



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Jean Paul Sartre i Karl Rahner w egzystencjalnym sporze o naturę wolności

Author: Aleksander R. Bańka

Citation style: Bańka Aleksander R. (2016). Jean Paul Sartre i Karl Rahner w egzystencjalnym sporze o naturę wolności. "Studia Pastoralne" (Nr 12 (2016), s. 220-244).



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.

Aleksander R. Bańka

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

JEAN PAUL SARTRE I KARL RAHNER W EGZYSTENCJALNYM SPORZE O NATURĘ WOLNOŚCI

Choć próba zestawienia ze sobą dwóch poglądów na naturę wolności – pierwsze-
go, prezentowanego przez Jeana-Paula Sartre’a i drugiego, którego autorem jest
Karl Rahner – odsłania stanowiska względem siebie polemiczne, u jej podstaw
nie leży jednak spór personalny. Nie chodzi zatem o bezpośrednią konfrontację
poglądów lub wymianę myśli – czy to za pośrednictwem listów, czy też na łamach
filozoficznych czasopism lub w innej jeszcze postaci. Taki bezpośredni, wprost
wyartykułowany spór między obu myślicielami nigdy nie istniał. Zresztą – po-
sługując się *mutatis mutandis* słowami wypowiedzianymi niegdyś przez samego
Sartre’a w kwestii problemu Boga – „nawet jeżeliby [...] istniał, to nic by się nie
zmieniło. [...] Trzeba [bowiem A.R.B.], żeby człowiek odnalazł siebie i wytłu-
maczył sobie, że nic go nie uchroni od niego samego”¹. W tej właśnie sprawie –
w sprawie fundamentalnego samorozumienia człowieka – stają naprzeciw siebie
poglądy obu myślicieli i spierają się nie osoby, ale dwie wizje egzystencjalnego
doświadczenia. Chodzi więc nie o spór personalny, ale egzystencjalny, w któ-
rym konfrontują się ze sobą określone postawy, doświadczenia, a nawet sposoby
przeżywania kluczowego dla egzystencji problemu wolności. W tym właśnie tkwi
również pewna racja takiej konfrontacji. Trzeba bowiem pamiętać, że zarówno
Rahnera, jak i Sartre’a rozumienie wolności nie ograniczyło się tylko do czy-
sto lokalnej ekspresji ich prywatnych poglądów, ale stało się w pewien sposób

¹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 83.

modelowe dla poglądów, przekonań i postaw wielu pojedynczych osób, a także całych środowisk i społeczności. Co więcej, racja takiej konfrontacji sięga swymi korzeniami jeszcze głębiej – ma swe podstawy biograficzne. Obaj myśliciele byli niemal równolatkami. Rahner urodził się w 1904 roku, umarł zaś w 1984 roku; z kolei Sartre żył w latach 1905–1980, był więc o rok młodszy od Rahner i zmarł cztery lata przed nim. Zarówno Sartre, jak i Rahner wyrastają również w pewnym sensie ze wspólnego filozoficznego podglebia, którym była dla obu myśl Martina Heideggera. Owszem, sam Rahner utrzymuje, że szczególny intelektualny impuls zawdzięcza najpierw lekturze dzieła Josepha Maréchala, zatytułowanego *Punkt wyjścia metafizyki*, które przeczytał na trzecim roku swych filozoficznych studiów, około 1927 roku, w czasie odbywanego u jezuitów nowicjatu². Jednak w 1934 roku zakonni przełożeni Rahnera – widząc w nim przyszłego wykładowcę filozofii – wysyłają go na dwuletnie studia filozoficzne do Fryburga, gdzie właśnie słucha, między innymi, wykładów Heideggera. Rahner pozostaje pod jego wpływem, zaznaczając przy tym, że ów wpływ bardziej niż treści dotyczy określonego sposobu myślenia i podejmowania fundamentalnych zagadnień³. Z kolei Sartre filozofię Heideggera poznaje bliżej mniej więcej w tym samym czasie co Rahner, przebywając w latach 1933–1934 na stypendium w Instytucie Francuskim w Berlinie⁴. Wtedy też oddaje się pogłębionemu studium filozofii Husserla i Heideggera, a wpływ tego ostatniego (zwłaszcza jego książki *Bycie i czas*) ujawnia się wyraźnie w głównym dziele Sartre’a, napisanym w 1943 roku: *Byt i nicność*⁵. W konsekwencji Sartre odkrywa w filozofii Heideggera tożsamość bycia i bycia-w-świecie, co pozwala mu z kolei rozwinąć inspirującą go silnie fenomenologię Husserla w kierunku nauki o byciu w jego egzystencjalnym przeżyciu⁶. I można powiedzieć, że właśnie w tym momencie jego refleksja spotyka się w pewien sposób z myślą Karla Rahnera.

DWA MODELE LUDZKIEJ EGZYSTENCJI

Zarówno Sartre, jak i Rahner owo swoiście rozumiane i wyraźnie nasycone Heideggerowskimi inspiracjami odniesienie do bytu czynią punktem wyjścia pogłębionego rozumienia człowieka i świata. Rozumienie to w szczególności sposób wyraża się w problemie wolności. Znamienny jest jednak fakt, że przez obu myślicieli to odniesienie do bytu, mimo że podobnie rozpoznane, jest ostatecznie interpretowane w sposób zgoła odmienny. Można nawet zaryzykować stwierdzenie: jest inaczej przeżywane. Jakże są tego konsekwencje? Pierwsza

² Por. D. Kowalczyk, *Karl Rahner*, Kraków 2001, s. 17-18.

³ Por. tamże, s. 19-20.

⁴ Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Warszawa 2002, s. 202.

⁵ Por. tamże, s. 203.

⁶ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009, s. 468.

konsekwencja – to Sartrowska filozofia egzystencji, która – jak pisze Marcel Neusch – „osiągnęła niesłychane powodzenie bezpośrednio po wojnie. Ta myśl odpowiada wrażliwości epoki, której charakterystyczną cechą jest próżnia egzystencjalna. Myśl owa przeniknęła w szeroką publiczność w sposób mniej lub więcej rozpowszechniony [...]. Gdyby Sartre – dodaje Neusch – ograniczył się jedynie do traktatów filozoficznych, zapewne nie byłby wyszedł poza krąg specjalistów. Talent literacki pozwolił mu nadać ludzki kształt ideom nieraz bardzo abstrakcyjnym. Stąd wywodzi się siła jego przyciągania”⁷. W efekcie – jak zauważa Tadeusz Gadacz – w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej Sartre staje się, obok Bertranda Russella, jednym z najbardziej znanych europejskich filozofów; jest osobowością medialną, wywierającą ogromny wpływ na młode pokolenie, a dla wielu środowisk – autorytetem podejmującym istotne kwestie z obszaru kultury, nauki i polityki⁸. Można powiedzieć, że w filozofii Sartre’a skupia się esencja egzystencjalizmu, czy też – jak precyzuje on sam – egzystencjalizmu ateistycznego, do którego, oprócz samego siebie, zalicza również Heideggera oraz część egzystencjalistów francuskich⁹. Trzeba jednak podkreślić, że ateizm Sartre’a nie jest walczący i nie stawia sobie za cel eliminacji idei Boga czy też wyzwolenia się spod władzy religii. Wspomniany już Marcel Neusch twierdzi, że „w przeciwieństwie do Nietzschego, obsesyjnie zaabsorbowanego ideą Boga, Sartre nie przyznaje jej centralnego miejsca w swoim dziele. Zajmuje się nią na ograniczonej liczbie stron i w sposób raczej marginesowy [...]. Sartre w bardzo młodym wieku bezboleśnie usunął ideę Boga i nie czyniąc hałasu zaprzestał praktyk religijnych. Jego ateizm nigdy nie był wojujący. Walka, jaką musiał prowadzić «do końca», to nie walka przeciw Bogu, ale o człowieka. Podczas gdy Nietzsche jest tragiczną ofiarą chrześcijaństwa i nie może o nim mówić bez silnej agresywności, Sartre właściwie nigdy nie wszedł w chrześcijaństwo i może o nim mówić tonem obojętnym. Jego bojem było przemyślenie i przeżywanie ludzkiej egzystencji bez Boga”¹⁰. I właśnie ten fakt w sposób oczywisty rzutuje na całokształt jego rozumienia człowieka, a także na rozumienie ludzkiej wolności. Sartre jest bowiem przekonany, że człowiek, z chwilą gdy dokona eliminacji Boga, jest skazany na wolność, na przeżywanie tej wolności „do końca”, bez odniesienia do Boga i z pełną odpowiedzialnością za swe wybory¹¹. Z tego względu – jak zauważa Stanisław Wszolek – dla Sartre’a nieograniczona wolność człowieka jest właściwie konsekwencją przyjętego ateizmu¹². Co więcej, można powiedzieć, że Sartre widzi ateizm jako niezbywalny aspekt tej wolności – jako jej konieczność, a zarazem okrucieństwo. Stwierdza to wprost w książce

⁷ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 163.

⁸ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, dz. cyt., s. 460.

⁹ Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 23.

¹⁰ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 163–164.

¹¹ Por. tamże, s. 164.

¹² Por. S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 114.

Słowa [*Les mots*] – swoistym rozliczeniu z własnym dzieciństwem i z młodością. „Ateizm – pisze Sartre – to przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe, chyba doprowadziłem je do końca”¹³. W ten sposób nie tylko ujawnia istotny rys swego rozumienia wolności, ale także sygnalizuje specyficzny klimat egzystencjalnego doświadczenia, w ramach którego ta wolność się odsłania. Ten klimat wprost obrazuje Sartre między innymi na kartach tej samej książki, dając taki oto opis: „Widzę jasno, nie żywię złudzeń, znam swoje prawdziwe zadania, zasłużyłem na pewno na nagrodę przyznawaną dobrym obywatelom; od lat prawie dziesięciu jestem człowiekiem, który się budzi uleczony z długiego, gorzkiego i łagodnego szaleństwa i który [...] nie wie już, co począć ze swoim żywotem. Stałem się znów pasażerem na gapę, którym byłem mając lat siedem. Konduktor wszedł do przedziału, spogląda na mnie, ale mniej surowo niż ongi; w istocie najbardziej byłby rad odejść, niechbym sobie dojechał spokojnie, chciałby tylko usłyszeć ode mnie jakieś godziwe usprawiedliwienie, mniejsza z tym jakie, zadowolony się każdym. Na nieszczęście nie znajduję żadnego, bo i zresztą szukać nie mam ochoty; posiedzimy tak we dwóch, czując się nieswojo, aż do Dijon, gdzie – wiem o tym doskonale – nikt nie czeka na mnie. Skapitulowałem, ale nie zламаłem ślubów – piszę wciąż. Cóż robić innego?”¹⁴.

Na tle specyficznego klimatu egzystencjalnego doświadczenia promieniującego z filozofii Sartre’a, myśl Rahnera ukazuje inną – radykalnie inną niż Sartrowska – konsekwencję świadomego odniesienia do bytu. Odniesienie to, choć jest dane – można by rzec: „wydarza się” – w podobny sposób, to jest inaczej niż w przypadku Sartre’a przeżywane. Co więcej, skutkuje ono egzystencjalną teologią, w ramach której Rahner zdecydowanie inaczej niż Sartre postrzega ostateczną rację *conditio humana*. Właśnie ta teologia zapewnia Rahnerowi miejsce w absolutnej czołówce katolickich teologów, a jej specyfikę ujawnia z całą mocą prowadzona w jej ramach analiza egzystencjalnego doświadczenia człowieka, antropologiczny zwrot w założeniach metodologicznych oraz sama antropologiczno-transcendentalna metoda, którą Rahner się posługuje. Należy więc Rahner, jak słusznie zauważa Piotr Sikora, do najwybitniejszych teologów XX wieku, choć teologiem został niejako „na siłę”. Początkowo bowiem próbował doktoryzować się z filozofii, ale jego interpretacja Tomasza z Akwinu, dokonana w kategoriach myśli współczesnej, okazała się dla promotora zbyt nowatorska i nie została przyjęta. Gdy później, w 1939 roku, dzieło to ukazało się drukiem pod tytułem *Duch w świecie*, spotkało się z wielkim uznaniem. Sam Rahner jednak doktoryzował się i zaraz potem habilitował z teologii, podejmując w swych pracach i eksploatując niejako od strony teologicznej określone zagadnienia z odrzuconego doktoratu. Zawsze też będzie łączył w swej

¹³ J.-P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 202.

¹⁴ Tamże, s. 202-203.

późniejszej pracy te dwie perspektywy – filozoficzną i teologiczną¹⁵. Co prawda, sam Rahner nieco przekornie zauważa, że nie jest żadnym filozofem ani nie pretenduje do bycia nim, jednak – jak zauważa Dariusz Kowalczyk – nie chce określać się także mianem naukowca. Wyznaje, że jemu, jako teologowi, nauka teologiczna sama w sobie pozostawała zawsze obojętna¹⁶. Niezależnie jednak od tego rodzaju osobistych deklaracji, Rahner niejednokrotnie podejmuje problem wzajemnych relacji między filozofią a teologią, akcentując także konieczność refleksji przedteologicznej, w której istotną rolę pełni filozofia¹⁷. W takim też kluczu interpretuje Rahner samo doświadczenie egzystencjalne, które w swej filozoficznie rozpoznanej strukturze jest, według niego, miejscem swoistego orędzia Nieskończonego i stawia człowieka wobec Jego tajemnicy. W efekcie w tym samym punkcie, w którym w egzystencjalizmie Sartre’a pojawia się ateizm, Rahner mówi co najmniej o „transcendentalnym teizmie serca”, jako o możliwej, nierefleksyjnej relacji z Absolutem, odsłaniającej się w każdym akcie odpowiedzialności wobec nieuchronnej konieczności bycia wolnym¹⁸. Fakt ten następująco komentuje Dariusz Kowalczyk, posługując się przy tym słowami samego Rahnera: „«W gruncie rzeczy bowiem ostateczny i absolutny fundament każdej – doświadczanej w wolności i mocy – odpowiedzialności, czyli tej niewypowiedzianej i niemej obecności, która towarzyszy nam, oczekując na to, jak odpowiemy przed samymi sobą, nazywa się Bogiem». Kiedy człowiek – podsumowuje Kowalczyk – nie unika ciężaru wolności, ale przyjmuje go jako prawdę własnej egzystencji, wówczas przyjmuje Boga, nawet jeśli nie nadaje mu żadnego imienia”¹⁹. W taki oto sposób zarysowuje się drugi, obok Sartrowskiego, Rahnerowski tym razem model rozumienia egzystencji człowieka i w efekcie wyłaniają się dwie różne interpretacje jego doświadczenia siebie w świecie. Aby jednak spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak to się dzieje, trzeba nieco bliżej przyjrzeć się owemu sygnalizowanemu już odniesieniu do bytu, które dla obu myślicieli staje się punktem wyjścia ich kluczowych dzieł: w przypadku Sartre’a jest to *Byt i nicość*, a w przypadku Rahnera – *Słuchacz Słowa i Podstawowy wykład wiary*. Co więcej, trzeba owemu odniesieniu przyjrzeć się przez pryzmat tego, co w refleksji obu myślicieli jest z nim powiązane i ujawnia się na kanwie doświadczenia przygodności bytu, jako jego faktyczność, a zarazem – niezbywalna konieczność. Chodzi mianowicie o zasygnalizowane już przekonanie, że człowiek jest ontologicznie „skazany na wolność” – może istnieć tylko jako byt wolny²⁰.

¹⁵ Por. P. Sikora, *Słuchacz Słowa. Wstęp do wydania polskiego*, w: K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008, s. 5.

¹⁶ Por. D. Kowalczyk, *Karl Rahner...*, s. 5-6.

¹⁷ Por. *Wprowadzenie*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel, t. 1, Kraków 2005, s. 8.

¹⁸ Por. D. Kowalczyk, *Karl Rahner...*, s. 45.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a...*, s. 210.

WOLNOŚĆ, KTÓRA DRĘCZY SAMĄ SIEBIĘ

Chcąc należycie rozwikłać zawilóść Sartrowskiego rozumienia wolności – przynajmniej w takim kształcie, w jakim jawi się ono w *Bycie i nicości* – trzeba najpierw zapytać o jego punkty węzłowe. Na jeden z nich mogą niewątpliwie wskazywać następujące słowa samego Sartre'a: „Jestem bytem, który uczy się swej wolności poprzez swoje czyny. Ale równocześnie jestem bytem, którego egzystencja indywidualna i unikatowa zyskuje wymiar czasowy pod postacią wolności [...]. A zatem moja wolność jest tym, o co nieustannie chodzi w moim bycie. Nie jest ona pewną dodaną jakością albo pewną cechą mojej natury; jest natomiast tworzywem mojego bytu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Skoro zaś tym, o co chodzi w moim bycie, jest właśnie sam byt, z konieczności muszę posiadać pewne rozumienie wolności”²¹. Pojawia się zatem pytanie, co Sartre ma na myśli, mówiąc o „pewnym rozumieniu wolności”, które posiada. Otóż rozumienie to odsłania się nieco w chwili, gdy Sartre stwierdza: „Jestem skazany na egzystowanie na zawsze poza moją istotą [...]: jestem skazany na bycie wolnym. Oznacza to, że nie można znaleźć granic dla mojej wolności innych niż ona sama lub, jeśli wolimy, że nie mamy takiej wolności, byśmy mogli przestać być wolni”²². Owo istnienie poza istotą, o którym wspomina Sartre, oznacza *de facto*, że nie istnieją ani w człowieku (w jakiejś uprzednio danej mu naturze), ani poza nim (w jakiegokolwiek racji zewnętrznej względem jego wolności) żadne determinanty ową wolność wiążące; nie istnieją, ponieważ człowiek nie jest wolny jako „coś”. W przekonaniu Sartre'a nie jest możliwe, aby człowiek najpierw był, a później był wolny, ponieważ nie ma różnic między bytem człowieka i jego byciem wolnym²³. Człowiek bowiem – mówiąc wprost – jest swoją wolnością i jako taki jest niczym; będzie dopiero tym, czym siebie uczyni, jako swoisty projekt przeżywany subiektywnie – jako jedyny byt, który istnieje przed możliwością zdefiniowania go, czyli po prostu – jako egzystencja poprzedzająca esencję²⁴. Człowiek jest więc, w przekonaniu Sartre'a, skazany na wolność, a owo „skazanie” oznacza również, że w rzeczywistości ludzie są wolnością, która wybiera, ale nie wybierają bycia wolnymi – nie wybierają tego, że są wolni. Sartre podkreśla, że ludzie, jako skazani na wolność, są w nią „rzuceni” czy też – jak mówi Heidegger – „opuszczeni”, „porzuceni” [*délaissés*]. To opuszczenie czy porzucenie nie ma zaś innego źródła jak tylko samo istnienie wolności²⁵. Z tego też względu wolność, którą według Sartre'a jest człowiek, to wolność absolutna. Jeśli bowiem ludzka rzeczywistość „jest całkowicie opuszczona, bez pomocy jakiegokolwiek rodzaju, czyli, mówiąc wprost, zdana na nieznośną

²¹ J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 539-540.

²² Tamże, s. 540.

²³ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku...*, t. 2, s. 476.

²⁴ Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem...*, s. 26-27, 38-39.

²⁵ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 590.

konieczność czynienia siebie bytem w najmniejszym nawet szczególe”²⁶, to – jak podkreśla Sartre – „człowiek nie może być trochę wolny i trochę zniewolony: jest całkowicie i zawsze wolny albo nie jest wcale”²⁷. Jednocześnie jednak tak rozumiana absolutna wolność jest również w pewien sposób absurdałna; jest taka dlatego, że Sartre, wskazując na wpisana w wolność niemożliwość niewyberania, zaznacza: „Ale ponieważ chodzi o **wybór**, ten wybór, w mierze, w jakiej się dokonuje, zarysowuje ogólnie inne wybory jako możliwe. Możliwość tych innych wyborów [...] jest przeżyta pod postacią poczucia czegoś nie dającego się usprawiedliwić, i to ona wyraża się dzięki **absurdałności** mojego wyboru i w konsekwencji mojego bytu. W ten sposób moja wolność dręczy moją wolność”²⁸.

Tak oto odsłania się fundamentalna struktura wolności, na którą naprowadza rozpoznanie jej absolutnego i jednocześnie absurdałnego, w pewnym sensie, charakteru. Chodzi mianowicie o faktyczność i zarazem przygodność wolności. Sartre pisze o tym, podkreślając, że „wolność nie dysponuje ani wolnością niebycia czymś wolnym, ani wolnością nieistnienia. W istocie znaczy to tyle, że fakt, iż wolność nie może nie być wolna jest **faktycznością** wolności, zaś fakt, iż nie może nie istnieć, jest jej **przygodnością**. Przygodność i faktyczność stanowią jedno”²⁹. Można przy tym postawić tezę, że o ile absolutny charakter ludzkiej wolności naprowadza w pewien sposób na jej faktyczność, o tyle jej rys absurdałny – na przygodność. W jaki sposób? Otóż przede wszystkim trzeba podkreślić, że Sartre buduje następującą alternatywę: „albo człowiek jest całkowicie zdeterminowany [...], albo człowiek jest absolutnie wolny”³⁰. Z tej alternatywy wybiera oczywiście możliwość drugą, ponieważ wolność, w jego przekonaniu, wymyka się temu, co – będąc w taki czy inny sposób zdeterminowane – jest dane. Jeżeli bowiem coś jest dane, to jest zdeterminowane w takim sensie, że jest tym, czym jest i – jak podkreśla Sartre – samo z siebie nie mogłoby nawet nie być tym, czym nie jest³¹. To, co dane po prostu jest – jest faktem i na tym właśnie polega jego faktyczność (faktyczność tego, co zdeterminowane). Sartre więc pisze, że jeśli określa się wolność jako wymykanie się temu, co dane, wymykanie się faktom, to przecież dany jest **fakt** wymykania się faktom. Na tym właśnie polega faktyczność wolności³² i zarazem, można by dodać: jej opozycyjność względem tego, co jest dane jako to, co jest – wobec bytu-w-sobie. Z kolei absurdałność wolności, generowana przez nieustanną możliwość niedających się usprawiedliwić wyborów, świadczy o jej przygodności. Z jednej bowiem strony Sartre – paradoksalnie – definiuje przygodność wolności przez fakt niemożliwości jej nieistnienia, z drugiej natomiast

²⁶ Tamże, s. 542.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 584-585.

²⁹ Tamże, s. 592.

³⁰ Tamże, s. 544.

³¹ Por. tamże, s. 28-29.

³² Por. tamże, s. 590.

– ukazuje owo istnienie wolności jako absurdalne, ponieważ pozbawione w swym wybieraniu jakichkolwiek uprzednio wiążących racji i w ten sposób przygodne (wybierające bez jakichkolwiek racji); przez to jednak właśnie, że przygodne – niemogące nie istnieć. Nie chodzi bowiem o istnienie spełnione w jednym prefigurowanym najsilniejszą racją wyborze, ale o istnienie – można by rzec – niespełnione, wciąż istniejące, bo wciąż pobudzane **równie uprzednio-pozbawionymi-racji** i przez to nieustannie namnażającymi się możliwościami wyboru tego, co jest – co jest w owych możliwościach dane. Stąd też Sartre wyjaśnia: „[...] wolność pierwotnie jest **odniesieniem do tego, co dane**. [...] To, co dane, [...] jest po prostu czystą przygodnością, którą wolność stara się w praktyce zakwestionować, czyniąc się wyborem [...]. Jest wreszcie w pewnym sensie **samą wolnością**, o ile tylko **ona istnieje**, i o ile nie może się wymknąć swemu istnieniu, cokolwiek by uczyniła”³³. W konsekwencji Sartre formułuje następującą konkluzję: „Czytelnik zapewne zrozumiał, że to, co dane, nie jest niczym innym, jak tylko bytem-w-sobie, nicościowym przez byt-dla-siebie [...]. Sama przygodność wolności i świat, który otacza tę przygodność swoją własną przygodnością, ukażą się jej tedy wyłącznie [...] w rozjaśniającej jedności tego samego nicościowania”³⁴. Jak rozumieć te słowa? Otóż w taki sposób, że doświadczenie przygodności bytu odślania nieprzekraczalny, fundamentalny dualizm filozofii Sartre’a, który tłumaczy zarazem jego koncepcję wolności – w tym jego rozumienie człowieka i świata. Ten dualizm wyraża się w napięciu między bytem-w-sobie, który jest tym, czym jest, a bytem-dla-siebie, który określa się, jako będący tym, czym nie jest i niebędący tym, czym jest³⁵. Mówiąc inaczej, jest to napięcie między bytem-w-sobie (bytem rzeczy, fenomenu, „sobością”³⁶) a świadomością, czy też egzystencją – tak bowiem ostatecznie można również ów byt-dla-siebie określić. To właśnie byt-dla-siebie jest specyficznie ludzki, ponieważ nie pozwala człowiekowi być tak, jak jest byt-w-sobie; nie pozwala mu być masywną, nierelacyjną, zamkniętą w wyizolowanym momencie terażniejszości tożsamością z sobą, niezdolną do wytworzenia jakiegokolwiek stosunku do siebie i bytu innej rzeczy³⁷. Jako specyficznie ludzki, byt-dla-siebie nie jest tak, jak to, co jest (jak byt-w-sobie), ponieważ istnieje w stosunku do siebie; jako taki nie może więc być jak to, co jest, ale – jak to, co nie jest. Stąd wniosek Sartre’a, że ów inny typ bytu może być tylko niebytem, a więc nicością. W ten sposób człowiek, jako byt-dla-siebie, wprowadza nicość w świat, stale negując i przekraczając byt, czyli – jak mówi Sartre – nicościując³⁸.

³³ Tamże, s. 592-593

³⁴ Tamże, s. 593.

³⁵ Por. tamże, s. 28.

³⁶ Por. tamże, s. 25, 28.

³⁷ Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a...*, s. 207-208.

³⁸ Por. tamże, s. 208; T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku...*, t. 2, s. 475.

NICOŚĆ I TRWOGA

Tak oto, jak pisze Sartre, „byt-dla-siebie musi być swą własną nicością. [...] konieczne jest, by jedność tego bytu zawierała swą własną jedność, jako nicościowanie swej tożsamości”³⁹. Chodzi po prostu o to, że byt-dla-siebie musi utracić siebie jako byt-w-sobie po to, by ustanowić siebie jako świadomość⁴⁰. Sartre nazywa to również wytwarzaniem tak zwanej „szczeliny”⁴¹. W efekcie tak ustanowiona świadomość jest zarazem wolnością, ponieważ dla Sartre’a świadomość i wolność są niejako dwoma imionami bytu-dla-siebie, czyli – mówiąc inaczej – egzystencji w jej ruchu ku nicości. Można powiedzieć, że dla Sartre’a jest to ruch samorealizacji, urzeczywistniania przez świadomość w swej egzystencji tego, kim jednostka jeszcze nie jest. Dzieje się to przez czynienie nicością (negowanie) tego, kim jednostka jest aktualnie⁴². Wiesław Gromczyński zauważa, że w ten sposób, w koncepcji Sartre’a egzystencja-świadomość jest ruchem samotworzenia się jednostki, jej określania siebie w dążeniu do przyszłego celu, jednak ten ruch polega na „wytwarzaniu nicości” – czyli na odrywaniu się świadomości przez negację od swej przeszłości, na ucieczce od siebie (od tkwiącej w niej esencji – bytu-w-sobie)⁴³. Samotworzenie się świadomości jest więc nieustannym negowaniem. Jednostka zdobywa bowiem świadomość siebie, negując swą tożsamość z bytem zewnętrznym, z innymi ludźmi, a określając się przez przyszłość, neguje też swą tożsamość z własną przeszłością; tworzy po prostu swój sens przez wolny wybór sposobu istnienia⁴⁴. W ten sposób owa samorealizacja, samotworzenie się człowieka jest formą jego wolnego stanowienia o sobie – Sartrowskim obliczem ludzkiego **samostanowienia**, które wyraża się szczególnie intensywnie w stanowieniu wartości moralnych. W swym późniejszym dziele, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Sartre pisze o tym w następujący sposób: „Nie może już istnieć dobro *a priori*, gdyż nie ma świadomości nieskończonej i doskonałej, która by je pomyślała. Nigdzie nie jest napisane, że dobro istnieje, że trzeba być uczciwym, że nie należy kłamać, ponieważ poruszamy się wyłącznie na płaszczyźnie, gdzie istnieją tylko ludzie. Dostojewski napisał: «Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone». To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów [...]. Tak więc nie mamy

³⁹ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 121.

⁴⁰ Por. tamże, s. 125.

⁴¹ Ową szczelinę można rozumieć jako nicość bytu i zarazem jego siłę nicościującą. Co to znaczy? Przede wszystkim to, że owa „szczelina” byłaby wylaniającą świadomość czystą negatywnością, która wyrażałaby się w możliwości nieustannego kwestionowania (neutralizowania) bytu-w-sobie (por. J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 120-122). W efekcie – jak pisze Sartre – owa negatywność „jest tą dziurą w bycie, tym skokiem bytu-w-sobie w stronę jaźni [*soi*], skokiem, dzięki któremu ustanawia się byt-dla-siebie” i można dodać za Tadeuszem Gadaczem: ustanawia się jako świadomość w swej ekstazie ku nicości. Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku...*, t. 2, s. 476.

⁴² Por. tamże, s. 476.

⁴³ Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a...*, s. 208-209.

⁴⁴ Por. tamże, s. 209.

ani poza sobą, ani przed sobą w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia⁴⁵. Z tym wiąże się słynna Sartrowska konkluzja z *Bytu i nicości*: „Moja wolność jest jedyną podstawą wartości i [...] **nie**, absolutnie nie, nie uzasadnia ani nie usprawiedliwia tego, że przyjąłem taką czy nie inną hierarchię wartości. Jako byt, za sprawą którego istnieją wartości, nie mam żadnego usprawiedliwienia. Moja wolność trwoży się tym, że jest nieopartym na żadnej podstawie fundamentem wartości”⁴⁶.

Przyjęte przez Sartre’a rozstrzygnięcie problemu podstawy wartości jest zatem bardzo znamienne. Ukazuje bowiem **trwogę** jako sposób odsłaniania się wolności i zarazem człowieka samemu sobie. Jest tak dlatego, że – zdaniem Sartre’a – człowiek próbuje uciec od trwogi, przez wybór pewnych wartości, ale nie jest to możliwe, ponieważ wartości, które wybiera i na podstawie których wybiera, rodzą się wraz z tymi wyborami; powstają więc z trwogi – z tego, czym *de facto* ostatecznie jest człowiek⁴⁷. W konsekwencji Sartre pisze: „Trwoga, jako ujawnienie się wolności względem samego siebie, znaczy tyle, że człowiek jest zawsze oddzielony nicością od swej istoty” – od tego, co jest⁴⁸. Co więcej, tego oddzielenia nie jest w stanie usunąć ani wyjście ku innemu (tak zwany byt-dla-innego), ani wyjście ku bytowi (przez próbę syntezy bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie). To wyjście ku innemu wiąże się bowiem z tym, że nieuchronnie ujawnia konflikt – jako pierwotne zjawisko w sferze relacji Ja-Ty – konflikt wiążący się z brakiem wspólnej miary między świadomością konkretnego Ja a świadomością innego, czy też – mówiąc inaczej – z brakiem egzystencjalnej równości we wzajemnym przeżywaniu swych wolności⁴⁹. Po prostu – jak twierdzi Sartre – człowiek, urzeczywistniając swą wolność, nie może nie ograniczać wolności innego, ponieważ byt-dla-siebie chce panować nad innym jak nad wolnością, a zatem posiadać go jednocześnie jako przedmiot i jako wolność⁵⁰. Nie jest to jednak możliwe, a byt-dla-innego kończy się porażką. W rezultacie między bytami-dla-siebie może istnieć tylko jedna fundamentalna relacja: próbują się wzajemnie uprzedmiotowić, a ową próbę Sartre kwituje słynnym stwierdzeniem: „Piekło to są inni”⁵¹. Podobnie też porażki doznaje próba syntezy bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie i można chyba powiedzieć, że jest to porażka najbardziej dotkliwa. Chodzi bowiem o to, że ostatecznie byt-dla-siebie, w całym swym samostanowieniu, pragnie przekroczyć przepaść oddzielającą go od istoty; nicościując, pragnie tylko jednego: **bycia**⁵². Nie pragnie jednak stać się po prostu bytem-w-sobie, ale swoistą syntezą bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie: **bytem-w-sobie-dla-siebie**. Wiesław Gromczyński zauważa, że jest to fundamen-

⁴⁵ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem...*, s. 37-39.

⁴⁶ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 73.

⁴⁷ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku...*, t. 2, s. 476-477.

⁴⁸ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 69.

⁴⁹ Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a...*, s. 213-214.

⁵⁰ Por.: tamże; T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku...*, t. 2, s. 477.

⁵¹ Por. tamże, s. 477-478.

⁵² Por. tamże, s. 478.

talne, utajone, wewnętrznie sprzeczne dążenie człowieka, nieuchronnie wytwarzane przez strukturę świadomości – dążenie do tego, żeby być jak Bóg: żeby być wolnym, a jednocześnie nie odczuwać ciężaru wolności i odpowiedzialności; żeby móc wyprowadzać swe akty wolnego wyboru z niezmiennej istoty, ale takiej, która jest jednocześnie identyczna z istnieniem-wolnością; a wreszcie, żeby zachować spontaniczność świadomości, a jednocześnie przezwyciężyć jej przypadkowość przez stanie się fundamentem własnego istnienia⁵³. Jak więc pisze Sartre: „Bycie człowiekiem oznacza dążenie do bycia Bogiem; [...] człowiek jest u swych podstaw pragnieniem, by być Bogiem”⁵⁴. Otóż takie dążenie – jak twierdzi – jest niemożliwe do zrealizowania, a projekt bytu-w-sobie-dla-siebie nigdy się nie dokonuje, bo jako pragnienie bytu-dla-siebie, żeby uczynić się czymś trwałym, substancją, jest wewnętrznie sprzeczny. Fundamentalny dualizm filozofii Sartre’a nie może być w ten sposób przekroczony. Człowiek pozostaje więc absolutnie wolny i absolutnie odpowiedzialny za siebie i za innych, jednak ta odpowiedzialność do niczego nie odsyła i nie ma żadnej racji. Można raczej powiedzieć, że jej racją jest absolutna wolność, która – przez to właśnie, że jest absolutna – bardziej nie jest, niż jest. Dlatego – jak pisał Sartre – *l’home est une passion inutile* (człowiek jest bezużyteczną, daremną namiętnością) i w tym stwierdzeniu można w pewnym sensie znaleźć puentę dla jego rozumienia natury wolności⁵⁵.

WOLNOŚĆ POWIERZONA WOLNOŚCI

Analiza Sartrowskiej koncepcji wolności rodzi oczywiście pytanie, w jaki sposób koncepcja ta ma się do wolności w rozumieniu proponowanym przez Karla Rahnera. Otóż warto najpierw zwrócić uwagę na fakt, że każdy, kto uważnie poszukuje sposobu jej właściwego uchwycenia, z pewnością napotka na zbieżne z myśleniem Sartre’a punkty węzłowe, które ukazują silnie egzystencjalny charakter Rahnerowskiej refleksji. Chodzi mianowicie o kluczowe przekonanie, że człowiek jest skazany na wolność. To przekonanie w wersji Rahnera następująco referuje Dariusz Kowalczyk: „Człowiek – powiada Rahner – pomimo zadziwiającego rozwoju techniki, odczuwa – być może bardziej niż kiedykolwiek – egzystencjalny ciężar wolności. Widząc różne możliwości i dalekie perspektywy, nie może uciec od konieczności dokonywania wyborów. Musi konfrontować się w wolności z rzeczywistością, w której żyje. Można powiedzieć, że wolne stworzenie czuje się skazane na wolność. Innymi słowy, człowiek nie dysponuje własną wolnością w taki sposób, iż mógłby decydować, czy chce być wolny czy też nie. Nawet wtedy, kiedy zaprzecza własnej wolności, czyni to właśnie dlatego, że jest wolny”⁵⁶.

⁵³ W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a...*, s. 209-210.

⁵⁴ J.-P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 695-696.

⁵⁵ Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre’a...*, s. 210.

⁵⁶ D. Kowalczyk, *Karl Rahner...*, s. 44.

Wniosek, który z tego faktu wyprowadza sam Rahner, jest następujący: Człowiek nie jest w stanie uciec przed swoją wolnością⁵⁷. Mówiąc inaczej: „Człowiek znajduje się w swoich własnych rękach nawet wtedy, kiedy chciałby porzucić samego siebie”⁵⁸, jednak – trzeba to dopowiedzieć – znajduje się w swoich własnych rękach raczej jako „coś” niż „nic”. Jest to o tyle ważne, że doświadczenie nieuchronnej konieczności bycia wolnym doprowadziło Sartre’a do przekonania o – w pewnym sensie – bezistotowym charakterze owej wolności, a więc do wyakcentowania koniecznego prymatu egzystencji nad esencją. Była to twarda teza jego ontologii, pozyskana na drodze nastawienia fenomenologicznego. Tymczasem w miejscu, w którym Sartre porusza się po drogach fenomenologii, Rahner obiera nastawienie transcendentalne (bardziej w duchu Kanta i Heideggera niż Husserla). Pisze mianowicie, że „odpowiedzialność i wolność stanowią rzeczywistość doświadczenia transcendentalnego, to znaczy są doświadczane tam, gdzie podmiot jako taki doświadcza samego siebie”⁵⁹. Dalej Rahner stwierdza: „Gdzie podmiot doświadcza siebie jako podmiotu, a więc jako bytującego, który z racji swojej transcendencji zachowuje wobec bytu w ogóle swoją pierwotną, nieredukowalną jedność i swój charakter, jako danej dla samego siebie [...] tam, w głębi swojej własnej egzystencji doświadcza on odpowiedzialności i wolności w ich pierwotnym sensie”⁶⁰ – można by rzec: w sensie najbardziej podstawowym, fundamentalnym. W ten sposób w miejsce Sartrowskiego projektu przeżywanego subiektywnie, istniejącego przed możliwością zdefiniowania go, pojawia się subiektywność dana sobie samej w swej pierwotnej nieredukowalnej jedności i w ten sposób niejako współdana z doświadczeniem wolności.

Pojawia się zatem pytanie: na czym konkretnie polega to transcendentalne doświadczenie wolności i powiązane z nim samodoświadczenie podmiotu, a także – czym ostatecznie byłby sam podmiot odsłaniający się w owym doświadczeniu? W punkcie wyjścia odpowiedź Rahnera zdaje się do pewnego stopnia współbrzmieć z odpowiedzią Sartre’a. Rahner pisze, że „wolność jest przede wszystkim odpowiedzialnością podmiotu wobec samego siebie, tak że w swojej najgłębszej naturze dotyczy podmiotu jako takiego i w jego całości. W prawdziwej wolności podmiot ma [więc – A.R.B.] na myśli zawsze samego siebie, rozumie i ustanawia samego siebie, ostatecznie nie decyduje o czymś, ale o samym sobie”⁶¹. Co więcej, w przekonaniu Rahnera tak rozumiana wolność, czyli zdolność podmiotu do decydowania o samym sobie, jest – jak on sam to określa – wolnością podmiotu „do samego siebie i z samego siebie”⁶²; zachowuje więc pewne cechy Sartrowskiego bytu-dla-siebie. Jednocześnie jednak Rahner wyodrębnia transcendentalny rys tak

⁵⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 38.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 37.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 82.

⁶² Por. tamże.

ujmowanej wolności, podkreślając, że tak rozumiana – wyprzedza ona pojedyncze akty i wydarzenia ludzkiego życia, jako warunek ich możliwości⁶³. Nie chodzi bowiem o wolność poszczególnych aktów ujawniających stosunek podmiotu do tego, co pozapodmiotowe, ale o wolność warunkującego owe akty stosunku podmiotu do samego siebie. Co więcej, Rahner podkreśla, że tak rozumiana wolność jest „momentem samego podmiotu; momentem, którego on sam w sobie, jako taki, nie może postawić bezpośrednio przed sobą samym i zobiektywizować”⁶⁴, czyli – używając terminologii Sartre’a – potraktować na sposób bytu-w-sobie. Dlatego też wolność dla Rahnera, „jako z istoty swej wydarzenie podmiotu nie realizuje się w jednostkowej, izolującej i w ten sposób obserwowalnej empirii [...]. Tego, że jesteśmy wolni i tego, co naprawdę znaczy wolność, już doświadczyliśmy, kiedy zaczęliśmy się zastanawiać nad tymi kwestiami”⁶⁵. Kluczem do uchwycenia natury wolności będzie więc – jak stwierdza sam Rahner – „wolność albo podmiotowość, która jest przedmiotem samej wolności”⁶⁶. Ta zaś odsłania się w chwili, gdy – podobnie jak u Sartre’a – wyostri się jej absolutny i w pewnym sensie także absurdalny charakter. Przede wszystkim więc Rahner podkreśla, że w owym doświadczeniu własnej podmiotowości, jako przedmiotu swej wolności, człowiek jest „daną” dla samego siebie, którą – gdy stawia przed sobą w nieobiektywizowalnym doświadczeniu – natychmiast przekracza⁶⁷. Dzieje się tak, ponieważ bardziej niż treści, z którą się konfrontuje, doświadcza wówczas siebie jako warunku możliwości konfrontacji z wszelką dostępną poznawczo i przeżyciowo treścią. Inaczej więc niż Sartre, który kwestionował jakkolwiek element „dany” w wolności, jako niemożliwy, ponieważ determinujący, a zatem ograniczający jej absolutny charakter, Rahner widzi samą podmiotowość jako daną w wolności. Jest ona jednak dana nie jako treść doświadczana w sposób wyseparowany, ale jako warunek możliwości wszelkiego indywidualnego doświadczenia. Dlatego Rahner pisze, że „ta podmiotowość sama w sobie jest nie dająca się z niczego wywieść daną egzystencji, obecną w każdym indywidualnym doświadczeniu, jako jego aprioryczny warunek. Doświadczenie jej – w jeszcze zupełnie niefilozoficznym sensie – jest doświadczeniem transcendentальnym”⁶⁸. I jest to swego rodzaju odpowiedź – być może nawet nie do końca przez Rahnera zamierzona – na Sartrowskie przekonanie o całkowitym porzuceniu i opuszczeniu człowieka w jego „skazaniu” na wolność, opuszczeniu gwarantującym – wedle Sartre’a – absolutny charakter tej wolności. Otóż Rahner nie mówi o opuszczeniu czy też o porzuceniu, ale o **powierzeniu**, pisząc, że „człowiek jako wolny podmiot jest powierzony samemu sobie

⁶³ Por. tamże, s. 83.

⁶⁴ Tamże, s. 84.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. tamże, s. 85.

⁶⁷ Por. tamże, s. 31.

⁶⁸ Tamże.

i musi odpowiadać za samego siebie⁶⁹. W tym właśnie powierzeniu jest również sobie w sposób specyficzny dany.

WYDARZENIE TEGO, CO ABSOLUTNE

Karl Rahner podkreśla, że człowieka nie da się wyprowadzić z niczego innego ani skonstruować z innych dostępnych elementów, jest bowiem zawsze powierzony samemu sobie. „Kiedy więc człowiek wyjaśnia samego siebie [...], wtedy raz jeszcze potwierdza siebie; potwierdza siebie jako podmiot, który [...] w tym postępowaniu doświadcza siebie jako tego, który jest z konieczności wcześniejszy i pierwotniejszy⁷⁰ niż samo to postępowanie. Doświadcza więc siebie jako powierzonej sobie pierwotnej całości i tylko dzięki temu może się problematyzować, otwierając na absolutny horyzont. W jaki sposób problematyzować? Jako **pytający**. Rahner stwierdza bowiem, że człowiek, jako powierzona sobie całość, może wszystko postawić pod znakiem zapytania i wszystko poddać pod dyskusję jako problem. W ten sposób – nawet potwierdzając możliwość skończonego horyzontu pytań – samemu ową możliwość przekracza, odsłaniając się jako **byt nieskończonego horyzontu**, czy też – jak podkreśla Rahner – jako **byt transcendencji**, jako **duch**⁷¹. Rahner pisze o tym w następujący sposób: „Człowiek doświadcza siebie jako nieskończonej możliwości, ponieważ z natury rzeczy każde osiągnięcie w praktyce i teorii zawsze podaje w wątpliwość, zawsze umieszcza w szerszym horyzoncie, który otwiera się przed nim w swoim nieogarnionym bezmiarze. Człowiek jest duchem, który doświadcza siebie jako ducha, jakkolwiek nie doświadcza siebie jako czystego ducha. On nie jest samą w sobie bezsporną daną i w sposób bezsporny nieskończonością rzeczywistości; on jest pytaniem, które chociaż wyłania się przed nim puste, jest realne i nieuniknione; pytaniem, którego nie może przekroczyć ani ostatecznie i właściwie rozstrzygnąć⁷². Jednak – można dopowiedzieć – jest w takim razie pytaniem, które właśnie przez to, że nierozstrzygalne, musi nieustannie pytać i w ten sposób otwierać na absolutny horyzont – nie tego, co nie jest, ale horyzont tego, co jest. Dla Rahnera pytanie o nic usprzeczniałoby bowiem samo siebie. Zapytujący musi więc przynajmniej domniemywać horyzont możliwej odpowiedzi i nawet jeśli widzi w nim „nic” – widzi je jako „coś”, jako nieuniknione „skąd” i „dokąd” jego pytania, „skąd” i „dokąd” jego transcendencji. Znamienny jest przy tym fakt, że Sartre w *Bycie i nicości* wykrywa podobną funkcję pytania. Stwierdza mianowicie, że w każdym pytaniu stajemy wobec bytu, który zapytujemy. Każde pytanie zakłada zatem byt, który pyta, i byt, który jest

⁶⁹ Tamże, s. 38.

⁷⁰ Tamże, s. 32.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Tamże.

pytany⁷³. Jednak wnioski Sartre'a idą w innym kierunku niż wnioski Rahnera. Stwierdza on po prostu, że istnienie pytania, oprócz odpowiedzi pozytywnej, zakłada również stałą możliwość odpowiedzi negatywnej, a zatem pytanie jest *de facto* pomostem między dwoma niebytami: niebytem wiedzy w człowieku i możliwością niebytu w transcendentnym bycie⁷⁴. W konsekwencji Sartre przekonuje, że „rzut oka na samo pytanie odkrywa nagle przed nami, że jesteśmy otoczeni nicością”⁷⁵. Tymczasem Rahner twierdzi coś zgoła przeciwnego. Nie koncentruje się mianowicie na możliwości uzyskania odpowiedzi negatywnej, ale na samej konieczności zapytywania. To zapytywanie – nawet jeśli uzyskuje odpowiedź negatywną – to jednak, przez wzgląd na swą konieczność, zawsze jakąś odpowiedź uzyskuje i uzyskuje ją jako „coś”. Chociaż odpowiedź co do treści jest negatywna, to jednak w swej formie jest czymś pozytywnym, wszak nawet brak odpowiedzi jest z konieczności jakąś jej formą – coś suponuje i coś pozwala domniemać. Z tego też względu w *Sluchaczu Słowa*, pisząc o człowieku, Rahner stwierdza: „Pyta on [czyli człowiek – A.R.B.] o byt w ogóle, i o ile pyta [...], potwierdza on transparentność bytu i swoją własną transcendencję ku bytowi w ogóle [...]. O ile musi on **pytać**, potwierdza on swoją własną przygodną skończoność; o ile **musi** on pytać, potwierdza on tę swoją przygodność w sposób konieczny. A potwierdzając ją w sposób konieczny, potwierdza on swoją egzystencję w i pomimo swej przygodności jako bezwarunkową, jako absolutną”⁷⁶.

Zapytujące potwierdzenie przez człowieka swej egzystencji jest też równocześnie sposobem potwierdzenia jego wolności. Człowiek potwierdza swą wolność, lecz nie jako absolutną, ale jako wydarzenie tego, co absolutne. Wolność sama w sobie jest bowiem dla Rahnera konieczna, nie jest jednak absolutna. Jako podmiotowość nieustannie pyta, choć w samej sobie nie uzyskuje odpowiedzi na to, o co pyta. Tak jednak, jak się wydarza sama w sobie, wolność otwiera na obcowanie z horyzontem tego, co absolutne, z bytem w ogóle. W tym kontekście Rahner następująco usprawiedliwia również jej absurdalność – absurdalność wolności: „Oczywiście – pisze – człowiek zawsze doświadcza również pustki, wewnętrznej znikomości i – jeżeli chcemy ów moment tak nazwać, żeby go nie pomniejszać – absurdalności tego, co go spotyka. Doświadcza on jednak też nadziei, impulsu w kierunku wyzwalającej wolności [...]. Jeżeli człowiek – stwierdza Rahner – doświadcza jednego i drugiego i mimo to ma jedno doświadczenie, w którym jeden ostateczny i pierwotny ruch podtrzymuje wszystkie poszczególne poruszenia i doświadczenia [...], to pozostaje tylko jedna możliwość: człowiek [...] logicznie i egzystencjalnie nie może uważać, że ta pełna nadziei, nieustannie rozszerzająca się rzeczywistość, której naprawdę doświadcza, jest tylko pociągającą i niedorzeczną iluzją, i że w końcu wszystko zasadza się na pustej nicości [...].

⁷³ Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 34.

⁷⁴ Por. tamże, s. 35.

⁷⁵ Tamże, s. 36.

⁷⁶ K. Rahner, *Sluchacz Słowa...*, s. 77-78.

To, co podtrzymuje i otwiera ruch człowieka w kierunku absolutnego wymiaru transcendencji, nie może więc być nicością, zwykłą pustką. Takie bowiem twierdzenie – wypowiedziane o nicości – byłoby po prostu pozbawione sensu”⁷⁷. Można oczywiście zastanawiać się, czy takie, prezentowane przez Rahnera, rozumienie nicości odpowiada temu, jak nicość rozumie Sartre. Nie ulega jednak wątpliwości, że absolutny i absurdalny charakter wolności, który Sartre łączy z nieuchronną koniecznością czynienia siebie bytem bez jakiegokolwiek możliwości usprawiedliwienia, Rahner łączy z czymś innym, a mianowicie – z odsłanianiem się w polu owej wolności nieskończonej rzeczywistości bytu w ogóle, który nieuchronnie ową wolność usprawiedliwia wraz ze wszystkimi jej absurdalnymi momentami. Moment absurdu nie jest bowiem dla Rahnera obliczem wolności, ale – używając języka Sartre’a – jedynie jej szczeliną, przez którą niejako wsącza się ożywiająca ruch ku absolutowi **nadzieja**. W takim też kształcie Rahnerowskie rozumienie wolności łączy się z **faktycznością i przygodnością**, a precyzyjniej rzecz ujmując – z faktycznością i przygodnością ściśle powiązanymi w ludzkiej egzystencji. Rahner bowiem stwierdza, że „egzystencja człowieka, która zostaje włączona w najbardziej wewnętrzny środek wejrzenia w ostatnią **konieczność**, jest tylko faktyczną, jest **przygodnością** [...]. Innymi słowy: ponieważ potwierdzenie **przygodnego** faktu jest w sposób nieunikniony **konieczne**, odsłania się w samej przygodności jakaś absolutność: nieuniknioną, z jaką przygodny fakt sam z siebie domaga się swego potwierdzenia [...]. Poprzez to powiedziane jest jednak: człowiek ma konieczny stosunek absolutnego ustanowienia do swej skończonej, przygodnej egzystencji”⁷⁸. Gdy ów stosunek odsłania się człowiekowi w pierwotnym ujęciu poznawczym, napotyka człowiek na swoje własne „u siebie” – na pierwotną jedność poznania i bycia poznany. Owa **pierwotna jedność** jest właśnie tym, co w filozofii Rahnera przeciwstawia się nieusuwalnemu dualizmowi Sartrowskiego bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, wyraża bowiem jedność podmiotowości i bytowości w świadomej i wolnej egzystencji.

Pisząc o pierwotnej jedności bytu i poznania, Rahner stwierdza: „Dotarliśmy w ten sposób do pierwszej zasady naszej ontologii ogólnej, wynikającej z pierwszego aspektu naszej ogólnej kwestii bytu: istota bytu jest poznaniem i byciem poznany w pewnej pierwotnej jedności, którą nazywamy (wiedzącym) byciem-u-siebie bytu”⁷⁹. Rahner podkreśla, że chodzi tu o otwarcie w podmiocie pewnej przestrzeni „w sobie”, w której jednak nie tyle podmiot zostaje doprowadzony do bytu, ile jego od zawsze dane rozumienie bytu zostaje w nim doprowadzone do samego siebie⁸⁰, on sam natomiast – do samoposiadania⁸¹. Tak rozumiane „u-siebie” podmiotu w jego samoposiadaniu ujawnia wówczas jego pierwotną otwartość.

⁷⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 33-34.

⁷⁸ Por. K. Rahner, *Sluchacz Słowa...*, s. 78.

⁷⁹ Tamże, s. 45.

⁸⁰ Por. tamże, s. 42.

⁸¹ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 37.

Chodzi o aprioryczną otwartość podmiotu na byt w ogóle, czyli atematyczną, nieuniknioną wiedzę o nieskończonym charakterze rzeczywistości, którą Rahner nazywa „przed-ujęciem”⁸². Niemiecki jezuita pisze, że to właśnie dzięki owemu przed-ujęciu „istota bytu bytującego jest poznaniem i poznawalnością w pewnej pierwotnej jedności, którą nazwalibyśmy byciem-u-siebie, transparentnością bytu dla siebie samego jako podmiotowości”⁸³. Przede wszystkim jednak to właśnie tak rozumiane przed-ujęcie ukazuje najdalej posuniętą różnicę między rozumieniem wolności Sartre’a i Rahnera. U Sartre’a przecież nieprzekraczalny dualizm bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie powoduje, że napędzające ludzką wolność nieustanne pragnienie bytu-w-sobie-dla-siebie (czy też – mówiąc wprost – pragnienie bycia jak Bóg), pozostaje nierealizowalne. Z kolei w koncepcji Rahnera syntetyczna jedność bycia-u-siebie bytu w swej transparentności odsyła do nieskończonego horyzontu bytu, na który się otwiera – więcej jeszcze, w tym horyzoncie otwiera się na tak zwane **ontyczne samoudzielenie się Boga**. Dla Rahnera oznacza to, że Bóg w swej najbardziej autentycznej rzeczywistości – w swym własnym byciu – nie przestając być sobą, staje się najbardziej wewnętrznym elementem konstytutywnym samego człowieka. Niemiecki jezuita jest przekonany, że człowiek, z jednej strony bytując w sposób skończony i kategoriałny, a z drugiej w pierwotnej otwartości swego bycia-u-siebie, przed-ujmuje siebie jako bytującego w nieskończonym horyzoncie, co sprawia, że ostatecznie przed-ujmuje siebie jako pochodzącego od bytu absolutnego i jest **ugruntowany w absolutnej tajemnicy**, jako jej wydarzenie⁸⁴. Tym samym w miejsce Sartrowskiego stwierdzenia: „Człowiek jest daremną namiętnością” Rahner niejako proponuje stwierdzenie: „Człowiek jest wydarzeniem absolutnego samoudzielenia się Boga” i tłumaczy je w następujący sposób: „Jeżeli więc mówimy: **Człowiek jest wydarzeniem absolutnego samoudzielenia się Boga**, to trzeba przez to rozumieć [...], że z jednej strony Bóg jest obecny dla człowieka w swej absolutnej transcendentalności nie tylko jako absolutne [...] «dokąd» i «skąd» [...], ale również ofiaruje siebie jako samego siebie”⁸⁵. Co więcej, Rahner podkreśla, że owo samoudzielenie się Boga jest zwrócone ku każdemu człowiekowi i stanowi charakterystyczną cechę boskiej transcendentalności i transcendencji, a zarazem wyprzedzający ludzką wolność, zaofiarowany jej warunek możliwości jej najwyższej aktualizacji; wykazuje tym samym cechy charakterystyczne dla wszystkich momentów transcendentalnej struktury człowieka w ogóle⁸⁶. W konsekwencji Rahner pisze tak: „W jednym i jedynie realnym porządku egzystencji ludzkiej najbardziej wewnętrznym centrum człowieka jest samoudzielenie się Boga, przynajmniej jako ofiarowane uprzednio wolności

⁸² Tamże, s. 33.

⁸³ K. Rahner, *Śluchacz Słowa...*, s. 48.

⁸⁴ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 103.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Por. tamże, s. 111-112.

człowieka jako warunek jej najwyższej i zobowiązującej aktualizacji⁸⁷. Świądome przyjęcie owego samoudzielenia i aktualizacja swej wolności w kierunku poznania i posiadania Boga w bezpośrednim widzeniu i miłości, stanowi dla Rahnera najwyższą realizację wolności i jednocześnie najpełniejszy wyraz wolnego **samostanowienia** człowieka⁸⁸ – można powiedzieć: Rahnerowskie oblicze owego samostanowienia.

MIĘDZY ROZPACZĄ A NADZIEJĄ

Okazuje się zatem, że ten sam punkt wyjścia – przekonanie o nieuniknionym charakterze ludzkiej wolności – prowadzi Sartre’a i Rahnera do dwóch różnych konkluzji antropologicznych. Tego pierwszego – podążającego drogami ontologii fenomenologicznej – do przekonania o swoistej daremności bytu ludzkiego. Drugiego natomiast – trzymającego się nastawienia transcendentalnego – do wniosku o usensownieniu tegoż bytu w Bogu. Co jest przyczyną tych rozbieżności? Satisfakcjonujące wyjaśnienie wymagałoby niewątpliwie osobnych analiz – między innymi próby odpowiedzi na pytanie o to, co powoduje, że napotykając w doświadczeniu przygodności ludzkiego bytu nadzieję i absurd, Sartre akcentuje absurd, widząc w nadziei złą wiarę, Rahner natomiast właśnie z nadzieją wiąże ruch transcendencji, traktując absurd jako współdane z nią marginalium. Prawdopodobnie nie chodzi tu o błąd w strukturze samego myślenia. Zarówno jeden, jak i drugi formułują przecież swe wnioski z dużym rygoryzmem i w poszanowaniu prawideł rządzących myśleniem. Być może więc w grę wchodzi jakieś przedfilozoficzne nastawienie, które wsącza się w ludzkie myślenie z obszarów bardziej podstawowych w sposób tak nieusuwalny, że determinuje fundamentalne ukierunkowanie wszystkich przychodzących później analiz, a jego przeorientowanie pociągałoby za sobą przebudowę całego światopoglądu? Jeśli przyjąć taką hipotezę – choćby tylko roboczo – to wydaje się, że nieco racji miałby filozoficzny mistrz obu myślicieli – Martin Heidegger – pisząc w swym eseju *Czym jest metafizyka*: „Związek ze światem, panujący we wszystkich naukach jako takich, skłania je do poszukiwania samego bytu [...]. Ten charakterystyczny związek ze światem, jako związek z samym bytem, jest podtrzymywany i kierowany przez pewną swobodnie wybraną postawę egzystencji ludzkiej [...]. Szczególny związek nauki ze światem, podobnie jak kierująca nim postawa człowieka, są w pełni rozumiane dopiero wtedy, gdy widzimy i ujmujemy to, co się dzieje przy utrzymywaniu takiego związku ze światem”⁸⁹. Heidegger mówi tu o „uprawianiu nauki”, które jest „wtargnięciem” człowieka do całości bytu, jednak – trzeba to podkreślić – wtargnięciem wedle

⁸⁷ Tamże, s. 107.

⁸⁸ Por. tamże, s. 102.

⁸⁹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: Tenże, *Znaki drogi*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1999, s. 96.

owej swobodnie wybranej postawy egzystencji⁹⁰. Czy jednak na pewno, jak chce tego Heidegger, jest ona zawsze wybrana swobodnie? A może podlega ona również warunkowaniu, które – gdy jest pozytywne, wówczas konstruktywnie wzbogaca w treści, pozwalając jednak zachować wobec nich pewien margines wolności, w ramach którego ostatecznie pozycjonuje się ludzka wola, opowiadając się względem owych treści w subiektywnym akcie ich afirmacji lub negacji? A co, gdy to warunkowanie jest negatywne, gdy wzbogaca w treści dekonstruktywnie, *a priori* kontestując je za pomocą rozmaitych psychospołecznych mechanizmów i w ten sposób – poddając woli owe treści już obciążone nimbem negacji? Czy wówczas wola jest jeszcze zdolna do tego, aby przebić się do ich jądra przez formę, w której zostały podane, abstrahując od jej negatywizującego piętna? Wszak nie chodzi o treści potoczne, o treści „dnia powszedniego”, które mogą angażować człowieka na wiele sposobów, ale o te dotyczące postawy ludzkiej egzystencji, redukujące się koniec końców do wariacji na temat podstawowego metafizycznego pytania: dlaczego jest raczej coś niż nic?⁹¹ – wariacji przyjmującej ostatecznie w swym radykalnym, egzystencjalnym kształcie postać alternatywy wykluczającej. Być może to tłumaczy fakt, że w przeciwieństwie do Rahnera, Sartre w swej koncepcji wolności porzuca nadzieję na rzecz absurdu i wybiera „nic”, łącząc z nim (bez)sens egzystencji – także własnej. On sam pisze o tym zresztą w następujący sposób, dokonując zarazem swoistego rozliczenia z własnym życiem, z jego uwarunkowaniami i wyborami: „Zostawiłem za sobą młodo zmarłego mężczyznę, który nie zdążył być mi ojcem, a dziś mógłby już być moim synem. Złe to było czy dobrze? Nie wiem; ale podpisuję się chętnie pod diagnozą znakomitego psychoanalityka: nie mam super-ego”⁹². „Nic dziwnego, że mdłe szczęście moich najmłodszych lat miało posmak żałobny: zawdzięczałem wolność wygodnemu zgonowi, a znaczenie – śmierci aż nadto spodziewanej”⁹³. „Bóg potrafiłby wybawić mnie z kłopotu [...]. Przeczuwałem religię, liczyłem na nią, było to lekarstwo. Gdyby mi go odmówiono, wynalazłbym je sam. Nie odmawiano mi go [...]. Ale w następstwie w owym Bogu *fashionable*, o jakim mnie nauczano, nie rozpoznałem Boga, którego oczekiwała moja dusza”⁹⁴. „W naszym środowisku, w mojej rodzinie wiara była pompatycznym imieniem słodkiej francuskiej wolności [...]. Karol Schweitzer [...] ośmieszał katolicyzm, nie omijając żadnej po temu okazji [...]; wystarczyłoby przedstawić mi sprawę od strony przeciwnej, bym rzucił się w jego odmęty; jeszcze krok, a padłbym ofiarą świętości. Dziadek obrzydził mi ją raz na zawsze. Obejrzałem świętość jego oczyma, ów okrutny obłęd zemdlił mnie lukrecją swoich ekstaz, przeraził sadystyczną wzdargą dla ciała”⁹⁵. „Kilka lat jesz-

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. tamże, s. 111.

⁹² J.-P. Sartre, *Słowa...*, s. 11.

⁹³ Tamże, s. 20.

⁹⁴ Tamże, s. 77.

⁹⁵ Tamże, s. 79-80.

cze utrzymywałem z Wszechmocnym stosunki oficjalne; prywatnie zaprzestałem składania mu wizyt. Raz jeden naszło mnie uczucie, iż On istnieje. Bawiąc się zapałkami, przypaliłem dywanik; kiedyś zamalowywał farbą ślady występuku, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem, wymamrotałem jak mój dziadek: «Ty Boże cholerny od wszystkich choler!». I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej. Opowiedziałem historię chybionego powołania: pragnąłem Boga, dano mi go, przyjąłem ów dar, nie pojmując, żem go szukał. Nie zapuściwszy korzeni w moim sercu, wegetował czas jakiś, a potem umarł. Dziś, kiedy mówią mi o nim, powiadam z rozbawieniem i bez jakichkolwiek ciągót, jak stary uwodziciel, który spotyka sędziwą piękność: «Gdyby nie to nieporozumienie, gdyby nie ta pomyłka, gdyby nie ten przypadek, co nas rozłączył, mogłoby pięćdziesiąt lat temu coś zająć między nami». Nie zaszło nic⁹⁶. „W braku dokładniejszych wskazań nikt, poczawszy ode mnie, nie wiedział, po com u licha przylaźł na ten świat”⁹⁷. „Nie cierpiałem nad tym, skoro wypożyczano mi wszystko, ale pozostawałem abstrakcją. Dla właściciela dobra doczesne stanowią odbicie tego, czym jest; mnie zaś nauczały tego, czym nie jestem: nie jestem spoisty ani trwały; nie jestem przyszłym kontynuatorem ojcowskiego dzieła, nie jestem konieczny przy produkcji stali – słowem, nie mam duszy”⁹⁸. „Kamyki w Ogrodzie Luksemburskim, pan Simonnot, kasztanowce, Karlobunie – były to istoty. A ja nie – nie miałem ani ich bezwładu, ani głębi, ani nieprzenikalności. Byłem niczym – niezatartą przejrzystością”⁹⁹. „Robak niemrawy, bez wiary, bez praw, bez rozumu i celu, chroniłem się w komedię rodzinną, wierząc się, biegając, przeskakując od oszustwa do oszustwa”¹⁰⁰. „Pomyślicie, że byłem zarozumiałcem; nie – byłem pólsierotą, nie miałem ojca. Jako syn niczyj, byłem swoją własną sprawą, szczytem pychy i szczytem niedoli”¹⁰¹.

Czy tak bezpardonowa autodiagnoza jest szczerą? Czy rzeczywiście u źródeł Sartre’a kontestacji nadziei tkwią nicujący jego egzystencję brak ojca, zatruta karykatura wiary i absurdu społeczno-rodzinnych uwarunkowań, w których przyszło mu wzrastać? A może to po prostu kolejna literacka wolta, za pomocą której Sartre maskuje swe prawdziwe oblicze przed nachalnym intruzem – zarówno przed obcym, jak i przed sobą samym? Lecz nawet jeśli byłby to kamuflaż, jego finezyjny kształt staje się, paradoksalnie, niezwykle demaskatorski. Karl Rahner pisze o tym w następujący sposób: „Znaleziono jednak jeszcze bardziej wyszukaną sztukę maskowania rozpaczy. Mówi się, że rozpacz właśnie jest prawdziwą

⁹⁶ Tamże, s. 81-83.

⁹⁷ Tamże, s. 68.

⁹⁸ Tamże, s. 69.

⁹⁹ Tamże, s. 72.

¹⁰⁰ Tamże, s. 74.

¹⁰¹ Tamże, s. 92.

wielkością człowieka [...]. Tą wielkością jest rzetelne uznanie absolutnej nicości człowieka. Wielkość ludzka jest pełnią wiedzy o wielkiej nędzy. Taka pozbawiona złudzeń wiedza może być istotnie początkiem zbawienia, jej wyznawcy bywają bardzo bliscy królestwa Boga. Jest tak wtedy, gdy są naprawdę w takiej rozpacz, że nie czynią już sobie z rozpacz przedmiotu przewrotnej dumy [...]. Często jednak uznanie i podjęcie przez człowieka idei nicości służy tylko do ukradkowego maskowania rozpacz. Wtedy prawdziwa rozpacz nie dochodzi do słowa (bo ogłusza ją pycha), ani też nie zostaje przewyciężona (bo człowiek nie daje się z niej wyzwolić) [...]. Gdy się spojrzy poza maskę takiego zrozpaczenia, które stało się już codziennością i wyrafinowanym kamuflażem wobec świata i wobec siebie, widzi się, jak tajemniczo i nagle zamieniają się ludzie w ruinę. W ruinę z fasadami, poza którymi jest próżnia i nic, z piwnicą, w której leży martwy i zasypany człowiek właściwy – ten, który jest człowiekiem wolności i nadziei, wiary i nieskończoności. Takie jest serce ludzkie nie wyzwolone na wolność nieskończonego Boga¹⁰². Trzeba przy tym podkreślić, że w swej diagnozie Rahner nie posiłkuje się upraszczającymi, czarno-białymi schematami, tryumfalnie ogłaszającymi wyższość dobrego życia chrześcijan nad dramatem egzystencji „ludzi zasypanych”. Przeciwnie, „niebezpieczeństwo zasypiania – pisze – nie jest wcale oszczędzone nam, tak zwanym dobrym chrześcijanom [...]. Możemy nieraz żyć sobie w najlepsze w tym naszym patentowanym chrześcijaństwie, mając serce już dawno zasypane [...]. Bo i to życie chrześcijańskie bywa często fasadą, przy pomocy której zakrywamy przed światem, a przede wszystkim sami przed sobą, zabójczą chorobę śmierci, utajonej niewiary, rozpacz, zakrywamy kalectwo wewnętrznego człowieka, który nie jest już zdolny wyrwać się z więzienia skończoności w dobroć, w światło. W jedną, wolną, bezgraniczną i górującą ponad wszelką śmiercią prawdę Boga żywego. Można być chrześcijaninem nie dlatego, że się wierzy, lecz dlatego, że się chce dla własnej wygody ukryć przed sobą niewiarę, bo zbyt by nas przeraziła. Tak już jest, z samej natury rzeczy, że dla zakłamanego serca człowieka chrześcijaństwo staje się najlepszą kryjówką dla niewiary, by móc nie przyznać się do niej przed sobą, najlepszą z fasad osłaniających zasypane ludzkie serce¹⁰³. Chodzi więc o to, aby nie wpadając w pułapkę zbyt pośpiesznego etykietowania: chrześcijanin – niechrześcijanin, wierzący – niewierzący, sięgnąć do zespołu tych właśnie doświadczeń, które skłoniły Sartre’a do uznania życia ludzkiego za daremne i nasycone absurdem lub też – jeśli przyjąć jako trafną diagnozę Rahnera – rzuciły jego wolność w ramiona skrytej, finezyjnie maskowanej rozpacz. Chodzi bowiem o stan serca, w którym wszystko się kończy lub – wszystko zaczyna. Czy Rahner zna ten stan z autopsji? Trudno powiedzieć. Wydaje się jednak, że z jego słów przebija coś z daremności znamionującej Sartrowskie opuszczenie, gdy pisze w szczerej modlitwie: „Gdy się modłę, jest mi tak, jakbym rzucał słowa, jedno po

¹⁰² K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1983, s. 88.

¹⁰³ Tamże, s. 88-89.

drugim, w głąb ciemności, z której żadne echo nie wraca nigdy, by mi być wieścią, że modlitwa doszła do dna, do Twego serca. Całe życie tak się modlić, rzucać słowa, nigdy nie mając odpowiedzi – czy to nie za wiele, Panie, jak na mnie? [...]. Czy też mam może podawać wzruszenie przychodzące w modlitwie, pomysły, które miewam w czasie rozmyślań – za Twoje słowo, Twoją inspirację? [...]. Lecz cóż począć, Panie, skoro mnie bardzo trudno w to uwierzyć? We wszystkich tych przeżyciach znajduję wciąż i wciąż siebie samego, puste echo własnego wołania”¹⁰⁴. Rahner jest jednak przekonany, że doświadczenie pustki nie musi być ostatnią pieczęcią ludzkiej wolności, piwnicą bez wyjścia, w której zasypana zostaje dusza. „Przypomnijcie sobie – pisze – noc w piwnicy, noc śmiertelnego osamotnienia w pełnej udręki, stłoczonej masie ludzkiej [...]. Przypomnijcie sobie, jak przestaje się już próbować, jak się milknie, jak się już tylko czeka beznadziejnie na koniec, na śmierć. Samotnie, bezsilnie, pusto. Jeśli piwnica zostanie w końcu naprawdę zasypana – obraz człowieka dzisiejszego będzie pełny”¹⁰⁵. „Czy zasypanie – pyta Rahner – zawalenie wewnątrz człowieka jest nieodwracalne? Co właściwie czyni człowiek, któremu udaje się jakoś wydostać z więzienia swej zamaskowanej, zimnej rozpacz, swego zimnego rozczarowania? [...]. Po pierwsze – odpowiada – musi stawić czoła rozpacz, oddać się jej [...]. Bo widzisz: jeśli trzymasz się mocno i nie uciekasz przed rozpaczą [...], to przyjdzie chwila, w której przekonasz się nagle, że naprawdę wcale nie jesteś zasypany, że rygle twojej celi chronią tylko przed naporem błahej skończoności, i że to, co ci się zdawało pustką śmierci, jest przejawem intymnej przyjaźni z Bogiem [...]. Pojmiesz nagle, że mrozące oblicze beznadziejności jest tylko wejściem Boga w twoją duszę, że ciemniejszy świat to wchodzenie blasku bez cienia, że to, co ci się wydaje zamknięciem bez wyjścia, jest tylko niewymiernością Tego, który nie potrzebuje żadnych dróg, bo już jest i tak”¹⁰⁶. Dzieje się tak dlatego, że doświadczenie rozpacz, które nie jest maskowane, ale doprowadzone aż do końca, otwiera na nowy początek; wiąże się bowiem ze stratą, która przez to jest autentyczna, że jest pełna. Rozpacz maskowana nie wszystko jeszcze utraciła. Próbuje więc wciąż zachować jakąś resztkę, jakieś „niewiele”, chwytając się kurczowo przynajmniej swego „nic”. Dopiero gdy i to utraci, gdy zostanie konsekwentnie doprowadzona do końca i rzeczywiście nie ma już nic, wówczas pojawia się Wszystko. „To więc [...] musisz pamiętać. Że On jest. Że jest wewnątrz twego zasypanego serca. Tylko On. Lecz jest wszystkim i dlatego wygląda jak nic. On jest, i to nie «mimo że», lecz dlatego, że nie masz już poza tym nic, nie masz już nawet – siebie”¹⁰⁷. Wtedy jednak zanika również sama rozpacz; osiąga swój kres, bo rodzi się z niej nadzieja. „I trzeba tylko – pisze Rahner – cichego, nieśmiałego, wierzącego «tak», aby to najgłębsze dno głębi, otchłani boskości w otchłani duszy stało się moje. Ta otchłań jest we mnie zawsze. Ale jest

¹⁰⁴ Tamże, s. 97.

¹⁰⁵ Tamże, s. 85-86.

¹⁰⁶ Tamże, s. 89-91.

¹⁰⁷ Tamże, s. 92.

moja tylko wówczas, gdy powiem «tak» w wierze [...]. I gdy to uczynię, wówczas najgłębsze wewnątrz mojej jaźni przestanie być czymś nieuchwytnym, pędzonym boleśnie, bez celu, przez wszelkie możliwości nieokreślonego człowieczeństwa, lecz umocni się ono w Bogu, i prawdziwa, nieogarniona nieskończoność – poza moją fałszywą nieskończonością – stanie się moja”¹⁰⁸.

Jeśli zatem rację ma Rahner, Sartre nie stanął wobec owego „tak” wiary nie dlatego, że taka perspektywa nigdy nie była mu dana, ale dlatego, że nie doprowadził swej rozpacz do końca, ukrywając jej nagą przeraźliwość pod patetyczną szatą nicości – życia daremnego i nasyconego absurdem. Być może, dopiero w roku swej śmierci zdołał ową szatę zedrzeć i odrzucić, dając temu wyraz w rozmowie z Bennym Lévy, przetłumaczonej na język polski jako *Czas nadziei*. I nie chodzi bynajmniej o pokrętną konstatację, że nigdy nie doświadczył rozpacz, bo czy w jego przypadku przekreślenie rozpacz na rzecz dobrego samopoczucia nie świadczy raczej o rozpacz ukrytej, nieuzewnętrznionej¹⁰⁹? Chodzi przede wszystkim o sformułowane tam przekonanie, że wiara w jedynego Boga i zmartwychwstanie zmarłych mogą być uznane za prawdziwy fundament etyki i moralności jako takiej¹¹⁰ – przekonanie tym głośniejsze i pobrzmiewające, im silniej kontestowane przez największych zwolenników Sartrowskiej filozofii¹¹¹. Czy było to przekonanie wyrażone szczerze? Lecz czemu posądzać je o mniejszą szczerść niż wszystkie inne, wcześniej przez Sartre’a artykułowane? Czemu odbierać owemu przekonaniu miano prawdziwego? Czy dlatego, że wypowiedział je

¹⁰⁸ K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, D. Szumska, Kraków 1979, s. 39.

¹⁰⁹ Por. T. Komendant, *Zez i porcelana*, „Twórczość” 2006, nr 9, <http://culture.pl/pl/artukul/zez-i-porcelana>

¹¹⁰ Por. H. Puszek, *Od tłumaczki*, w: J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, tłum. H. Puszek, Warszawa 1996, s. 10. Sam Sartre mówi o tym w następujący sposób: „W przypadku żydów sprawą podstawową jest to, że od wielu tysięcy lat pozostają oni w związku z jedynym Bogiem, że są monoteistami, co odróżnia ich od wszystkich narodów starożytnych, które miały wielu bogów, i co czyni ich absolutnie ważnymi i wyjątkowymi. Ten związek z Bogiem był w dodatku bardzo szczególnie [...]. Związek, który jest charakterystyczny dla żydów, to bezpośrednia relacja z tym, co nazywali oni Słowem, to znaczy Bogiem. Bóg przemawia do żyda, żyd słucha jego mowy, i dzięki temu pierwszy raz zawiązana zostaje metafizyczna więź człowieka-żyda z nieskończonością. Jest to, jak sądzę, podstawowe określenie starożytnego żyda: człowiek, którego całe życie jest w pewien sposób uwarunkowane, ustalone przez związek z Bogiem. I cała historia żydów opiera się właśnie na tym pierwotnym związku” (J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 89-90). „Jest jeszcze inny motyw, który mnie przyciąga: żydowscy zmarli, inni zresztą też, zmartwychwstają, powrócą na ziemię [...] i odróżnią się żywi w nowym świecie. Ten nowy świat jest właśnie celem [...]. Jeśli można tak powiedzieć, jest to początek istnienia jednych ludzi dla drugich. To znaczy, jest to cel moralny. Albo, dokładniej mówiąc, jest to moralność. Żyd uważa, że koniec tego świata i wyłonienie się świata innego oznacza pojawienie się etycznej egzystencji jednych ludzi dla drugich [...]. Także my, którzy nie jesteśmy żydami, poszukujemy etyki. Chodzi o to, by odnaleźć cel ostateczny, by dożyć chwili, kiedy to moralność naprawdę będzie sposobem, w jaki ludzie odnoszą się do siebie nawzajem” (tamże, s. 91-92).

¹¹¹ Por. R. Aronson, Sartre’s last words, in: J.-P. Sartre, B. Lévy, *Hope now. The 1980 Interviews*, translated by Adrian van den Hoven, Chicago 2007, s. 3-13.

schorowany, niedowidzący już starzec, świadomy zbliżającego się nieuchronnie kresu? A może właśnie dlatego jest ono bardziej od wszystkich innych prawdziwe? Może dlatego kładzie się swoistą pieczęcią na całym zmaganiu Sartre'a z własną egzystencją, z Bogiem, z życiem – nawet jeśli w odczuciu francuskiego filozofa nie jest to jeszcze pieczęć nienaruszalna? Zresztą, czy w ogóle można jakiegokolwiek ludzkie przekonanie uznać za ostateczne? Wszak dopóki człowiek żyje, wciąż podlega przemianom, a ostateczne staje się w jego życiu to, co najbliższej sąsiaduje ze śmiercią. I nieważne, czy, tak jak w przypadku Sartre'a, owo sięgające tajemnicy zmartwychwstania przekonanie wypływa z nagłego zwrotu – z gwałtownej przemiany rozpacz w nadzieję – czy też, jak u Rahnera, narasta stopniowo, spokojnie, niczym definitywne i nieodwołalne spełnienie wolności. Wszak, jak pisał ten ostatni, „pod koniec życia idzie się z pustymi rękami. To wiem. Ale dobrze i tak. Potem patrzy się na Ukrzyżowanego. To, co przychodzi, jest błogosławioną nieuchwytnością Boga”¹¹².

JEAN PAUL SARTRE AND KARL RAHNER IN EXISTENTIAL DISPUTE ABOUT THE NATURE OF FREEDOM

Summary

The first half of the eighties of the twentieth century is associated in history with the death of two great figures of contemporary philosophy and theology: Jean Paul Sartre – a leading representative of French existentialism and Karl Rahner – the author of transcendentially oriented existential theology. Both thinkers exerted a huge influence on the philosophical and theological reflection of their era. Taking as their starting point the necessity of the human freedom, they come to the different conclusions about the nature of man, the status of the subjectivity and the meaning of human destiny. Sartre joined the absurdity of freedom with nothingness and awe. Rahner saw in it a gift of hope and revelation of the Absolute. How could they come to such different conclusions? What made, that despite a similar starting point, their understanding of freedom is so different? This article reconstructs and compares the main lines of reasoning of both thinkers. It also attempts to answer, what is the reason of their different approach to the problem of freedom.

Słowa kluczowe : byt, wolność, Bóg, świadomość, egzystencjalizm, wiara

Keywords: being, freedom, God consciousness, existentialism, faith

¹¹² K. Rahner, *Forscher und Gelehrte*, cyt. za: D. Kowalczyk, *Karl Rahner...*, s. 25.

BIBLIOGRAFIA

- Aronson R., *Sartre's last words*, in: J.-P. Sartre, B. Lévy, *Hope now. The 1980 Interviews*, translated by Adrian van den Hoven, Chicago 2007, s. 3-42.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009.
- Gromczyński W., *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Warszawa 2002, s. 202-220.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1999, s. 95-111.
- Komendant T., *Zez i porcelana*, „*Twórczość*” 2006, nr 9, <http://culture.pl/pl/artykul/zez-i-porcelana>.
- Kowalczyk D., *Karl Rahner*, Kraków 2001.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980.
- Puszko H., *Od tłumaczki*, w: J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, tłum. H. Puszko, Warszawa 1996, s. 5-13.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1983.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, D. Szumska, Kraków 1979.
- Rahner K., *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.
- Sartre J.-P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Sartre J.-P., Lévy B., *Czas nadziei*, tłum. H. Puszko, Warszawa 1996.
- Sartre J.-P., *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965.
- Sikora P., *Słuchacz Słowa. Wstęp do wydania polskiego*, w: K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.
- Wprowadzenie*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel, t. 1, Kraków 2005, s. 5-14.
- Wszolek S., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004.