotacji nie dających się połączyć z wiarą chrześcijańską. W średniowieczu utożsamianie Allaha z Bogiem było jeszcze oczywiście do tego stopnia, że aby odwieść Beya z Tunisu od piractwa, papież odwołał się do wspólnego Boga, którego obydwaj czczą, chociaż na różny sposób. Poza wszelką wątpliwością pozostaje utożsamienie z „Jahwe”, ponieważ chrześcijanie śpiewają te same psalmy co Żydzi i jednocześnie unikają, podobnie jak Żydzi, wymawiania jego imienia. Zamiast Jahwe czytają Adonai. W łacińskich psalmach i tradycyjnych niemieckich tłumaczeniach „Pan” występuje w miejscach, gdzie w języku hebrajskim pojawia się Imię. Na marginesie chciałbym zauważyć, że obecny papież prosi z naciskiem w piśmie okólnym, aby podobnie jak Żydzi w tekstach modlitw nie stosować imienia Jahwe i w jego

miejsce zawsze używać „Dominus” lub „Pan”. Tożsamość referencyjna wyraźna jest też w polemicznym słowie Chrystusa z Ewangelii według św. Jana, gdy Jezus zwraca się do żydowskich słuchaczy: „wy mówicie: Jest naszym Bogiem, ale wy go nie znacie. Ja go jednak znam. Gdybym powiedział, że Go nie znam, byłbym podobnie jak wy – kłamcą” (J 8,55). Jezus nie mówi, że naucza o innym Bogu Żydów, lecz że naucza o tym samym Bogu inaczej. Podobnie jak w komunikacji międzyludzkiej ktoś do kogoś może powiedzieć: „W ogóle mnie nie znasz”, nie ma jednak przy tym na myśli, że rozmówca pomylił go z inną osobą.

Pytanie brzmi: Jak bardzo odmienna musi być mowa o Bogu, aby już nie być inną nauką o tym samym Bogu, lecz nauką o innym Bogu? Jak długo jest to ten sam Bóg czczony w różnych religiach w różny sposób? Posługując się terminologią Gottloba Fregesa: Jak różne może być znaczenie słowa przy zachowaniu tego samego sensu i tego samego odniesienia? Radykalna teza Leibniza brzmi, że każda monada, zatem także boska, definiuje się przez sumę jej predykatów. Każda pomyłka w odniesieniu do predykatu sprawia, że nie mamy już do czynienia z tym samym przedmiotem odniesienia. W naszej praktyce życiowej nie możemy tak myśleć. Na przykład myślę o mojej dostawczyni gazety codziennej. Nigdy jej nie widziałem. Wiem tylko, że jest kobietą, która przynosi mi gazetę. Pewnego dnia dowiaduję się od jednego z moich dzieci, że matka jego kolegi ze szkoły roznosi gazety właśnie na naszej ulicy. Mam o niej pewne wyobrażenie i jest ono zapewne fałszywe. W każdym razie nie znam jej, ale kolega moich dzieci zna ją, zna jej twarz, jej głos, jej postać i charakter. Poza tym dziecko zna jej imię, które poznają też moje dzieci. Fakt, że do dziś przynosi mi gazety, wystarcza, aby nazwisku, powiedzmy „Hedwig Schmidtchen”, przypisać w moich wypowiedziach jednoznaczny referencję. Co by się stało, gdyby kobieta przez kolejne dwa tygodnie miała zastępstwo z powodu urlopu, o którym bym nie wiedział. Załóżmy, że dostawca przez zapomnienie wrzuciłby do mojej skrzynki swój notes, a ja następnego dnia kazałbym mojemu dziecku zwrócić go pani Schmidtchen. Ale on nie należy do niej, dlatego ona każe zwrócić

go mnie. Skoro pani Schmidtchen została zdefiniowana przez jej funkcję jako moja dostawczyni gazet, następny dostawca gazet musiałby nazywać się pani Schmidtchen. Też byłby definiowany przez swoją funkcję. Czy tak rzeczywiście myśle? Czy pouczony przez moje dziecko powiem: Czy dzisiaj ktoś inny niż pani Schmidtchen przyniósł mi gazetę? Pani Schmidtchen pozostaje tą samą osobą, gdy na przykład przyjmuje inne nazwisko po ślubie. Nie powiemy wtedy: Człowiek, który do tej pory był nazywany pani Schmidtchen, nazywa się teraz tak i tak, lecz powiemy: Pani Schmidtchen już nie nazywa się pani Schmidtchen, lecz od dziś pani Maier. Dalej używamy tego nazwiska do identyfikacji człowieka, który już nie nosi tego nazwiska. Podobnie używamy imienia Jezus do określenia człowieka, który nazywał się nie Jezus, lecz Joschua i tak do dziś jest nazywany w Izraelu przez tzw. żydów mesjanistycznych.

Przejdźmy ponownie do tożsamości przedmiotu odniesienia słowa „Bóg”. Wyraźnie mamy do czynienia z różnymi obrazami Boga, z różnymi wyobrażeniami tego, co, kto jest Bogiem i jaki On jest. Nasuwa się pytanie: Które atrybuty decydują o tym, czy chodzi tu o różne wyobrażenia Boga, czy też wyobrażenia czegoś innego, w tym także o wyobrażenia, które nie mają odpowiedników w rzeczywistości, które nie mają żadnego przedmiotu odniesienia lub posługując się słowami Fregego nie mają sensu. W jaki sposób możemy to rozstrzygnąć? W jaki sposób możemy odróżnić istotne atrybuty Boga, tzn. atrybuty, które decydują o Jego identyfikacji, od tych, które powinniśmy lub musimy uważać za przypadkowe? Trudno odpowiedzieć na to pytanie.

Ortodoksyjni muzułmanie traktują wątpliwości co do prawdziwości drugorzędnego nawet sformułowania w Koranie jako brak wiary bez zastrzeżeń, ponieważ implikują one zaprzeczenie inspiracji werbalnej. Nie uznają różnicy pomiędzy „istotnym” i „nieistotnym”.

Słowo „istotny” jest dwuznaczne. Istotny może oznaczać najmniej-szy wspólny mianownik, to minimum, które trzeba pomyśleć, gdy myśl jest pojęciem „Boga”. „Istotny” może też oznaczać to, co najważniejsze

i najgłębsze, co można powiedzieć o Bogu, co chrześcijanie na przykład widzą w zdaniu apostoła Jana: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8).

Jeśli to zdanie nie jest tautologią, lecz przekazem niosącym istotną treść, słowo „Bóg” nie może być synonimem słowa „miłość”. Tak jak słowo „Gwiazda Wieczorna” nie jest równoznaczne ze słowem „Gwiazda Poranna”, chociaż w rzeczywistości chodzi o tę samą gwiazdę. To, że chodzi o tę samą gwiazdę, nie wynika z pojęć Gwiazda Wieczorna i Gwiazda Poranna, lecz z naszego doświadczenia. Znaczenie obydwu słów nie staje się poprzez tożsamość ich sensu i ich referencji jednym znaczeniem. Zgubilibyśmy puentę, gdybyśmy śpiewali „jak pięknie świeci nam Gwiazda Poranna” zamiast „jak pięknie świeci nam Gwiazda Wieczorna”. Gdy w wierszu z VI wieku przed Chrystusem czytamy „hespere panta phereis ...” Gwiazdo Wieczorna, wszystko zwracasz, co rozproszył jasny dzień, zdanie zawierające określenie: Gwiazda Poranna byłoby błędne.

Powtórzmy więc: Co decyduje o sensie tego, o czym wszyscy myślą, gdy mówią Bóg? Zgadzam się z Saulem Kripke, który pisze, że jest to początkowy chrzest przedmiotu i że ciągly związek przyczynowy łączy nas z tym początkiem, nawet wtedy, gdy brzmienie słowa zmieniło się w ciągu tej tradycji. Nie możemy nazwać Jezusa jakkolwiek i twierdzić, że mówimy jeszcze o Jezusie. Gdy mówimy Jezus, myślimy o tym samym, którego Hebrajczycy nazywają Joschua, ponieważ istnieje tradycja, w której słowo „Jezus” rozwinęło się z „Joschua”.

Przeciw tej tezie Michaela Dummetta sformułowano zarzut, że nie możemy w sposób pewny wiedzieć, że istnieje ciągly związek przyczynowy prowadzący do pierwszego mówiącego, który nadał nazwę przedmiotowi odniesienia. Można na to odpowiedzieć, że musimy w to wierzyć. Jeśli ta wiara jest pomyłką, to słowo – wbrew naszemu założeniu – nie posiada żadnego odniesienia. Skąd zatem możemy wiedzieć, że je właśnie posiada? Cała międzyludzka komunikacja zasadniczo polega na takim, tylko w niektórych przypadkach dającym się zweryfikować zaufaniu. Przede wszystkim opiera się na nim rozum. Radykalną wątpliwość – jak

powiedział Hegel – można pozostawić tylko samej sobie. Ponieważ argumenty nie są dla niej ważne, nie można ich wobec niej stosować.

Co jest zatem atrybutem, za pomocą którego w odróżnieniu od innych, zostało ustalone znaczenie Słowa Bożego? Jest to atrybut władzy. Bóg jest wszechmocny. Już bogowie różnili się od śmiertelnych większą mocą. Dzięki swej nieśmiertelności górują nad fundamentalną słabością człowieka, koniecznością umierania. To oni wpływają na historię człowieka i kierują nią, a nie odwrotnie. Jednak bogowie nie są wszechmocni. Nie są przyczyną samych siebie. Są kontyngentni. Władza każdego z nich kończy się tam ,gdzie zaczyna się władza innego i władza losu. To, co rzeczywiście zdarzy się na końcu, nie jest niczyją wolą, lecz rezultatem paralelogramu sił. Rezultatem jest factum brutum, który Grecy nazywają tyche, a Rzymianie fatum.

Ponieważ to co się dzieje, nie może być rozumiane jako ślepy przypadek, lecz jako zdarzenie posiadające sens, a więc zamierzone tak, a nie inaczej, to boskość musi być rozumiana jako Bóg, jako singulare tantum. Bóg nie może być mniejszy niż całość tego, co jest, niż sam byt. „To, w jakich relacjach wszystko do siebie pozostaje, to jest Bóg”, pisze Wittgenstein. „Bóg to jest to, w jakich relacjach wszystko do siebie pozostaje”. Jeśli jednak Bóg jest tylko synonimem tego wszystkiego, co jest i jakie jest, to dlaczego przewyższenie tego, co jest, uznane zostaje poprzez pojęcie tego, co tak czy owak się dzieje, za godne czci, jak to sformułował niewdzięczny żebrak Léon Bloy w zdaniu: „Tout ce qui arrive est adorable”. Dla Platona jednakże nawet stwórca universum napotyka na pewną granicę: materię ujmowaną jako materia prima, jako czyste tworzywo świata. Została ona przez Boga zastana, wyklucza więc doskonałość, która istnieje tylko w świecie idei, czystych form. Dopiero Księga Rodzaju nie zna niczego, co byłoby przed Bogiem. Tohuwabohu, bezład i pustka, która była na początku, jest już także dziełem Boga. Przed nim było tak: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię, ziemia zaś była bezładem i pustkowiem”. Początkowa potencja nie jest więc zastaną przez Boga pozaboską materią, lecz potencją, samą władzą Boga.

Jeśli Bóg jest całością, jak może istnieć coś takiego, jak stworzenie, które jest poza Bogiem? Kabala odpowiada na to pytanie nauką o Tzimtzum, dobrowolnym samoograniczeniu się Boga, którego wszechmoc w ten właśnie sposób święci najwyższe tryumfy, że wycofuje się i pozostawia wolną przestrzeń poza sobą samą. Jeśli Bóg nie zapobiega złu, to czyni to dlatego, że zdecydował, że nie może tego robić. Jego decyzja zezwalająca na jego gwałtowną śmierć, stanowi tylko ostateczną konsekwencję tej władzy, z której wynika bezsilność.

Pierwszym i najbardziej ogólnym epitetem Boga jest więc to, że jest potężnym Stwórcą wszechświata i że jednocześnie nie może być zmuszony do bycia nim. Stwarza, ponieważ tego chce. Z tego wynika zaś, że mógłby także nie stwarzać lub stworzyć inne światy. Wszechwładny jest tylko wtedy, gdy jego potencja nie wyczerpuje się w stworzeniu jednego świata. Jeśli jednak chce stwarzać i ponieważ chce stwarzać, to to, czego chce, zostaje zniesione w niezmienności jego woli. Tak więc Angelus Silesius mógł napisać: „Wiem, że beze mnie Bóg ni chwili trwać nie może. Gdy szczenę ja, Ty także ducha oddasz Boże.” Pierwszym definiens Boga jest więc władza i to władza absolutna. Argumentem, jaki Bóg przeciwstawił skardze i oskarżeniu Hioba, jest czysty argument władzy. „Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię? Powiedz, jeżeli znasz mądrość ... Niech przeciwnik Wszechmocnego odpowie. Niech zabrmi głos krytyka Boga! ... Czy ramię masz może jak Bóg? Czy głos twój rozbrzmiewa jak Jego?” Zdumiewające, że to właśnie uświadamia sobie wtedy Hiob, który odpowiada: „O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem. ... Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję co powiedziałem, kajam się w prochu, popiele.” Bezwarunkowe poddanie się woli Boga, który objawia się w tym, co się wydarza i czego nie możemy zmienić, stanowi fundamentalną postawę wszystkich, którzy wierzą w Boga. Każdą wielką władzę można zaskarżyć, władzę absolutną nie. Protest przeciwko czemuś, co po prostu jest, jakie jest, i na co nikt nie ma wpływu, jest częścią absurdalności, przeciw której jest skierowany. Zakłada on wymyślony trybunał,

który wysłucha i go rozważy. Odo Marquardt mówił o teodycei wyrosłej z pobożności. Tylko jeśli Bóg nie istnieje, nie jest winien wszystkiemu złu. Ale jest to oczywiście tylko gra słowna. Zakłada ona, że to od nas zależy, czy Bóg istnieje, czy nie. Możemy mu, rzecz by można, odmówić istnienia, by uchronić Go przed zbyt wielką niesprawiedliwością. Jednak to nie nasza wiara w Boga powołuje Go do istnienia. A nie nasza niewiara Go unicestwia. Gdy więc Iwan Karamazow chce zwrócić bilet wstępu do nieba, jeśli miałby on oznaczać akceptację okrutnego mordu na niewinnym dziecku – nie musimy odwoływać się tu do Auschwitz, wystarczy jedno dziecko – to oznacza to jedno: Iwan chce pozostać przy tym okrutnym morderstwie i nie wkraczać do innego świata, gdzie każda lza jest osuszona i każda ofiara pomszczona. Iwan przecenił wagę swojego protestu. Na to, co objawia nam się jako wola Boga, jest tylko jedna sensowna odpowiedź: poddanie się jej. Jeśli obecność islamu w naszym kraju ma jakiś sens, to może być nim tylko jedno: przypomnienie nam tej zasady. Niektórzy księża zamiast wołać o błogosławieństwo wszechmocnego Boga dla nas mówią tylko o lasce dobrotliwego Boga. Dobroć Boga lub fakt, że jest On miłością, byłyby dla nas informacją bez znaczenia, gdyby Bóg był bezsilny i nie mógł nas uratować od śmierci. Tylko błogosławieństwo i miłość wszechmocnego Boga mogą nas uratować. Rousseau sądził zresztą że wszechmoc jest wystarczająca jako definiens Boga, ponieważ istota wszechmocna nie miałaby powodów, by nie być dobra. Bóg sam nie może zdefiniować swego własnego dobra w przeciwieństwie lub w konkurencji do dobra swego stworzenia. Jego interesy pokrywają się z interesami Jego stworzenia. Wspiera On to dobro „na cześć Swego Imienia”, jak to określono w wielu psalmach. Nie chcę tu dyskutować na temat tej tezy, lecz tylko podzielić się krytyczną uwagą na temat tezy prof. Swinburnesa, że Bóg nie może znać przyszłości, o ile zależy ona od swobodnych działań ludzi. Gdyby tak było, to nie można by było w ogóle mówić o wszechmocy Boga. Wtedy bowiem działanie Boga miałoby charakter nieprzewidywalnej dla Niego samego reakcji na to, co znajduje się poza jego władzą. Jest to oczywiście poniekąd słuszne,

ponieważ Bóg wciąż czyni dobro ze zła. Jeśli jednak nie mógłby przewidzieć zła, to nie mógłby przewidzieć swego działania, a więc Jego wola byłaby tylko jednym z czynników, jedną mocą spośród wielu sił w paralelogramie sił, jaką stanowi rzeczywistość i jej historia. To zaś jest nie do pogodzenia z ideą wszechmocy. Logiczna niemożność przewidzenia swobodnych działań człowieka istnieje tylko wtedy, gdy Bóg pojmowany jest jako żyjący w czasie, a jego przewidywanie jest przewidywaniem Ducha Świata u Laplace'a, który na podstawie pełnej wiedzy na temat obecnego stanu świata może poznać zdeterminowane przez ten stan przyszłe stany. To jednak byłoby w istocie nie do pogodzenia z wolnością działających osób. Jeśli jednak Bóg istnieje poza czasem i w każdym momencie znajduje się w relacji równoczesności, w której nie ma dla niego wczoraj ani jutra, lecz tylko wieczne teraz – „nunc stans”, jak to określił Augustyn –, to nie ma żadnej sprzeczności w założeniu, że bycie poznany przez Boga da się pogodzić z wolnością tego, co poznane. Tak więc sądzę, że myśląc o wszechmocy Boga musimy w sposób konieczny uznać jego wiedzę o tym, co będzie dla nas przyszłością.

Idea wszechmocy Boga stanowi ponadto podstawę naszego pojęcia możliwości i możliwych światów, które we współczesnej logice odgrywa istotną rolę. Myśl, iż coś mogłoby być inne niż jest, ma sens tylko wtedy, gdy słowo „móc” odniesiemy do wolnej istoty i jej możliwości. W innym wypadku oznaczałoby to tylko, że inność jest bezsprzecznie wyobrażalna. Nazywanie wszystkiego, co jest wolne od sprzeczności, „możliwym” ma sens tylko wtedy, gdy rozumiemy to jako „możliwe dla Boga”, tzn. pozostające w Jego mocy. Warunek braku sprzeczności nie stanowi jednak naprawdę warunku, ponieważ to, co sprzeczne, nie jest w ogóle „czymś”, co jest możliwe lub niemożliwe, lecz jest niczym. Bóg sam musiałby się zanegować i znieść, musiałby móc popelnąć samobójstwo. Ta myśl stanowi jednak flatus voci, czyli „nie-myśl”.

Wersja uznająca Boga za władzę absolutną jest wersją o jednej przyczynie wszystkiego, co jest. Wszechmoc jest bezwarunkowa. Hiob nauczył się rozumieć, że nie ma innej instancji apelacyjnej przeciw Bogu niż

sam Bóg. Nauczył się tego jednak w rozmowie z Bogiem w cztery oczy. Bóg wyraźnie broni protestu Hioba przed próbami teodycei autorstwa jego przyjaciół. Ten protest bowiem realizuje inną konieczność, która jak się wydaje jest nieprzystawalna do wszechmocy: konieczność dobra, konieczność sensu, której nic z tego, co się dzieje, nie może zredukować.

Jeśli dotąd mówiłem, że poddanie się może być jedyną odpowiedzią człowieka na wolę Boga, to pominąłem jedną alternatywę: milczącą rezygnację. Być może nie ma sensu protestować przeciw woli Boga. Dlaczego mamy Go jednak uznać za godnego czci i świętego? Gdyby absolutna wszechmoc nie była jednocześnie dobra, to rzeczywiście rezygnacja byłaby jedyną możliwą odpowiedzią. Wtedy jednak Wszechmocny nie byłby wszechmocny. Nie mógłby bowiem eliminować rzeczywistości dobra. Konieczność dobra, konieczność sensu, której nie może zredukować nic z tego, co się dzieje. Głos dobra można fizycznie sprowadzić do milczenia, a wnikliwe oko przesłonić. To nie ma jednak znaczenia. Dostojewski powiedział kiedyś, że gdyby musiał wybierać pomiędzy Jezusem Chrystusem i prawdą, to wybrałby Jezusa. Jezus powiedział jednak: „Ja jestem prawdą”. Nie dopuścił do powstania tej alternatywy. Słowa Dostojewskiego odpowiadają starożytnej gnozie, dla której stwórca świata, Demiurg, był złą istotą. Światło prawdziwego Boga rozjaśnia ciemność tego czasu ziemskiego, by wybawić z niej tych, którzy zwrócą się ku temu światłu. Wszechmoc i dobroć przeciwstawione są sobie tutaj jako dwaj bogowie. Czy można w tym wypadku w ogóle mówić jeszcze o „Bogu”? W pojęciu jedynego Boga zawiera się to, że jest dobry. Przeciwstawienie miłości Boga i miłości własnej, centralna kwestia w nauce Augustyna, nie może obowiązywać wobec Boga, ponieważ Jego miłość własna jest miłością Boga.

Dzięki nauce o Trójcy Świętej sprawa staje się jeszcze bardziej jednoznaczna. Ojciec kocha siebie kochając Syna. Kocha Siebie w Synu. Człowiek natomiast musi umieścić siebie w wyraźnej relacji do Boga. Czy człowiek musi chcieć zawsze tego, czego chce Bóg, pytał Tomasz z Akwinu, i w odpowiedzi na to pytanie wprowadził wewnętrzne rozróżnienie

w pojęciu woli Boga. Wola Boga może oznaczać wolę, która odnosi się do tego, co się dzieje. Tej woli nie znamy. Nie wiemy, czego Bóg chce, aby się wydarzyło, i nie możemy uzasadnić naszych działań wyobrażeniem, że realizujemy boski zamiar w stosunku do świata. To nie Boża wola dotycząca historii może być miarą naszego działania, lecz to, czego Bóg chce, żebyśmy my chcieli. To jest moralnie dobre. I to znamy. Uczy nas tego nasze sumienie. Boży plan realizuje się także poprzez dokonywane przez ludzi przestępstwa, to jednak nie usprawiedliwia przestępstw. Sprzedanie Józefa do Egiptu było występkiem jego braci, poprzez który jednak w końcu cały ród uniknął śmierci z głodu, a sam Józef stał się wielkim mężem stanu. Pomyślmy też o słowach Jezusa: „Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi, jak o nim jest napisane; lecz biada temu człowiekowi, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany.” To, co Bóg chce, abyśmy czynili, a więc na przykład wypełnianie obowiązków stanu, może doprowadzić do konfliktu pomiędzy ludźmi. Każdy bowiem człowiek musi ponosić pewną partykularną odpowiedzialność, w wyniku czego może popaść w kolizję z innymi, którzy ponoszą inną odpowiedzialność. Człowiek przekracza swoje pełnomocnictwo tylko wtedy, gdy przeszkadza innemu w wypełnianiu jego powinności. Z pojęcia Boga wynika z jednej strony, że jest on Panem historii i kieruje historią wszechświata, z drugiej zaś strony, że jest prawodawcą. Nakaz moralny obowiązuje ludzi ostatecznie tylko dlatego, że jest Bożym przykazaniem. Co to znaczy jednak, że Bóg dba o *bonum universi*? Tu pojawia się spór, który nie dotyczy jednak samego pojęcia Boga. Może to bowiem oznaczać, że Bóg troszczy się o piękno wszechświata, a los jednostki obchodzi go tylko jako funkcja *boni universi*. Wszystko jednostkowe ma służyć pięknu całości, nawet za cenę własnego zniszczenia. Kto to zrozumiał, gotów jest nawet na *resignatio in infernum*, które zalecał Luter. Być może jednak Bóg jest w stanie połączyć w doskonałej harmonii dobro całości z dobrem jednostki. Wobec straszego losu wielu jednostek trwanie w wierze, że dla Boga ważny jest każdy człowiek, implikuje już u Platona wiarę w ostateczną sprawiedliwość po śmierci; w królestwie, w którym osuszone będą wszystkie łzy

i pozostaje tylko ten ból, który się lubi. Ewangelia opowiada się w sposób oczywisty po stronie tej drugiej wersji. Naucza ona, że biedny Łazarz znalazł się na łonie Abrahama, a bogaty rozpustnik w piekle. Oba atrybuty Boga: wszechmoc i dobroć, składają się na jego pojecie. Chodzi tu o dwie konieczności. Te dwie konieczności wydają się ze sobą konkurować, wzajemnie się ograniczać, a przez to podawać w wątpliwość ich własną konieczność. Moim zdaniem jest jednak chyba odwrotnie, tzn. oba te rodzaje konieczności wzajemnie się warunkują. Wszechmoc nie byłaby wszechmocą, gdyby wciąż była wystawiona na bezlitosne spojrzenie sędziego, i to nawet wtedy, gdy sędzia nie ma żadnej władzy. Tylko wtedy, gdy konieczność dobroci w końcu konwerguje z koniecznością faktyczności, można tę konieczność nazwać Bogiem. Wszechmoc nie byłaby wszechmocna, powtarzam, gdyby była poddana zewnętrznej mierze. Prawdziwe jest też jednak przeciwne sformułowanie: Dobro nie byłoby dobrem, gdyby zasadniczo było skazane na niemoc, a więc gdyby dobre zamiary przynosiły regularnie złe skutki. W pismach Fichtego na temat podstaw naszej wiary w boskie rządy nad światem ten właśnie punkt został zaakcentowany. Zgodnie z tezą Fichtego możemy postępować moralnie, gdy nie podlegamy potężnemu *genius malignus*, który zabiega o to, by każda dobra wola stanowiła tylko część owej siły, która zawsze dąży ku dobru, a stwarza zło. Ponieważ, jak pisze G. E. Moore, nie umiemy podać żadnego racjonalnego powodu, dla którego dobre zamiary miałyby przynieść w dłuższej perspektywie dobre skutki, pozostaje to kwestią wiary. Jest to jednak wiara, w której ważną rolę odgrywa samo pojęcie Boga. Tam gdzie obie konieczności pojmowane są jako konkurujące ze sobą i wzajemnie się ograniczające, nie myśli się o Bogu.

Nawet jednak tam, gdzie Bóg pojmowany jest jako bezwarunkowa władza dobra, istnieje paradoks w pojęciu dobra. Myśl o dobru zawiera dwa predykaty, które wydają się wobec siebie antagonistyczne: miłość i sprawiedliwość. Obydwa zawierają się w pojęciu dobra. Dobroć bez sprawiedliwości to szyderstwo z ofiar zła. Sprawiedliwość bez dobroci jest okrutna. Przy wejściu do piekła w Boskiej Komедii Dantego widział

napis: „Jam dzieło wielkiej sprawiedliwej ręki. Wzniosła mię z gruntu Potęga wszechwładna, mądrość najwyższa, Miłość pierworodna.” Aby zrozumieć ten paradoks wystarczy sobie uzmysłowić, że dobroć jest wewnętrznym momentem sprawiedliwości, a sprawiedliwość to wewnętrzny moment miłości. Miał to przed oczami Platon pisząc, że obowiązywanie praw ogólnych zawiera zawsze moment niesprawiedliwości, ponieważ wyklucza ono sprawiedliwe traktowanie wszystkich poszczególnych przypadków. Tylko Boża mądrość może traktować sprawiedliwie każdą jednostkę w całej głębi jej istoty. Traktować człowieka sprawiedliwie w sposób doskonały znaczy to samo, co go kochać. I na odwrót: absolutna miłość nie istnieje bez sprawiedliwości. Miłość, która rezygnuje z wymogu sprawiedliwości wobec każdego, jest podejrzana. Jest pewną formą egoizmu. Kto szczęśliwie kocha, chciałby objąć cały świat i zadowolić z całego serca każdego – co jest definicją sprawiedliwości.

Harmonijne współistnienie sprawiedliwości i miłości nie jest osiągalne w sposób harmonijny w tym dysharmonijnym świecie. Dlatego dla chrześcijan symbolem dysharmonijnego pojednania jest krzyż. Wiara chrześcijańska traktuje krzyż jako realizację absolutnej sprawiedliwości. Unaocznia on ludziom, co warte są – jak mówił Kant – ich czyny. Kiedy jednak sam Bóg płaci za winy, krzyż staje się jednocześnie najwyższym znakiem miłości.

Ta wielka narracja wykracza jednak poza to minimum, dzięki któremu pojęcie „Boga” zyskuje przedmiot odniesienia, stanowi natomiast maksimum, które wprawdzie znosi antynomie w filozoficznym pojęciu Boga, którego skonstruowanie przekracza jednak możliwości filozofii.



**PROFESSOR
ROBERT SPAEMANN**

DOKTOR HONORIS CAUSA

DER KATHOLISCHEN UNIVERSITÄT LUBLIN „JOHANNES PAUL II.”

Lublin
28. Mai 2012 r.

**Beschluss des Senates
der Katholischen Universität Lublin „Johannes Paul II.“
vom 29. März 2012
anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der KUL
an
Prof. Dr. Robert Spaemann
(714/III/1)**

Aufgrund des Art. 16 des Hochschulgesetzes vom 27. Juli 2005 (Gesetzblatt der Republik Polen Nr. 164, Abs. 1365 mit späteren Änderungen) sowie des 10. §, Abs. 2 des Statutes der KUL erkennt der Senat der Katholischen Universität Lublin auf Antrag des Rates der Philosophischen Fakultät den Titel eines Ehrendoktors der Katholischen Universität Lublin „Johannes Paul II.“ Herrn Prof. Dr. Robert Spaemann zu.

Die Zuerkennung der höchsten akademischen Würde ist ein Ausdruck der Anerkennung der Katholischen Universität „Johannes Paul II.“ für alle wissenschaftlichen Leistungen von Herrn Prof. Dr. Robert Spaemann, der in seinen Werken auf den christlichen Ursprung der Kultur des Okzidents hinweist, der eine unerlässliche Bedingung für die Überwindung der Krise erscheint, in der sich das Europa der Gegenwart befindet.

Indem er sich keiner der philosophischen Traditionen verschreibt und sich den Grunderfahrungen des Menschen zuwendet, führt Professor Robert Spaemann einen sokratischen, auf Wohlwollen und Scharfsinn basierenden Dialog mit den dominierenden Strömungen der neuzeitlichen und modernen Philosophie. Er weist darauf hin, dass diese Ansätze eine Fortführung der von der christlichen Kultur gestalteten

Wahrheit vom Menschen sind. Indem er die Grundsteine für eine christliche Anthropologie und Ethik legt, entwirft er ein konsequent personalistisches Menschenbild. Er verteidigt die Würde einer jeden Person und die ihr zustehenden unveräußerlichen Rechte, und das Recht auf ein Leben von der Zeugung bis in den natürlichen Tod insbesondere. Er stellt einen Menschen dar, der, indem er anderen Menschen sein selbstloses Wohlgefallen entgegenbringt, sein persönliches Glück erreicht, wonach zu streben er nicht minder verbunden ist, als für das Glück seines Nächsten zu sorgen.

Prof. Dr. habil. Andrzej Póltawski
Professor Emeritus der Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität
in Warschau

Gutachten

**zum wissenschaftlichen Werk und zum Beitrag zur
christlichen Kultur anlässlich der
Verleihung der Ehrendoktorwürde
der Katholischen Universität Lublin „Johannes Paul II.“
an Professor Robert Spaemann**

Professor Robert Spaemann wurde am 5. Mai 1927 in Berlin geboren. Sein philosophisches, theologisches und romanistisches Studium hat er an den Universitäten Münster, München, Paris und Fribourg absolviert. Er promovierte in Philosophie an der Universität Münster bei Joachim Ritter und habilitierte 1962 in Philosophie und Pädagogik. Nach der Habilitation bekam er den Lehrauftrag für Philosophie an der Technischen Universität Stuttgart und seit 1969 in Heidelberg. Von 1972 bis 1992, als er emeritiert wurde, war er ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität München. Seit 2010 lehrt Prof. Spaemann am Hausstudium der Benediktiner-Abtei Mariawald in Nordrhein-Westfalen. Als Gastprofessor hielt er Vorlesungen u.a. in Paris, Rio de Janeiro, Louvain-la-Neuve und an der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking.

Robert Spaemanns Bücher und Artikel wurden in 14 Sprachen übersetzt und er wurde von mehreren Universitäten zum Ehrendoktor

ernannt: 1994 von der Navarra-Universität in Pamplona, von der Universität Fribourg in der Schweiz, von der Catholic University of America in Washington, von der Katholischen Universität in Santiago de Chile. Prof. Spaemann ist u.a. Mitglied der *Pontificia Academia per la Vita* (1996-), der *Europäischen Akademie der Wissenschaften* (2001-) sowie der *Academia Chilena de Ciencias Sociales* (2001-). Er wurde mit dem Karl-Jaspers-Preis der Stadt und der Universität Heidelberg, dem *Roncesvalles-Preis der Universität Navarra* (Spanien), dem *Offiziersorden des Palmes Académiques* (Frankreich) ausgezeichnet und ist Träger des Bundesverdienstkreuzes I. Klasse.

In seiner Dissertation (1951)¹, die nach einem halben Jahrhundert ins Italienische, Spanische und Französische übersetzt wurde, unternimmt Robert Spaemann eine Analyse des philosophischen Standpunktes von L.G.A. de Bonald, einem Theoretiker der Restauration und dem Wegbereiter der Soziologie, indem er auf den durch den Autor vollzogenen Wandel des Philosophiebegriffes verweist, und zwar auf den Übergang von der Metaphysik der Gesellschaft zu einer Gesellschaftstheorie und auf den durch ein konterrevolutionäres Denken initiierten Abschlussprozess des revolutionären Denkens – einen Prozess, in dem der traditionelle Katholizismus über Comte auf einen atheistischen Nationalismus Charles Maurras' hinführt. Auf der anderen Seite versucht er auf den tieferen ontologischen Sinn des Werkes von Bonald hinzuweisen, der sowohl von seinen Anhängern als auch von seinen Kritikern missverstanden wurde, und zwar die Entwicklung der Theorie, die die Sprache als eine gesellschaftliche Bedingung der Wirkung der Vernunft begreift, d.i. eine Aktualisierung einer Idee im Bewusstsein des Einzelnen. Robert Spaemann beweist, dass es ein Verdienst Bonalds ist, die abstrakte Beschaffenheit des neuzeitlichen Vernunftbegriffes aufzuzeigen, obschon dessen Definition des Menschen als einer durch die Organe des Körpers bedienten Vernunft und des Lebensziels als einer Vervollkommnung der Mittel für dessen physisches und moralisches Überleben dazu beitragen,

1 *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, Kösel, München 1959; Klett-Cotta, Stuttgart ²1992.

dass das Festhalten an einem im Vergleich mit der älteren Tradition solch reduzierten Vernunftbegriff ein Schwinden der individuellen, sinnlich-geistigen Person als des Ortes, an dem die Vernunft ihr Dasein fristet, herbeiführt. Andererseits erlaubt ein solcher Standpunkt kaum, an der traditionellen Differenzierung zwischen der Frage nach einem guten Staat und der Frage nach einer guten Staatsverfassung festzuhalten, sondern er hält diese beiden Fragen für identisch, indem er das Christentum an die Restauration bindet.

Indem Spaemann die Ansichten Bonalds analysiert, weist er darauf hin, dass die Abhängigkeit der Überzeugung über die Existenz Gottes von der Offenbarung – in der Tradition und der Lehre Kirche lediglich relativ, weil die Offenbarung die Glaubensannahme und Vermeidung der Irrtümer erleichtern solle – auf die Sphäre einer abstrakten Vernunft übertragen und der historischen und existentiellen Prämissen der Tradition beraubt, absolut gesetzt wird, was zur Folge hat, dass das Wesen des Glaubens verzerrt wird.

In seiner Habilitationsschrift² greift Spaemann diesen Strang wieder auf, indem er in einem weiten historischen und doktrinalen Kontext die letzte theologische Fehde, an der sich das gesamte gebildete Europa beteiligt habe, einer Analyse unterzieht, und zwar die Auseinandersetzung um das Wesen des Glaubens zwischen Fénelon und Bossuet. Spaemann zeigt dann darüber hinaus deren Wirkungsgeschichte auf.

Dieser Streit galt der Frage, ob der gute Wille – der christlichen Tradition gemäß – „reine Liebe“, eine selbstlose Relation zu Gott und zum Nächsten ein Faktum sei, das sich kaum auf etwas Anderes reduzieren lasse und ob moralisch gute Taten immer unserem Bedürfnis entspringen würden, uns selbst zu erhalten und uns selbst zu bestätigen.

Dieser Streit und dessen Fazit – die Ablehnung der Ansichten Fénelons – ist für Spaemann ein Symptom dafür, dass sich die neuzeitliche Ontologie und Anthropologie auf eine umgekehrte Teleologie, das

2 *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, ²Klett-Cotta, Stuttgart 1990.

Zweckgemäße des menschlichen Lebens, stützt. Eine Tat, die sich nach außen richtet, das Wohlwollen anderer intendiert und zur Ehre Gottes vollzogen wird, wird dann durch den Trieb, sich selbst zu erhalten, ersetzt. Der Mystik eines reinen guten Willens werde zuerst bei Bossuet der manifest religiöse bürgerliche Eudämonismus und dann im 20. Jahrhundert eine Funktionalisierung der Religion durch die Systemtheorie, Biologie, Psychologie und Soziologie entgegengesetzt. Im Rahmen dieses Paradigmas wird das Wohlwollen – die Nächstenliebe – diffus und unverständlich.

Auf diese Weise wird bereits in den frühen Abhandlungen Robert Spaemanns seine unermüdliche Aufklärungsarbeit initiiert, Sinn und Folgen eines modernistischen Paradigmenwechsels in Ontologie und Anthropologie auszulegen und die Zeitgenossen zu überzeugen, dass dieser Wandel unsere Zivilisation ihres menschlichen Antlitzes beraubt.

Sein Vorhaben realisiert Spaemann einerseits in Form von großangelegten systematischen Untersuchungen, andererseits in Form von zahlreichen Abhandlungen und Artikeln, die den für das neuzeitliche Denken wichtigen Gestalten und Fragen sowie aktuellen Problemen des gesellschaftlichen und politischen Lebens gewidmet sind. Die meisten Artikel wurden dann in einigen Anthologien publiziert. Ein drittes Feld machen unzählige Reden, Referate, Presseartikel und Interviews aus.

Unter den systematischen Abhandlungen ist allen voran *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*³ zu nennen, eine mit Reinhard Löw herausgegebene und erweiterte Fassung einer Vorlesung für alle Fakultäten der Universität München (1976/77), die einen Abriss der Begriffsgeschichte der Zweckmäßigkeit in einer Verbindung mit der Ursächlichkeit sowie eine Ausführung zur Bedeutung dieses Begriffes vor dem Hintergrund einer Polemik gegen die philosophierenden Vertreter der gegenwärtigen Evolutionstheorie darbietet.

3 Piper, München–Zürich 1981, 3. erw. Auflage 1991, 4. Aufl. Klett-Cotta, Stuttgart 2005, unter dem Titel *Natürliche Ziele: Cele naturalne*, ins Polnische übers. von Andrzej Póltawski, *Oficyna Naukowa*, Warszawa 2008.

Ein weiteres systematisches Werk ist *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*⁴, eine Verteidigung der eudämonistischen Weisheitsethik, die auf die Untrennbarkeit des Ursprungs von Ethik und Ontologie hinweist. Diesem Werk sind sehr populäre – sie erfuhren fünf Auflagen – *Moralische Grundbegriffe*⁵ vorausgegangen.

Danach ist der Band *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*⁶ erschienen. Dort wird das Konzept der Personen als des nur im Plural bestehenden eigenständigen Seienden, als außergewöhnlicher Individuen, entwickelt.

Die meisten kürzeren Texte von Prof. Spaemann wurden in einer Reihe von Buchveröffentlichungen verlegt; zwei umfangreiche Bände davon: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*⁷ – unter einer gewissen Korrektur hinsichtlich der Auswahl der Artikel – und *Schritte über uns hinaus*⁸ – der erste Band seiner gesammelten Reden und Essays, denen ein markanter Titel verliehen wurde –, wurden auch ins Polnische übersetzt.

Der erste Band aus dieser Reihe, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*⁹, ist eine Kritik der abstrakten Utopie einer radikal befreienden Herrschaft der Vernunft.

Der andere Band der gesammelten Texte von Professor Spaemann trägt den Titel *Einsprüche. Christliche Reden*.¹⁰

Ihm folgte ein wichtiger Band der Abhandlungen über Jean-Jacques Rousseau¹¹, in dem der Autor Rousseau als ein Vorbild eines „modernen

4 Klett-Cotta, Stuttgart 1989, 3. Aufl. 1994. Polnische Übersetzung: *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. Jarosław Merecki, RW KUL, Lublin 1996.

5 Beck, München 1982, 51994. Poln. Übersetzung: *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. J. Merecki, Patrycja Mikulska, RW KUL, Lublin 2000.

6 Klett-Cotta, Stuttgart 1996. Poln. Übersetzung: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

7 *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002. Poln. Übersetzung: *Granice. O etycznym wymiarze działania*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

8 *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010.

9 Klett-Cotta, Stuttgart 1977.

10 Johannes Verlag, Einsiedeln 1977.

11 Rousseau – *Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*. Piper, München 1980, 21992. 32008, Klett-Cotta, Stuttgart, unter dem Titel: *Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*.

Menschen“ darstellt, der unter dem Druck davon steht, was Spaemann als eine Dialektik von Spiritualismus und Naturalismus bezeichnet, und als den ersten Philosophen, der das Paradoxe des modernen nichttheologischen Naturbegriffes aufgezeigt hat.

Dann sind auch *Philosophische Essays*¹², eine Auswahl von Texten, die einem breiteren Publikum das philosophische Profil des Autors präsentieren sollten, sowie *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*¹³ veröffentlicht worden.

Ein großes Interesse der Leserschaft hat die nachfolgende Veröffentlichung Robert Spaemanns *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*¹⁴ erregt, in der seine Ansichten über Gott und Religion gesammelt wurden.

Im vorigen Jahr ist noch ein Buch zu einem aktuellen Thema erschienen, und zwar *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter*¹⁵.

Zu erwähnen ist noch das mit Rolf Schönberger herausgegebene Buch Spaemanns *Der letzte Gottesbeweis*¹⁶.

Robert Spaemann entwickelt konsequent eine personalistische Sicht des Menschen und der Welt, ein kohärentes und überzeugendes Konzept, das in prägnante und einleuchtende Formulierungen eingekleidet ist, die den Leser zum Nachdenken anregen und eine faszinierende Lektüre sind. Indem er die Philosophie als Erinnerung und Mahnung begreift, als Auflehnung gegen die Attitüde, all dies vergessen zu wollen, was dem Gedankengut der Gegenwart als verborgene Prämissen inhärent bleibt, fasst er dieses Gedankengut vor dem gemeinsamen Hintergrund auf, der die Gegenwart mit vergangenen Epochen verbindet, und versucht eine kritische Apologie der neuzeitlichen Philosophie, der „Moderne“

Poln. Übersetzung: Rousseau – człowiek czy obywatel, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa 2011.

12 Ph. Reclam, Stuttgart 1983, zweite vermehrte Auflage 1994.

13 Piper, München-Zürich 1987.

14 Klett-Cotta, Stuttgart 2007. Poln. Übersetzung von J. Merecki: *Odwieczna pogłoska Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

15 Klett-Cotta, Stuttgart 2011.

16 Pattloch, Düsseldorf 2007.

zu entwerfen, und zwar ihrem eigenen Selbstverständnis zum Trotz. Indem er darauf hinweist, dass die Moderne eigentlich eine Entwicklung der nicht von ihr festgelegten Urwahrheit vom Menschen ist, vor deren Hintergrund auch sie selbst beurteilt werden sollte, skizziert Spaemann auf eine klare und präzise Weise den Ursprung dieser Philosophie und zeigt ihre Antinomien auf.

Die Präzision und Tiefe seiner Analysen erreicht Spaemann dank seiner Fähigkeit, fremde Meinungen wohlwollend und scharfsinnig zu analysieren, die Persönlichkeit der Autoren zu eruieren und deren Schaffen vor dem Hintergrund des geistigen Lebens der jeweiligen Epoche sowie der Philosophie- und Kulturgeschichte Europas mit all ihren Teildisziplinen, die im Laufe der Zeit zu selbständigen Disziplinen wurden: der Theologie, aber auch der Pädagogik, Psychologie, Politik, Soziologie und der Naturwissenschaften, zu erläutern. Die brillante Kenntnis der Kulturgeschichte erlaubt Prof. Spaemann, deren Werke und Erzeugnisse auszulegen und kritisch zu sichten.

Angesichts dieses Tatbestandes lassen sich Prof. Spaemanns Verdienste für die Kultur des Okzidents, die er in seinen Werken an den Tag legt, kaum überschätzen. Denn sein Lebenswerk ist darauf ausgerichtet, die Wurzeln und Quellen der Kulturgeschichte Europas aufzuzeigen und die Aufmerksamkeit seiner Leser darauf zu lenken, dass sie sich diese Quellen bewusst werden lassen und zu ihnen zurückkehren, was ihm als eine notwendige Bedingung für die intendierte Überwindung der Krise erscheint, in welcher sich das Europa der Gegenwart befindet. Davon dass die Bemühungen Prof. Spaemanns nicht fehl gehen und eine geeignete Leserschaft finden, zeugt etwa die Tatsache, dass seine Texte immer wieder neu aufgelegt und in viele Sprachen übersetzt werden. Ich könnte mir keinen würdigeren Philosophen vorstellen, der die Zuerkennung der Ehrendoktorwürde der Katholischen Universität Lublin mehr verdient hätte als Professor Robert Spaemann.

Prof. Dr. habil. Andrzej Szostek MIC
Lehrstuhl für Ethik der KUL

Gutachten

zum Antrag des Fakultätsrates der Philosophischen Fakultät der KUL anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der KUL an Prof. Dr. Robert Spaemann

Herr Prof. Dr. Robert Spaemann, geboren 1927 in Berlin, hat in den Jahren 1945-1952 Philosophie, Romanische Philologie sowie Theologie an den Universitäten Münster, München und Fribourg in der Schweiz studiert. Der Dokortitel wurde ihm 1952 aufgrund der Dissertation *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, die er unter der Leitung von Prof. Dr. Joachim Ritter verfasste, von der Universität Münster zuerkannt. An der Münsteraner Universität hat sich Dr. Spaemann 1962 aufgrund der Abhandlung *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon* habilitiert. In den Jahren 1962-1969 hatte er die ordentliche Professur für Philosophie und Pädagogik an der Technischen Hochschule in Stuttgart und danach bis 1973 die Professur für Philosophie an der Universität Heidelberg inne und in den nachfolgenden zwanzig Jahren war er ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität München, wo er 1992 emeritiert wurde. Prof. Spaemann hielt darüber hinaus Vorlesungen in Paris, Rio de Janeiro, Louvain-la-Neuve, und selbst an der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking. Er ist Honorarprofessor der Universität Salzburg. Professor Spaemann wurde

die Ehrendoktorwürde von vier Universitäten zuerkannt (die Universität Navarra in Pamplona, die Universität Fribourg in der Schweiz, the Catholic University of America in Washington und die Katholische Universität in Santiago de Chile). Er ist Mitglied der Päpstlichen Akademie für das Leben, der Europäischen Akademie der Wissenschaften sowie der Academia Chilena des Ciencias Sociales, Políticas y Morales. Prof. Spaemann ist Laureat zahlreicher Auszeichnungen und Preise – unter anderem ist er Träger des *Ordre des Palmes Académiques* (Officier-Stufe; Frankreich) und des Roncesvalles-Preises der Universität Navarra. Die Universität und die Stadt Heidelberg haben Prof. Spaemann den Karl-Jaspers-Preis zuerkannt.

Prof. Robert Spaemann ist Autor von 17 Monographien (einige erfordern Neuauflagen) sowie zahlreicher wissenschaftlicher Artikel. Seine Texte, sowohl Bücher als auch Artikel, wurden in viele Sprachen übersetzt (insgesamt etwa 14 Sprachen). Auf Englisch wurden seine vier Bücher und vier Artikel veröffentlicht und ins Polnische wurden bis jetzt sieben Bücher übersetzt. Zwei davon *Szczęście a życzliwość. Eseje o etyce* [Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989] sowie *Podstawowe pojęcia moralne* [Moralische Grundbegriffe, München 1982] wurden durch den KUL-Verlag [Redakcja Wydawnictw KUL] veröffentlicht. Vier weitere Übersetzungen ins Polnische: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś* [Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996], *Granice* [Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001], *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności* [Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne, Stuttgart 2005] sowie *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego* (mit Reinhard Löw: *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005) wurden im angesehenen Warschauer Verlag *Terminus. Oficyna Naukowa* publiziert. Das letzte ins Polnische übertragene Buch von Robert Spaemann ist die Monographie *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności* [Rousseau – Mensch oder Bürger. Das

Dilemma der Moderne, Stuttgart 2008], die 2011 in der Serie *Visiae mundi* veröffentlicht wurde.

Professor Robert Spaemann wird als der hervorragendste deutsche katholische Philosoph der Gegenwart bezeichnet und es ist außer Frage, dass seine Ansichten mit dem Menschenbild und der Moral der katholischen Kirche harmonisieren. Diese Tatsache wurde bereits durch die katholischen Universitäten bestätigt, die Prof. Spaemann mit ihren Ehrendoktoraten ausgezeichnet haben. Diese „katholische Option“ wurde ihm in seinem Elternhaus sicherlich mit auf den Weg gegeben. Seine Eltern, in ihrer Jugend radikale Atheisten, erlebten eine tiefe Bekehrung und wurden 1930 zu aktiven Mitgliedern der Kirche. Nach dem Tod seiner Frau hat der Vater von Prof. Spaemann 1942 die Priesterweihe empfangen. Dieses Denken Professor Spaemanns, das der Sicht der Kirche doch nahe ist, wird frei entwickelt, indem es über die theologischen Prämissen hinaus geht und die Eigentümlichkeit der philosophischen Reflexion beibehält. Sein Philosophieren bedeutet auch nicht, sich auf eine der philosophischen Schulen (Augustinismus, Thomismus) festlegen zu wollen, die im christlichen Kulturkontext entstanden waren und auf deren Erträge die christliche Theologie gerne anknüpft. Prof. Spaemann wollte sich nämlich nicht an eine „Schule“ binden lassen. In einem der Gespräche gestand er: Wenn er wüßte, was für eine Philosophie er betreibe, würde er aufhören zu philosophieren. Er ist ein Erudit, dies erlaubt ihm, sich von verschiedenen Denkansätzen inspirieren zu lassen und an verschiedene Epochen der Philosophiegeschichte anzuknüpfen: mit Plato und Aristoteles angefangen, über Thomas von Aquin und den Denkansatz der Aufklärung bis hin an die Debatten der Gegenwart, die von den Vertretern der analytischen Philosophie geführt werden. Wie kein anderer vermag er die Gedankenwelt der vergangenen Epochen auf die Sprache der gegenwärtigen Philosophie zu transponieren. Er knüpft an verschiedene philosophische Strömungen nicht deswegen, ihre Ansätze lediglich zu referieren, sondern deswegen, seine Ansichten und Argumente vor deren Hintergrund auszubreiten. Ganz bewusst verzichtet Spaemann

darauf, sein philosophisches System aufzubauen, denn es liegt ihm viel darauf, an die Grunderfahrungen des Menschen zu rekurrieren und ein philosophisches Denken zu entwickeln, das für alle Denksysteme grundlegend ist und das ein Hauptkriterium für ihre Gewissheit darbietet. Vor diesem Hintergrund sind die Worte zu verstehen, mit denen er eines seiner Hauptwerke einleitet: „Dieser Versuch über Ethik enthält hoffentlich nichts grundsätzlich Neues“¹. Es geht ihm nämlich nicht darum, neue Thesen zu verkünden, sondern darum, einen sokratischen Ansatz zu verfolgen, der darin besteht, die notwendige Hilfe dabei zu leisten, die Grundwahrheiten vom Menschen zu entdecken, die ein jeder von uns im Grund seines Herzens trägt und die identifiziert und von den Verzerrungen befreit werden wollen, die einer reflexionslosen Übernahme gängiger und in der Regel flacher Denkklišees entstammen. Er sucht nicht nach Popularität, indem er alles in Frage stellt, was früher akzeptiert wurde, wie es viele Philosophen zu tun pflegen, die lediglich nach Originalität streben. Jegliche Bekundungen öffentlicher Anerkennung wecken eher seine Unruhe. Als ihm die Ehrendoktorwürde der Universität in Pamplona zuerkannt worden war, fing er seinen Vortrag damit an, zu gestehen: Wenn einem Philosophielehrer eine öffentliche Ehre widerfähre, sollte er sich vorallererst die Frage stellen: Hätte er etwas Böses getan? Vielleicht sei er eher ein Sophist als ein Philosoph. Zugleich ist Spaemann sich dessen bewusst, dass man sich nicht darauf beschränken sollte, die Thesen und Argumente der Denker der vorigen Jahrhunderte zu wiederholen. *Tempora mutantur*, es werfen sich neue Fragen auf, denen der Mensch gerecht werden sollte, es entstehen neue Denkströmungen. Sie sind in die Geschichte eingetaucht und ein Philosoph darf diese Herausforderungen, Vorschläge und Gefahren nicht ignorieren, die ihm die moderne Zivilisation bietet. Daher sind die Texte Spaemanns keine einfache Reminiszenz des Gedankengutes der Denker, die er für besonders wichtig hält, sondern ein Versuch, die Wahrheiten neu zu lesen und zu

1 Robert Spaemann: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart 1989, S. 9.

aktualisieren, die diese in ihrem kulturellen Kontext geäußert haben. Seine Absicht ist es darüber hinaus, sich mit heute weit verbreiteten, aber nicht unbedingt weisen philosophischen und weltanschaulichen Ansichten auseinanderzusetzen.

Die Interessensfelder von Prof. Spaemann sind zahlreich und vielfältig, aber ihr gemeinsamer Nenner ist die Philosophie vom Menschen und die Philosophie der Moral im weiteren Sinne. Seine Werke, die zu Recht für bedeutsam gehalten werden und in viele Fremdsprachen übersetzt wurden, gelten den Grundlagen der Anthropologie und der Ethik. Es sind die bereits erwähnten Monographien: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989 sowie das gemeinsam mit R. Löw veröffentlichte Buch *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005. Spaemann verteidigt das substantialistische Konzept der Person und das deren numerischer (auch genetischer) Identität, indem er etwa sowohl die Meinungen D. Parfitts kritisiert, der geneigt ist, die Person vor dem Hintergrund ihrer qualitativen Ausstattung zu definieren, als auch die Meinungen P. Singers, der den Status und die Würde der Person an die Dimension des Selbstbewusstseins bindet. Dem Menschen stehen – so Spaemann – unveräußerliche Personenrechte zu (allen voran das Recht auf Leben, das allen menschlichen Wesen vom Moment der Zeugung an zueignet), und zwar nicht wegen seiner Zugehörigkeit zur Gattung *homo sapiens*, sondern deswegen, da alle Exemplare dieser Gattung mit Vernunftnatur ausgestattet sind. Abschließend stellt Spaemann in seiner Monographie *Personen* fest: „Personenrechte sind Menschenrechte. Und wenn sich andere natürliche Arten im Universum finden sollten, die lebendig sind, eine empfindende Innerlichkeit besitzen und deren erwachsene Exemplare häufig über Rationalität und Selbstbewusstsein verfügen, dann müssten wir nicht nur diese, sondern alle Exemplare dieser Art ebenfalls als Personen

anerkennen, also zum Beispiel möglicherweise alle Delphine². Im Buch *Glück und Wohlwollen* kritisiert Spaemann dagegen gängige Meinungen, die die Sorge um das eigene Glück einem selbstlosen Wohlwollen gegenüber anderen Menschen gegeneinander stellen (dies war etwa der Grund des Eudämonismus-Vorwurfs, der gegen die Aristotelische Ethik und die Ethik des hl. Thomas von Aquin erhoben worden war), indem er darauf verweist, dass dieses Wohlwollen auch zur Quelle der eigenen Glückseligkeit werden kann, um welche sich zu kümmern der Mensch nicht minder verpflichtet ist, als sich um das Glück der Nächsten zu kümmern. Vor diesem anthropologischen Hintergrund analysiert Spaemann die grundlegenden moralischen Kategorien, und zwar Freiheit, Verantwortung, Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens etc. In diesem Geiste greift er Fragen auf, über welche weder Aristoteles noch Thomas von Aquin zu reflektieren vermochten (In-vitro-Befruchtung, ökologische Fragen), indem er die Tatsache betont, dass die moderne Zivilisation – allen humanistischen Parolen zum Trotz – geneigt ist, den Menschen auf die rein materielle Dimension zu reduzieren. Und weil sie das macht, ignoriert sie seine Eigentümlichkeit als Person und verletzt sie seine fundamentalen Rechte. Die Warnung, die Spaemann ausspricht, klingt durchaus ernst, wenn nicht streng: „Die moderne Zivilisation stellt für die Würde des Menschen eine Bedrohung dar, wie sie bisher niemals existiert hat. Ältere Zivilisationen ignorierten die Würde einzelner Menschen oder Menschengruppen. Die moderne Zivilisation [...] enthält jedoch eine mächtige Tendenz zur Eliminierung des Gedankens der Menschenwürde überhaupt“³. Unsere Aufmerksamkeit verdient im Zusammenhang damit das vor einiger Zeit ins Polnische übersetzte Buch Robert Spaemanns *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, in dem gezeigt wird, inwieweit und in welchem Sinne Rous-

2 Robert Spaemann: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart 1996, abschließender Absatz.

3 Robert Spaemann: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart 2001, S. 120.

seau „Vater aller Modernismen und Gegenmodernismen“ und Vorläufer sowohl des Marxismus als auch der positivistischen Soziologie sei, und zwar aufgrund seiner Theorie, die menschliche Natur wäre ihrer Zielgerichtetheit beraubt. Spaemann zeigt Rousseau zugleich als denjenigen, der die Eigentümlichkeit des Kindes und dessen Rechte entdeckt und die Grundprinzipien einer antitotalitären Erziehung entwickelt habe, die auch heute noch an ihrer Aktualität nichts eingebüßt hat. Nicht zu übersehen ist, dass Spaemanns Reflexionen keineswegs die Absicht zugrunde liegt, einen bestimmten philosophischen (auch politischen und pädagogischen) Standpunkt zu beziehen, sondern eher den Leser anzuregen, über komplizierte und komplexe Fragestellungen nachzudenken, die für die Identität des Menschen und für dessen Zukunft belangreich sind.

Darüber hinaus müsste hinzugefügt werden, dass an der Katholischen Universität Lublin, und im Johannes-Paul II.-Institut insbesondere, dem Werk von Prof. Spaemann die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Übersetzer seiner Bücher sind die Mitarbeiter dieses Instituts: Dr. Jaroslaw Merecki SDS (zurzeit Professor der Lateran-Universität) und Mag. Patrycja Mikulska. In *Ethos*, einem Periodikum des Johannes-Paul II.-Instituts, wurden sieben Artikel Spaemanns veröffentlicht, die mit der Lehre des Patrons unserer Alma Mater, des seligen Johannes Paul II., aufs engste übereinstimmen.

Deswegen bin ich tief überzeugt, dass Professor Robert Spaemann es durchaus verdient, mit einem Ehrendoktorat der KUL ausgezeichnet zu werden. Dieser Titel wird ein Ausdruck der Anerkennung für die Ergebnisse seiner Forschung sein, die fundiert, vielfältig und besonders wertvoll ist, zumal sie die katholische Sicht des Menschen und der Moral unterstützt. Die Verleihung dieser akademischen Auszeichnung wird ein Akt sein, der die engen wissenschaftlichen und privaten Freundschaftsbande bestätigt, die zwischen unserer Universität und Herrn Professor Spaemann seit Jahren bestehen. Unter den Universitäten, die Prof. Dr. Robert Spaemann die Ehrendoktorwürde zuerkannt haben, darf die Katholische Universität Lublin „Johannes Paul II.“ auch nicht fehlen.

Dr. habil. Alfred Marek Wierzbicki, Prof. der KUL
Lehrstuhl für Ethik

Philosophie als Freundschaft und Auseinandersetzung

Eine Laudatio anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Robert Spaemann

Als vor Jahren Prof. Robert Spaemann eine Laudatio für Hans Jonas gehalten hatte, begann er charakteristischerweise lakonisch: Einem Philosophen erweise man die größte Ehre, indem seine Ideen weiterentwickelt werden. Nichts anderes möchte ich auch in dieser Laudatio tun, die ich die Ehre habe, anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Katholischen Universität Lublin „Johannes Paul II.“ an Herrn Professor Robert Spaemann zu verlesen.

Anlässlich dieses Festaktes haben wir diesen hervorragenden deutschen Philosophen zum ersten Mal zu Gast, aber er ist kein Unbekannter in dieser Universitätsgemeinschaft. Seit zwei Jahrzehnten setzen sich Professoren und Studenten unserer Universität mit dem Werk Robert Spaemanns intensiv auseinander. Dies wurde möglich nicht zuletzt dank der Übersetzungen Jaroslaw Mereckis, eines Mitarbeiters des Johannes Paul II.-Instituts. Diese Übersetzungen sind auch polenweit bekannt und man könnte den Ausdruck wagen, Robert Spaemann wurde dadurch

auch zum „polnischen Philosophen“. Auf seine Ansichten und Argumente wird in unserer Diskussionen häufig rekurriert.

Von der wahren Präsenz eines Philosophen zeugt nicht die Häufigkeit der Berufungen auf ihn allein, noch weniger zeugt vom Wert einer Philosophie eine Mode, denn die Philosophie ihrem Wesen nach stellt die gängigen Meinungen in Frage und sucht nicht nach Beifall. Seit Plato besteht ihr Wesen in Dialog und Auseinandersetzung. Und die Aufgabe eines Philosophen besteht nicht darin, alle Parteien zu versöhnen, sondern in der unentwegten Arbeit, die es darauf abzielt, dass der Mensch mit sich selbst in Eintracht lebt. Ihr gesellschaftlicher und kultureller Einfluss scheint ein Zins von der Tiefe der geistigen Übung zu sein, die das Philosophieren an sich ist. Wie Aristoteles denkt auch Robert Spaemann, dass ein Philosoph zum Freund von anderen Menschen nur dann werden kann, wenn er die Freundschaftsprobe an sich selbst besteht, und wenn ihm die Wahrheit viel lieber als seine Freunde ist.

Angesichts einer solch auf Einsamkeit aufbauenden Haltung eines Philosophen, zu dessen Schicksal es geworden ist, alles von Grund auf kritisch zu betrachten, überrascht eine Erklärung des Autors des Buches *Gluck und Wohlwollen*, seine Ethik beinhalte nichts Neues. Die Lektüre von Spaemanns Texten bringt einem eine wirklich wahre philosophische Einstellung zur Tradition bei. Sein Denken transzendiert jede Schule: Er ist weder Platoniker, noch Thomist, noch Kantianer, aber sowohl Plato als auch Thomas von Aquin als auch Kant sind seine ständigen Dialogpartner, denen er zuhört, aber ihnen gleichzeitig auch Fragen stellt, die sie damals nicht stellen konnten. Diese Fragen entspringen all den neuen Erfahrungen der Gegenwart, und einige von ihnen können nur deswegen gestellt werden, da wir die alten Philosophen im Lichte der späteren Intuitionen besser zu begreifen vermögen.

Robert Spaemann distanziert sich nicht von der Moderne, er scheint sie vielmehr hochzuschätzen. Dennoch weiß er sich davor zu hüten, einer intellektuellen Versuchung zu erliegen, den Fortschritt, die Demokratie und die Technik zu mythologisieren. Für die Errungenschaften

der westlichen Zivilisation sucht er nach dem Maßstab, den der Mensch allein ausmacht. Aber im Grunde genommen scheint auch dieser humanistische Maßstab unzulänglich zu sein, wenn man die Kontingenz und Brüchlichkeit der menschlichen Natur bedenkt. Dass die Frage nach Gott beiseite gestellt wurde, dies scheint eine Quelle der neuzeitlichen Illusion geworden zu sein. Während die Neuzeit eine Sicht des menschlichen Lebens vor dem Hintergrund der *Maxime etsi Deus non daretur* projiziert hatte, äußert Spaemann seinen Skeptizismus gegenüber dem Optimismus der Moderne – und zugleich gegenüber deren Leichtsinn –, indem er sich auf einen überraschenden Gedanken Friedrich Nietzsches beruft: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben“ (Die „Vernunft“ in der Philosophie, 5). Von den Totengräbern Gottes weit entfernt lauscht er nach dem unsterblichen Gerücht als dem Endpunkt der rationalen Überlegung über die kontingente Welt. Eine Kultur des Verdachts, die unter die Verdächtigen auch Gott einreihen lässt, hält er für eine Kultur, die die Gebrechen der menschlichen Vernunft auf eine leichtsinnige Weise auskurieren will, und zwar indem sie die Vernunft selbst und dann die ihr eigenen endgültigen Fragen aufhebt.

Die Neuzeit, indem sie die Metaphysik als die *philosophia prima* beiseite schob, hörte auf, sich mit Sein, Wahrheit und Liebe zu befassen. Von der neuen Physik inspiriert, legte sie sich darauf fest, neue und effiziente Methoden zu entwickeln, die Natur zu beherrschen. Und als sie begonnen hatte, sich von dem historischen Denken inspirieren zu lassen, in dem Vico vorgreifend eine neue Wissenschaft erblickte, begann sie Projekte einer sozialen Emanzipation zu entwickeln. Robert Spaemann ist weit davon entfernt, die schöpferische Präsenz der Menschen in der Welt in Frage zu stellen, er bekleidet weder die Attitüde eines Kämpfers nach dem Modell eines Don Quijote, der gegen die Mühlen aufbegehrt, noch die Attitüde eines ratlosen Zuschauers; er fragt kritisch nachdenkend nach der Grenze des menschlichen Tuns, und diese Frage wiederum führt auf die Metaphysik zurück.

Unter dem Einfluss des Historismus zerbröckelt die Metaphysik auch innerhalb der Theologie selbst, was sich selbst in der Pastoral bemerkbar macht. Der deutsche Philosoph stellt fest, dass in seinem Land Katechismen bestehen, die mit Befreiung der Juden aus der ägyptischen Gefangenschaft anfangen, ohne die biblische Erzählung von der Schöpfung der Welt und des Menschen mit einem Wort zu erwähnen. Die Ausschließung Gottes macht den Menschen zum alleinigen Herrscher über die Welt und die Geschichte. Obwohl sich der Enthusiasmus längst gelegt hat, mit dem die neuzeitlichen Philosophen dem Menschen die göttlichen Kompetenzen zugeschrieben hatten, scheint diese Idee immer noch lebendig zu sein und neue, allerdings des damaligen Pathos beraubte theoretische Expressionen anzunehmen. Man mag sie einen Konsequenzialismus nennen, weil sie dem Menschen die Verantwortung für all die Konsequenzen des Handelns aufbürdet und ihn dazu aufmuntert, die beste daraus zu wählen. Man mag sie einen Transhumanismus nennen, der dem Menschen eine Vervollkommnung dank der Wissenschaft von der *conditio humana* verheißt, so dass im Endeffekt die Sterblichkeitsgrenze überwunden wird. Robert Spaemann hält einen solchen Standpunkt für heikel und problematisch. Sollte der Mensch tatsächlich auf diese Weise handeln, müsste er Gott sein. Und wenn er noch nicht imstande ist, ein wahrhaft göttliches Dasein zu führen, dann sollte er wenigstens über die Allwissenheit Gottes verfügen.

In der Nachfolge vom hl. Thomas von Aquin erinnert der Autor des „Unsterblichen Gerüchts“ und der „Grenzen“, dass das Immer-das-Wollen, was Gott will, etwas Böses sein könnte. Denn der Mensch kennt den Willen Gottes nicht, dem die Handlungen Gottes selbst entspringen, die dem Menschenverstand verborgen sind. Auf dem Wege der Vernunft und der Offenbarung ist der Mensch imstande, das zu erkennen, was Gott will, dass wir als Menschen erkennen. Die Pflicht gilt nicht allen Angelegenheiten der Welt, sie umfasst keineswegs ein *Universum*, sondern sie ist durch den realen, kontingenten Standort des Menschen in der Welt bestimmt. Daher – fügt Thomas hinzu – liegt dem König die Pflicht ob,

einen Verbrecher verfolgen zu lassen, und die Frau des Verbrechers ist dagegen verbunden, ihren Mann zu verstecken.

In der Philosophie Spaemanns kommt uns eine konsequente Verteidigung des Menschen entgegen, indem dem menschlichen Handeln Grenzen gesetzt werden. Der Mensch darf nur in den Grenzen seines Wissens handeln. Dem Maximalismus der Sicht des Menschen als eines Auto-Demiurg hat eine andere Sparte der Moderne einen Minimalismus oder gar Skeptizismus, was die Möglichkeiten unserer Vernunft anbelangt, entgegengesetzt. Demnach würden wir von der realen Welt nichts erkennen und wir dürften keinen Schritt über uns hinaus wagen, so Hume. Heutzutage scheint dieser Ansatz vor dem Hintergrund eines labilen Denkens zu dominieren, das das Ende der Geschichte, das Ende des Menschen und das Ende der Philosophie verkündet.

Das philosophische Werk Robert Spaemanns, dem heute eine besondere Wichtigkeit zukommt, begreift sich als eine Antwort auf die Herausforderungen der Moderne und der Postmoderne. Dieser Aspekt macht es einmalig und besonders wichtig. Spaemanns Werk restituiert das metaphysische Denken an einem Ort, an dem – der gängigen Meinung zufolge – es längst in Trümmern lag. Die Wende zum Menschen, die auch manchmal als eine „anthropologische Wende“ bezeichnet wird, muss nicht unbedingt zu einem „anthropologischen Irrtum“ führen. Der anthropologische Ausgangspunkt in der Philosophie braucht nicht unbedingt einen Bruch mit der Metaphysik, einen Anthropozentrismus, einen Relativismus und einen Subjektivismus bedeuten.

Das Paradigma der Seinserkenntnis ist die Erkenntnis der Person. Sie läuft mit dem Erwachen der Vernunft in einem Lebewesen einher. Was ist dieses Erwachen? Es besteht in einer parallelen Feststellung von Realität eines Gegenstandes und von der Welt außer ihm, und zwar nicht einer ausschließlich gegenständlichen Welt, sondern einer Wirklichkeit der Subjekte. Uns selbst erkennen wir als wirklich nur dann, wenn wir dank der Anerkennung der Realität eines anderen unsere Selbstzentriertheit verlassen, die für die Tiere charakteristisch ist. Weil die Erkenntnis

der Person keinen solipsistischen Charakter hat, wird in ihr die Transzendenz der Person manifest. Im Personalismus Robert Spaemanns kann man den Gedanken des englischen metaphysischen Dichters John Donne wiedererkennen: *no man ist an island*. Niemand ist eine einsame Insel, denn die Wirklichkeit entpuppt sich als eine Wirklichkeit der Personen. In einer realen Wirklichkeit gibt es nicht »eine Person«, konkret sind einzig und allein Personen, die durch die Seinsgemeinschaft verbunden sind. Seinem Buch vom Menschen hat Spaemann den Titel „Personen“ verliehen. Die verwendete Pluralform hat einen metaphysischen und zugleich einen ethischen Sinn der menschlichen Grunderfahrung. Metaphysik und Ethik scheinen zwei unzertrennliche Antlitze der ersten Philosophie zu sein, sie konstituieren sich, wie der Philosoph der Personen sagt, *uno actu* in der Intuition eines Ansichseienden – eines Selbst und eines Seins von anderen zugleich.

Für uns selbst werden wir real, wenn wir das Realsein von anderen Personen anerkennen. Und dies bedeutet, dass die Wirklichkeit einer Person, d.i. eines Wesens, das nicht ausschließlich als ein Etwas behandelt werden kann, einen Erkenntnisanspruch erhebt. Die Erkenntnis einer Person beruht darin, dass der andere als eben der andere, um kantisch zu sprechen, als ein „Ding an sich“ und als kein Phänomen, als ein „Zweck an sich“ und kein Mittel zum Zweck erkannt wird. Spaemann geht sowohl über den Standpunkt Humes hinaus, der die Möglichkeit, vom Faktum zur Pflicht überzugehen in Frage stellt, als auch über den Standpunkt Kants hinaus, dem die Pflicht ein Faktum der Vernunft war, die sie konstituiert hat. Ethik und Metaphysik konstituieren sich auf derselben Erfahrung. Das Wohlwollen besteht in der Anerkennung der Wirklichkeit eines anderen, die der Wirklichkeit meines „Ichs“ gleichwertig ist. Die Erkenntnis einer Person durch eine andere Person unterscheidet sich von der Erkenntnis von Gegenständen, über welche wir dank ihrer Objektivierung irgendeine Herrschaft erlangen, die es erlaubt, sie zu verwenden und sie dank der Technik zu verwandeln. Ich kann nur mit mir selbst und mit anderen umgehen, daher ist eine Symmetrie zwischen Praxis und

Techne lediglich eine Einbildung. Der Mensch ist der Offenbarungsort des Seins, ja das Sein offenbart sich als personales Sein, daher bedeutet „ein Sein erkennen“, ihm wohlwollend entgegenzutreten, ein affirmatives Ja für den Rang seines Seins auszusprechen. Denn die Erkenntnis der Person als eines realen Seins ist keineswegs rein theoretisch.

Es wurde bereits erwähnt, dass die Erfahrung, der die Ethik und Metaphysik entspringt, Robert Spaemann als ein Erwachen bezeichnet. Dieser Terminus wurde Schopenhauer entlehnt, der ihn wiederum unter dem Einfluss des Buddhismus verwendet hatte. Der Autor der „Personen“ wendet eine Hermeneutik der Dekonstruktion an, damit der Ursinn der Kategorien bloßgelegt wird, die historisch ambivalent sind. Während für Schopenhauer das Erwachen der Vernunft ein Ende des menschlichen Ichs ist, beweist Spaemann, dass es dem ganz anders ist. Das Erwachen der Vernunft, mit dem Wohlwollen identisch, zeigt die Intensität der Präsenz eines Ichs, das sich im Glanz eines anderen Ichs widerspiegelt.

Die auf dem Wohlwollen basierende Ethik, die in der Erfahrung des Erwachens gründet, sollte durch eine Glücksethik vervollständigt werden. Robert Spaemann, ähnlich wie Antonio Rosmini und Karol Wojtyła, gehört zu denjenigen Denkern, die den Versuch einer Synthese der ethischen Grundgedanken von Aristoteles und Kant unternehmen, die frei vom Eklektizismus ist. Dies ist möglich, weil sie nicht an den Normen festhalten, die eine Schule oder Tradition aufwirft, sondern sie suchen nach der Möglichkeit, die Aspekte der Wahrheit, die in verschiedenen Denksystemen präsent sind, zu vertiefen und vereinigen. Spaemann lässt sogar den Gedanken zu, Kant würde mit Aristoteles übereinstimmen, weil seine antieudämonistische Kritik der ihm gegenwärtigen englischen Ethik galt, die auf den Prämissen eines eng begriffenen Empirismus basierte, den Aristoteles nicht hätte befürworten können. Die Attitüde des Wohlwollens mit der ihr immanenten Unbedingtheit und Selbstlosigkeit, was Kant betonte, birgt die Sorge sowohl um das Glück der anderen als auch um das eigene Glück in sich. Und das Wohlwollen sollte real mit einem Inhalt erfüllt werden, der teleologisch begriffen

Menschennatur entspricht, in die das Streben nach der Erfüllung des ganzen Lebens hineingeschrieben ist. Nach Spaemann sind die Wohlwollensethik und die Zweck-Ethik zwei Stockwerke des einen Gebäudes, wichtig ist dabei, dass die Ordnung der Stockwerke nicht verwechselt wird. Der Irrtum des Aristoteles bestehe darin, dass er seine Ethik bei dem zweiten Stockwerk einsetzt, ohne deren personalistisches Fundament erkannt zu haben.

Die Anerkennung einer auf Wohlwollen gründenden Ethik für den Kern jeder ethischen Reflexion verschließt sie kaum gegenüber anderen Strömungen ethischen Denkens, die sich wenigstens teilweise mit dem personalistischen Ethikkonzept integrieren lassen. Wegen der anthropologischen Prämissen, die dem Menschen die göttliche Allwissenheit zuschreiben, ist eine Integration von Personalismus und Konsequentialismus, als einem Typus der utilitaristischen Ethik, kaum möglich. Das Fehlen einer Unterscheidung von moralischen und technischen Normen, das für den Konsequentialismus charakteristisch ist, reduziert die Moralität auf eine Technologie. Die ethische Erfahrung, vor deren Hintergrund Spaemann seine Wohlwollensethik entwickelt, bestimmt das Kriterium für eine potentielle Integration der Wohlwollensethik und der sonstigen Ansätze der modernen ethischen Reflexion. Die weise, umsichtige und ausgeglichene Auseinandersetzung Spaemanns mit der Diskursethik oder der ökologischen Ethik verdient eine nähere Ausführung.

Der Vorteil der Diskursethik liegt darin, dass sie es erlaubt, die Normen zu überprüfen, ein Nachteil von ihr ist dagegen die Voraussetzung, dass die Normen im Diskurs festgelegt werden können. Wenn die Befürworter des Diskurses sich auf die Notwendigkeit berufen, einen ideologischen Standpunkt verlassen zu müssen, dann ist dieser durchaus richtige Vorsatz nicht allein auf dem Wege des Diskurses zu erreichen. Denn unter Umständen besteht auch für die Diskursethik eine Ideologisierungsfahr. Der Diskurs hat eine sowohl psychologische als auch kollektive Dimension. Bevor ich ein Urteil fälle, überlege ich diverse Versionen des Urteils. Das, was über die Rationalität des Urteils entscheidet, ist nicht

ausschließlich das Abwägen, welche Seite Recht hat, sondern das Recht, in dem sich die Wahrheit manifestiert. Viel komplizierter ist der Diskurs in der gesellschaftlichen Dimension, und zwar wegen der Vielheit von Meinungen und der sie begleitenden Interessen. Eine Meinungspluralität darf keineswegs der Endpunkt der Ethik sein, denn eine konkrete Person, die real ist und deren Leben endlich und kontingent ist, was die Formel *vita brevis ars longa* zum Ausdruck bringt, stellt moralische Fragen. Der Diskurs kann sich nicht von der Ahnung über den ethischen Wert, die dem Menschen wegen der Zufälligkeit und Kürze seines Lebens zukommt, befreien. Sollte der Diskurs allein für die letzte Instanz der moralischen Wahrheiten erkannt werden, müsste sich der Mensch entweder auf den Diktat anderer Menschen oder auf die immerwährende Suche verlassen, ohne dass er imstande wäre, eigene Entscheidungen zu treffen. Ein Paradoxon des Diskurses liegt darin, dass trotz der Anerkennung eines hohen Wertes der Freiheit sie ihrer Immanenz beraubt wird, indem sie in den äußerlichen Kontext verwickelt wird. Darüber hinaus vermag der Diskurs nicht, eine Gemeinschaft zu bilden, weil er keine Werte konstituieren lässt. Sooft ein Wertekonsens erreicht wird, der eine Gemeinschaft konstituiert, kommt eine Überwindung der Krise zustande. Mit anderen Worten: Eine Politik, die das Gemeinwohl realisieren will, muss aus dem Vorrat der vorpolitischen Gedanken schöpfen. Ein Wertestreit zersetzt die Demokratie kaum, dies vermag aber ein Relativismus, der die für die menschliche Natur konstitutive Unterscheidung von Gut und Böse, die im Bewusstsein aller Völker verankert ist, ablehnt.

Ein kategorisches Wohlwollensprinzip, das in Bezug auf den gegenseitigen Umgang einer Person mit anderen Personen formuliert wird, lässt sich auch zum Wohlwollensprinzip ausbauen, das für alles Seiende gilt. Die Liebesordnung, der *ordo amoris*, wie sie der hl. Augustin genannt hat, spiegelt die Zweckmäßigkeit wider, die in die Natur eines jeden Lebewesens eingeschrieben ist. Robert Spaemann lehnt eine humanistische Begründung der ökologischen Ethik ab, der Respekt vor anderen Gattungen sei eine Funktion der Interessen der Gattung *homo sapiens*. Eine

jede Gattung stellt einen Wert an sich dar, in ihr manifestiert sich die Fülle des Seins. Auf der anderen Seite betont Spaemann, dass die Verantwortung für die Tier- und Pflanzenwelt und für die unbelebte Natur mit der Wahrheit vom Menschen aufs engste verbunden ist. Nur der Mensch vermag die Wirklichkeit für wirklich zu halten, indem er die Wahrheit um ihrer selbst willen interesselos bejaht, was praktisch eine allumfassende Liebe bedeutet. Das Erwachen der Vernunft macht den Menschen unter allem Seienden einmalig, denn nur einem Wesen, das seinen Anthropozentrismus aufhebt, das Dasein von anderen Wesen und deren Leiden bewusst werden kann. Die Tatsache, dass die Moralität ein Charakteristikum der Person zu sein scheint, bedeutet aber nicht zugleich, dass die Moralität als ein Ausdruck des Gattungsinteresses begriffen werden sollte, denn dem Wesen der Moralität gehört die Bejahung der Wirklichkeit an sich an.

Der Leser der Texte von Robert Spaemann hat den Eindruck, der ihn mit Freude erfüllt, an einem Gespräch teilzunehmen, von dem kein Mensch ausgeschlossen bleibt, und dass derjenige, der dieses Gespräch führt, über dessen Ordnung und Tiefgang wacht, den Punkt bestimmt, an dem der Konsens erreicht wird oder uns den Streit weiter führen lässt und weitere Fragen aufwirft. Dieser Jemand erinnert an den platonischen Sokrates. Und tatsächlich fallen an Spaemanns Stil, die Philosophie zu betreiben, platonische Züge auf, was die Bemerkung Alfred North Whiteheads als zutreffend bestätigt, die westliche Philosophie sei eine Sammlung von Anmerkungen zu Plato. Im Falle des philosophischen Werks Robert Spaemanns ist diese Sammlung beträchtlich, und zwar nicht nur wegen der Zahl der veröffentlichten Bücher, sondern vor allem wegen der Tragweite der Fragen, die der Denker aufgegriffen hat.

In einer Epoche, in der Tod der Philosophie gleichsam verkündet wurde, erblicken wir im Werk Robert Spaemanns deren Renaissance, und zwar in Form einer Rückbesinnung auf Plato. Es ist keineswegs eine musealisch anmutende Tätigkeit, denn die Wahrheiten, die die klassische Philosophie untersuchte und begründete, werden jetzt vor dem Hintergrund

der aktuellen Fragen diskutiert. Spaemann – und darin scheint er Plato ähnlich zu sein – scheut vor keinem Versuch, sie zu revidieren oder sie in Frage zu stellen. Man könnte durchaus berechtigt sagen, dass eine intellektuelle Revision und Auseinandersetzung das Wesen des Philosophierens nach dem Modell Platons ausmacht. Bei dieser Revision kann es sich einerseits um das Aufgeben einer geltenden Vision handeln, aber andererseits schafft sie auch die Möglichkeit, diese Vision zu vertiefen und bestätigen. Die Philosophie als ein Revidieren von Wahrheiten manifestiert sich im kritischen und dialogischen Denken, sie lehrt, um mit Plato zu sprechen, jede Wahrheit zu lieben, unabhängig davon, wer sie lehrt und verkündet.

Ein Dialog sowohl mit der Diskursethik als auch mit der Öko-Ethik erlaubt Spaemann sein Modell der Ethik als einer Synthese der Glücks- und Wohllollensethik um solche Motive zu vervollständigen, die im diskursanalytischen und ökologischen Ansatz ihre originale Fortentwicklung fanden und sich als würdig bieten, überdacht, diskutiert und kritisch assimiliert zu werden. Wenn Spaemann sich distanziert, oder mit einem Standpunkt nicht übereinstimmt, macht er das mit einer bewundernswerten Präzision. Es mag sein, dass sich hinter dem Interesse für die Kategorie des Vernunftwachens eine intellektuelle Lebendigkeit des Buddhismus in der modernen westlichen Kultur verbirgt. Aber seitens Spaemanns ist es keine taktische Geste, eine Kategorie des apersonalistischen Denkens zu einer Hauptkategorie für personalistische Interpretationen werden zu lassen. Spaemann zeigt, dass das Philosophieren ein Gegensatz zur Rhetorik als eines rein intellektuellen Spiels ist, denn es entspringt der Überzeugung, dass die menschlichen Intellekte auf dem Boden der Wahrheit zusammentreffen können. Die Kultur des Okzidents verdankt Plato die Kunst der Suche nach zerstreuten Wahrheitsaspekten und deren Verbindung zu einem kohärenten ganzheitlichen Bild. Sich mit einem Menschen in ein Gespräch einzulassen, bedeute, so Spaemann, ihm eine Subjektivität zuzuerkennen und seine eigene Subjektivität zu verwirklichen. Das Prinzip, Glück und Wohllollen miteinander

zu verbinden, beleuchtet auch das Wesen der Philosophie selbst – dieses Prinzip scheint in Spaemanns Reflexion eine meta-philosophische Dimension zu erreichen. Ernst und Respekt, die er jedem Gesprächspartner, geschweige denn einem Gegner erweist, machen ein wesentliches Element seiner Philosophie aus.

Der platonische Zug – dies muss endlich klar ausgedrückt werden – ist in der gedanklichen Tiefenstruktur der Philosophie Spaemanns verankert. Sie ist eine auf das Gute ausgerichtete Philosophie. Die Anschauung, dass das Gute ein Fundament des Seins und der Erkennbarkeit der Dinge sei und dass eine theoretische Erkenntnis der Idee des Guten sich keineswegs vom Wollen des Guten trennen lässt, wird immer offener, wenn wir uns dessen bewusst werden, dass Plato, indem er vom Primat des Guten spricht, den ihm vor seinem damaligen theoretischen Hintergrund unerreichbaren Begriff der Person vorahnt.

Prof. Dr. Robert Spaemann
Doktor *Honoris Causa*
der Katholischen Universität Lublin „Johannes Paul II.“

Was ist das, „quod omnes dicunt deum“?

In Artikel 3 der 2. Quaestio der Summa Theologica stellt Thomas von Aquin die Frage, „an deus sit“. Die Demonstratio führt dann die bekannten fünf Wege vor. Zuvor hatte Thomas das Argument Anselms zurückgewiesen, nämlich den Gedanken, dass die Existenz Gottes analytisch Folge aus der Definition Gottes als desjenigen Wesens sei, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Thomas lässt nicht gelten, dass die immanente Transzendenz des menschlichen Bewusstseins ihre eigene Immanenz aufheben könne. Die Selbsttranszendenz könnte ja einem Aufwachen aus dem Traum gleichen, das selbst wiederum nur geträumt ist. Wir träumen, wach zu sein. Und dieses Aufwachen lässt sich unendlich iterieren. Das wirkliche Aufwachen ist die Wirkung eines äußeren Faktors, also eines Faktors, der das Traumsystem sprengt. Gottesbeweise müssen daher, so der Glaube des heiligen Thomas, immer von kontingenten Erfahrungstatsachen ausgehen, die im Licht der Vernunft interpretiert werden. Obwohl die Existenz Gottes, wenn Gott existiert, notwendig ist, so ist doch ihre Erkenntnis keine apriorische. Zum Beispiel: Mathematische Wahrheiten sind notwendige Wahrheiten. Aber es kann sehr wohl sein, dass ihre Erkenntnis aposteriorisch ist und von sinnlicher Erfahrung ausgeht, nämlich zum Beispiel von den Zeichen, die auf dem Display eines Computers erscheinen, der Primzahlen

in astronomischen Höhen auswirft und bis zu denen wir durch eigenes Rechnen während unserer Lebenszeit nie gelangen werden. Saul Kripke nannte Notwendigkeit ein metaphysisches, Apriorität ein empirisches Prädikat, und warf Kant die Vermengung beider vor.

Thomas schließt aus der wahrgenommenen Existenz von Bewegung auf die Existenz eines unbewegten Bewegers, aus der Existenz von Seiendem, das seinen Grund nicht in sich selbst hat, auf die eines letzten Grundes, aus der Kontingenz irdischer Dinge auf die eines notwendigen Seienden, aus der Existenz zielstrebigter Prozesse auf eine Vernunft, die diese Prozesse orientiert, aus der Existenz von Graden der Seinsfülle auf die Existenz eines höchsten Grades der Vollkommenheit. Vom ersten Bewegter und vom *Ens necessarium* heißt es dann, dies sei es, „was alle Gott nennen“.

Vom vollkommensten Wesen und von einem Wesen, das Zielgerichtetheit stiftet, sagt Thomas, dies sei es, was wir meinen, wenn wir Gott sagen. Ob es sich hier um ein exklusives „Wir“ handelt, das zum Beispiel alle Christen meint, oder ob damit das „Wir“ aller Menschen gemeint ist, können wir hier auf sich beruhen lassen. In jedem Fall ist das Wort „Gott“ und der Gedanke, der ihm zugrunde liegt, nicht eine Erfindung von Philosophen. Gott ist ein unsterbliches Gerücht. In den Religionen ist es sozusagen institutionalisiert. Und für die Philosophie ist es nicht nur Objekt der Betrachtung, sondern Herausforderung dazu, denkend einzuholen, was lange vor ihr gelebt und geglaubt wurde. Philosophie muss sich stets in ein Verhältnis zur Religion setzen, sei es in ein freundliches, sei es in ein feindliches Verhältnis. Und die erste Frage, die die Philosophie mit Bezug auf den religiösen Glauben stellt, ist nicht „existiert Gott?“, sondern: Was meinen wir, wenn wir sagen „Gott existiert“ oder „Gott existiert nicht“? Was verstehen unter dem Wort Gott? Ist „Gott“ die Instantiierung eines Allgemeinbegriffs oder ist es ein Singulare *Tantum* bzw. ein Eigenname? Und wenn Letzteres: Folgt die Einzigkeit Gottes aus seinem Begriff oder ist der Satz, der dies behauptet, ein synthetisches, inhaltlich bedeutsames Urteil?

Was die antike Welt „Götter“ nennt und was sogar in den biblischen Büchern so genannt wird, wird nur metonymisch so genannt. Es sind himmlische, dem Menschen überlegene geistige Mächte. Wir können sie Engel nennen, schreibt Augustinus, auf Worte soll es nicht ankommen, so lange klar ist, dass all diese Götter von Gott geschaffen sind und nur durch seinen Willen fortfahren zu existieren.

Die Frage ist: Worauf referieren wir, wen oder was meinen wir, wenn wir „Gott“ sagen? Für die analytische Philosophie ist Quines Frage nach der Referenz und ihrer Bestimmtheit oder Unbestimmtheit ein akademisches Problem. Für den Gläubigen ist es von existentieller Bedeutung, weil es die Frage impliziert, an wen wir uns wenden, wenn wir beten. Im Grunde ist dies nur der Unterfall eines allgemeineren Problems. Unbestimmt kann die Referenz sein, solange der Referent nur Objekt unserer Rede und nicht selbst Subjekt ist, das mit „Du“ angesprochen wird und entweder als ich-sagendes Wesen darauf reagiert oder den Sprecher darauf aufmerksam macht, dass er wohl eine Verwechslung begeht. Wer ist der Adressat unserer Gebete? Haben wir, haben zumindest Juden, Christen und Moslems denselben Gott? Wir wissen, dass der Stern, den wir Abendstern, und der, den wir Morgenstern nennen, ein und derselbe Stern sind. Sind Jahwe, Allah und der, den die Griechen „ho theos“, den Gott, und den wir „Gott“ ohne Artikel nennen, derselbe? Wir benutzen ja das Wort „Gott“ wie einen Eigennamen. Es scheint so zu sein, dass der Referent der Ausdrücke tatsächlich identisch ist. Dafür spricht zum Beispiel, dass die arabischen Christen in ihren Gebeten Gott ebenso wie die Moslems „Allah“ nennen, während andererseits christliche Missionare in afrikanischen oder asiatischen Ländern oft das Wort „Deus“ eingeführt haben, weil ihnen die Adressaten der einheimischen Gebete zu viele mit dem christlichen Glauben unvereinbare Konnotationen transportierten. Im Mittelalter war die Identität Allahs mit Gott für die Christen noch ganz selbstverständlich, so dass ein Papst an den Bey von Tunis, um ihn von der Piraterie abzubringen, ausdrücklich auf den gemeinsamen Gott hinweisen konnte, den beide jeweils auf verschiedene Weise

verehren. Die Identität mit „Jahwe“ steht ohnehin außer Zweifel, da die Christen die gleichen Psalmen wie die Juden beten und gleichzeitig, wie die Juden, den Namen auszusprechen vermeiden. Sie lesen statt Jahwe Adonai. Und in den lateinischen Psalmen ebenso wie in den traditionellen deutschen Übersetzungen heißt es, wo im Hebräischen der Name steht, immer „der Herr“. Als Fußnote möchte ich bemerken, dass der gegenwärtige Papst in einem Rundschreiben ausdrücklich darum gebeten hat, ebenso wie die Juden in den Gebetstexten den Namen Jahwe nicht mehr aufscheinen zu lassen, sondern an der Stelle immer „Dominus“ zu sagen, „der Herr“. Die Identität der Referenz wird auch aus einem polemischen Wort Jesu im Johannesevangelium deutlich, wo Jesus zu den jüdischen Sprechern sagt: „Ihr nennt ihn euren Gott, aber ihr kennt ihn nicht. Ich aber kenne ihn, und würde ich sagen, ich kennte ihn nicht, so wäre ich ein Lügner so wie ihr.“ Jesus sagt nicht, er lehre einen anderen Gott der Juden, sondern er lehre über denselben Gott anderes. So kann in zwischenmenschlicher Kommunikation jemand zum anderen sagen: „Du kennst mich überhaupt nicht“, ohne damit sagen zu wollen, der erstere habe ihn mit einer anderen Person verwechselt.

Die Frage ist: Wie verschieden muss die Rede von Gott sein, um nicht mehr als andere Lehre über denselben Gott, sondern als Lehre über einen anderen Gott gelten zu können? Wie lange ist es derselbe Gott, der in verschiedenen Religionen auf verschiedene Weise verehrt wird? In Gottlob Freges Terminologie: Wie verschieden darf die Bedeutung eines Wortes sein, um noch denselben Sinn, also denselben Referenten zu haben? Es gibt die radikale These von Leibniz, dass jede Monade, also auch die göttliche, definiert ist durch die Gesamtheit ihrer Prädikate. Jeder Irrtum bezüglich eines Prädikats macht also, dass man es nicht mehr mit demselben Referenten zu tun hat. In unserer Lebenspraxis können wir nicht so denken. Ich denke zum Beispiel an die Zustellerin meiner Tageszeitung. Ich habe sie nie gesehen. Was ich von ihr weiß, ist, dass es sich um eine Frau handelt, und dass sie es ist, die mir die Zeitung bringt. Eines Tages erfahre ich von einem meiner Kinder, dass die Mutter eines

Klassenkameraden Zeitungen austrägt, und zwar gerade in unserer Straße. Ich habe von ihr vielleicht eine Vorstellung, und diese ist wahrscheinlich falsch. Jedenfalls kenne ich sie nicht, aber der Klassenkamerad meiner Kinder kennt sie, kennt ihr Gesicht, kennt ihre Stimme, ihr Wesen und ihre Eigenart. Und das Kind kennt ihren Namen, den es nun auch meinen Kindern mitteilt. Die Tatsache, dass sie mir bis heute die Zeitung bringt, genügt, um dem Eigennamen, sagen wir „Hedwig Schmidtchen“, aus meinem Mund eine eindeutige Referenz zu sichern. Aber was wäre, wenn die Frau in den nächsten zwei Wochen eine Urlaubsvertretung hätte, ohne dass ich es weiß? Und nehmen wir an, der neue Zusteller hätte versehentlich sein Notizbuch in meinen Briefkasten geworfen, und ich würde am nächsten Tag das Büchlein durch mein Kind und seinen Klassenkameraden an Frau Schmidtchen zurückbringen lassen. Aber es gehört ihr gar nicht, und sie lässt es deshalb an mich zurückgehen. Wenn Frau Schmidtchen für mich definiert ist durch ihre Funktion als meine Zeitungsausträgerin, dann müsste jetzt der neue Zusteller Frau Schmidtchen heißen. Er wäre ja definiert durch eben diese Funktion. Aber meine ich das wirklich? Werde ich nicht, von meinem Kind belehrt, sagen: Heute habe ein anderer mir die Zeitung gebracht als Frau Schmidtchen? Und Frau Schmidtchen bleibt auch dieselbe, wenn sie zum Beispiel durch Heirat einen anderen Namen annimmt. Wir werden dann nicht sagen: Der Mensch, der bisher Frau Schmidtchen genannt wurde, heißt jetzt so und so, sondern wir werden sagen: Frau Schmidtchen heißt nicht mehr Frau Schmidtchen, sondern ab heute Frau Maier. Wir benutzen also weiterhin den Namen zur Identifizierung eines Menschen, der diesen Namen gar nicht mehr trägt. So auch benutzen wir den Namen „Jesus“ zur Benennung eines Menschen, der selbst gar nicht Jesus, sondern Joschua hieß und von den sogenannten messianischen Christen in Israel auch nach wie vor Joschua genannt wird.

Kommen wir wieder zur Identität des Referenten des Wortes „Gott“. Wir haben es offenbar mit verschiedenen Gottesbildern zu tun, mit verschiedenen Vorstellungen von dem, was, wer und wie Gott ist. Und die

Frage stellt sich: Welche Attribute sind es, die darüber entscheiden, ob es sich um verschiedene Vorstellungen von Gott handelt oder aber um Vorstellungen von etwas anderem, unter anderem von Vorstellungen, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, die keinen Referenten oder, um mit Frege zu sprechen, keinen Sinn haben. Aber wie sollen wir das entscheiden? Wie sollen wir wesentliche Attribute Gottes, also Attribute, die über seine Identifikation entscheiden, von jenen unterscheiden, die wir als akzidentell betrachten dürfen und müssen? Die Frage ist schwer zu beantworten.

Für orthodoxe Moslems ist der Zweifel an der Wahrheit eines noch so beiläufigen Satzes des Koran Unglaube ohne Einschränkung, weil er die Leugnung der Verbalinspiration impliziert. Es gibt hier kein „wesentlich“ und „unwesentlich“.

„Wesentlich“, dieses Wort ist zweideutig. Wesentlich, das kann den kleinsten gemeinsamen Nenner meinen, das Minimum, das gedacht werden muss, wenn der Gedanke der Begriff „Gott“ ist. „Wesentlich“, das kann aber auch meinen, das Wichtigste und Tiefste, das über Gott gesagt werden kann, und das Christen zum Beispiel in dem Satz des Apostels Johannes sehen: „Gott ist die Liebe“.

Aber wenn dieser Satz nicht eine Tautologie sein soll, sondern eine gehaltvolle Mitteilung, dann darf das Wort „Gott“ nicht ein Synonym des Wortes „Liebe“ sein. So wie das Wort „Abendstern“ nicht gleichbedeutend ist mit dem Wort „Morgenstern“, obgleich es sich tatsächlich um denselben Stern handelt. Aber dass es sich um denselben Stern handelt, ergibt sich nicht aus den Begriffen Abendstern und Morgenstern, sondern wir wissen es aufgrund von Erfahrung. Die Bedeutung beider Worte wird durch die Identität ihres Sinnes, ihrer Referenz, nicht zu einer einzigen Bedeutung. Es würde zum Beispiel die Pointe verfehlen, wenn wir statt „wie schön leucht’ uns der Morgenstern“ singen würden „wie schön leucht’ uns der Abendstern“, und wenn es in einem Gedicht des 6. Jahrhunderts v. Chr. heißt „hespere panta phereis ...“ – Abendstern, alles

bringst du zurück, was der helle Tag zerstreut hat, dann würde der Satz falsch werden, wenn er vom Morgenstern spräche.

Aber noch einmal: Was entscheidet über den Sinn dessen, was alle meinen, wenn sie Gott sagen? Ich stimme Saul Kripke zu, wenn er schreibt, dass es die anfängliche Taufe eines Gegenstandes ist und dass eine lückenlose Kausalität von diesem Anfang bis zu uns führt, und zwar sogar dann, wenn der Wortlaut selbst sich im Zuge dieser Tradition geändert hat. Wir können nicht Jesus irgendwie nennen und behaupten, wir sprächen noch von Jesus. Wir meinen, wenn wir Jesus sagen, denselben, den die Hebräer Joschua nennen, weil es einen Traditionszusammenhang gibt, in dem das Wort „Jesus“ sich aus „Joschua“ entwickelt hat.

Es ist gegen diese These von Michael Dummett eingewandt worden, wir könnten ja meistens nicht mit Sicherheit wissen, ob es eine solche lückenlose Kausalkette zu einem ersten Sprecher gebe, der den Referenten getauft hat. Aber darauf kann man nur antworten, dass wir das glauben müssen. Sollte dieser Glaube ein Irrtum sein, dann besitzt das Wort eben – entgegen unserer Annahme – keine Referenz. Wie können wir also wissen, ob es eine solche besitzt? Auf einem prinzipiellen, nur fallweise widerleglichen, Vertrauen beruht schließlich alle menschliche Kommunikation. Und vor allem beruht darauf die Vernunft. Den radikalen Zweifel kann man, das hat Hegel sehr schön gesagt, nur sich selbst überlassen. Da für ihn Argumente nicht zählen, kann man ihm auch keine geben.

Was ist nun das Attribut, durch das die Bedeutung des Wortes Gottes vor allen anderen festgelegt ist? Es ist das Attribut der Macht. Gott ist der Allmächtige. Schon die Götter unterscheiden sich von den Sterblichen durch ihre größere Mächtigkeit. Durch ihre Unsterblichkeit schon sind sie erhaben über die fundamentale Schwäche des Menschen, dem Sterbenmüssen. Sie sind es, die die Geschichte des Menschen beeinflussen und lenken, nicht umgekehrt. Aber die Götter sind nicht allmächtig. Sie sind nicht Grund ihrer selbst. Sie sind kontingent. Und die Macht eines jeden findet ihre Grenze an der Macht des anderen und an der Macht des Schicksals. Was am Ende tatsächlich geschieht, ist nicht jemandes

Wille, sondern das Resultat eines Parallelogramms von Kräften. Dieses Resultat ist ein Faktum brutum, das die Griechen *tyche*, die Lateiner *fatum* nennen. Dass das, was geschieht, nicht als blinder Zufall, sondern als sinnvolles, also so und nicht anders gewolltes Geschehen verstanden werden soll, da muss das Göttliche als Gott, als *singulare tantum* verstanden werden. Gott kann nicht weniger sein als das Ganze dessen, was ist, also das Sein selbst. „Wie sich alles verhält, ist Gott“, schreibt Wittgenstein. „Gott ist, wie sich alles verhält.“ Aber wenn Gott nur ein Synonym ist für alles, was ist, wie es ist, warum dann die Überhöhung dessen, was ist, durch einen Begriff, der das, was ohnehin geschieht, auch noch für verehrungswürdig erklärt, wie der undankbare Bettler Léon Bloy mit seinem Satz „*Tout ce qui arrive est adorable*“. Für Platon allerdings stößt auch der Urheber des Universums auf eine Grenze: Die Materie, als *Materia prima*, als reines Woraus der Welt. Es ist dem Gott vorgegeben und schließt eine Vollkommenheit aus, die es nur in der Welt der Ideen, der reinen Formen gibt. Erst das Buch Genesis kennt kein solches Gott Vorgegebenes. Das Tohuwabohu, die Wüste und Leere, die am Anfang steht, ist bereits Gottes Schöpfung. Ihm voraus geht das „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, die Erde aber war wüst und leer“. Die anfängliche Potenz ist also nicht eine von Gott vorgegebene außergöttliche Materie, sondern es ist die Potenz, die Macht Gottes selbst.

Wenn Gott das Ganze ist, wie kann es dann so etwas wie eine Schöpfung geben, die etwas außerhalb Gottes ist? Die Kabbala hat die Frage beantwortet mit ihrer Lehre vom *Zimzum*, von einer freien Selbstbeschränkung Gottes, dessen Allmacht gerade darin ihren höchsten Triumph feiert, dass sie sich zurücknehmen und ein freies Jenseits ihrer selbst sein lässt. Und wenn Gott das Böse nicht verhindert, dann deshalb nicht, weil er sich entschlossen hat, dies nicht zu können. Dass er sich entschlossen hat, seinen gewaltsamen Tod geschehen zu lassen, ist nur die äußerste Konsequenz dieser Macht zur Ohnmacht.

Erstes und allgemeinstes Epitheton Gottes ist also, dass er der mächtige Schöpfer des Universums ist und dass er auch nicht gezwungen

werden kann, dies zu sein. Er schafft, weil er will. Daraus folgt, dass er auch nicht schaffen oder andere Welten schaffen könnte. Allmächtig ist er nur, wenn sich seine Potenz nicht in der Hervorbringung einer Welt erschöpft. Wenn er aber schaffen will, und weil er schaffen will, ist das Gewollte in der Unveränderlichkeit seines Willens aufgehoben, so dass Angelus Silesius schreiben kann: „Ich weiß, dass ich ohn mich Gott nicht einen Nu kann leben. Würd ich vergehn, müsst er vor Not den Geist aufgeben.“ Erstes definiens Gottes ist also Macht, und zwar absolute Macht. Das Argument, das Gott der Klage und Anklage Hiobs entgegensetzt, ist denn auch ein reines Machtargument. „Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sag’s, wenn du so klug bist ... Wer mit dem Allmächtigen rechnet, kann der ihm etwas vorschreiben ...? Hast du einen Arm wie Gott und kannst du mit gleicher Stimme donnern wie er?“ Eigenartigerweise ist es gerade das, was Hiob einleuchtet, so dass er antwortet: „Ich habe unweise geredet, was mir zu hoch ist und was ich nicht verstehe ... Ich hatte dich nur vom Hörensagen vernommen. Aber nun hat mein Auge dich gesehen. Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.“ Bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes, der sich in dem zeigt, was geschieht und was wir nicht ändern können, ist die fundamentale Haltung aller, die an Gott glauben. Eine sehr große Macht kann man anklagen. Die absolute Macht nicht. Der Protest gegen das, was schlechthin ist, wie es ist, und was von niemandem beeinflussbar ist, dieser Protest ist Teil der Absurdität, gegen die er sich richtet. Er setzt immer noch ein imaginäres – aber eben imaginäres – Tribunal voraus, das diesen Protest hört und erwägt. Von Theodizee aus Frömmigkeit hat Odo Marquardt gesprochen. Nur wenn Gott, so meint er, nicht existiert, ist er nicht schuld an allem Schlechten. Aber das ist natürlich ein Spiel mit Worten. Es setzt voraus, dass es von uns abhängt, ob Gott ist oder nicht. Wir können ihm sozusagen das Sein verwehren, weil wir ihn bewahren wollen vor zu viel Unrecht. Aber unser Glaube an Gott ruft Gott nicht ins Dasein, und unser Unglaube vernichtet ihn nicht. Und wenn Iwan Karamasow die Eintrittskarte zum Himmel zurückgeben will, wenn sie

über die Akzeptanz des grausamen Mordes an einem unschuldigen Kind führt – man muss hier gar nicht Auschwitz bemühen. Ein Kind reicht schon –, dann heißt das doch: Iwan will es bei diesem grausamen Mord belassen und die andere Welt nicht betreten, in der jede Träne getrocknet und jedes Opfer gerächt wird. Iwans Protest nimmt sich einfach zu wichtig. Auf das, was sich als Wille Gottes zeigt, gibt es nur eine sinnvolle Antwort: Unterwerfung. Wenn die Präsenz des Islam in unserem Land irgendeinen Sinn hat, dann kann es nur der sein, uns daran zu erinnern. Es gibt heute manche Priester, die, statt dem Segen des Allmächtigen Gottes auf uns herabzurufen, nur vom Segen des gütigen Gottes sprechen. Die Güte Gottes oder gar dass Gott die Liebe ist, wäre für uns eine Mitteilung ohne Belang, wenn Gott ohnmächtig wäre und uns vom Tod nicht retten könnte. Nur der Segen und die Liebe eines allmächtigen Gottes kann uns retten. Rousseau war übrigens der Auffassung, dass Allmacht als Definiens Gottes genügt, weil ein allmächtiges Wesen keinen Grund haben könnte, nicht gut zu sein. Gott kann sein eigenes Wohl nicht definieren im Gegensatz oder in Konkurrenz zum Wohl seiner Geschöpfe. Sein Interesse fällt mit dem seiner Geschöpfe zusammen. Er befördert dieses Wohl „um seines Namens willen“, wie es in vielen Psalmen heißt.

Ich will diese These hier nicht diskutieren, sondern stattdessen nur eine kritische Bemerkung zu Professor Swinburnes These machen, dass Gott nicht die Zukunft kennen könne, so weit diese von freien Handlungen der Menschen beeinflusst ist. Wenn das richtig wäre, dann könnte von einer Allmacht Gottes in keinem Sinne mehr die Rede sein. Denn dann hätte Gottes Handeln ständig den Charakter einer für ihn selbst unvorhersehbaren Reaktion auf das außer seiner eigenen Macht Stehende. Das ist ja tatsächlich in einem gewissen Sinne richtig, weil Gott ständig aus Bösem Gutes macht. Aber wenn er das Böse nicht voraussehen kann, dann kann er sein eigenes Handeln nicht voraussehen, dann ist sein Wille nur ein Faktor, nur eine Kraft in jenem Parallelogramm der Kräfte, das die Wirklichkeit und ihre Geschichte hervorbringt. Und dies ist mit dem Gedanken der Allmacht unvereinbar. Eine logische Unmöglichkeit

der Voraussicht freier Handlungen des Menschen gäbe es allerdings nur, wenn Gott als in der Zeit lebend gedacht wird und seine Voraussicht die Voraussicht des Laplace'schen Weltgeistes wäre, der aus vollständiger Kenntnis des gegenwärtigen Weltzustandes die durch diesen Zustand determinierten künftigen Zustände erschließen könnte. Das aber wäre in der Tat mit der Freiheit der Akteure nicht vereinbar. Aber wenn Gott außerhalb der Zeit existiert und zu jedem Augenblick im Verhältnis der Gleichzeitigkeit steht, es also für ihn kein Gestern und Morgen gibt, sondern nur das ewige Jetzt – „Nunc stans“ sagt Augustinus –, dann liegt keine Ungereimtheit darin, die Tatsache des Gewusstwerdens von Gott für vereinbar mit der Freiheit des Gewussten zu halten. So denke ich, müssen wir, wenn wir den Gedanken der Allmacht Gottes denken, notwendigerweise auch sein Wissen von dem denken, was für uns künftig ist.

Der Gedanke der Allmacht Gottes liegt übrigens auch unserem Begriff des Möglichen und der möglichen Welten zugrunde, die in der modernen Logik eine bedeutende Rolle spielt. Der Gedanke, etwas könne anders sein als es ist, hat ja nur Sinn, wenn wir das Wort „Können“ beziehen auf ein freies Wesen, um dessen Können es sich handelt. Andernfalls kann es nur heißen, Anderes sei widerspruchsfrei denkbar. Aber alles Widerspruchsfreie „möglich“ nennen hat nur Sinn, wenn wir darunter verstehen „möglich für Gott“, d.h. im Vermögen Gottes liegend. Die Bedingung der Widerspruchsfreiheit ist aber gar nicht eine Bedingung, denn das Widersprüchliche ist gar nicht „etwas“, was möglich oder unmöglich ist, sondern es ist nichts. Gott müsste sich selbst negieren und aufheben, er müsste Selbstmord machen können. Aber dieser Gedanke ist ein flatus vocis, ein Ungedanke.

Das Gerücht von Gott als absoluter Macht ist das Gerücht eines Grundes von allem, was ist. Allmacht ist unbedingte. Hiob lernt verstehen, dass es keine Appellationsinstanz gegen Gott gibt, außer Gott selbst. Aber das lernt er nur im Vieraugengespräch mit Gott. Gegen die Theodizeeversuche der Freunde Hiobs verteidigt Gott ausdrücklich Hiobs Protest. Denn dieser Protest macht jene andere Unbedingtheit geltend,

die mit der der Allmacht, wie es scheint, inkommensurabel ist, die Unbedingtheit des Guten, die Unbedingtheit von Sinn, der durch nichts von dem, was der Fall ist, etwas abgehandelt werden kann.

Wenn ich bisher sagte, dass Unterwerfung die einzige Antwort des Menschen auf den Willen Gottes sein kann, so habe ich eine Alternative ausgelassen: die stumme Resignation. Es mag ja sein, dass es sinnlos ist, gegen den Willen Gottes zu protestieren. Aber warum sollen wir ihn für verehrungswürdig, für heilig halten? Wenn die absolute Allmacht nicht zugleich gut wäre, dann wäre in der Tat Resignation die einzig mögliche Antwort. Aber dann wäre in der Tat der Allmächtige auch nicht allmächtig. Er könnte die Wirklichkeit des Guten nämlich nicht eliminieren. Die Unbedingtheit des Guten, die Unbedingtheit von Sinn, dem durch nichts von dem, was der Fall ist, etwas abgehandelt werden kann. Die Stimme des Guten kann physisch zum Schweigen gebracht werden, das unerbittliche Auge zum Erlöschen. Aber das bedeutet nichts. Dostojewski sagt einmal, wenn er wählen müsste zwischen Jesus Christus und der Wahrheit, dann würde er Jesus Christus wählen. Nun sagt aber Jesus: „Ich bin die Wahrheit.“ Er lässt die Alternative schlechthin nicht aufkommen. Dostojewskis Wort entspricht der antiken Gnosis, für die der Schöpfer der Welt, der Demiurg, ein böses Wesen ist. Das Licht des wahren Gottes scheint ins Dunkel dieser Weltzeit, um aus ihr diejenigen zu erlösen, die sich dem Licht zuwenden. Hier werden Allmacht und Güte als zwei Götter einander entgegengesetzt. Kann hier aber noch von „Gott“ die Rede sein? Es gehört zum Begriff des Einen Gottes, dass er gut ist. Der Gegensatz zwischen Gottesliebe und Selbstliebe, der für Augustinus so zentral ist, kann für Gott nicht existieren, weil seine Selbstliebe Gottesliebe ist. Durch die Trinitätslehre wird die Sache noch eindeutiger. Der Vater liebt sich, indem er den Sohn liebt. Er liebt sich im Sohn. Der Mensch dagegen muss sich ausdrücklich in einen Bezug zum Willen Gottes setzen. Muss der Mensch immer wollen, was Gott will, so fragt Thomas von Aquin, und antwortet mit einer inneren Differenzierung im Begriff eines Willens Gottes. Wille Gottes, das kann bedeuten, der Wille,

der sich auf das bezieht, was geschieht. Diesen Willen kennen wir nicht. Wir wissen nicht, wovon Gott will, dass es geschieht, und wir können unser Handeln nicht legitimieren durch die Einbildung, Vollstrecker der göttlichen Absicht mit der Welt zu sein. Nicht der göttliche Geschichtswille kann Maßstab für unser Handeln sein, sondern das, wovon Gott will, dass wir es wollen. Er ist das sittlich Gute. Und das kennen wir. Wir werden im Gewissen darüber belehrt. Gottes Plan erfüllt sich auch durch die Verbrechen der Menschen, aber das rechtfertigt nicht die Verbrechen. Der Verkauf Josefs an Ägypten war eine Untat seiner Brüder, die aber am Ende die ganze Sippe vor dem Hungertod rettete und Josef zum großen Staatsmann werden ließ. Oder denken wir an das Wort Jesu „Der Menschensohn muss zwar überliefert werden, aber wehe dem Menschen, durch den er überliefert wird“. Was Gott von uns will, dass wir es tun, also zum Beispiel die Erfüllung der sogenannten Standespflichten, kann Menschen zueinander in Konflikt bringen. Denn jeder Mensch hat eine partikulare Verantwortung wahrzunehmen, durch die er in Kollision geraten kann mit anderen, die eine andere Verantwortung haben. Der Mensch überschreitet seine Vollmacht nur, wenn er den anderen daran hindert, die seinige wahrzunehmen. Zum Begriff Gottes gehört einerseits, dass er Herr der Geschichte ist und die Geschicke des Universums lenkt, andererseits, dass er Gesetzgeber ist. Das moralische Gebot kann letzten Endes Menschen nur verpflichten, weil es Gebot Gottes ist. Was aber heißt es, dass Gott das *bonum universi* besorgt? Hier tut sich eine Kontroverse auf, die allerdings den Begriff Gottes nicht unmittelbar tangiert. Es kann nämlich heißen, dass Gott die Schönheit des Universums besorgt und das Schicksal des Einzelnen nur in Funktion des *bonum universi* im Auge hat. Alles Einzelne soll der Schönheit des Ganzen dienen, sei es auch um den Preis des eigenen Verderbens. Wer das verstanden hat, ist auch zur *resignatio in infernum* bereit, die Luther empfiehlt. Oder aber Gott ist im Stande, das Wohl des Ganzen in vollkommene Harmonie mit dem Wohl jedes Einzelnen zu bewirken. Angesichts des furchtbaren Schicksals vieler Einzelner impliziert das Festhalten an dem Glauben daran,

dass für Gott jeder Einzelne zählt, schon bei Platon den Glauben an eine endgültige Gerechtigkeit nach dem Tod; in einem Reich, in dem alle Tränen getrocknet werden und in dem es nur noch die gehabt Schmerzen gibt, die man gern hat. Das Evangelium steht offenkundig auf der Seite dieser zweiten Version. Es lehrt, dass der arme Lazarus im Schoß Abrahams landet, der reiche Prasser in der Hölle. Beide Attribute Gottes, die Allmacht und die Güte, sind es, die seinen Begriff ausmachen. Es handelt sich um zwei Weisen der Unbedingtheit. Diese beiden Unbedingtheiten scheinen miteinander zu konkurrieren, einander einzuschränken, und deshalb ihre eigene Unbedingtheit in Frage zu stellen. Mir scheint allerdings umgekehrt es so zu sein, dass die beiden Weisen der Unbedingtheit einander bedingen. Die Allmacht wäre nicht Allmacht, wenn sie sich für immer dem unerbittlichen Auge eines Richters gegenüber sähe, und dies auch dann, wenn der Richter über gar keine Macht verfügte. Nur wenn die Unbedingtheit des Guten letzten Endes mit der Unbedingtheit der Faktizität konvergiert, kann das Unbedingte Gott genannt werden. Die Allmacht, sagte ich, wäre nicht allmächtig, wenn sie einem ihr äußerlichen Maßstab untergeordnet bliebe. Es gilt aber auch das Umgekehrte: Das Gute wäre nicht das Gute, wenn es prinzipiell zur Ohnmacht verurteilt wäre, wenn also die guten Absichten regelmäßig schlechte Folgen hätten. In Fichtes Schrift über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung wird dieser Punkt hervorgehoben. Wir können, so die These Fichtes, nur sittlich handeln, wenn wir nicht einem mächtigen *genius malignus* ausgeliefert sind, der dafür sorgt, dass jeder gute Wille nur ein Teil von jener Kraft ist, die stets das Gute will und stets das Böse schafft. Da wir, wie G. E. Moore schreibt, keinerlei rationalen Grund dafür angeben können, dass gute Absichten langfristig gute Folgen haben, handelt es sich hier um eine Sache des Glaubens. Aber eines Glaubens, bei dem der Begriff Gottes selbst auf dem Spiel steht. Wo die beiden Unbedingtheiten als konkurrierend und einander einschränkend gedacht werden, wird nicht Gott gedacht.

Es gibt aber auch dort, wo Gott als unbedingte Macht des Guten gedacht wird, eine Paradoxie im Begriff des Guten selbst. Im Gedanken des Guten sind nämlich zwei Prädikate gedacht, die sich miteinander in einem Antagonismus zu befinden scheinen: die Prädikate der Liebe und der Gerechtigkeit. Beide gehören sie zum Begriff des Guten. Güte ohne Gerechtigkeit ist eine Verhöhnung der Opfer des Bösen. Gerechtigkeit ohne Güte ist grausam. Am Eingang zum Inferno von Dantes Göttlicher Komödie steht die Inschrift: „Gerechtigkeit bestimmte meinen Schöpfer – Geschaffen ward ich durch die Allmacht Gottes“, und zwar „durch höchste Weisheit und durch erste Liebe“. Um dieses Paradox zu verstehen, genügt es, sich klar zu machen, dass Güte ein inneres Moment von Gerechtigkeit ist und Gerechtigkeit ein inneres Moment der Liebe. Platon hat das gesehen, wenn er schreibt, dass die Herrschaft allgemeiner Gesetze immer ein Moment von Ungerechtigkeit enthält, weil sie nicht jedem Einzelfall gerecht werden kann. Nur göttliche Weisheit kann jedem Einzelnen im Tiefsten seines Wesens gerecht werden. Einem Menschen vollkommen gerecht werden aber heißt schon ihn lieben. Aber auch umgekehrt gilt, dass es absolute Liebe nicht ohne Gerechtigkeit gibt. Liebe, die die Forderung von Gerechtigkeit gegen jedermann suspendiert, ist suspekt. Sie ist eine Form von Egoismus. Wer glücklich liebt, möchte eben die ganze Welt umarmen und von Herzen jedem das Seine zukommen lassen – was die Definition der Gerechtigkeit ist.

Allerdings ist die Harmonie von Gerechtigkeit und Liebe in einer disharmonischen Welt nicht auf harmonische Weise herstellbar. Darum ist für Christen das Symbol dieser disharmonischen Versöhnung das Kreuz. Der christliche Glaube versteht das Kreuz als Vollstreckung der absoluten Gerechtigkeit. Es macht der Menschheit deutlich, was – um mit Kant zu sprechen – ihre Taten wert sind. Aber indem Gott selbst es ist, der die Schuld bezahlt, ist das Kreuz zugleich das unüberholbare Zeichen der Liebe.

Aber diese große Erzählung gehört nicht mehr zu dem Minimum, das dem Begriff „Gott“ seine Referenz ermöglicht, sondern sie ist das

Maximum, das zwar die Antinomien im philosophischen Gottesbegriff auflöst, das zu konstruieren aber die Möglichkeiten der Philosophie übersteigt.

Spis treści

Uchwała Senatu _____	5
Prof. dr hab. Andrzej Póltawski	
Recenzja _____	9
Ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC	
Recenzja _____	15
Ks. dr hab. Alfred Marek Wierzbicki, prof. KUL	
Laudacja _____	21
Prof. dr Robert Spaemann	
Wystąpienie _____	31
Beschluss des Senates _____	47
Prof. Dr. habil. Andrzej Póltawski	
Gutachten _____	49
Prof. Dr. habil. Andrzej Szostek MIC	
Gutachten _____	57
Dr. habil. Alfred Marek Wierzbicki, Prof. der KUL	
Laudatio _____	65
Prof. Dr. Robert Spaemann	
Ansprache _____	77