

RADOŚĆ PEŁNA NADZIEI

Nie jestem panem swojej radości. Każda radość pojawia się we mnie w związku z jakimś wydarzeniem, spotkaniem, jakimś szczególnym doświadczeniem w ramach mojego odniesienia do świata, chociaż sam jej nie wywołałem pozytywnym aktem woli, a to zabarwienie uczuciowe we mnie nie podlega bynajmniej mojej dyspozycji. Mogę się zmusić do działania, mogę się starać być człowiekiem szlachetnym, cnotliwym, ale nie mogę przymusić sam siebie do radości. U samego korzenia radości znajduje się bowiem swoiste „wydziedziczenie”, nieodzowne przyjęcie tego, co mi się przydarza, przy czym nie jestem w stanie sam uprzedzić tego wydarzenia. Zresztą w tym właśnie tkwi zasadnicza różnica pomiędzy radością a wesółkowatością: mogę przecież zawsze, w sposób bezpośredni, ale zdecydowanie powierzchowny, chociażby umiejętnym posłużeniem się żartem, rozrywką, wywołać w sobie jakiś podmuch wesółości, rozbawienia, nie będzie to jednak prawdziwe doświadczenie radości. Możliwe jest w każdej chwili spowodowanie uśmiechu, rozbawienia – chociażby przez powiedzenie dowcipu, zamianę roli w jakiejś grze wspólnotowej na oczach innych. Nie da się jednak żadną miarą wywołać w ten czy inny sposób prawdziwej radości.

To całkowite ogołocenie, z jakim zestawia mnie radość, to niepanowanie, jakie mi ona narzuca, objawia się ponadto jeszcze w mojej niezdolności do jej odrzucenia, do osobistego zdystansowania się od niej. Nie mam żadnego schronienia wobec radości, podobnie zresztą jak wobec bóleści, bólu lub cierpienia: nie jestem w stanie znaleźć takiego zakątka, z którego mógłbym obiektywnie rozważać swą radość lub strapienie – w sposób obojętny i niezaangażowany. Radość jest bowiem tym, co mnie ogarnia, opanowuje, tym, na co zostaję skazany (wydany) całkowicie bezbronne. Każda głęboka radość jest zatem niemocą. Nie jestem w stanie ani ją zdobyć, ani się jej domagać, ani ją oddalić; jest ona bowiem wydarzeniem wewnętrznym we właściwym tego słowa znaczeniu, czyli takim, które przekracza wszelkie siły psychiczne, obezwładnia wolę mocy.

Mimo to większość współczesnych filozofów zastanawiających się nad radością odwraca się zdecydowanie od tej definicji radości jako radykalnej niemocy. Ujmując zagadnienie nieco schematycznie, można by dostrzec dwie wielkie kategorie filozofów w tym, co dotyczy współczesnej refleksji nad radością: są to spadkobiercy Spinozy i spadkobiercy Nietzsche'go. Dla tych pierwszych radość jest owocem pracy inteligencji zdolnej zdemaskować złudzenia, dojść do poznania prawdy i do uchwycenia tego, co A. Comte-Sponville nazywa „wiecznością rzeczywistości”, czyli poznaniem koniecznego charakteru wydarzeń związanych z istnieniem. Dla tych drugich natomiast radość byłaby tą „wyższą siłą” – według wyrażenia podanego przez C. Rosseta – znakiem afirmacji samego siebie, dobrowolnym i pełnym zadowolenia „tak” życiu. Bronią oni koncepcji „radości tragicznej”, w której rzeczywistość jako taka, a więc brana w swej całości, zarówno w swym okrucieństwie, jak i w swej słodyczy i swej łagodności, w swej szpetocie, jak i w swym blasku-splendorze, jest przedmiotem bezwarunkowego i bezbłędnego przyłgnięcia woli. Te dwie filozofie różnią się tym, że pierwsza z nich uwypukla pracę intelektu jako narzędzia wybawienia, podczas gdy druga opiera się na woli. Wspólne dla nich obu jest natomiast demaskowanie całego zła świata, każdej rozbieżności pomiędzy bezpośrednim doświadczeniem świata, usytuowanym pod znakiem bólu lub przykrości, strachu lub frustracji, a zachowaniem niejako w rezerwie doświadczenia radości w odniesieniu do innego świata i innego czasu.

Radość beznadziejna

Zrozumienie, że wszystko rozgrywa się dla człowieka w „tu i teraz” tego świata, zdemaskowanie wszelkich iluzji związanych z innym światem i z wiecznością, która plombowałaby odgórnie nasz czas, stanowi – według R. Misrahi'ego, który interpretuje tutaj Spinozę – pierwszy warunek naszego wyzwolenia i jedyną zarazem drogę do możliwego dojścia do radości: „wyzwolony z transcendentnych i obiektywnych wartości, wyzwolony ze strachu przed śmiercią i z metafizycznego lęku (albowiem istnieje jeden jedyny tylko świat – ten nasz), człowiek staje się faktycznie tym, czym chce być, a rozwijając swe władze dochodzi do radości” Wolność przechodzi tutaj poprzez adekwatne poznanie rzeczywistości: nie jestem wolny tak długo, jak długo ulegam temu, co mnie dotyka, nie znając jego konieczności, jak

długo wydarzenia, które mnie determinują i na mnie wpływają, są przyjmowane przeze mnie biernie, w ignorancji i ślepej uległości. Z chwilą jednak zdobycia przeze mnie adekwatnego poznania przyczyn, co faktycznie zakłada pogłębioną refleksję nad całością rzeczywistości, to bierne nastawienie staje się czynnym i dobrowolnym pragnieniem.

Adekwatne poznanie całej rzeczywistości winno się dokonywać w sposób czysto immanentny, czyli wewnątrz świata. Istnieje bowiem doskonała solidarność pomiędzy rozumieniem rzeczywistości a wykorzenieniem naszych ujęć tego wszystkiego, co „jest poza światem”, w całkowitej zewnętrzności lub transcendencji w odniesieniu do tego świata. Stąd wynika nacisk, jaki się kładzie na pojęcie beznadziejności: trzeba się nauczyć beznadziejności, gdyż każda nadzieja jest ucieczką od rzeczywistości, jest niezdolnością do zaakceptowania jej taką, jaką jest. Nadzieja byłaby więc znakiem braku myślenia i ucieczki woli: będę szukał sensu gdzie indziej, gdyż nie jestem zdolny do znalezienia go tutaj. A. Comte-Sponville¹ mówi w tym znaczeniu o „łupliwości świata”, która określa – jego zdaniem – „nawet religię”: „skoro istnieje tylko sens innego, to sens świata może być jedynie innym światem – a sens życia innym życiem” Nie ma zatem innej drogi poza systematycznym niszczeniem złudzeń religijnych i metafizycznych, wygaszaniem naszych dążeń do zwodniczej transcendencji: jedynie w horyzoncie naszej rzeczywistości znajduje się wybawienie, a radość jest po prostu uświadomieniem sobie nieprzekraczalnego charakteru tegoż horyzontu: „szczęście jest jedynie zwątpieniem, rozpaczą; nie utożsamiamy jednak całkowicie tych rzeczy; jest ono bowiem rozpaczą *sub specie aeternitatis*, jeśli się chce tak to wyrazić, czyli samym życiem, tym życiem, prawdziwym życiem, samym życiem wraz z jego troskami, smutkami i skończonością, ale życiem wyzwolonym w końcu z oczekiwania, z braku i z sensu: a więc życiem prawdziwym, przeżywanym wreszcie w prawdzie”². Istnieje całkowita zbieżność pomiędzy rozpaczą i radością, albowiem nie byłbym szczęśliwy na tym świecie, gdybym nie wątpił całkowicie we wszystko inne, czyli nie mobilizował wszystkich zdolności mojej inteligencji do ograniczenia mojego horyzontu sensu do mej obecnej rzeczywistości. Aby żyć szczęśliwie, żyjmy zatem w beznadziei.

¹ *Vivre – Traité du désespoir et de la béatitude*, 2, Paris 1988, s. 192.

² Tamże, s. 279.

Radowanie się sobą

Unicestwienie wszelkiej rzeczywistości transcendentnej oraz racjonalne i systematyczne praktykowanie beznadziejności stanowią jednak, jeśli się wyciągnie wszystkie konsekwencje takiego nastawienia egzystencjalnego, tylko pewien etap tej ateistycznej koncepcji radości. Etap następny będzie polegał dla danej jednostki na zlikwidowaniu na własną korzyść samej idei przyczynowości i stworzenia. Nie chodzi więc już tylko o dojście do radości aktywnej poprzez zrozumienie tej przyczynowej konieczności, jaka na mnie wpływa, ale o przekazanie inicjatywy tej ostatniej, uznając ją za twórcę samego siebie i przyznając świadomości władzę samo-konstituowania się. Jeżeli ogołoci się całkowicie miejsce przysługujące Stwórcy, dlaczego nie umieścić wówczas swego własnego *ego* na Jego miejscu? Radość, jakiej doznaje wtedy dany podmiot, polega na jak najbardziej zwyczajnym radowaniu się sobą, swoją autonomią i swą twórczą mocą, wyzwoloną z obejmującej mnie opieki jakiegoś wyższego boga. Takiego właśnie stanowiska broni zdecydowanie wzmiankowany już R. Misrahi³, który znajduje natchnienie dla swej filozofii w systemie B. Spinozy: „Jeśli Pragnienie-podmiot umiejscawia się w bycie jako radowanie się bytem i jako przyczyna samego siebie, to doświadczenie takie nie ogranicza się do intuicji lub do poczucia satysfakcji (...). W akcie i przez akt konstituowania siebie podmiot ustala swą własną autonomię, a w konsekwencji autonomię swej nowej modalności egzystencjalnej. Sama egzystencja będzie się więc tworzyła, gdyż będzie aktywnością tegoż podmiotu kształtowanego przez siebie samego jako byt i jako poruszenie” Podmiot jawi się tutaj jako zdolny do samo-konstituowania się, do czynienia z siebie samego ostatecznego fundamentu swej własnej egzystencji. Radość będzie w tej sytuacji jedynie jakościowym doświadczeniem tej twórczej mocy podmiotu: „radość bycia przeżywa refleksyjna świadomość, która – po dokonaniu zmiany swego spojrzenia i życia – oddaje sobie swą własną formę egzystencjalną i swą treść aksjologiczną: radość bycia jest tutaj radością świadomości, która dochodzi do przyczynowości sama przez się”⁴

Oto jedna z bardziej uderzających postaci radości ateistycznej: radowanie się samo-przyczynowością podmiotu. Z chwilą, gdy się

³ *La jouissance d'être. Le sujet et son désir, essai d'anthropologie philosophique*, Fougères 1996, s. 435.

⁴ Tamże, s. 434.

załamał i rozpadł w gruzy wszelki inny świat, gdy wszelki sens został ograniczony do horyzontu obecnego świata, podmiot może sam się uczynić mistrzem i panem sensu swojej egzystencji. Może też się cieszyć w pełni ze swej własnej twórczej działalności, z rozwijania własnej mocy twórczej. Na skutek gwałtownego i symptomatycznego zarazem dla naszej sytuacji zwrotu myśli dzisiejszej, pojęcie *causa sui*, które jeszcze Spinoza odnosił wyłącznie do Boga – chociaż chodziło mu jedynie o jakiegoś boga czysto immanentnego – zostało tutaj skonfiskowane na rzecz podmiotu pragnącego i stwórczego.

Okrutna, nieludzka radość

Ta koncepcja radości pozostaje jednak jeszcze przeniknięta całkowicie metafizyką: ukazuje to wyraźnie typowe dla niej dążenie do refleksji, która stara się znaleźć ostateczną podstawę doświadczenia radości. Jeden idol został więc zastąpiony innym: nie jest to już idol onto-teologiczny, czyli bóg metafizyków, któremu będzie się przypisywało rolę podstawy, lecz zespoli się ją z samym podmiotem, na którym spocznie przygniatające go zadanie przyjęcia na siebie roli podstawy swej własnej egzystencji, a przez to także radości. Przechodząc jednak od jednego idola do drugiego, nie opuszczono jeszcze pola metafizyki: chodzi wciąż o znalezienie oparcia dla zjawiska radości, o podanie racji jej istnienia. Po prostu moja radość nie spoczywa już w Bogu – gdyż ten idol się rozproszył i zniknął – ale we mnie samym, w mojej aktywności jako podmiotu samo-stwórczego.

W przeciwieństwie do tej radości refleksyjnej, która znajduje swą rację bytu i swą podstawę w tym, co Misrahi nazywa „Pragnienio-podmiotem”, Cl. Rosset⁵, jako spadkobierca Nietzsche'go, podkreśla, iż radość jest „z samej swej definicji czymś nielogicznym i irracjonalnym” Radość w tej nowej perspektywie traci całkowicie rację bytu i całe swe zakotwiczenie w jakimś ostatecznym fundamencie, do którego można by ją odnosić. Człowiek radosny jest – jak go określi Rosset – „nierozsądny”, jest on – ściśle mówiąc – „szalony z radości”, albowiem nie jest zdolny uzasadnić ani wyjaśnić poprzez ukazanie jakiejś konkretnej przyczyny stan swego ducha, w jakim się znajduje. Dokładniej: radość jest całkowicie beztroska, aprobuje bez żadnych zastrzeżeń równie dobrze słoneczną stronę życia, szczęście i dobrobyt,

⁵ *La force majeure*, Paris 1983, s. 25.

jakie ono zapewnia, jak też jego stronę ciemną i tragiczną, trud, cierpienie i nieszczęście. Radość – i w tym tkwi istotny jej paradoks – jest aprobowaniem egzystencji i rzeczywistości w jej całości, w całej jej rozciągłości. Nie uchyla się przed tym, co tragiczne, lecz podchodzi do tego ze spokojem i głęboką jasnością, przeciwstawiając mu aprobatę bezbłędną, „tak” wypowiedane bez zastrzeżeń i z całą siłą. Z tego właśnie względu radość jest dogłębnie okrutna, nieludzka: odrzuca wszelką grzeczność, uprzejmość i litość, jakiegokolwiek sentymentalne pochylanie się nad egzystencją, zarówno kogoś innego, jak też własną. To okrutne światło, jakie rzuca na życie, nie toleruje żadnej ciemności, żadnego odpoczynku w sentymentalizmie lub w litowaniu się nad sobą.

Przyjmowana tutaj irracjonalna perspektywa w odniesieniu do radości zderza się z bronionym przez spadkobierców Spinozy refleksyjnym i metodycznym używaniem rozumu. Do radości może nas doprowadzić sama tylko wola zdolna zaaprobować rzeczywistość we wszystkich jej wymiarach, nie opierając się przy tym na żadnej racji rozumowej. C. Rosset zespala się jednak także z myśleniem A. Comte-Sponville’a, kiedy łączy tematykę radości z problemem rozpacz: „To wszystko, co się upodabnia do nadziei, do oczekiwania, stanowi w rzeczy samej błąd, uchybienie, bądź też brak siły, słabość, upadek – znak, że realizacja życia nie dokonuje się już sama przez się, że znajduje się w pozycji atakowanej i kompromisowej. Znak, że brakuje smaku życia i że dalszy ciąg życia powinien opierać się odtąd na jakiejś sile zastępczej; już nie na smaku przeżywania życia, którym się żyje, lecz na pociągającej sile życia innego i ulepszanego, jakim nikt nigdy żył nie będzie. Człowiek nadziei jest człowiekiem u kresu zasobów i argumentów, człowiekiem pustym, ogołoconym, dosłownie «wyczerpanym» (...). W przeciwieństwie do tego, jeśli radość stanowi siłę *par excellence*, to tylko w takiej mierze, w jakiej wyzwala nas od nadziei – siłę większą, w porównaniu z którą wszelka nadzieja jawi się jako śmieszna, zastępcza, równoważna ze skutkiem zastąpienia”⁶

Podsumowując: zarówno dla racjonalistów, jak też dla apostołów wielkiego dobrowolnego „tak” dla rzeczywistości, przeciwieństwem radości nie jest nieszczęście lub troska, względnie jakaś uciążliwość, lecz właśnie ufność i/lub nadzieja (te dwa pojęcia nie różnią się od siebie w ich argumentacji). To wszystko, co wyzwala nas od nadziei, czy to będzie rozum, czy też wola, to wszystko, co wykorzenia ten perz

⁶ C. Rosset, dz. cyt., s. 28-29.

z duszy, będzie zatem zbawienne. Nadzieja byłaby bowiem jedynie zaczynem negacji życia, symptomem duszy chorej, osłabionej, niezdolnej do patrzenia wprost na rzeczywistość i zmuszonej do uspokajającej ją ucieczki w jakieś zaświaty chimery. Natomiast wielkie zdrowie duszy, ten znak jej siły, polegałoby znów na zespoleniu radości, pełnego i radosnego przeżywania życia z radykalną nieobecnością wszelkiej nadziei odnośnie do losów świata.

Radość w obliczu śmierci

Czy jest jednak rzeczą pewną, że to dobrowolne „tak” dla rzeczywistości, głoszone przez apostołów okrutnej i beznadziejnej radości, obejmuje życie we wszystkich jego wymiarach, osiąga go w jego największej głębi? Innymi słowy: jakie życie, jaką rzeczywistość trzeba by tu zaaprobować? Pewien aforyzm Nietzsche’go wprowadza nas na właściwą drogę. Zaczyna się on następująco: „Każdy chce w tej przyszłości być pierwszym – a przecie śmierć i cisza śmiertelna jest jedyną pewnością i jedyną tej przyszłości wspólnotą! Jak dziwnie, że ta jedyna pewność i wspólnota nie ma żadnego prawie wpływu na tych ludzi i że najdalsi są oni od świadomości bractwa śmierci!”⁷ Można by sądzić, że Nietzsche angażuje się tutaj w krytykę frywolności, beztroskiej swobody ludzi, ich niezdolności do otwarcia oczu na swą skończoność i na nieuchronny charakter śmierci. Ale nic z tego! Oto, jak się kończy ten aforyzm: „Szczęśliwy jestem widząc, że ludzie zupełnie myśleć nie chcą o myśli o śmierci. Chętnie przyczyniłbym się do tego, by im uczynić myśl o życiu po stokroć jeszcze godniejszą myślenia”⁸ Nietzsche odcina się zatem wyraźnie od moralizatorstwa demaskującego zapomnienie o śmierci i ustawiczne uciekanie się do rozrywek. To myśl o życiu powinna mobilizować ludzi, gdyż tylko ono ma wartość i godność; trzeba natomiast odrzucać myślenie o śmierci, nie pozwalać na to, by jej cień się rozciągał nad egzystencją i osłabiał wolę mocy.

Co jednak się dzieje w takiej sytuacji z tym wielkim tragicznym „tak”, które popiera z radością i beztrosko równie świetlaną i radosną stroną egzystencji, jak też jej ciemną i bolesną stroną? Czy nie ustępuje ono miejsca myśleniu, które się kieruje ku życiu z wykluczeniem śmierci, potwierdzając to pierwsze, aby odrzucić tę drugą?

⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna* (tłum. Leopold Staff), Warszawa 1907, s. 225-226 (nr 278).

⁸ Tamże, s. 226.

Totalna radość, radość paradoksalna, która styka się z rzeczywistością w jej całości, zdaje się być dogoniona i – można by tak powiedzieć – zastąpiona logiką dychotomiczną, podwójną: konfrontacji pomiędzy myślą o życiu a myślą o śmierci. Tym, co zapewnia radość, jest wówczas triumf życia i wymazanie śmierci, mobilizacja sił życiowych i zapomnienie o swej skończoności, ale nie jest to już poważne akceptowanie życia i śmierci, szczęścia (powodzenia) i bóleści (cierpienia). Rzeczywistością, której człowiek doświadcza z radością, jest więc jedynie życie porzucone przez śmierć, życie, które odrzuciło śmierć.

Można by konsekwentnie odwrócić argument, którym się posługują adepti radości tragicznej, i odnieść go do ufnej radości: argument ten polegał – jak pamiętamy – na dostrzeganiu w nadziei symptomu duszy osłabionej, która miałaby ulec „pociągającej sile życia innego i ulepszonemu, jakim nikt nigdy żył nie będzie” Czy jednak „odrzucenie myśli o śmierci” nie stanowi także pewnego symptomu ucieczki, niezdolności życia życiem realnym, czyli życiem zespolonym wewnątrznie ze śmiercią, zamieszkiwanym w samym swym sercu przez śmierć? Czy promowane przez Nietzsche’go „życie po stokroć jeszcze godniejsze myślenia”, życie, które odrzuca daleko od siebie cień śmierci, nie jest również jako takie „życiem innym i ulepszonym, jakim nikt nigdy żył nie będzie”? Albowiem życie, jakim ludzie mają żyć faktycznie, sytuuje się zawsze pod znakiem skończoności i w horyzoncie śmierci. Jedyną radością jest więc dokładnie ta radość, która nie odrzuca myśli o śmierci.

Czy można przeto zwrócić się do racjonalistów radości, do ludzi druzgoczących złudzenia dotyczące „innego świata”, aby znaleźć wreszcie radość zawierającą w sobie także myśl o śmierci? Żadną miarą! Oto dlaczego A. Comte-Sponville przeciwstawia wspólne odrzucanie myśli pełnej nadziei – myśleniu o śmierci: „skoro wyklucza się wszelką obecność śmierci, nadzieja wyczerpuje jej rzeczywistość i wystarcza do jej zdefiniowania. «Bo nagroda piękna a nadzieja wielka»⁹ Ale nic się nie wie o nagrodzie, jaką ma dać nadzieja. Śmierć istnieje tylko dzięki wierze. Nie da się jej przeżyć, niemożliwe jest jej doświadczenie; jest ona tym, czego się oczekuje, tym, czego można oczekiwać. Śmierć jest samą nadzieją, a wszelka nadzieja jest nadzieją śmierci, być może. Widać tu dobrze, dlaczego moralność jej potrzebuje: nadzieja (podob-

⁹ Cyt. z: Platon, *Fedon* (tłum. W. Witwicki), Lwów – Warszawa 1925, s. 130 (nr LXIII).

nie jak śmierć) jest tym, co nie stanie się nigdy faktem, nigdy z tego świata, nigdy rzeczywistością”¹⁰ Comte-Sponville opiera się na solidarności nadziei ze śmiercią, aby je razem zdecydowanie odrzucić, tak jedną, jak i drugą. Według jego myślenia, śmierć nie jest „nigdy obecna”, chyba że z racji samej tylko nadziei, która sprawia, że śmierć zamieszkuje w mojej terażniejszości. Znajomość nie-rzeczywistości śmierci prowadzi przeto do unicestwienia wszelkiej nadziei i osiągnięcia radości.

Rozumowanie to opiera się jednak na wyraźnej nielogiczności. Albowiem to nie moje oczekiwanie tworzy śmierć, lecz właśnie śmierć wywołuje we mnie to oczekiwanie. Jest w tym jakaś przewrotność i szczególne zaślepienie rozumu, kiedy się głosi, że „śmierć nie jest nigdy obecna”: zespolony ze swoją terażniejszością, byłbym w jakiś sposób nieśmiertelny. Tymczasem rozum, który zaleca zapomnienie o śmierci (jak to czynił niegdyś Spinoza¹¹), odcina człowieka od istotnego wymiaru jego egzystencji: wymiaru jego skończoności i jego śmiertelnego charakteru. Co gorsza, podsuwa mu ponadto bardziej zwodnicze i bardziej szkodliwe jeszcze złudzenie od uludy innego życia: chodzi o iluzję życia bez śmierci, życia całkowitego, totalnego, które znajduje swą wieczność w doświadczeniu terażniejszości. Albowiem – jak to podkreśla J.-Y. Lacoste¹² – „świadomość, która nie uznaje się za śmiertelną, i teoria, która nie pozwala śmierci niepokoić terażniejszość, pozostają niewątpliwie na samej powierzchni doświadczenia. Ten, kto kiedyś umrze, jest śmiertelny. (...) Nasz czas przechodzi przez nasze ciało, a groźba końca naszego bytu jest obecna wszędzie tam, gdzie realizujemy akt bycia. Wystarczy, że nie pozostaniemy wobec samych siebie, że znajdziemy się w jakiejś teoretycznej, może nawet po-krzepiającej nas, anonimowości, a będziemy już ostatecznie zrujnowani. Nie możemy nie myśleć o śmierci i o jej obecności – ciągle”

Śmierć nie jest jakąś abstrakcyjną tylko przyszłością i jakimś zewnętrznym jedynie ograniczeniem-kresem mojego życia obecnego. Ona wkracza częściowo już w samą tkankę mojej terażniejszości, ukierunkowuje ją i nadaje jej sens szczególny. Oczywiście, moja terażniejszość nie określa się wyłącznie moim odniesieniem do śmierci. Są przecież takie doświadczenia pełni, w których „zamieszkuje się”

¹⁰ *Vivre – Traité...*, dz. cyt., s. 25.

¹¹ *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 1954, s. 314-315 (Twierdzenie LXVII).

¹² *Note sur le temps*, Paris 1990, s. 21-22.

całkowicie swoją terażniejszość w sposób niesłychanie „zagęszczony” i w których napięcie, niepokój i nastawienia powodowane śmiercią nie mają w ogóle miejsca. Można też się zgodzić bez najmniejszych zastrzeżeń z tym, iż są to właśnie doświadczenia czystej radości. Podobnie jednak jak zamknięcie terażniejszości w moim wnętrzu, we mnie samym, przedstawia jakiś szczególny wymiar mojego doświadczenia obecnej czasowości (doświadczenia wykluczającego otwarcie się mojej terażniejszości na przeszłość, która jest pamięcią, i jej dyspozycyjności na przyszłość, która jest oczekiwaniem), tak też pełna, nasycona radość, całkowicie zaangażowana tym aktualnym doświadczeniem, przedstawia jedynie szczególną tonalność radości.

Problem jest zatem taki: czy możliwa jest radość nawet wtedy, gdy wiem, że umrę? Czy doświadczenie radości i myśl o śmierci nie należą do dwóch odrębnych i wykluczających się nawzajem rejestrów mojej egzystencji? Byłaby tu bowiem radość ciesząca się z terażniejszości, z drugiej zaś strony troska, niepokój lub obawa przed śmiercią. W takim jednak przypadku należałoby tym bardziej dążyć do życia w typowym dla Nietzsche'go odrzucaniu myśli o śmierci.

I tutaj właśnie jawi się ponownie nadzieja. Jest ona bowiem tym ewentualnym miejscem radości, która nie ucieka przed śmiercią, ani nie stara się wygrywać doświadczenia życia przeciwko myśleniu o śmierci. Jedynie nadzieja jest jasna, świetlista i tylko ona wyzwala nas z iluzji nieśmiertelnego życia zanurzonego w absolutnej doczesności-terażniejszości, albowiem tylko nadzieja jest zdolna usytuować terażniejszość w perspektywie śmierci w taki sposób, że nie odwracamy od niej swego spojrzenia, ani nie myślimy o niej z trwogą. Aby to zrozumieć, trzeba jednak ponownie wyzwolić nadzieję z tego przeciw-sensu, w jakim się ją zazwyczaj zamyka.

Nadzieja, w odróżnieniu od ufności, ma wymiar eschatologiczny: o ile bowiem ufność jest dążeniem, nastawieniem na cele mające się spełnić wewnątrz tego świata, to nadzieja przekracza śmierć i pozostaje w ścisłej więzi z „ponad” naszej obecnej historii. Błąd polega jednak na pojmowaniu tej więzi jako czystej zewnętrżności, jako radykalnej transcendencji, jednym słowem: na pojmowaniu życia wiecznego jako innego życia, całkowicie obcego naszemu. Tymczasem wieczność nie jest poza naszym życiem, ale jest samym naszym życiem w całości jego dziejów i aktów naszej wolności, zrekapitulowanych jednak w Bogu. Królestwo nie jest jakimś „za-światem”, lecz jest tym światem tutaj obecnym, ale umieszczonym pod okiem Boga. Oto, co pisze w tej kwestii K. Rahner w swej refleksji nad ludzką wolnością i jej od-

niesieniem do zbawienia: „Właściwe teologiczne rozumienie pojęcia zbawienia nie oznacza jakiejś sytuacji przyszłej, która by z zewnątrz i w sposób obiektywny spadała na człowieka niespodzianie jako sytuacja niosąca radość albo, w przypadku potępienia, pogrążająca w smutku, albo która byłaby mu wyznaczona tylko na podstawie osądu moralnego; natomiast oznacza ono ostateczny charakter prawdziwego samorozumienia i prawdziwej samorealizacji człowieka w wolności i wobec Boga (...). Wieczność człowieka można zrozumieć tylko jako autentyczność i ostateczność wolności, która osiągnęła dojrzałość. Po wszystkim innym może następować tylko znowu czas, ale nie wieczność, która nie jest przeciwieństwem czasu, ale spełnieniem czasu wolności”¹³

Dostrzega się tutaj wielkość błędu polegającego na traktowaniu nadziei jako ucieczki w jakąś inność zabezpieczającą istnienie, bądź też jako symptomu osłabienia duszy, która szukałaby w nadziei opium uśmierzającego jej strach przed śmiercią. Albowiem nadzieja nie ma w sobie nic z zabezpieczenia i jest wszystkim innym poza ucieczką. Podstawowym owocem nadziei nie jest negowanie rzeczywistości tego świata, lecz przeciwnie: branie go na serio. Obecne w nadziei akty mojej wolności nie są bynajmniej jakimiś przelotnymi śladami czy znakami, ogoławającymi moją podmiotowość, lecz nabierają radykalnej zawartości i głębi właśnie dlatego, że mają się zespolic w Bogu w swej całości. Stąd też nadzieja nie zabezpiecza, ale niepokoi moją terażniejszość: otwiera na coś innego, na wieczność, która nie jest wcale obca i zewnętrzna w stosunku do czasu, lecz jest czasem moich dziejów, zespolonym i ujętym w jedną całość w tym „poza” śmiercią. Wieczność jest po prostu prawdą czasu, który przeżyłem, prawdą wykonywania mojej wolności i mojej zdolności do miłowania.

Racjonalizm Spinozy umieszczał także zbawienie na skrzyżowaniu mojej terażniejszości z wiecznością, czyli dokładniej: w odwiecznej konieczności mojego bytu i wszystkich jego odczuć. Zestawienie mojej terażniejszości z wiecznością, dokonywane poprzez racjonalne ujęcie całości, tworzyło jednak ekonomię śmierci, albo też skazywało ją na milczenie. Odtąd moja historia i moja wolność winny przechodzić przez śmierć, aby zostać zrekapitulowane i ujęte całościowo w Bogu. Śmierć nie jest jakąś zewnętrzną lub nieistniejącą granicą mojego życia, ale

¹³ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa* (tłum. T. Mieszkowski), Warszawa 1987, s. 38-39.

jest wydarzeniem objawiającym w wieczności prawdę tego, co przeżyłem: taka jest moja nadzieja.

Niepokój i beztroska

Czy dotarło się jednak do radości, definiując eschatologiczną nadzieję jako samo tylko świetlane uchwycenie życia w całokształcie jego wymiarów, czyli wraz z jego skończonością i konstytutywnym jego odniesieniem do śmierci? Powiedziano: jedynie nadzieja bierze życie całkowicie na serio, albowiem tylko ona obarcza naszą wolność wiecznością. Czy jednak nie powinno to nas raczej niepokoić, a nie sprawiać nam radość? Uczyniony wolnym dzięki nadziei, człowiek jest również odpowiedzialny za swe istnienie. A to nie może nie niepokoić w tym sensie, w jakim J.-Y. Lacoste¹⁴ określił niepokój: „Odróżniamy dokładnie niepokój (eschatologiczny) od troski (ontologiczno/historycznej), nawet wtedy, gdy stwierdzamy wszechobecność troski w temporalizacji. Niespokojne sumienie jest zatroskane; jego terażniejszość jest niezrównoważona, sens dochodzi do niego już z góry od tego, co jest jeszcze nieobecne. Jego specyfika polega na tym, że jego zainteresowanie nie jest na miarę świata; powie się, że sankcjonuje ono kwestionowanie racji historycznych motywami eschatologicznymi. Jeżeli się troszczyć o wiele rzeczy, a w nich o to, kim jestem, to nie niepokoję się wówczas w sensie ścisłym, ale tylko o Boga”

Prawdziwy niepokój polega więc na tym, że moją terażniejszość zajmuje już i mobilizuje moja wieczność. Troska wiąże się z zajęciami typowymi dla tego świata: terażniejszość człowieka troskliwego poruszają zasadniczo i „otwierają” wymogi przyszłości, chodzi tu jednak o przyszłość homogeniczną z tą (obecną tu i teraz) terażniejszością, czyli o przyszłość, która się wpisuje w horyzont tego świata. Niepokój otwiera mnie natomiast na przyszłość absolutną, heterogeniczną i transcendentną w stosunku do tego świata. Niemniej, jeszcze raz trzeba to powtórzyć, przyszłość ta nie jest czymś obcym i autonomicznym: jest moją przyszłością, jest moim życiem przemienionym i przeobrażonym.

Czy ten niepokój, nierozłącznie zespolony z nadzieją, może się łączyć z radością? Czy można myśleć o radości niespokojnej? Na pierwszy rzut oka się wydaje, że podstawowym stanem duszy, wywołanym przez niepokój, będzie właśnie troska, czyli zajęcie się moją

¹⁴ Dz. cyt., s. 97.

bezpośrednią przyszłością wewnątrz tego świata. Jeśli mam odpowiedzieć dobrowolnie wobec Boga, to powinienem przede wszystkim się zatroszczyć o swe nastawienie na tym świecie, o sens, jaki mu nadaje poprzez moją historię, a ten sens zależy od mojego odniesienia do przyszłości. Jednak wydana sobie samej i właściwej sobie dynamice troska może wiązać wolność i doprowadzać ją do paradoksalnego zamknięcia się w sobie samej. To zamknięcie się jest natomiast paradoksalne, gdyż bezpośrednim skutkiem troski jest właśnie otwarcie terażniejszości na coś innego, uniknięcie zasklepienia się na bezpośrednim radowaniu się sobą. Ryzyko troski polega jedynie na dążeniu do określenia przyszłości na podstawie terażniejszości, bez umożliwienia przy tym przyszłości, by mobilizowała faktycznie terażniejszość.

Człowiek, który – powodowany troską – ukierunkowuje się ku przyszłości, może mieć pokusę poświęcenia się *causa sui*, całkowitego samo-stanowienia o sobie, bycia „twórcą samego siebie” – według wyrażenia Misrahi‘ego: człowiek „projektujący” zdaje się być mistrzem swego losu, staje się bowiem sam dzięki przemyślanemu i dobrze skalkulowanemu posługiwaniu się swą własną wolnością. J.-Y. Lacoste¹⁵ słusznie zatem podkreśla, że jedną z tajemniczych postaci tego projektowania jest „wola mocy”: wola działająca w projekcie staje się „wola mocy”, ponieważ „jej odniesienie do świata i do bytu układa się jako «stosunek produkcyjny» lub usytuowanie siebie na sposób zawładnięcia (aresztu). Wola mocy postępuje faktycznie z czasem tak, jak działa z przestrzenią, z ziemią, którą bierze się w posiadanie”

Tej „woli mocy”, dla której przyszłość jest jedynie uzależnieniem terażniejszości, J.-Y. Lacoste przeciwstawia postać synostwa: „Możemy mieć na uwadze świadomość, dla której przyszłość rozwija się jako to, nad czym nie może ani nie chce ona panować, i która akceptuje fakt, iż ograniczenia zmysłowe nie są ograniczeniem jej mocy czynienia. Synostwo byłoby zatem tą modalnością świadomości, która się wyzywa wszelkich roszczeń do podporządkowania sobie przyszłości, a tym bardziej przyszłości bezwzględnej”¹⁶ To właśnie Chrystus jest paradygmatem tej synowskiej świadomości, oddanej całkowicie woli Ojca, świadomości, która zrezygnowała z wszelkiego dobrowolnego decydowania o swym losie osobistym. Chrystusowi nie chodzi bynajmniej o planowanie-projektowanie osiągnięć swojej misji, obliczanie

¹⁵ Dz. cyt., s. 204.

¹⁶ Tamże, s. 204-205.

środków najbardziej skutecznych do realizacji swoich celów. Chodzi Mu jedynie o powierzenie wszystkiego Ojcu, złożenie wszystkiego w Jego ręce, wyrzekając się przy tym wszelkich roszczeń do bycia panem lub mistrzem własnego sukcesu.

Do tego punktu ukonstytuowanego przez synostwo eschatologiczny niepokój dodaje jeszcze niezaspokojenie światową przyszłością. Nie oznacza to oczywiście, że od chwili, w której Bóg niepokoi moją terażniejszość, ukazując jej przyszłość bezwzględna, kiedy to całość mojej osoby zostanie w Nim przyjęta i zespolona, moja troska o swą przyszłość światową staje się jakby unicestwiona, jak gdybym nie miał już nic innego do zrobienia poza wyrzeczeniem się wszelkiej odpowiedzialności osobistej. Troska pozostaje nadal prawomocna i zachowuje swój autentyzm, odrzucając jednak wszelkie roszczenie do bezwzględności. Wewnątrz-światowa troska nie jest już nieprzekraczalnym horyzontem mojej przyszłości, relatywizuje ją bowiem Nadzieja królestwa oraz istotne wyrzeczenie się własnej woli, która się oddaje ojcowskiej woli Boga. Nie jestem taki, jakim siebie czynię i jakiego złudzenie daje mi wola mocy, ale jestem taki, jakim chce mnie Bóg. Wymiar troski krzyżuje się tutaj z wymiarem tego, co można by nazwać beztroskim niepokojem, w którym wola wyzbywa się wszelkich bezpośrednich zajęć, aby dać się uchwycić przez Boga.

Na skrzyżowaniu tych dwóch wymiarów przyszłości: wymiaru troskliwego projektu i wymiaru beztroskiej nadziei, mieści się radość. Radość nie jest ucieczką od terażniejszości; zachowuje bowiem w sobie wymiar konkretny i cały ciężar świata – i w tym właśnie znaczeniu zespala się z troską. Urzeczywistnia jednak ofiarowanie troski Bogu, ofiarowanie trosk i spraw tego świata i czasu obecnego w perspektywie królestwa i bezwzględnej przyszłości. Radość niweczy zatem logikę wirtualnie zamykającą i tłumiącą troski, otwierając naszą terażniejszość na wyzwalającą moc nadziei.

Ta postać nadziei podważa radykalnie tą, jaką przypisały jej wspomniane wyżej filozofie współczesne. Sama istota radości ateistycznej polegała bowiem na utożsamieniu jej z rozpaczą i z negowaniem wszelkiego za-świata i wszelkiego poza-czasu. Odtąd nadzieja jawi się zatem jako najbardziej istotny motor radości. Chodzi jednak o nadzieję rozumianą nie jako ucieczka ze świata, ale jako natężenie sensu naszego życia: moja nadzieja nie skłania mnie do czegoś zgoła innego, gdzie mogę znaleźć odpoczynek i anonimowe zapomnienie, lecz jedynie do ukazania w całej prawdzie mojego życia, całokształtu mojej osobowej tożsamości. Radość ateistyczna polegała na skoncentrowaniu się na

teraźniejszości świata i dobrowolnym ujęciu w nawias problemu śmierci. Tymczasem radość pełna nadziei przechodzi przez śmierć: dopiero bowiem śmierć pozwala oddzielić moje troski i zajęcia czysto immanentne, światowe, od przekazania sensu mojej egzystencji transcendentnej Woli, nie dającej się sprowadzić do całości rzeczywistości. Śmierć nie jest już tutaj tragicznym zamknięciem mojej egzystencji, albowiem otwiera moje życie na coś innego, gdzie całość tego, kim jestem, została przyjęta w prawdzie. Ponadto konstytutywnym czasowym wymiarem radości przepelnionej nadzieją nie jest już teraźniejszość, lecz przyszłość: nie tylko przyszłość immanentna na tym świecie – albowiem radość nie przekreśla troski o moją bezpośrednią przyszłość, lecz przeciwnie: troska stanowi niepodważalny wymiar radości – ale także przyszłość absolutna, która mnie wyzwala z kurczowego poszukiwania rezultatów i dążeń do sukcesów.

Radość przepelniona nadzieją zawiera w sobie istotny paradoks: pozwala mi brać moją egzystencję na serio, gdyż akty mojej wolności zostaną zrekapitulowane na wieki w Bogu, równocześnie jednak relatywizuje troskę, albowiem sytuuje horyzont mojej egzystencji w perspektywie graniczącej z innym nieodzownym dla świata horyzontem. Radość pełna nadziei czyni więc mnie odpowiedzialnym za mą własną egzystencję – będę musiał dać odpowiedź – ale równocześnie objawia mi, że nie jestem narzędziem jakiegoś absolutnego samowytwarzania siebie samego, ale że wola Innego mnie wyprzedza, nie ustając wywoływać przyszłość mego bytu. Trzeba mieć przed oczyma ten paradoks, aby móc wejść w samo serce radości: mam odpowiedzieć na to, kim jestem, i na to, kim będę, przy czym wola Innego stanowi najgłębszą część mojej osobistej tożsamości. Powinienem się pocieszać tym, kim będę, ale powinienem także oddać się całkowicie i radośnie woli Ojca.

Pełna nadziei radość urzeczywistniona w Jezusie Chrystusie

To Chrystus stanowi urzeczywistniony już paradygmat tej ufnej radości. Mocą dobrowolnego ofiarowania swego życia na Krzyżu zniósł On wszelką wolę mocy, wszelkie zajęcie się przyszłością i wszelkie dążenie do sukcesu uznawanego bezpośrednio przez ludzi sobie współczesnych. W całkowitym oddaniu się woli Ojca doprowadza On do pełni postawę posłuszeństwa i synowskiego zaufania planowi Boga. To оголошение i wyrzeczenie się woli własnej na rzecz innej woli leżą u samego korzenia każdej dogłębnie autentycznej radości. Co więcej, posłuszeństwo Chrystusa na Krzyżu objawia nadrzędną moc realizo-

waną przez bezwzględną przyszłość królestwa w odniesieniu do terażniejszości tego świata: ponieważ całe życie Chrystusa jest ukierunkowane na wydarzenie tej absolutnej przyszłości, ta godzina Krzyża nie oznacza likwidacji wszelkiej radości i definitywne zapanowanie ciemności i beznadziei. Aż po Krzyż radość jest obecna, albowiem aż po terażniejszość Krzyża – a zwłaszcza w samej terażniejszości Krzyża – absolutna przyszłość Boga objawia się w pełni. Krzyż objawia zatem sposób, w jaki światowa terażniejszość zostaje przekroczone i zamieszкана w swej głębi przez przyszłość królestwa: dowodem na tę intymną obecność eschatologicznej przyszłości w sercu światowej terażniejszości jest właśnie radość. Ostatecznie przecież dar życia Chrystusa na Krzyżu i następujące po nim Zmartwychwstanie dają dostęp do tej radości, która nie oddala przestachu i nie pierzcha przed myślą o śmierci. Radość pełna nadziei przechodzi wraz z Chrystusem przez doświadczenie śmierci i w Chrystusie zapoczątkowuje już na tym świecie i w tym czasie łaskę Zmartwychwstania.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC