

KS. KAZIMIERZ WOLSZA

## STRUKTURA I FUNKCJE DOŚWIADCZENIA TRANSCENDENTALNEGO

### Analiza koncepcji Karla Rahnera

1. Problematyka doświadczenia transcendentznego w myśli Rahnera – 2. Struktura doświadczenia transcendentnego – 3. Funkcje doświadczenia transcendentnego w poznaniu filozoficznym

#### 1. Problematyka doświadczenia transcendentnego w myśli Rahnera

K.H. WEGER, autor znanego wprowadzenia do teologicznej myśli K. Rahnera, napisał, że doświadczenie transcendentne odgrywało w tej myśli centralną wręcz rolę<sup>1</sup>. Można się zgodzić z taką opinią, przy pewnym wszakże zastrzeżeniu. Otóż, w myśli Rahnera trzeba odróżnić teorię doświadczenia, nazywanego od pewnego czasu „transcendentalnym”, od samej nazwy. Ta ostatnia pojawiła się w pismach teologa względnie późno, bo dopiero w latach siedemdziesiątych, przede wszystkim w *Grundkurs des Glaubens* (1976)<sup>2</sup>. Jednakże zręby teorii takiego doświadczenia można znaleźć już w pracy *Geist in Welt*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1939 r. (następne, przepracowane przez J.B. METZA, ukazało się w 1957 r.). Teoria doświadczenia transcendentnego przedstawiona w *Grundkurs des Glaubens* nawiązywała do podstawowych założeń antropologii filozoficzno-teologicznej Rahnera. We wcześniejszych pismach mówił on jednak raczej o „samodoświadczeniu” (*Selbsterfahrung*), o „doświadczeniu Boga” (*Gotteserfahrung*), czy o „doświadczeniu transcendencji” (*Transzendenzerfahrung*)<sup>3</sup>. Dokonując rekonstrukcji Rahnerowskiej teorii doświadczenia transcendentnego, trzeba się więc odwołać także i do

---

<sup>1</sup> K.H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 32.

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg–Basel–Wien 1976, s. 31; w dalszym ciągu cytuję polski przekład tego dzieła: *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 23; por. s. 48–49, 53; por. TENZE, *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 36.

<sup>3</sup> TENZE, *Gotteserfahrung heute*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie* (dalej: *Schriften*), t. IX, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, s. 161–176; TENZE, *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*, w: TENZE, *Schriften*, t. X, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972, s. 133–144; TENZE, *Das Problem der Erfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, w: TENZE, *Schriften*, t. XIII, Einsiedeln–Zürich–Köln 1978, s. 207–225.

tych tekstów, w których nazwa „doświadczenie transcendentalne” bądź wcale nie występowała, bądź też występowała akcydentalnie. W *Grundkurs des Glaubens* Rahner określał jako doświadczenie transcendentalne „subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartości na nieograniczony zasięg każdej możliwej rzeczywistości”<sup>4</sup>. Niemal identycznie Rahner charakteryzował jednak i inne podstawowe dla swej myśli pojęcie, a mianowicie pojęcie tzw. przed-ujęcia (*Vorgriff*) bytu. Jest to według niego także „atematyczna, lecz nieunikniona wiedza o nieskończonym charakterze rzeczywistości”<sup>5</sup>. Przed-ujęcie było dla Rahnera takim sposobem percepcji bytu i Absolutu, które dokonuje się jeszcze na poziomie przedjęzykowym, przed-predykatywnym. Językowe pojęcie (*Begriff*) jest dopiero rezultatem refleksji nad tym atematycznym przed-ujęciem. Można zatem powiedzieć, że owo przed-ujęcie jest niejako samym rdzeniem doświadczenia transcendentalnego, choć niektórzy komentatorzy pism Rahnera utożsamiali ze sobą oba pojęcia<sup>6</sup>. W przed-ujęciu bytu i wraz z nim dokonuje się też podstawowa afirmacja Absolutu, a wysiłek tego, kto opisuje takie przed-ujęcie (potem nazywane „doświadczeniem”) zmierza do tego, by wydobyć i ujawnić to podstawowe poznanie. Niektórzy komentatorzy Rahnera tę podstawową tezę mówiącą, że w każdym akcie ludzkiego ducha dokonuje się elementarne poznanie Boga, próbowali przybliżyć przy pomocy metafor. Jedną z nich jest metafora światła i przedmiotu. Widzimy przedmioty tylko w świetle. Choć nasze spostrzeżenia są skierowane na poznanie przedmiotów, to jednak zawsze wraz z nimi współ-doświadczamy światła, bez którego przecież niemożliwe byłyby owe spostrzeżenia. Inna metafora posługuje się obrazem żywego organizmu i tlenu. Tlen jest konieczny do tego, by organizm ów mógł żyć, ale zarazem jest niewidoczny. W podobnej relacji jak światło do przedmiotów przez nie oświetlanych, czy jak tlen do organizmu żyjącemu dzięki niemu, pozostaje Bóg do podstawowych ludzkich aktów, stanowiąc ich nieskończony horyzont.

Aby jeszcze bardziej przybliżyć opisane tu przez Rahnera pojęcie doświadczenia transcendentalnego, należy scharakteryzować dwa słowa składające się na jego nazwę, a mianowicie: „doświadczenie” i określający je przymiotnik „transcendentalne”. Nazwa „doświadczenie” występowała w pismach Rahnera stosunkowo często. I. BOKWA napisał nawet, że „geniusz tego teologa polegał nie tyle na zastosowaniu pojęć stosowanych w swojej epoce, lecz na dowartościowaniu w teologii doświadczenia”<sup>7</sup>. Pomimo tej doniosłości doświadczenia w teologii Rahnera oraz częstotliwości używania nazwy, trudno znaleźć w jego tekstach jakieś precyzyjniej-

<sup>4</sup> RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 48.

<sup>5</sup> *Tamże*, s. 33; por. TENŻE, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, J.B. METZ (oprac.), München 1963, s. 78–80.

<sup>6</sup> W.J. HOYE, *Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses. Eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners*, Düsseldorf 1979, s. 18–19, 47–48; TENŻE, *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie*, Zürich 1993, s. 142–145, 152–155.

<sup>7</sup> I. BOKWA, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 76.

sze określenie aktu doświadczenia. Przegląd kilku kontekstów, w jakich nazwa ta była przezeń używana, pozwala na sformułowanie przypuszczenia, że często używał zamiennie słów: „poznanie” i „doświadczenie”. Oto np. w *Hörer des Wortes* Rahner pisał o poznaniu bytu, o poznaniu warunków możliwości ludzkich aktów, czy o poznaniu Boga w takich kontekstach, w jakich później mówił raczej o doświadczeniu (bytu, warunków możliwości, Boga)<sup>8</sup>. Z kolei w artykule *Gotteserfahrung heute* (i innych) nazwa „doświadczenie” posłużyła mu raczej jako synonim „przeżycia”. Autor używał jej w odniesieniu do takich ludzkich przeżyć, jak: miłość, wierność, nadzieja, przeżycie piękna, radości, lęku, czyjejś śmierci, itd.<sup>9</sup> We wskazanych tu fragmentach można więc dostrzec tendencję do posługiwania się szerokim raczej pojęciem doświadczenia. Są jednak w pismach Rahnera i takie fragmenty, w których świadomie używał on nazwy „doświadczenie” na oznaczenie niektórych tylko czynności poznawczych. We wspomnianym wyżej artykule *Gotteserfahrung heute* wspominał on o kilku cechach, jakimi powinny się takie czynności odznaczać. Podstawowym warunkiem doświadczenia jest „rzeczywista” obecność tego, co doświadczone<sup>10</sup>. Przedmiot doświadczenia nie jest więc kreowany przez podmiot, lecz jest odnajdywany i „zastawany”. W przypadku doświadczenia zmysłowego ta „zastawność” przedmiotu doświadczenia ma charakter bezsporny, co wiąże się z naocznością takiego doświadczenia. Każde doświadczenie jest aktem pierwotniejszym w stosunku do językowego (pojęciowego, sądowego) ujęcia jego treści<sup>11</sup>. Ujęcie takie wymaga dokonania namysłu (refleksji), który jest wtórny i czasowo późniejszy względem samego doświadczenia. Podstawowym kryterium nazywania „nietematycznej współświadomości” doświadczeniem był dla Rahnera jej konieczny i nierozzerwalny związek z doświadczeniem przedmiotowym, nazywanym przez Rahnera doświadczeniem „kategorialnym”. Treść doświadczenia transcendentalnego jest, zdaniem Rahnera, podobnie jak przedmiot doświadczenia transcendentalnego, zastawana i odnajdywana przez podmiot, choć nie jest naoczna ani tak bezsporna jak ów przedmiot. Podmiot jest wobec tej treści receptywny. Jest to druga racja (obok koniecznego związku z doświadczeniem przedmiotowym), dla której Rahner używał w odniesieniu do tego typu poznania, o jakim mowa, nazwy „doświadczenie”

Doświadczenie to nosi miano doświadczenia „transcendentalnego”. U HUSSERLA taka przydawka podkreślała to, że charakteryzowane przez niego doświadczenie dokonywało się w obrębie subiektywności transcendentalnej (po redukcjach). M. MÜLLER, który także używał takiej nazwy, eksponował z kolei przy jej pomocy tę własność doświadczenia tak nazywanego, która polegała na wykraczaniu poza granice doświadczeń składowych i ujmowaniu relacji pomiędzy nimi. Jaki natomiast sens słowu „transcendentalne” w nazwie doświadczenia nadawał Rahner? Sam autor

<sup>8</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 52–53, 55–57, 83–84.

<sup>9</sup> TENZE, *Gotteserfahrung heute*, s. 167–169.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 161.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 161–162.

wyjaśnił to na kartach *Grundkurs des Glaubens*. Napisał tam, że „doświadczenie to jest transcendentalne, ponieważ należy do koniecznych i nieusuwalnych struktur samego poznającego podmiotu i ponieważ polega właśnie na przekroczeniu określonej grupy możliwych przedmiotów, na przekroczeniu kategorii”<sup>12</sup>. Przytoczone tu sformułowanie stanie się jeszcze bardziej zrozumiałe wówczas, gdy zwróci się uwagę na korelatywne w pismach Rahnera pojęcia: „kategorialny”, „transcendentalny”. Mianem czegoś kategorialnego Rahner określał to, co widoczne, czasoprzestrzenne, uchwytnie zmysłami, wypełniające świat codziennego życia człowieka. To, co transcendentalne natomiast nie jest przez człowieka poznawane w sposób zmysłowy, nie pochodzi z doświadczenia przedmiotowego, lecz jest czynnikiem apriorycznym, poprzedzającym poznanie świata<sup>13</sup>. Jest to zatem przede wszystkim KANTOWSKIE rozumienie transcendentalności. Rahner nie rozstał się jednak i ze scholastycznym pojęciem transcendentalności. Doświadczenie transcendentalne, które nastawione jest na poznanie apriorycznych warunków możliwości doświadczenia, jest bowiem w konieczny sposób związane z każdym doświadczeniem przedmiotowym. Nie jest to doświadczenie ograniczone do doświadczeń przedmiotów określonych kategorii, lecz przekraczając te kategorie jest (i w tym sensie) transcendentalne.

Rahner nie stworzył systemu filozoficznego, który miałby być zbudowany na doświadczeniu transcendentalnym. Wprowadzenie tego pojęcia miało mu raczej posłużyć do ukazania podstawowego, jego zdaniem, sposobu poznania istnienia Boga. Podobnie jak u Husserla, można i u niego mówić o doświadczeniu transcendentalnym w ścisłym i w szerokim sensie. Ścisłe rozumiane doświadczenie transcendentalne dokonuje się równocześnie z doświadczeniem kategorialnym, ale na jego przeciwnym, subiektywnym biegunie. Może być jednak tak, że doświadczenie transcendentalne pozostaje doświadczeniem nieuświadomionym, anonimowym. Rahner opisywał więc to doświadczenie szerzej, wskazując w tym opisie także na procesy, które je poprzedzają i następują po nim. Doświadczenie transcendentalne w pełni rozwinięte łączy się zawsze z refleksją (namysłem) nad nim oraz z językowym opisem.

## 2. Struktura doświadczenia transcendentalnego

W. STRÓŻEWSKI zasugerował, aby strukturalna analiza doświadczenia kierowała się czterema następującymi pytaniami: czym jest to, co dane? Jak jest dane? Komu jest dane? Przez co, *resp.* przez kogo jest dane?<sup>14</sup> Są to pytania o przedmiot, sposób

<sup>12</sup> RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 23.

<sup>13</sup> BOKWA, *dz. cyt.*, s. 69–70; N. KNOEPFFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, Innsbruck–Wien 1993, s. 80–81; H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, tł. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 134; WEGER, *dz. cyt.*, s. 21–22.

<sup>14</sup> W. STRÓŻEWSKI, *Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne*, w: TENŻE, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 228.

prezentacji, podmiot oraz pośredniki jawiące się w doświadczeniu. Pytania te pojawiają się także w niniejszej analizie, aczkolwiek w innej kolejności. Najpierw zostanie scharakteryzowany podmiot doświadczenia transcendentalnego, następnie omówione zostaną poszczególne etapy całego procesu, w którym dochodzi do tego doświadczenia i do jego ujawnienia. W trakcie tej prezentacji zostaną udzielone odpowiedzi na pytania o to, jak i przez co jest dany przedmiot. Na końcu wreszcie omówiony zostanie sam przedmiot doświadczenia transcendentalnego.

## 2.1. Podmiot

Rahner wielokrotnie wyrażał silne swe przekonanie co do tego, że podmiotem doświadczenia transcendentalnego jest każdy człowiek, pomimo tego, iż nie zawsze uświadamia on sobie fakt jego zachodzenia. Między innymi na tym właśnie przekonaniu opierała się znana Rahnerowska teza mówiąca o tym, że nawet ateista jest „anonimowym chrześcijaninem”, gdyż i on nosi w sobie atematyczną, pierwotną wiedzę o Bogu. Rahner określał byt ludzki mianem ducha (*Geist*). Duch jest bytem, którego najbardziej charakterystyczną cechą strukturalną jest otwarcie na bycie nie tylko konkretnych bytów, ale i na bycie w ogóle, na *esse commune*. Dalszymi przejawami duchowości człowieka są: transcendencja i refleksja. Duch nie zamyka się w obrębie tego, co poznaje w sposób zmysłowy lub intelektualny, lecz zawsze ujmuje coś „więcej”. Tłumacząc tę cechę transcendencji ludzkiego ducha, Rahner dokonał interpretacji ARYSTOTELESOWSKIEJ i TOMASZOWEJ nauki o intelekcie czynnym (*intellectus agens*). Według tej nauki funkcją intelektu czynnego miało być wydobywanie ogólnych treści poznawczych (*species intelligibiles*) z jednostkowych obrazów zmysłowych (*phantasma*). Aktywność tego intelektu wyrażała się w dokonywaniu abstrakcji, polegającej na oddzielaniu w bycie tego, co istotne od tego, co nie istotne. Intelekt jednak nie konstytuował bytu. Inaczej jest w interpretacji Rahnera. Intelekt czynny jest, według niego, tą dynamiczną funkcją ludzkiego ducha, która umożliwia mu ujęcie nieskończonego horyzontu, w świetle którego ujmowane jest wszystko to, co kategoriale. Dzięki temu dynamizmowi wszystko, co poznawane, jest poznawane jako byt (*sub ratione entis*). W akcie poznania, dzięki „światłu” intelektu czynnego, następuje ujęcie danych zmysłowych w struktury, będące uprzednie względem tegoż poznania<sup>15</sup>.

Pomimo tego, że ludzki duch jest strukturalnie otwarty na bycie i na transcendencję, doświadczenie transcendentalne może, zdaniem Rahnera, pozostać „anonimowe”, nie uświadomione przez człowieka. Można stąd wysnuć wniosek, że podmiot musi spełnić jakieś dodatkowe jeszcze warunki, aby ujawnić tę nietematyczną

---

<sup>15</sup> Por. K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957<sup>2</sup>, s. 153–156; por. H. KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964, s. 126, 166; C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974<sup>2</sup>, s. 226–234; R.M. BURNS, *The Agent Intellect in Rahner and Aquinas*, „Heythrop Journal” 29 (1988), s. 423–449; W.J. HOYE, *Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses*, s. 42; TENZE, *Gottesehrung?*, s. 142–148.

wiedzę, będącą przedmiotem doświadczenia transcendentального. Rahner, podobnie jak Lotz, odwołał się tu do Tomaszowego pojęcia *reditio completa subiecti in seipsum*, określającego „powrót” podmiotu do samego siebie. Poznanie określane jako *reditio completa* polega na „wyjściu” podmiotu ku rzeczy, „objęciu” jej i powrocie do siebie. Dopiero ów powrót do siebie umożliwia podmiotowi, jak pisał Rahner, „bycie-u-samego siebie” oraz „posiadanie samego siebie i swojego poznania” To natomiast umożliwia mu uświadomienie sobie innego, subiektywnego bieguna aktu poznawczego. Mówiąc inaczej, podmiot doświadczeń kategoryalnych musi się stać, dzięki aktowi refleksji (*reditio completa*), podmiotem transcendentальnym. Jest on wówczas nie tylko podmiotem doświadczenia transcendentального (takim jest każdy człowiek), ale podmiotem uświadomionego (nie anonimowego) doświadczenia transcendentального.

## 2.2. Przebieg doświadczenia transcendentального

Punktem wyjścia doświadczenia transcendentального jest jakieś doświadczenie kategoryalne. Rahner posługiwał się w swoich opisach pojęciem dwubiegunowości ludzkich aktów. Dwa bieguny: przedmiotowy i podmiotowy są ze sobą nierozdzielnie związane. Wówczas, gdy podmiot doświadcza czegoś w bezpośredni sposób lub, gdy jego świadomość aktowa jest wypełniona jakimś innym przeżyciem, na „subiektywnym biegunie” w nietematyczny sposób są współ-doświadczone inne treści, będące przedmiotem doświadczenia transcendentального. Jakie to doświadczenia kategoryalne lub inne akty ducha ludzkiego mogą, zdaniem Rahnera, prowadzić do wzbudzenia doświadczenia transcendentального? Autor najczęściej wspominał o aktach poznania i wolności. Obok nich wymieniał jeszcze takie akty i przeżycia (nazywane „doświadczeniami”), jak: przeżycie odpowiedzialności, zobowiązania moralnego, radości, samotności, ciszy, lęku i trwogi, przeżycie czyjejś śmierci. To, jakie doświadczenie jest najlepszym punktem wyjścia dla doświadczenia transcendentального przez nie zapośredniczonego, jest często kwestią zindywidualizowaną. Rahner pisał więc o tym, że każdy człowiek musi się zastanowić nad tym, „co dla niego jest doświadczeniem najbardziej wyrazistym; nad niewytłumaczalnie jasnym światłem swojego ducha; nad możliwością absolutnego kwestionowania, którą człowiek aktualizuje przeciw samemu sobie aż niemal do unicestwienia samego siebie i w której radykalnie przekracza samego siebie; nad śmiertelnym lękiem, który jest czymś zupełnie innym niż obiektywny strach i który poprzedza ów strach jako warunek jego możliwości; nad radością, która wymyka się wszelkiemu określeniu; nad absolutnym moralnym obowiązkiem, w którym człowiek naprawdę odkrywa samego siebie; nad doświadczeniem śmierci, w której uświadamia sobie własną absolutną bezsilność”<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 62; por. TENŻE, *Hörer des Wortes*, s. 84, 139–140; TENŻE, *Gnade als Freiheit*, s. 34–36; TENŻE, *Gotteserfahrung heute*, s. 168–169.

Związek doświadczenia kategorialnego z doświadczeniem transcendentalem powoduje, że doświadczenie transcendentale jest czymś nieuniknionym. Dokonuje się ono w człowieku niezależnie od tego, czy sobie to uświadamia, czy też nie. Jednocześnie związek ten naraża to doświadczenie na zapomnienie. Człowiek, który w wyraźny, tematyczny sposób poznaje (tylko) to, co kategorialne, a więc przedmiotowe, historyczne, może utracić z pola swego zainteresowania treści doświadczenia transcendentalego. Aby tego uniknąć, nieodzowne staje się dokonywanie aktów refleksji, polegających na zwracaniu się ku własnej subiektywności. Zdaniem Rahnera, mówił już o nich św. Tomasz, określając je mianem „doskonałego powrotu podmiotu do samego siebie” (*reditio completa subiecti in seipsum*). Tylko wówczas treści doświadczenia transcendentalego mogą stać się własnością człowieka, gdy „posiądzie” samego siebie. Rahner pisał, że w całości ludzkiego poznania „rzeczywiście zachodzi to poznające, subiektywne samoposiadanie, *reditio completa*, doskonały powrót podmiotu do samego siebie, jak mówi św. Tomasz”<sup>17</sup>.

Rahner często mówił o potrzebie refleksji nad doświadczeniem transcendentalem. Słowo „refleksja” nie jest jednak jednoznaczne. W języku potocznym używamy go jako synonimu „namysłu”, czy „rozważania”. W terminologii filozoficznej słowo to ma jednak jeszcze i inne znaczenie. Refleksją nazywamy zwrócenie myśli ku własnej podmiotowości i jej aktywności. A zatem, omówiona wyżej czynność „doskonałego powrotu do samego siebie” (*reditio completa*) byłaby odmianą refleksji. U Rahnera znajdujemy słowo „refleksja” występujące w m.in. takich oto wyrażeniach: „transcendentale poznanie Boga [...] wyprzedza ontologię refleksyjną i nigdy nie jest przez nią całkowicie wyczerpywane”; „refleksyjne, tematyczne, przedmiotowo ujęte poznanie Boga, które posługuje się pojęciami, nie jest poznaniem najważniejszym, najbardziej podstawowym i nie może go zastąpić”; „teoretyczny dowód istnienia Boga ma na celu tylko przekazanie refleksyjnej świadomości faktu, że człowiek w swojej duchowej egzystencji zawsze i nieuchronnie ma do czynienia z Bogiem”<sup>18</sup>. Na podstawie tych i podobnych wypowiedzi Rahnera o refleksji lub świadomości refleksyjnej można stwierdzić, że nie chodziło w nich o refleksję pojętą jako zwrócenie się ku sobie (*reditio completa*), lecz o refleksję rozumianą jako świadomy namysł nad treścią doświadczenia transcendentalego. Namysł ten jest dalszym etapem szeroko pojętego doświadczenia transcendentalego, a zarazem koniecznym warunkiem uświadomienia sobie tego, że w doświadczeniu tym faktycznie doszło w nietematyczny sposób do poznania istnienia Boga. Z refleksją wiąże się tematyzacja, językowy opis tego doświadczenia. Doświadczenie i refleksja, wraz z opisem, są ze sobą ściśle powiązane. Według Rahnera, doświadczenie posiada w sobie zaczątki refleksji, a refleksja jest rozwinięciem doświadczenia. Język wprowadza do procesu tematyzacji doświadczenia transcendentalego nowy element, jakim jest interpretacja. Dobór słownictwa nie jest bowiem neutralny w stosunku

<sup>17</sup> TENŻE, *Podstawowy wykład wiary*, s. 23.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 55, 61–62; por. TENŻE, *Gotteserfahrung heute*, s. 161–162.

do wyrażanej treści. Doświadczenie jest bogatsze od pojęć i nazw opisujących je. Rahner pisał, że musimy uchwycić to, co nieuchwytnie, nazwać to, czego nie da się całkowicie włączyć w nasz pojęciowy „system współrzędnych”.

Dla opisu treści doświadczenia transcendentального Rahner użył słów: *das Woraufhin*, *das Wovonher*. Są to neologizmy — rzeczowniki utworzone od partykuł „dokąd” (*wohin*), „na czym” (*worauf*, *woraufhin*) oraz „skąd” (*woher*), „z czego” (*wovon*). Trudno jest znaleźć dla nich polskie odpowiedniki. W polskich przekładach pism Rahnera spotykamy umieszczane w cudzysłowie wyrażenia: „dokąd” i „skąd”. Bywa też, że w komentarzach do jego pism pierwszy termin (*Woraufhin*) zastępuje się wyrażeniami: „horyzont” lub „widnokrag”. Według naszego autora, „dokąd” transcendencji ludzkiego ducha nie podlega definicji, ponieważ „ostateczna miara sama nie może być zmierzona”<sup>19</sup>. Mówiąc o niemożliwości zdefiniowania owego „dokąd”, Rahner zakładał, jak się zdaje, klasyczne pojęcie definicji. Definiowanie klasycznie rozumiane polegało na podaniu najbliższego rodzaju (*genus proximum*) oraz różnicy gatunkowej (*differentia specifica*). Aby zdefiniować jakieś pojęcie, trzeba więc było dysponować pojęciem zakresowo od niego szerszym i w ramach tego szerokiego pojęcia nakreślić granicę wyznaczoną przez różnicę gatunkową. Nie można oczywiście zastosować takiego zabiegu definiowania w charakterystyce horyzontu („dokąd”), który sam jest granicą wszelkiego poznania, lecz granicą nieosiągalną, ku której nasza myśl się zbliża tylko asymptotycznie.

Wobec niemożliwości klasycznego, precyzyjnego zdefiniowania horyzontu, a także w obliczu trudności w znalezieniu dla niego adekwatnej nazwy, pozostaje on, zdaniem Rahnera, „świętą tajemnicą”<sup>20</sup>. Pojęcie tajemnicy odgrywało ważną rolę w całokształcie myśli Rahnera. Nie było to dla niego pojęcie wyłączenie negatywne, choć służyło do określenia czegoś, czego nie da się ująć, a więc czegoś, co jest milczące i bezimienne. Pojęcie to miało u naszego autora także i pozytywny wydźwięk. Wyrażało ono jakiś „pra-aspekt” rzeczywistości, na który człowiek się otwiera, przekraczając przy tym samego siebie. Jedną z cech istotnych ducha ludzkiego jest, zdaniem Rahnera, „otwarcie na tajemnicę” w aktach poznania i miłości. Ponieważ horyzont „dokąd” transcendencji ludzkiego ducha, jest nierozporządalny przez człowieka, a raczej to ów horyzont rozporządza ludzkimi aktami poznania i miłości, można go nazwać nie tylko tajemnicą, ale ponadto „świętą” tajemnicą. Jest to, według Rahnera, nazwa ze wszech miar właściwa, gdyż nazywamy świętym coś, co jest nieuchwytnie i niewyraźalne, a zarazem nierozporządalne i rozporządzające.

Choć pojęcie świętej tajemnicy jest, według naszego autora najbardziej właściwym pojęciem w procesie nazywania treści doświadczenia transcendentального, to jednak możemy zauważyć, że werbalizując i przybliżając tę treść sięgał jeszcze po inne nazwy wzięte z języka filozoficznego i religijnego. Chodzi tu przede wszystkim o takie nazwy, jak: „podstawa (*Grund*) rzeczywistości”, „byt absolutny” i wresz-

<sup>19</sup> TENŻE, *Podstawowy wykład wiary*, s. 57.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 53–55, 60–61; por. W.J. HOYE, *Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses*, s. 11–12.

cie nazwa „Bóg”. Nazwy „podstawa bytu” i „byt absolutny” są nazwami filozoficznymi. Rahner pisał, że ich używanie, choć dopuszczone, naraża doświadczenie transcendentalne na „śmiertelne” niebezpieczeństwo niezrozumienia. Człowiekowi nie obcującemu na co dzień z terminologią filozoficzną mówienie o bycie może się wydawać abstrakcją. Pomimo to Rahner nie unikał i takiej terminologii. Pisał np., że „dokąd” transcendencji jest świętą tajemnicą jako bycie (*Sein*) absolutne albo jako byt (*Seiende*) o absolutnej pełni bytu i absolutnym posiadaniu bytu<sup>21</sup>. W przebiegu doświadczenia transcendentalnego, w namyśle nad nim i w poszukiwaniu stosownej terminologii do nazwania go, przychodzi następnie etap, w którym podmiot uświadamia sobie, że „dokąd” transcendencji należy utożsamić z Bogiem. Innymi słowy, następuje zrozumienie tego, że doświadczenie transcendentalne jest swoistym doświadczeniem Boga. Po wymienionych wyżej nazwach przedmiotu tego doświadczenia, specjalnie utworzonych lub wziętych z języka filozoficznego, Rahner użył słowa „Bóg”, które jest słowem zastanym w naszym języku. Według niego, jest ono odmienne od wszystkich innych słów, które kształtowały się w bezpośrednim doświadczeniu przedmiotów, będących ich desygnatami. Nie mamy żadnego porównywalnego z poznaniem świata zewnętrznego doświadczenia Boga (Rahner zdecydowanie odrzucał ontologizm, zakładający bezpośredni ogląd Boga). Słowo „Bóg” występuje dzisiaj w języku bardziej w charakterze nazwy własnej niż nazwy generalnej, której brzmienie mówi nam zawsze coś o desygnacie. Pomimo to, słowo to niesie ze sobą pewne treści: wyraża to, co niewyraźalne, bezimienne, milczące, czego nie można naocznie poznać<sup>22</sup>. Słowo to odgrywa tak ważną rolę w egzystencji człowieka, że Rahner nie zawahał się stwierdzić, że jego zniknięcie równałoby się degradacji samego człowieczeństwa. Mówiąc o zniknięciu, Rahnerowi nie chodziło tylko o negację, ale o takie zapomnienie, które nie pozostawiałoby żadnej luki ani ekwiwalentu. Byłoby to więc zapomnienie połączone z „zapomnieniem zapomnienia”. Czymś istotnym dla bycia człowiekiem jest bowiem, według naszego autora, ciągle stawanie człowieka wobec całości bytu. I właśnie nazwa „Bóg” jest wyrazem tego, że człowiek jako jednostkowy byt staje wobec całości bytu. Człowiek jest człowiekiem, o ile wypowiada słowo „Bóg” w formie twierdzenia, pytania lub negacji. Doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem odniesienia ludzkiego ducha do całości bytu, do nieograniczonego horyzontu. Nazywanie tego horyzontu Bogiem jest więc nie tyle interpretacją tego doświadczenia, ile raczej uświadomieniem sobie, że napotykamy w nim na tę samą relację (człowieka do całości bytu), którą wyraża zastane w naszym języku „Bóg”.

Identyfikacja przedmiotu doświadczenia transcendentalnego z Bogiem, czego wyrazem jest użycie słowa „Bóg”, nie było jeszcze ostatnim etapem refleksji nad tym doświadczeniem. Refleksja ta w dalszym ciągu zmierzała do przybliżenia jakichś cech Boga, o ile to możliwe, to na podstawie owego doświadczenia. Relacja

<sup>21</sup> RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 53–55, 60–61.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 42–48, 56–60.

człowieka do Boga nie wyczerpuje się bowiem w tym, że Bóg jest horyzontem naszej egzystencji. Ażeby wydobyć z doświadczenia i opisać inne aspekty tej relacji potrzebny jest dalszy namysł oraz nowe pojęcia. Zgodnie ze swoją konwencją terminologiczną, Rahner nazywał je pojęciami kategorialnymi. Pojęcia te wywodzą się ze świata czasoprzestrzennego, skończonego, a mają służyć do opisu tego horyzontu, który przekracza czasoprzestrzenną i skończoną rzeczywistość, horyzontu, który został już utożsamiony z Bogiem. Rodzi się tu zasadnicza trudność, jak przy pomocy pojęć kategorialnych opisać to, co transcendentalne. Aby nie popaść w antropomorfizm, który zagraża wówczas, gdy odnosi się do Boga dosłownie rozumiane pojęcia kategorialne, należy je poddać jakiejś transformacji. Rahner, świadom tego niebezpieczeństwa, odwołał się do tradycyjnej teorii analogicznego orzekania o Bogu. Zaproponował jednak nieco inne rozumienie analogii. Nie była ona dla niego jakimś pośrednim sposobem orzekania, pomiędzy jednoznacznością a wieloznacznością, lecz takim sposobem mówienia, który łączył ze sobą dwa człony: skończonego człowieka z nieskończonym horyzontem. Autor używał tu takich oto określeń analogii. Jest to „zawieszenie pomiędzy kategorialnym punktem wyjścia a nieuchwytnością świętej tajemnicy”, „ruch, w którym rozumiejący podmiot pozwala, aby jego rozumienie zanurzyło się w świętej i niewyraźnej tajemnicy”<sup>23</sup> W świetle takiego rozumienia analogii trzeba powiedzieć, że jest to podstawowy sposób mówienia o „zasobach” doświadczenia transcendentalnego, gdyż treścią tego doświadczenia jest zawsze relacja skończonego ducha ludzkiego do nieskończonego horyzontu. Według Rahnera, analogia jest pierwotniejsza w stosunku do jednoznaczności i wieloznaczności, a nie odwrotnie, jak utrzymywała tradycyjna teoria analogii.

Używając w analogiczny sposób kategorialnych pojęć, Rahner najpierw nazwał Boga osobą. Rodzi się tu pytanie, w jaki sposób dokonało się to przejście od etapu poprzedniego, jakim była identyfikacja horyzontu z Bogiem, do obecnego, czyli do uznania Boga za osobę. Czy pojęcie Boga osobowego zostaje przyjęte „z zewnątrz”, tzn. spoza obszaru doświadczenia transcendentalnego, np. z doktryny teologicznej, czy też wyrasta ono z samego doświadczenia? W pierwszym przypadku refleksja wykraczałaby już poza zasoby doświadczenia i miałyby raczej na celu ich powiązanie z wyznawaną religią oraz z jej doktryną. Gdyby zaś samo doświadczenie transcendentalne było już doświadczeniem Boga osobowego, należałoby wówczas uznać, że jest ono wstępnym etapem i podstawą dla przyjęcia religijnej, teologicznej idei Boga osobowego. Druga możliwość byłaby zgodna z wielokrotnie przypisywaną przez Rahnera refleksji transcendentalnej funkcją *praeparatio fidei* lub *praeparatio evangelii*. Rahnera był raczej przekonany o tym, że teza o Bogu osobowym wyrasta „z wnętrza” doświadczenia transcendentalnego. Zasadniczą racją dla nazwania Boga osobą było dla niego bowiem doświadczenie własnej podmiotowości i osobowości. Z takim doświadczeniem jest nierozzerwalnie związane odniesienie myśli do utożsamianej z Bogiem podstawy naszej osobowości, duchowości i podmiotowości. Czy-

<sup>23</sup> Tamże, s. 65–66.

tamy, że „tym samym podstawa naszej duchowej osobowości już się objawiła jako osoba”<sup>24</sup>. Podstawa ta pozostaje ukryta, lecz zarazem jej istnienie jest (jako horyzont) uchwytywane w doświadczeniu transcendentálním. Poznawana w tym doświadczeniu osobowość Boga i jej relacja do osoby ludzkiej nie stanowi jeszcze żywej i osobistej relacji, jaka jest nawiązywana w aktach życia religijnego, np. w modlitwie. Taka relacja jest raczej konkretnym, historycznym wypełnieniem tego, co ma już swoją podstawę w transcendentálnej relacji osoby Boga do osoby ludzkiej.

W dalszym ciągu namysłu nad doświadczeniem transcendentálním Rahner nazwał Boga Stwórcą, a człowieka i świat — stworzeniem. Również i tu narzuca się pytanie o to, czy nastąpiło tu skonfrontowanie tezy teologicznej z treścią doświadczenia transcendentálnego, czy też relację Stwórcy i stworzenia odkrywa się w tymże doświadczeniu. Odpowiedź Rahnera brzmiała jednoznacznie: „Pierwotnym miejscem doświadczenia stworzonosci nie jest rozwijający się w pustce czasu łańcuch zjawisk, ale doświadczenie transcendentálne, w którym podmiot doświadcza samego siebie i swojego czasu jako niesionych i podtrzymywanych przez niepojętą podstawę”<sup>25</sup>. Podstawą dla doświadczenia własnej stworzonosci, a w związku z tym dla nazwania drugiego członu relacji Stwórcą, było dla Rahnera doświadczenie przez człowieka dwóch cech: radykalnej różności i radykalnej zależności od Boga. Również i w tym wypadku to pierwotne doświadczenie bycia stworzonym oraz istnienia Boga Stwórcy może zostać rozwinięte w różnych doktrynach religijnych.

Jak widać, opis doświadczenia transcendentálnego napotykał u Rahnera na duże trudności, wiążące się przede wszystkim z brakiem odpowiednich pojęć. Językowe sprawozdanie jest ponadto wtórne w stosunku do doświadczenia, które jest przecież nietematyczne. Rahner miał świadomość tego, że opis nie jest w stanie ująć całej pełni doświadczenia. Nie są w stanie udźwignąć jej nawet proponowane przezeń neologizmy i pojęcia analogiczne. Podobna dysproporcja pomiędzy doświadczeniem a czynionym *ex post* językowym ujęciem nie jest jednak cechą wyłącznie doświadczenia transcendentálnego. Zaznacza się ona także w próbach opisanía innych doświadczeń ludzkich, np. miłości, przyjaźni, lęku. Zawsze pozostaje jakaś „reszta”, której nie dało się ująć w pojęcia i sądy. W przypadku doświadczenia transcendentálnego owa „reszta” jest czymś nieusuwalnym, czymś, co z natury nie poddaje się tematykacji. Jak już wspomniano, w doświadczeniu tym człowiek napotyka na obszar „świętej tajemnicy”. W związku z tym Rahner zaproponował inny sposób przybliżenia się do tajemnicy, aniżeli jej językowy opis, który zawsze pozostanie nieadekwatny. Sposobem tym jest swego rodzaju „mistagogia”<sup>26</sup>. W języku teologii takim mianem określa się katechezę prowadzącą nie tylko do poznania i zrozumie-

<sup>24</sup> Tamże, s. 66.

<sup>25</sup> Tamże, s. 70.

<sup>26</sup> K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, w: TENZE, *Schriften*, t. VI, s. 51–99; TENZE, *Überlegung zur Methode der Theologie*, w: TENZE, *Schriften*, t. IX, s. 76–126; TENZE, *Gotteserfahrung heute*; TENZE, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, w: TENZE, *Schriften*, t. XIII, s. 226–251.

nia doktryny, ale i do wtajemniczenia w przeżywanie wiary. Na „mistagogię” doświadczenia transcendentalnego składałyby się raczej szereg zabiegów słownych, mających charakter *quasi-deiktyczny*. Zabiegi te mają pomóc ich adresatowi w odkryciu tego, że opisywane doświadczenie transcendentalne jest także jego udziałem i to zawsze, ilekroć dokonuje typowo ludzkich aktów. Elementy mistagogiczne występują więc już w samej charakterystyce doświadczenia transcendentalnego, zwłaszcza wtedy, gdy język, oprócz funkcji opisowej, pełni również funkcję sugestywną lub apelatywną. Zdaniem K.P. FISCHERA, cała teologia Rahnera ma charakter mistagogiczny, a jej język jest tworem złożonym z elementów języka filozoficznego, religijnego i takiego właśnie apelatywnego zaproszenia do wejścia samemu na drogę doświadczenia transcendentalnego<sup>27</sup>. Oto przykłady kilku wypowiedzi Rahnera, które można uznać za elementy mistagogiczne w objaśnianiu doświadczenia transcendentalnego: „Każda rozmowa na temat tego poznania [Boga — przyp. K.W.], chociaż nieunikniona, jest zawsze tylko odesłaniem do owego doświadczenia transcendentalnego jako takiego, gdzie ten, którego nazywamy Bogiem zawsze czeka na człowieka w milczeniu”; „Tajemnica w jej niepojętości jest czymś samo przez się zrozumiałym”; „W głębi swojej istoty człowiek nie jest niczego bardziej pewny niż tego, że jego wiedza, to znaczy to, co nazywa się tak w języku potocznym, jest tylko małą wyspą w nieskończonym oceanie tego, co nieprzeniknione”; „Każdy, kto kiedykolwiek stanął wobec pytania o swoją transcendencję i o jej „dokąd”, nie może już pozostawić tego pytania bez odpowiedzi”<sup>28</sup>.

Najważniejsze znaczenie dla Rahnera miało przekonanie czytelnika o tym, że doświadczenie transcendentalne ma charakter powszechny i nieunikniony (choć czasami ma także charakter „anonimowy”) oraz o tym, że „tajemnica jest czymś samo przez się zrozumiałym”. Celem zabiegów objaśniająco-mistagogicznych było więc doprowadzenie ich adresata do takiego stanu rozumienia, w którym dalsze objaśnienia słowne są zbędne, gdyż intuicyjnie „widzi” on oczywistość jakiegoś stanu rzeczy. Według Rahnera, ten akt „widzenia” jest bliski temu, co J.H. NEWMAN nazywał „zmysłem wnioskowania”. Jest to akt całej osoby ludzkiej: „jakaś zbieżność prawdopodobieństw, pewność, uczciwa i odpowiedzialna decyzja, która zarazem jest poznaniem i wolnym aktem”<sup>29</sup>. Ten sposób argumentacji nie musi się kłócić z takimi wymogami racjonalności, jak intersubiektywna sprawdzalność i komunikowalność, pod tym wszakże warunkiem, że wzmiankowane „widzenie” jest fak-

<sup>27</sup> K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg–Basel–Wien 1975, s. 90–105; TENŻE, „Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt” *Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners*, ZKTh 98 (1976), s. 159–170; TENŻE, *Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz 1986, s. 21–29; TENŻE, *Gott als Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie. Aspekte und Anfragen*, ZKTh 113 (1991), s. 1–23; TENŻE, *Reductio in mysterium. Philosophie und Mystagogie in Karl Rahners Theologie*, w: M. LAARMANN, T. TRAPPE (red.), *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie*, Hamburg–Basel–Wien 1997, s. 120–145.

<sup>28</sup> RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 24–25.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 15–16.

tycznie czymś bezspornym, dostępnym każdemu człowiekowi. Zdaniem Rahnera, bezsporność taka ma miejsce w tym wypadku. Polega ona na tym, że nie można zaprzeczyć treściom doświadczenia transcendentznego, gdyż ujawniają się one nawet w próbach ich zanegowania. Taki jest zresztą sens pojęcia transcendentnej konieczności, którym autor się posługiwał. Gdyby zachodziła tu taka konieczność i bezsporność, wówczas stosowany przez Rahnera sposób argumentacji, w którym następuje jakaś „redukcja do tajemnicy”, byłby narażony na zarzut immunizowania go wobec zewnętrznej krytyki. Ewentualnym oponentom można by, co najwyżej, zarzucić brak „wtajemniczenia”, a w związku z tym i brak kompetencji do podejmowania krytyki.

### 2.3. Przedmiot doświadczenia transcendentnego

Niektóre uwagi dotyczące przedmiotu doświadczenia transcendentnego zostały już sformułowane podczas omawiania jego przebiegu. Obecnie chodzi o bardziej systematyczne przedstawienie tego przedmiotu i o scharakteryzowanie go przy użyciu terminologii teoriopoznawczej. K. TWARDOWSKI odróżnił w swojej rozprawie habilitacyjnej: akt, treść i przedmiot poznania<sup>30</sup>. Treścią aktu nazywał to, dzięki czemu akt zmierza do danego przedmiotu, ujmuje przedmiot w danym aspekcie. Przedmiotem natomiast jest to, do czego akt się odnosi. Posługując się taką terminologią należałoby powiedzieć, że doświadczenie transcendentne posiada treść, ale nie posiada przedmiotu. Nie posiada go przede wszystkim dlatego, że nie jest ono przeżyciem aktowym. Jest raczej związane z innymi przeżyciami aktowymi, podobnie jak refleksja towarzysząca jest związana z przeżyciami aktowymi. W opisie i charakterystyce doświadczenia transcendentnego można się ponadto posłużyć kilkoma metaforami, które, być może, przybliżą nieco jego specyficzny charakter. Jedną z takich metafor jest światło. Widzimy przedmioty wówczas, gdy znajdują się one w obszarze oświetlonym światłem słonecznym lub sztucznym. Koncentrując się na poznaniu przedmiotu nie zwracamy uwagi na światło, traktując je jako coś oczywistego. Pomimo to, istnienie światła jest warunkiem koniecznym naszego widzenia przedmiotu. W naszej analizie aktu widzenia przedmiotów w świetle możemy więc sobie uświadomić nie tylko istnienie światła, ale także i to, że współ-doświadczałyśmy tego światła już w samym akcie widzenia. Ta metafora ma także i drugi aspekt. Tak, jak nie możemy widzieć przedmiotów bez światła, tak też nie możemy inaczej poznać światła, jak tylko wówczas, gdy oświetla ono przedmioty. Tak więc doświadczenie przedmiotowe (kategorialne) staje się dla nas podstawową drogą doświadczenia transcendentnego.

Rahner w charakterystyce doświadczenia transcendentnego posługiwał się jednak inną nieco terminologią aniżeli ta, którą wypracował Twardowski, a którą posługiwali się także fenomenologowie. Nasz autor sięgał raczej po tradycyjne po-

---

<sup>30</sup> K. TWARDOWSKI, *Zum Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien 1895 (tł. pol. w: TENZE, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965).

jęcia przedmiotu materialnego i przedmiotu formalnego. Przedmiot materialny poznania to to, do czego owo poznanie się odnosi, korelat naszego aktu poznawczego, wyposażony w cechy, poznawane w akcie poznania. Przedmiot formalny natomiast jest tym, czym się poznaje. Przedmiot ten musi być adekwatny do podmiotu poznającego i jego władz poznawczych, właściwy tym władzom. Doświadczenie transcendentalne, jak wspomniano, nie posiada przedmiotu (jest bezprzedmiotowe), ale w takim powiedzeniu ma się na myśli przedmiot materialny. Doświadczenie to nie jest aktem, który byłby intencjonalnie skierowany na coś, wydobywając cechy poznawanego przedmiotu. Doświadczenie transcendentalne posiada jednak swój przedmiot formalny, którym jest już wyżej omówiony horyzont, „dokąd” transcendencji ludzkiego ducha. Rahner wprowadził jeszcze dodatkowe odróżnienia przedmiotu formalnego, a mianowicie odróżnił naturalny przedmiot formalny i nadprzyrodzony przedmiot formalny. Z punktu widzenia filozofa, interesujący jest przede wszystkim ten pierwszy. Jednakże u Rahnera dokonuje się płynne przejście od rozważań filozoficznych do teologicznych. Opiswane zaś przezeń doświadczenie transcendentalne jest pomostem zbudowanym pomiędzy naturalnym, kategorialnym poznawaniem, a przeżyciem takiego związku z Bogiem, który zakłada występowanie łaski, nazywanej przez naszego autora „samoudzielaniem się Boga” Tym samym naturalny przedmiot formalny doświadczenia transcendentalnego niepostrzeżenie przechodzi w nadprzyrodzony przedmiot formalny. Naturalnym przedmiotem formalnym ludzkiego ducha jest byt, a właściwie należałoby powiedzieć: bycie (*das Sein*). Bycie w ujęciu Rahnera jest tym, co w tradycyjnej terminologii filozoficznej nazywane było „bytem jako bytem” Chodzi o to, dzięki czemu konkretny byt „jest bytem”, a nie niczym. Bycie (istnienie, *esse*), a zatem to, że byt jest, a nie to, czym jest, ujmowane jest przez nas nietematycznie przy okazji poznawania konkretnych, jednostkowych bytów. To dzięki temu nietematycznemu przed-ujęciu bycia poznajemy byty jako istniejące. Bycie jest więc apriorycznym warunkiem możliwości jednostkowego poznania. Ono zarazem łączy i różni poszczególne przedmioty. Łączy je ze sobą, gdyż dzięki niemu możemy utworzyć jedno pojęcie bytu, poznawać *sub ratione entis*, tworzyć relacje pomiędzy przedmiotami, pojęciować i rozumować. Bycie zarazem dzieli przedmioty, gdyż każdy z nich istnieje samodzielnie. Już na etapie rozważań filozoficznych, wychodząc od uświadomienia sobie naturalnego przedmiotu formalnego, można się przybliżyć ku Absolutowi, ku byciu absolutnemu (*ipsum esse subsistens*). Bycie jest bowiem ujmowane w horyzoncie całości i to na tę całość jest ukierunkowana transcendencja człowieka. Można więc powiedzieć, że ostatecznie, w ujęciu Rahnera, to bycie absolutne jest naturalnym przedmiotem formalnym doświadczenia transcendentalnego. Chcąc jednak w całości zaprezentować Rahnerowską koncepcję doświadczenia transcendentalnego, nie sposób pominąć jego nauki o nadprzyrodzonym przedmiocie formalnym tego doświadczenia. Jak wspomniano, przejście rozważań z płaszczyzny filozoficznej do teologicznej jest tu nieco płynne. Akt łaski jest bowiem przez Rahnera pojmowany jako modyfikacja doświadczenia transcendentalnego. Czytamy: „Samoudzielanie się Boga jest w najwyższym stop-

niu radykalizującą modyfikacją naszej transcendentalności jako takiej”<sup>31</sup>. Modyfikacja ta polega na udzieleniu przez Boga i przyjęciu przez człowieka „nadprzyrodzonego egzystencjału”. Poprzez tę modyfikację następuje u człowieka taka zmiana struktury jego świadomości, że staje się on zdolny do przyjęcia łaski i objawienia. Łaska wzmacnia więc w człowieku jego naturalne, ontyczne otwarcie na nieskończoność, podnosi też jego świadomość. Nadprzyrodzonym przedmiotem formalnym doświadczenia transcendentalnego jest więc Bóg jako cel dążeń człowieka, nie tylko jego poznania, ale i wiary, nadziei i miłości. Swoją teorią łaski jako modyfikacji ludzkiej transcendentalności Rahner włączył się w wielowiekowe już dyskusje na temat przedmiotu formalnego łaski. Głównym jego punktem jest pytanie o to, czy nadprzyrodzony akt podjęty przez człowieka staje się możliwy tylko z racji ontycznej struktury człowieka, nadanej przez łaskę, czy też łaska wywyższa również jego świadomość. Odpowiedź Rahnera pokrywała się raczej z drugim z wymienionych tu stanowisk. Dokładniejsza analiza teologicznych konsekwencji takiego ujęcia nadprzyrodzonego przedmiotu formalnego przekracza jednak ramy niniejszego opracowania.

#### 2.4. Cechy konstytutywne doświadczenia transcendentalnego

Na zakończenie analizy strukturalnej doświadczenia transcendentalnego należy jeszcze dokonać podsumowania w postaci wyliczenia cech konstytutywnych dla doświadczenia transcendentalnego. Niektóre z nich zostały już częściowo wymienione w poprzednich rozważaniach.

Pierwszą cechą tego doświadczenia jest to, że jego przedmiot jest dany w nietematyczny sposób. Doświadczenie to nie wiąże się więc, jak to ma miejsce we wszelkich doświadczeniach przedmiotowych, z naocznością, czy intuicją. Nie przysługuje mu też cecha bezpośredniości, gdyż doświadczenie transcendentalne jest zawsze zapośredniczone przez doświadczenie kategorialne. Wydaje się, że to zapośredniczenie jest jednym z powodów, dla których Rahner omawianą czynność nazywał doświadczeniem.

Istotną cechą doświadczenia transcendentalnego jest jego nieuniknioność, a także związana z nią powszechność. Nasz autor podkreślał to, że rzeczony doświadczenie nie jest przywilejem filozofów czy mistyków. Jest ono dostępne każdemu człowiekowi, każdy człowiek, czy chce, czy nie chce, czy o tym wie, czy nie wie, jest podmiotem tego doświadczenia. Używając języka Rahnera, można powiedzieć, że doświadczenie to jest „stałym egzystencjałem” człowieka. Filozofia, wykorzystując stosowną aparaturę pojęciową, może, co najwyżej, precyzyjniej opisać to doświadczenie, zwerbalizować refleksję nad nim. Natomiast filozofia połączona z zabiegami mistagogicznymi może pomóc człowiekowi nieświadomemu tego, że dokonuje się w nim doświadczenie transcendentalne, w uświadomieniu go i tematyзації.

---

<sup>31</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 138; por. s. 135–139 (*Podstawowy wykład wiary*, s. 114; por. s. 111–115).

Pomimo tego, że przedmiot doświadczenia jest niewyraźny, trudny do uchwycenia, bezimienny, nie jest on dowolnym tworem człowieka. Jest on, choć z pewnym wysiłkiem, odkrywany przez człowieka, „zastawany” przez niego jako coś uprzedniego wobec wszelkiego poznania. Aktywność podmiotu jest potrzebna dla wyrażenia tego przedmiotu. Jednak ostatecznie uznaje on niezależne jego istnienie, jest więc wobec niego receptywny. Receptywność podmiotu wobec przedmiotu jest na ogół uznawana za jedną z podstawowych cech wszelkiego doświadczenia. Ona też stanowi jedną z najważniejszych racji dla nazywania omawianego poznania doświadczeniem.

Doświadczenie transcendentalne jest wreszcie doświadczeniem pierwotnym, podstawowym. O podstawowym charakterze doświadczenia można mówić w aspekcie strukturalnym i w aspekcie funkcjonalnym. To, że doświadczenie transcendentalne jest podstawowe strukturalnie oznacza, że nie może być ono wyprowadzone z żadnego innego doświadczenia, czy z żadnego innego aktu. Przedmiot tego doświadczenia jest, jak wspomniano, uprzedni wobec wszelkiego doświadczenia i dopiero on je umożliwia, jest więc dla każdego doświadczenia koniecznym warunkiem możliwości. Następnie, doświadczenie to jest pierwotne i w takim rozumieniu, że poprzedza ono wszelkie refleksyjne ujęcie go. Realizuje się ono na poziomie przedpredykatywnym oraz przed-sądowym. Podstawowy charakter doświadczenia transcendentalnego wyraża się także w aspekcie funkcjonalnym. To doświadczenie umożliwia rozwinięcie poznania filozoficznego i to w różnych dziedzinach. Poznanie to może być zatem nazwane rozwiniętym namysłem (refleksją) nad podstawowym doświadczeniem. W kolejnym punkcie dokonany zostanie przegląd tej problematyki filozoficznej, która, zdaniem Rahnera, może być rozwijana poprzez ów namysł nad doświadczeniem transcendentalnym.

### 3. Funkcje doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym

Kolejnym krokiem analizy doświadczenia transcendentalnego powinna być analiza funkcjonalna. Pozwala ona udzielić odpowiedzi na pytanie o to, czy doświadczenie transcendentalne jest także i w tym (funkcjonalnym) względzie podstawowym doświadczeniem filozoficznym. Chodzi więc o to, czy przez odwołanie się do niego można sformułować i uzasadnić główne tezy filozoficzne. Oto przegląd kilku klasycznych zagadnień filozoficznych, należących do dziedziny metafizyki, filozofii Boga i antropologii filozoficznej, rozwiązywanych przez Rahnera poprzez odwołanie się do doświadczenia transcendentalnego.

#### 3.1. Ujęcie bytu w ogóle

Już w pracy doktorskiej Rahnera, *Geist in Welt*, pojawiło się pytanie o możliwość afirmacji bytu przez ludzki podmiot. To właśnie tam zostało wprowadzone przezeń pojęcie „przed-ujęcia” (*Vorgriff*). Wydobycie tego, co już wcześniej zostało

ujęte na poziomie przed-pojęciowym, wymaga zastosowania metody transcendentalnej. Jej punktem wyjścia jest, według Rahnera, fenomenologiczny opis aktów pytań. Podstawowe pytanie to pytanie o możliwość poznania świata, a więc o możliwość „ducha w świecie” (*Geist in Welt*). Pytanie to można wyrazić również w następującej formie: jakie cechy musi posiadać przedmiot sam w sobie, skoro jest on przedmiotem aktu o określonej strukturze. Następuje etap redukcji transcendentalnej, która ukazuje strukturalne elementy aktów duchowych, a następnie dedukcja transcendentalna, pozwalająca na zdobycie wiedzy o rzeczywistości pozapodmiotowej na podstawie poznania struktury podmiotu. Tym, co zostaje poznane w ten sposób jest istnienie. Moment istnienia jest nieredukowalny. Człowiek we wszystkich aktach, a najwyraźniej w aktach sądenia, odnosi się do istnienia. Zwłaszcza łącznik sądowy „jest” stanowi „osadzenie” (*Setzung*) istnienia. Ta afirmacja ma być wystarczającym warunkiem realizmu poznania bytu, przynajmniej w aspekcie jego istnienia. Jak już to było wspomniane, byt jako istnienie jest naturalnym przedmiotem formalnym doświadczenia transcendentalnego. W późniejszych swych pismach, przede wszystkim w *Hörer des Wortes* oraz w *Grundkurs des Glaubens*, Rahner poszerzył punkt wyjścia poznania bytu i istnienia. Nie były to już tylko akty pytania i sądenia, ale wszystkie duchowe akty człowieka, nie wyłączając doświadczeń przedmiotowych. Stwierdzenie istnienia nie wyczerpuje i nie wypełnia całkowicie transcendencji ludzkiego ducha. Istnienie jest apriorycznym warunkiem możliwości wszelkich aktów ludzkich. Jednak zasadne jest pytanie o *apriori* dla tego *apriori*, o *apriori*, które jest podstawą dla wszelkiej innej aprioryczności. Tym horyzontem, na tle którego jawi nam się wszelkie istnienie, jest Bóg, pełnia istnienia, *Ipsum Esse*. Mówiąc tradycyjnym językiem metafizycznym, chodzi tu o partycypację wszelkiego bytu w istnieniu Absolutu.

### 3.2. Afirmacja istnienia Boga

Doświadczenie transcendentalne było dla Rahnera podstawowym sposobem afirmacji istnienia Boga. Stanowi ono także sposób odkrycia takiej struktury ludzkiego ducha, która uzdalnia go do przyjęcia nadprzyrodzonego objawienia i łaski. Doświadczenie transcendentalne nie tyle zmienia strukturę osobowości człowieka, dokonuje jej transformacji, ile pozawala na odkrycie tego, że struktura ta jest tak ukształtowana, że umożliwia przyjęcie objawienia i łaski. Mówiąc językiem filozofii transcendentalnej, tak ukształtowana struktura ludzkiego ducha staje się warunkiem możliwości przyjęcia objawienia i łaski. Ta struktura transcendentalna może być wypełniona konkretnymi, historycznymi wydarzeniami, takimi, jak konkretne, historyczne objawienie, czy też konkretna łaska. Dopiero łaska, czyli „samoudzielenie się Boga”, dokonuje takiej transformacji ludzkiej osobowości, która w biblijnym języku bywa nazywana „narodzeniem na nowo”, „otworzeniem oczu”<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> FISCHER, *Reductio in mysterium. Philosophie und Mystagogie in Karl Rahners Theologie*, s. 137.

Dyskurs przedstawiony przez Rahnera bywa w literaturze filozoficznej i teologicznej nazywany nawet transcendentalną argumentacją za istnieniem Boga<sup>33</sup>. Jest on ściśle związany z ujęciem bytu jako takiego. Jak już wspomniano, pierwszym etapem tej argumentacji jest uświadomienie sobie otwarcia ducha ludzkiego na nieskończony horyzont, którego to otwarcia współ-doświadcza on w każdym akcie poznania i woli. W wyniku namysłu nad tym doświadczeniem dochodzi u człowieka do identyfikacji owego horyzontu, „dokąd” transcendencji ducha, z Bogiem, i to z Bogiem osobowym. Wyżej powiedziano o tym, że takie transcendentalne doświadczenie Boga jest, według Rahnera, podstawą dla dalszych aktów religijnych. Autor nasz twierdził także, że to doświadczenie jest podstawą dla innych rodzajów dyskursów, prowadzących do uznania istnienia Boga. W *Grundkurs des Glaubens* znajdujemy *passus* mówiący o relacji transcendentalnego poznania Boga do innych „dowodów” na istnienie Boga. Zdaniem Rahnera, wszystkie argumentacje za istnieniem Boga posiadają jedną wspólną cechę. W dyskursach tych, mających różną postać, chodzi zawsze o wykazanie tego, że rozmaite kategoriale doświadczenia ludzkie są zrozumiałe tylko wtedy, gdy zostają odnoszone do warunku ich możliwości. Już jednak doświadczenie transcendentalne prowadziło do uznania faktu, że to, co kategoriale, jest zakotwiczone w tym, co transcendentalne. Można przeto uznać, że argumenty za istnieniem Boga są rozwinięciem tej podstawowej drogi wiodącej do Jego afirmacji, jaką jest doświadczenie transcendentalne. Autor pisał więc: „różne dowody istnienia Boga mogą w gruncie rzeczy tylko rzucić pewne światło na jeden dowód istnienia Boga, wychodząc z różnych punktów tego samego doświadczenia transcendentalnego”<sup>34</sup>. A zatem, w Rahnera ujęciu filozoficznej nauki o Bogu, doświadczenie transcendentalne winno pełnić funkcję podstawowego doświadczenia, najbardziej fundamentalnego sposobu poznania istnienia Boga. Inne zaś argumentacje mają stanowić uszczegółowienie doświadczenia transcendentalnego i uświadomienie go refleksyjnej świadomości. „We wszystkich tak zwanych dowodach istnienia Boga, które przeprowadzamy w refleksyjnym systematycznym rozumowaniu pojęciowym, zostaje przedstawione jedynie i wyłącznie to, co już wcześniej się zaktualizowało”<sup>35</sup>. Rahner mówił także, że argumentacje te są uzasadnianiem tego, co już uzasadnione. Jak się zdaje, Rahner większą siłą argumentacyjną przypisywał doświadczeniu transcendentalnemu. Pozostałe argumentacje można by więc

<sup>33</sup> H.M. BAUMGARTNER, *Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie*, PhJ 73 (1966), s. 303–321; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991<sup>2</sup>, s. 182–195; R. SCHAEFFLER, *Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine mögliche Bedeutung für Theologie*, w: H. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, s. 97–110; J. SPLETT, *Gottesbeweise: Das transzendente Argument ein Sophisma?*, w: G. LARCHER, K. MÜLLER, T. PÖPPER (red.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer philosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, s. 79–90.

<sup>34</sup> RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 63.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 62.

uznać za jeden z zabiegów mistagogicznych, które mają uświadomić człowiekowi to, że już dokonała się nim nie-tematyczna, anonimowa, afirmacja istnienia Boga.

Obok afirmacji istnienia Boga doświadczenie transcendentalne jest, zdaniem Rahnera, źródłem podstawowej wiedzy o Bogu. Oczywiście, eksplikacja tej wiedzy dokonuje się w stadium namysłu nad doświadczeniem, a więc jej artykulacja dokonuje się *ex post*. Tym niemniej, namysł ów jest tylko rozwinięciem tego, co zostało doświadczone. Jest chyba jednak oczywiste, że takie rozwinięcie nie jest wolne od interpretacji. Rodzi się podstawowe pytanie, co stanowi horyzont takiej interpretacji. Czy są nim jedynie zasady logiki, konsekwencja myślenia? A więc, czy refleksja nad doświadczeniem transcendentalnym polega tylko na uznaniu, że skoro coś jest doświadczone, to nie może nie być czegoś innego, co jest na bazie doświadczenia wypowiedane? Czy też może jest inaczej? Horyzont interpretacyjny, w którym jest przeprowadzana refleksja nad doświadczeniem transcendentalnym wypełniają prawdy wiary chrześcijańskiej. Wówczas identyfikacja doświadczonego horyzontu z Bogiem, a także przypisywanie Mu przymiotów nie byłaby prostym wydobywaniem treści doświadczenia, ale raczej religijno-teologiczną interpretacją. Wydaje się, iż druga możliwość jest bliższa i zamysłem Rahnera, i jego tekstom. Nie chodziło mu przecież o budowanie filozofii, izolowanej od danych objawienia, ale o „wprowadzenie do chrześcijaństwa”. Wspomniano już przy omawianiu przebiegu doświadczenia transcendentalnego, iż daje ono możliwość poznania Boga jako osoby, a także jako Stwórcy, od którego całe stworzenie jest zależne. Zwłaszcza wymienione tu tytuły przypisywane Bogu wydają się wzięte z tradycji teologicznej chrześcijaństwa i „dopasowane” do doświadczenia transcendentalnego. Teologiczne charakterystyki Boga można uznać za konkretyzacje podstawowego, transcendentalnego doświadczenia bytu absolutnego.

W refleksji nad doświadczeniem transcendentalnym pojawia się z chwilą afirmacji istnienia Boga nowy element. Jest nim już nie jakaś bliżej nieokreślona, czysto formalna relacja do mglistego horyzontu, tła naszego poznania i innych aktów, ale jest to relacja zależności bytów od Boga, i to Boga pojętego osobowo. Taka charakterystyka tej relacji pozwala z kolei na wprowadzenie nowych tez do problematyki metafizycznej. Pierwszą z nich jest uznanie bytu kategorialnego jako bytu stworzonego, całkowicie uzależnionego w swym istnieniu od Boga. Przywołując znów bardziej tradycyjną terminologię metafizyczną można rzec, iż dzięki uznaniu istnienia Boga poznajemy byt jako byt przygodny, nie samodzielny w swym istnieniu. Stąd zaś już tylko krok do uznania prawomocności zasady przyczynowości. Zdaniem Rahnera, to doświadczenie transcendentalne jest najwłaściwszym miejscem ujawnienia tej podstawowej dla myślenia metafizycznej zasady. Metafizyczna zasada przyczynowości nie jest, według Rahnera, ekstrapolacją zasady przyczynowości, obowiązującej w naukach przyrodniczych. Ta ostatnia głosi, że każdemu zjawisku jako skutkowi trzeba przypisać inne, ale równoważne mu zjawisko, będące jego przyczyną. Metafizyczna zasada przyczynowości jest relacją pomiędzy transcendencją a jej „dokąd”, między tym, co uwarunkowane, a tym, co nieuchwytnie

i warunkujące. Podstawowym „miejszem”, w którym dokonuje się ujęcie takiej relacji jest doświadczenie transcendentalne. Nie tyle więc metafizyczna zasada przyczynowości jest uogólnieniem innych zasad przyczynowości, stosowanych przez nas w naukach, czy w potocznym myśleniu, ile raczej te inne zasady są wypełnieniem konkretną treścią zasady uznawanej formalnie w doświadczeniu transcendentalnym<sup>36</sup>.

### 3.3. Ugruntowanie ludzkiej wolności

Doświadczenie transcendentalne jest wreszcie źródłem wiedzy o samym człowieku podmiocie tego doświadczenia. Wydaje się, że nasz autor najmocniej wyeksponował tezę głoszącą, że doświadczenie transcendentalne ugruntowuje ludzką wolność. Mówiąc inaczej, doświadczenie to jest dla nas podstawowym sposobem doświadczenia własnej wolności. Fakt wolności jest podmiotową stroną doświadczenia transcendentalnego. W czym się owa wolność przejawia? Zdaniem Rahnera, przebieg doświadczenia transcendentalnego nie likwiduje ludzkiej wolności. Już na tym etapie poznania Boga, a nie dopiero wówczas, gdy jest On uświadamiany i tematyzowany, człowiek może dokonywać fundamentalnej decyzji, polegającej na przyjęciu lub odrzuceniu treści doświadczenia transcendentalnego. Ta podstawowa wolność, tzw. wolność transcendentalna, wyrażająca się w tym, że człowiek może potwierdzić lub zaprzeczyć horyzont duchowej aktywności, stanowi podstawę wszelkiej wolności, która może być rozumiana jako kategorialne wypełnienie wolności transcendentalnej<sup>37</sup>.

O ile wolność jest doświadczana niejako „wprost”, w samym przebiegu doświadczenia, będąc korelatem doświadczenia Boga, o tyle pozostałe tezy antropologiczne są uzyskiwane raczej na etapie refleksji nad doświadczeniem. Skoro doświadczony horyzont, Bóg, stanowi warunek możliwości takich duchowych aktów człowieka, jak: przeżycie miłości, wierności nadziei, poznania intelektualnego, a zwłaszcza zdolności do abstrakcji, to można powiedzieć, że na tej podstawie człowiek może być opisany jako byt otwarty na nieskończoność i zdolny do rzeczonych aktów duchowych.

Kontrowersyjnym momentem Rahnerowskiej antropologii „z doświadczenia transcendentalnego” jest kwestia czasowości i dziejowości człowieka. Kategoria dziejowości, opisująca dynamizm ludzkiego ducha, została faktycznie przez Rahnera wyeksponowana słabiej aniżeli miało to miejsce u innych myślicieli, nie wykluczając przedstawicieli Szkoły Maréchała. Zarzut ignorowania przez Rahnera doświadczenia historycznego został postawiony przede wszystkim przez jego ucznia, J.B. METZA, uważanego za przedstawiciela tzw. teologii politycznej. Rahner jedynie uzasadnił możliwość doświadczenia historycznego na różnych odcinkach, a więc możliwość historycznego doświadczenia wolności w różnych sytuacjach ludzkiego

<sup>36</sup> Tamże, s. 63, 68.

<sup>37</sup> RAHNER, *Gnade als Freiheit*, s. 35–36; TENŻE, *Podstawowy wykład wiary*, s. 84–89.

życia, możliwość historycznego doświadczenia Boga poprzez wyznawanie konkretnej religii, czy spełnianie określonych aktów religijnych. Tymczasem, zdaniem Metz, historyczno-społeczne warunki są tak silnie przywiązane do ludzkiego życia, że stają się one wręcz dodatkowym *apriori*, odzywające się w poznawaniu przez człowieka świata i samego siebie. Już podkreślane przez Rahnera tak często zapośredniczenie doświadczenia transcendentalnego świadczy o tym, że doświadczenie to nigdy nie występuje w formie sterylnej, ale jest zawsze powiązane z konkretną *praxis*, uwarunkowaną społecznie i historycznie<sup>38</sup>.

Wydaje się, że te właśnie zarzuty: zbyt formalnego ujęcia człowieka, zbyt małego dowartościowania sytuacji historycznej, w jakiej się znajduje, były jednym z powodów, dla których zostały podjęte, przede wszystkim przez R. SCHAEFFLERA, prace nad modyfikacją teorii doświadczenia transcendentalnego<sup>39</sup>. Prace tego właśnie autora, eksponujące element dziejowości w filozofowaniu, w doświadczeniu rzeczywistości, pojmowanym jako dialog z nią, można uznać za otwarcie kolejnej fazy w trwających od kilkadziesiąt lat w filozoficznej literaturze niemieckiej dyskusjach na temat doświadczenia transcendentalnego.

## **Struktur und Funktionen der transzendentalen Erfahrung Eine Analyse der Konzeption von Karl Rahner**

### **Zusammenfassung**

Der Begriff der transzendentalen Erfahrung spielt eine wichtige Rolle im philosophischen und theologischen Denken von Karl Rahner. Nach Rahner sei die transzendente Erfahrung ein unthematisches Wissen über das Sein und Gott. Dieses Wissen ist implizite in jedem Akt der menschlichen Vernunft und des Willens mitbehauptet. Der menschliche Geist ist nämlich unbegrenzt für „Woraufhin“ und „Wovonher“ geöffnet. Die philosophische Betrachtung soll dieses Wissen thematisieren. Die transzendente Erfahrung bei Rahner kann als eine philosophische Grunderfahrung interpretiert werden. Rahner beruht auf dieser Erfahrung, um grundlegende philosophische Probleme zu lösen. Er argumentiert „aus transzendentaler Erfahrung“ in folgenden Fragen: die Erfassung des Seins, die Affirmation der Existenz Gottes, die Begründung der menschlichen Freiheit. Die transzendente Erfahrung ist eine Grunderfahrung auch deswegen, weil diese Erfahrung mit jedem menschlichen Akt notwendig verbunden ist.

---

<sup>38</sup> J.B. METZ, *Karl Rahner*, w: H.J. SCHULTZ (red.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhunderts*, Stuttgart (i in.) 1966, s. 513–518; TENZE, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studie zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, s. 62, 143–145, 195; G. NEUHAUS, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Düsseldorf 1982, s. 20–26, 31–37.

<sup>39</sup> R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg–Basel–Wien 1982; TENZE, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg–München 1995.