

## Kilka słów o nadziei

Nadzieja wydaje się w naszych czasach szczególnie – choć była zawsze – zagrożona. Najpierw dlatego, że przyszłość – a „schematem” (w sensie, w jakim używał tego słowa Kant) nadziei jest z całą pewnością przyszłość – rysuje się szczególnie niepokojąco w świetle rozmaitych groźnych kryzysów i katastrof: demograficznych, ekonomicznych, obyczajowych, militarnych, ekologicznych itp. I wprawdzie Paul Ricoeur za jednym z poetów powiada, że „najgorsze nie zawsze jest pewne”, to jednak nie ma żadnej gwarancji, że to najgorsze mimo wszystko się nie przydarzy.

Z drugiej strony, współczesność krajów Zachodu pozbawiła się sama horyzontu Boga czy Transcendencji, która zawsze była najmocniejszym dla nadziei wsparciem – o związku między nadzieją a transcendencją będzie jeszcze z konieczności mowa. Wiara w Boga jest wprawdzie z pewnością obecna na Wschodzie (i naturalnie miejscami także na Zachodzie), zwłaszcza w krajach islamu, ale agresywno-wojownicza postać, jaką czasem ta wiara przybiera – i niektóre ostre różnice obyczajowe – czyni ją bezpłodną dla rozważań o nadziei z ducha chrześcijaństwa. Podobnie zresztą wydają się bezpłodne sekciarsko-fanatyczne odłamy samego chrześcijaństwa.

W sumie wydaje się zatem, że o nadzieję trzeba walczyć, ale równocześnie trzeba nad nią myśleć, dokonywać na jej temat refleksji, ponieważ za nadzieję uważa się często coś, co nią wcale nie jest; stanie się to jaśniejsze w dalszym ciągu tego wywodu. Spróbujmy zrobić parę kroków w tym kierunku.

## CO TO JEST NADZIEJA?

### *Wstęp metodologiczny*

Nadzieja jest przeżyciem dla człowieka tak podstawowym, że z najwyższym trudem może stać się przedmiotem namysłu, tak jak nasze własne istnienie, w którym uczestniczymy. Ponieważ nadzieja jest przeżyciem – a w każdym razie przeżycie odgrywa w niej zasadniczą rolę – to można się zastanawiać, czy analiza nadziei nie przynależy bez reszty do psychologii i filozofia nie ma tu wiele do powiedzenia. Tak byłoby z pewnością, gdyby jedynym modelem filozofii była filozofia nauki albo pozytywistycznie nastawiona filozofia języka, interesująca się jedynie zdaniem dotyczącymi empirycznych faktów, których sensowność polega na ich sprawdzalności. Lecz to, co ważne dla życia ludzkiego, to, czym człowiek żyje, znajduje się poza zasięgiem tej filozofii; nie jest jednak poza zasięgiem filozofii w ogóle, o ile filozofia ma mówić także – a raczej głównie – o tym, co człowieka najgłębiej obchodzi. Nadzieja jest zatem nie tylko tematem *par excellence* filozoficznym, ale jest tematem podwójnie ważnym. Po pierwsze dlatego, że nadzieja jest istotnie w ludzkim życiu sprawą zasadniczą, jest w pewnym sensie być lub nie być człowieka: człowiek pozbawiony nadziei jest bliski duchowej śmierci. Po drugie – powtórzmy – ponieważ pokazuje ona czarno na białym niewystarczalność modelu świata i człowieka opartego jedynie na naukach szczegółowych, stanowi więc zakwestionowanie całościowego paradygmatu myśli, na którym opiera się współczesna cywilizacja, a który jest zasadniczo paradygmatem *naturalistycznym*. Sama nadzieja może być tematem psychologii, ale człowiek nadziei nie daje się „znaturalizować”, to znaczy nie może być określany wyłącznie w terminach nauk, którymi rządzą żelazne, immanentne światu prawa.

„Świat życia ludzkiego” (Husserl nazywał go *Lebenswelt*), ludzki świat, musi mieć zatem swoje własne sposoby filozoficznego dojścia i badania. Filozofia ta powinna analizować to, co w życiu ludzkim się *zjawia*, tak jak się zjawia, a nie jak sądzą o tym nauki – i to zjawia jako dla życia ważne. „Zjawiać się” to w języku filozoficznym być

„fenomenem”. Filozofia, która bada, czym są dane fenomeny ważne dla ludzkiego życia, tak by nie sprowadzać ich jedynie do obiektów nauk ścisłych, nazywa się fenomenologią. Skoro tak, to można by się po fenomenologii spodziewać porządných analiz tak ważnej dla człowieka nadziei. Tymczasem analiz takich jest niezwykle mało – na uwagę zasługuje przede wszystkim dłuższy tekst o nadziei Gabriela Marcela, a także eseje Józefa Tischnera. Jest też sławna książka Ernsta Blocha: *Zasada nadziei*, która nie przynależy do fenomenologii i do której nie będziemy się tu odwoływali, podobnie jak do rozprawki tomisty Josefa Piepera. Ale może w ogóle nadzieja rozbija odziedziczone modele racjonalnej, uporządkowanej filozofii? Nadzieja wymyka się próbom ujmowania jej jako jasnego i wyraźnego przedmiotu. Tymczasem w gruncie rzeczy jesteśmy skazani na myślenie o wszystkich rzeczach jako o – mówiąc językiem wczesnej fenomenologii – „intencjonalnych przedmiotach”, czyli przedmiotach po prostu. Co z tym zrobić?

### *Dwie płaszczyzny nadziei*

W moim przekonaniu, filozofia nadziei powinna rozważyć dwie płaszczyzny nadziei.

(A) Pierwszą z nich nazwałbym „nadzieją fundamentalną”. Leży ona – podobnie jak „wiera fundamentalna” – na płaszczyźnie samego przeżywanego życia, życia po prostu. Nie można w ogóle żyć, nie mając nadziei, tak jak nie można żyć, nie mając elementarnego zaufania. Kiedy żyjemy, otwieramy się na rzeczywistość i płynący czas z minimum akceptacji, zgody i zarazem oczekiwania. To oczekiwanie zawiera w sobie zapewne dwie sprawy: (a) coś, co polski fenomenolog Adam Hernas określił jako poczucie, że przyszłość zasadniczo „nie będzie przeciwko mnie”, (b) poczucie, że płynący czas jest „obietujący”, że zawiera możliwości, dla których warto żyć, które niosą w sobie pozytywną przygodę i którym będę w stanie sprostać. Mam nadzieję – to niekoniecznie znaczy: oczekuję; o różnicy między tymi pojęciami powiemy za chwilę więcej. Wydaje się, że nadzieja jest, głębiej niż oczekiwanie, podstawową postacią *otwarcia na czas* o tyle, o ile czas kryje

w sobie i zarazem odsłania pozytywne możliwości, to znaczy jakies „dobro”, które – czujemy to – jest wraz z samym faktem życia jakby przyobiecane; tak właśnie czują życie dzieci, które się niczego złego nie spodziewają i dlatego spotykające ich zło jest dla nich tak straszną krzywdą, powoduje głębokie rozczarowanie. Dobro<sup>1</sup> apeluje do nas pod różnymi postaciami jako możliwość szczęśliwego wydarzenia, ale także oczywiście czegoś do wypracowania.

(B) Lecz właściwa problematyka nadziei zaczyna się powyżej tej płaszczyzny, płaszczyzny nadziei fundamentalnej. Najpierw dlatego, że nadzieja się jednak uszczegóławia: wkracza w życie ludzi pod postacią oczekiwań. Otóż oczekiwania są z reguły mniej lub bardziej konkretne. Można by powiedzieć, że żyjemy od oczekiwania do oczekiwania i *w tym sensie* od nadziei do nadziei: nadziei na długie i dobre życie, na skończone studia, oby ciekawą pracę, wygrane zawody sportowe, udane małżeństwo. Nadzieja na dobro krystalizuje się zatem najpierw w oczekiwaniach na określone *wartości*. Pojęcie wartości – tak we współczesnej filozofii krytykowane – jest moim zdaniem niezbędne i zgadzam się w tym punkcie całkowicie z Józefem Tischnerem. Zdaniem Tischnera, człowiek odczuwa siebie przede wszystkim jako „podstawową wartość”, o którą się troszczy. „Podstawowa wartość” to nie to samo, co „podstawowe dobro”; gdyż człowiek się troszczy o siebie właśnie dlatego, że *nie jest* do końca dobry, ale do Dobra dąży poprzez odniesienie do różnych *innych* niż on sam wartości – przede wszystkim do wartości drugiego człowieka jako takiego – do których stosunek jego życie, jak pisze Tischner, „usprawiedliwia”. Lecz „podstawową wartość” musimy pisać w cudzysłowie, gdyż jest ona zarazem poniekąd warunkiem możliwości *wszelkich w ogóle* wartości, o ile jawią się one człowiekowi i go obchodzą; gdyż to człowiek – ja – jest odbiorcą wszystkiego, co się jawi, a więc przede wszystkim wartości; w tym sensie bez człowieka nie byłoby w ogóle żadnych wartości.

<sup>1</sup> Będę odtąd pisał Dobro – zgodnie z tradycją platońską – dużą literą, aby je odróżnić od poszczególnych dóbr czyli obdarzonych wartością rzeczy, „bytów”.

Ale oczekiwania na konkretne wartości nie tylko nie oddają sprawiedliwości nadziei, ale ją nawet zasłaniają. Dlaczego? W tym punkcie zaczyna się cała trudność problematyki nadziei i odróżniania jej od oczekiwań.

## NADZIEJA A ZŁO

Aby uchwycić specyfikę nadziei, trzeba ją zobaczyć na tle zagadnienia zła pod różnymi postaciami. Właściwa nadzieja zaczyna się tam, gdzie wkracza zło, które podcina skrzydła nie tylko naszym oczekiwaniom, ale przede wszystkim nam samym jako oczekującym. Nasza epoka zaznała zła w sposób wyjątkowo okrutny. Jej piętnem jest najpierw przeszłość Holokaustu i Kołomy, prawdopodobnie największego zła, jakie dokonało się w historii w ogóle, zło, które nas pod różnymi postaciami wciąż prześladowuje – gdyż małe holokausty dzieją się wszędzie. Ponadto zło to miało miejsce właśnie u nas, wewnątrz cywilizacji europejskiej i chrześcijańskiej, co nie może nie wpływać na perspektywy samej tej cywilizacji i wszystkiego, co ją ożywiało i wciąż jeszcze ożywia. Owoce tej cywilizacji są dwuznaczne: technika z jednej strony poprawia i uatrakcyjnia życie ludzkie, ale z drugiej strony grozi nadużyciami w sferach militarnej, ekonomicznej i biologicznej. Z projektu tej cywilizacji znikła też – jak była mowa – ożywiająca ją perspektywa nadziei eschatologicznej, związanej z judaizmem i chrześcijaństwem. Żyjemy w epoce, kiedy nastąpiło „zaćmienie Boga” – jak pisał filozof żydowski Martin Buber – a nawet „śmierć Boga”, którą głosił Fryderyk Nietzsche. Co prawda na miejsce nadziei na Królestwo Boże pojawiły się i pojawiają rozmaite utopie, jak wizja komunizmu. Ale komunizm przecież także pokazał swoje prawdziwe oblicze i upadł jako atrakcyjna idea. W tej sytuacji co pozostaje? Czy jest jeszcze miejsce na jakąkolwiek nadzieję?

Przede wszystkim spróbujmy odróżnić sferę *indywidualnej egzystencji* i sferę *życia społecznego*, które to rozróżnienie ma oczywiście znaczenie dla filozofii. Znaczenie to jest podwójne. Po pierwsze, indywidualna egzystencja jako taka jest całkowicie odrębna od innych

indywidualnych egzystencji, ale także od życia zbiorowości wraz z kulturą, która określa, jak w danej epoce „się myśli”. Indywidualna egzystencja – to po prostu indywidualny, żyjący człowiek w stopniu, w jakim swoją egzystencję *przeżywa*, w stopniu, w jakim jest *podmiotem*. W tym sensie filozofia dotycząca egzystencji nie tylko powinna być inna niż dotycząca życia społecznego, ale ma ona także prawo (i może obowiązek) nie ulegać „duchowi czasu”, który traktuje egzystencję jako element *historii*; to właśnie historii „duch” ma przepisywać, co wolno albo czego nie wolno w danej epoce – w tym wypadku epoce „śmierci Boga” – myśleć i mówić. Nie wynika z tego, że egzystencja jest z życia kultury wyizolowana i że nie powinna w nim uczestniczyć. Powinna jednak zdobywać się na niezależność i zdawać się na osobisty wgląd w rzeczywistość, ponieważ i tak jest niezastępowalna: nikt nie może jej zastąpić zarówno w jej sądach na temat świata, jak zwłaszcza – na co dogłębnie zwraca uwagę Lévinas – jej odpowiedzialności za los drugiego. Powiedzmy wyraźnie: indywidualna egzystencja jako taka *przekracza historię* i powinna to w swoim myśleniu uwzględniać. Nawet więc jeśli myśl dotycząca historii jako całości dziania się ludzkiego świata zagubiła nadzieję, to nie musi to dotyczyć indywidualnej egzystencji. Po drugie, życie społeczne, historia, a także ów „duch czasu” to osobna rzeczywistość i w związku z tym osobny, bardzo trudny temat do namysłu. Istnieje coś takiego, jak nadzieja jakiegoś narodu, nadzieja pewnej epoki, wreszcie i przede wszystkim nadzieja dotycząca historii jako całości. Czy istotnie nadzieja ta została całkowicie zagubiona? To w tej perspektywie uzyskują sens takie pojęcia, jak mesjanizm (i jego utopijne karykatury), czy odwrotnie – jako wyraz beznadziejności – katastrofizm.

Lecz aby przybliżyć pytanie o związek nadziei i zła, musimy znów nawiązać do filozofii indywidualnej egzystencji, ponieważ tylko w tej sferze pewne problemy stają się wyraźnymi fenomenami, są *materią doświadczenia*. Wprowadźmy więc na początek, znane z filozofii Heideggera, Tillicha, Foucaulta, a także Tischnera, pojęcie „troski”. Jeżeli „mam nadzieję”, to dlatego, że o coś się *troszczę*. O coś? Przede wszystkim o *kogoś*: to znaczy w sposób niezwykły – o siebie, ale także przecież o innych, bliskich, o których mogę się troszczyć bardziej niż

o siebie. Jeżeli coś zagraża mnie, to w równym stopniu może zagrozić komuś bliskiemu. Tischner uważa, że nasze myślenie rodzi się dopiero od rzeczywistego *spotkania* z drugim, które rozpoznaje w twarzy drugiego zagrożenie możliwą tragedią. Tragedia jest tu nazwą na zło w szerokim sensie, które obejmuje zarówno fizyczne nieszczęście, jak wewnętrzną klęskę np. odmowy czyjejś miłości albo zostania zwyciężonym przez zło, czasem podłe, mordercze, skłonności we mnie samym. Spotkanie wywołuje zatem niepokój: egzystencja jest byciem-w-świecie, gdzie może się wszystko wydarzyć; jest sferą *możliwości* zarówno dobrych, jak złych. Możliwościowość jest ściśle związana z czasową strukturą życia, które się nie tylko dzieje, ale w którym my działamy, spełniając nasze rozmaite potencjalności.

Konkretne możliwości – zarówno te, jakim podlegamy, jak te, w których działamy – bywają poddawane *próbom*: możliwość przejścia na drugi rok studiów wymaga próby egzaminów, możliwość znalezienia pracy wymaga próby rozmowy kwalifikacyjnej itp. Ale, w znacznie głębszym rejestrze, także próbą jest czekanie na czyjś powrót czy na wyzdrowienie, na co nie mamy ostatecznie wpływu. Próba to sytuacja dramatyczna, kiedy coś się waży, ale nic nie jest przesądzone, ponieważ obejmuje zarówno moją (czy twoją) wolność, jak moc, wytrzymałość, jak wreszcie coś, co od nas całkowicie nie zależy. Ale w próbie chodzi zawsze o to, w co jesteśmy najgłębiej uwikłani, co nas dotyczy. A więc: czy stanę na wysokości zadania, czy próbę wytrzymam, czy się nie załamie. Ale nie jest to wcale pytanie jedyne, bowiem próba może dotyczyć także zewnętrznej wartości, na którą ewentualnie postawiłem i o którą walczę: czy okaże się ona „warta świeczki” – czy „ostanie się na dnie tygla”, który wartości przetapia, jak pisał Gabriel Marcel. Czyli: czy wartości, na które stawiam, są tego właśnie warte, czy nie trzeba ich zmienić, z jakimi wartościami związałem się na śmierć i życie i w jakim stopniu są one – a wraz z nimi ja sam – zagrożone? Nie oznacza to, że wartości *jako takie* trzeba koniecznie zmieniać i tworzyć nowe, jak sądził Nietzsche: są pewne wartości, które rozpoznaję jako wartości prawdziwe i chcę im być wierny. Są wartości naprawdę ważne, które powodują, że „warto żyć”: coś, co życie „usprawiedliwia”, co powoduje, że nie uznaję mojego (czy twojego) życia za przegrane, za

„nic niewarte”. Ważny jest dla mnie przede wszystkim drugi człowiek, którego kocham dlatego, że po prostu jest, ale który przecież może zniknąć: umrzeć, porzucić mnie, zdradzić. Ludzkie życie stale zmagają się z wartościami i o nie, dlatego można śmiało uznać za stoikami (o czym przypomina Michel Foucault), że całe życie jest jedną wielką próbą.

W jakim jednak sensie próby i życie jako próba mają związek z nadzieją? I w jakim sensie można w tym kontekście mówić o związku nadziei i zła?

## NADZIEJA JAKO WYZWOLENIE

W każdej próbie mamy poczucie sytuacji, z której chcemy się wyzwolić, i walcząc o to wyzwolenie, *mamy nadzieję*, że wyzwolenie to nastąpi. Wyzwolenie – oto sens nadziei jako uprzednio zagrożonej przez jakąś postać tego, co egzystencjalnie negatywne, a więc zła w szerokim sensie. Wyzwolenie – to przekroczenie próby jako takiej, rozwiązanie jej. Jeśli próba dotyczy konkretnej sytuacji i wartości, ma ona sens oczekiwania na coś: na wyzdrowienie, zdanie egzaminu. Ale oczekiwanie może pozostać niespełnione. Może się nie tylko okazać, że próby nie wytrzymamy, ale że nawet po zdobyciu określonych wartości pozostaje w nas uczucie nieokreślonej pustki, która nie będąc złem, podważa aksjologiczny sens określonych oczekiwań jako takich, ponieważ każe podejrzewać, że *żadne* z oczekiwań tej pustki nie wypełni. Innymi słowy, nadzieja wpisuje się w szczelinę między wartościami jako takimi, to znaczy tym, co *skończone*, a nieokreśloną co do treści pełnią, która jednak „zniża się” w pewien sposób do określonych wartości, które zaczynają ją w ten sposób jedynie *symbolizować* czy *zapowiadać*. W ten sposób daje o sobie znać szczególny „głód aksjologiczny”, odsłaniający dopiero miejsce nadziei – o ile, jak zobaczymy – wyrazimy na nią zgodę. Zobaczmy to na przykładzie dwóch pokus, które pojawiają się w związku z życiem jako próbą i które odsłaniają właściwą stawkę próby.



### *Pokusa rozpaczy*

Pierwsza z nich to pokusa rozpaczy. Bywają tak zwane sytuacje bez wyjścia, kiedy czujemy się uwięzieni jak w pokoju, którego ściany zbliżają się do nas nieuchronnie, żeby nas przygnieść. Marcel, używając tego porównania, przytacza przykład – skądinąd najbardziej typowy – konkretnego zagrożenia śmiercią. Co prawda śmierć możemy, a nawet zapewne powinniśmy wyobraźniowo – jak pisali stoicy czy Heidegger – wyprzedzać, ale inaczej jest, gdy śmierć zaczyna nam albo naszym bliskim konkretnie zagrażać jako nasze, właśnie w nas celujące, *nieszczęście*. W tym sensie śmierci wyczekujemy, ale dokładnie w tym znaczeniu, w jakim wyczekujemy nieszczęścia jako nieuchronnego. Marcel daje przykład kogoś, kto ma nadzieję na uzdrowienie ze śmiertelnej choroby, ale wyzdrowienie to nie nadchodzi. Otóż cały problem polega na tym, czy załamie się on w obliczu tej sytuacji, czy nie. Pisze Marcel:

Jest jednak rzeczą oczywistą, że z chwilą, gdy uzna on nie tylko abstrakcyjnie, ale zrozumie do głębi, czyli zobaczy, że wszystko może nie być stracone, nawet jeśli wyzdrowienie nie nastąpi, wówczas jego postawa wewnętrzna w odniesieniu do wyzdrowienia czy niewyzdrowienia ulegnie całkowitej przemianie; zdobędzie on wolność, zdolność odprężenia...<sup>2</sup>

Nadzieja jest tu utożsamiona ze zdolnością przekraczania kolejnych przeszkód, transcendowania ich – *jest samym ruchem transcendencji*. Marcel dodaje w tym miejscu: „Wierzący to ten, kto nie natrafi na żadną niepokonalną przeszkodę na tej drodze transcendencji”. Gdyż *terminus ad quem* tego transcendowania to ostateczne *ocalenie* czy – mówiąc językiem religijnym – zbawienie, którego nie da się z definicji ani wyobrazić, ani pomyśleć, dlatego nie jest ono określone i w tym sensie oczekiwane.

<sup>2</sup> G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944, s. 59.

Inny – w gruncie rzeczy dużo groźniejszy – przykład pokusy rozpaczcy to sytuacja, jaką opisuje z kolei Józef Tischner: sytuacja samopotępienia, poczucia, że cokolwiek robię, zawsze kończę na złu, ponieważ po prostu *jestem zły*<sup>3</sup>. Człowiek, który się potępia, ma poczucie, że nic mu nie pomoże i że życie „mojego Ja”, który nie jestem wart miłości, traci jakikolwiek sens. Tischner samo *pojęcie* zła ogranicza w ogóle do tego, co dzieje się między ludźmi i w samym człowieku i które karmi się właśnie pokusą, pokusy zdrady i rozpaczcy. Czym innym w oczach Tischnera jest tak rozumiane zło, a czym innym płynące z zewnątrz, ze strony świata, nieszczęście. Czy jednak nieszczęście nie jest, jeszcze częściej, pokusą do rozpaczcy?

Gdyby teraz uogólnić różne przypadki rozpaczcy, to zbiegają się one bodaj w poczuciu bezwyjściowego uwikłania w szerzej rozumiane zło – nieszczęście i zło moralne – w całym swoim spektrum, które piętnuje rzeczywistość jako taką i rzutuje na wszystkie segmenty tej rzeczywistości ze mną w jej centrum. W ten sposób rozpacz *zamyka*, zamyka czas, który jest zawsze czaso-przestrzenią możliwości. Ale znaczy to, że rozpacz utracą od wewnątrz sensowność oczekiwań, ponieważ z góry pozbawia wartościowości wszystko, co może być oczekiwane i w tym oczekiwaniu pozytywnie antycypowane. Pretekstem do rozpaczcy jest nieuleczalna *kruchość i skończoność* wszystkich naszych możliwości i naszych wysiłków. Symbolem tej kruchości jest śmierć. Śmierć w dostępnym nam horyzoncie stanowi ostatnie słowo życia, bez którego nic nie ma sensu, ponieważ stanowi ono ostateczny warunek możliwości jakichkolwiek wartości, ale które jako skończone wartości te z góry unicestwia. W perspektywie „nadziei fundamentalnej” oznacza to, że rozpacz otwiera się *de facto* na *aksjologiczną nicość*, która zamraża czas jako pole pozytywnych możliwości. Ponieważ rozpacz jest swoiście pewna tej bezwartościowości, dlatego dąży do przekształcenia się w nicestwiącą praktykę, która z jednej strony ma pozbawić złudzeń wszelką nadzieję, z drugiej – za tę beznadziejność chce się na

<sup>3</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, *passim*, szczeg. s. 142-143.

rzeczywistości zemścić. Dlatego dotyka ona samego *bytu*: nihilistyczne niszczenie, samobójstwo, odwet na świecie i na sobie samym<sup>4</sup>. Każe się to z kolei domyślać, że nadzieja – o ile się pojawia – *musi przekraczać określoność oczekiwań* i oznaczać ów ruch *bezwarunkowego* transcendowania – ku „Dobru” i „Bytowi” – do czego czytni aluzję Marcel. Jest tak dlatego, że to, co rozpacz na swój sposób odsłania, to absolutna skończoność *oczekiwań* jako takich: zarówno wtedy, kiedy nasze oczekiwania są spełnione, jak wtedy, gdy są zawiedzione – to, co oczekiwane, jest jako takie nieuleczalnie skończone. Kiedy umieramy, niczego już nie możemy oczekiwać – o ile słowo „oczekiwanie” ma mieć swój zrozumiały sens. Natomiast nadzieja jako nadzieja religijna rysuje horyzont „ponadśmiertelności”, horyzont zmartwychwstania.

Ale czy zarówno brak oczekiwań, jak protest przeciwko temu w rozpacz mają swoją jedyną alternatywę w postaci nadziei? Czy jednak zawsze chcemy czas świata i naszego życia przekroczyć? Oto pytanie.

### *Pokusa bez-nadziei*

Istnieje bowiem jeszcze inna pokusa niż pokusa rozpacz: pokusa braku nadziei w postaci świadomego *minimalizmu*. Rozpacz z istoty zamyka, jest ruchem zamykania – nie tyle transcendencji, ile „descendencji”. Zamyka ona czas w tej mierze, w jakiej czas ten zamyka się sam – a śmierć jest tego triumfalnym dowodem – i wolność w rozpacz to *akceptuje*, utwierdzając się w swojej skończoności, jak w rzeźbie w swojej ostatecznej formie. Nadzieja mówi, że forma życia jest otwarta, ale nie że życie *rozpuszcza* każdą formę w materii, w „chaosie, tak jak może uważać pewnego rodzaju materializm”. Ale o ile prawdą jest, że jesteśmy bytem-ku-śmierci, to prawdą jest także – jak pisał Lévinas – że „póki żyjemy mamy czas”. Możemy zatem ten

<sup>4</sup> W ten sposób rozpacz sprzymierza się z demonizmem, o ile, jak sądzi Goethe w *Fauście*, demon jest synem Nicości i dąży bezskutecznie do unicestwienia samego Bytu. Także Nietzsche uważał, że nihilizm jako taki dąży do niszczenia praktycznego, a nie tylko teoretycznego.

czas wyszukać dla coraz to nowych oczekiwań, których skończoność możemy akceptować. W ten sposób nasza uwaga koncentruje się na terażniejszości i stawką naszego życia staje się stosunek do niej. Może to być jednak albo proces kolejnych oczekiwań na kolejne obiecujące „teraz” jako pewnej, by tak rzec, *skończonej ostateczności* w jakiejś wersji *carpe diem* – albo uwaga skierowana na wagę wyborów, które mogą się „ostać” albo nie, w ogniu *eschatologicznej* próby. W tej koncentracji na terażniejszości paradoksalnie spotyka się bowiem życie w bez-nadziei z życiem pełnym nadziei, które nie zamykając oczu na złudną trwałość wartości, każe postawić za sobą wszystkie „ziemskie troski”, otwierając na szczelinę, przez którą przeziara wieczność jako *Kairos* – gdyż ani nasza nadzieja, ani jej brak nie zwalniają nas z ludzkiej odpowiedzialności za tę-oto chwilę, szczególnie w spotkaniu z drugim. Lecz jakże inaczej jawi się terażniejszość przeżyć i wyborów ciężarna nadzieją przyszłości od tej, która wyrывa terażniejsze przeżycie nadchodzącej absolutnej nicości! Bez-nadzieja jest pokusą ślepoty na głębię, która może przynosić obietnicę życia, przekraczającego bramy śmierci.

Dlatego wolno postawić pytanie: czy *zgoda* na zamkniętość czasu i nicestwującą kruchość tego, co dobre (podobnie zresztą jak tego, co złe), nie jest jakąś aksjologiczną i ontologiczną zdradą w stosunku do otwartości nadziei fundamentalnej i pragnienia Dobra jako takiego? Wydaje się, że to zamknięcie się w skończoności jest inną wersją tej samej pokusy, która prowadzi do rozpacz. Nie jest to już jednak pokusa rozpacz, ale minimalizmu i obojętności, która chce stłumić w człowieku pragnienie nieskończoności Dobra jako rzeczywistego *zwycięstwa* nad cierpieniem i śmiercią. Współcześnie pokusa tego minimalizmu, dla którego to, co „metafizyczne” i ponad śmiercionośnym czasem, wydaje się, jak pisał Nietzsche, „hipotezę zbyt mocną” – jest wszechobecna. Horyzont minimalizmu nie przekracza immanencji świata przygód codzienności i materii badanej przez nauki fizyczne i biologiczne; dlatego chce pozbywać się złudzeń co do możliwości innej – jakkolwiek by rozumianej – rzeczywistości.



Foto: Kuba Szczęśniak 2011

### *Rozpacz i bez-nadzieja a wolność*

Nikt nie może na nikim *wymusić* nadziei. Można się zadowolić skończonością i zdobywaniem maksimum – także maksimum autentycznych wartości – w jej ramach. Bez-nadzieja nie musi oznaczać bez-nadziejności; są to dwa różne pojęcia. Lecz nadzieja, która nie przekracza wszelkich barier i wszelkich oczekiwań i nie przekracza śmierci, nie jest naprawdę nadzieją.

Pokusa rozpaczcy stawia nas jednak przed *wyborem* – dlatego jest ona pokusą. Gdyż co prawda „stan” rozpaczcy jako pewna emocja opada nas bez naszej woli, ale stan ten będący zagrożeniem mobilizuje naszą wolność w tym sensie, że rysuje przed nami alternatywę: *albo* pogrążenie się w rozpaczcy lub zdanie na bez-nadziejność, *albo* wyjście ku jakiejś nadziei. Oznaczałoby to jednak „przewartościowanie wartości”: trzeba by wyjść z tego, co *sądziłem* jako ostateczne i nieprzekraczalne: wartość pozytywna mojego zdrowia, wartość negatywna mojej „duszy”, utożsamiana z czynami, które popełniłem. Modelowymi sytuacjami, kiedy wybieram wartość wyższą niż moje życie po prostu, to odmowa kłamstwa czy innego upodlenia w obliczu skrajnego terroru, a przede wszystkim ofiara życia za drugiego. W sytuacjach tych – czy wiem o tym, czy nie – wspieram się na czymś, co już nie podlega zagrożeniu. Dlatego ostatecznie wybrać trzeba między minimalizmem a maksymalizmem, między zgodą na skończoność jako ostateczną a zawierzeniem metafizycznemu pragnieniu.

Człowiek musi jednak *przeżyć* – a nie tylko wyobrazić sobie – zło, czyli być poddanym próbie, aby otworzyć się na nadzieję rozumianą jako radykalne przewyciężenie zła, jako „zbawienie”. Nadzieja ta zjawia się „pomimo wszystko”, pomimo sytuacji, kiedy wydaje się nie być żadnego uchwytnego wyjścia i gdy czujemy naszą bezradność. A jednak trzeba owo „pomimo” jeszcze zaakceptować. Człowiek bowiem wpada w rozpacz lub w bez-nadzieję, o ile się na nią ostatecznie *godzi* i nie stawia jej oporu. Ale wydaje się, że na to, by stawić jej opór, wolność musi mieć w sobie otwartą *realną* perspektywę nadziei, do czego nie jest zdolna w oparciu o samą siebie. Dlatego Tischner mówi w tym kontekście o „łasce”, o czym za chwilę

powiemy nieco więcej. Wydaje się, że nadzieja musi przyjść do mnie z „zewnątrz”, gdyż wolność, która próbuje się sama wyzwalać, nieuchronnie napotyka na swoje granice.

Dodajmy tu jeszcze jedno. Tischner i Marcel piszą, że *nadzieja przekształca podmiot*. Z jednej strony, „jaka nadzieja, taki podmiot”; nadzieja bowiem pierwotnie „wciela się” w różne oczekiwania, które są – by tak rzec – szkołą nadziei. Podmiot jest na miarę tej „nadziei” (to znaczy oczekiwania), jaką posiada: naukowiec (czy filozof) „jest” na miarę nadziei na poznawanie, ideowy polityk na miarę wizji np. sprawiedliwego ustroju itp. Oczekiwania zawierają w sobie wewnętrzną teleologię czasu jako dynamiki konkretnych możliwości, która niesie w sobie *spodziewanie się* realizacji tych możliwości i która buduje w człowieku – jak pisze Tischner – określone, na miarę tych oczekiwań, „heroizmy”. Sytuacje graniczne stawiają nas wobec ostatecznego heroizmu zawierzenia możliwości zbawienia, czyli wyjścia *poza* uchwytne możliwości, które bylibyśmy w stanie sami zrealizować.

Nadzieja, która nie jest tylko „nadzieją, że”, wydaje się ostatecznie zakładać jakąś wiarę w to, co *niezniszczalne*; a konkretnie: w niezniszczalność Dobra, które może ocalić i być może pozwolić przetrwać i *ocalić* temu, co „ma” być ocalone z czasu. Dobro to musi zwyciężyć „na gruzach” tego, czego konkretnie oczekiwaliśmy, a co niosło w sobie skrycie pewną nadwyżkę sensu czy raczej zapowiedź Dobra w każdym konkretnym dobru. Zakłada to być może – jak to widział Kant – wiarę w „nieśmiertelność duszy”, a przede wszystkim – w Boga, który może przynieść to ocalenie, może zbawić. Lecz sytuacja próby powoduje – jak była mowa – że nadwyżka ta musi zostać zaakceptowana. Oznacza to, że trzeba zrezygnować z oczekiwania *jako takiego* i otworzyć się na to, co już od nas nie zależy, a skąd może przyjść ocalenie. Mówiąc po prostu, trzeba w pewnym sensie postawić na Dobro jako zwycięskie i co może się nam udzielić w sposób, którego jednak nie możemy wyprzedzić.

## NADZIEJA A CZASOWOŚĆ

Zanim pójdziemy dalej, ryzykując powtórzenia, zapytajmy: w jaki sposób to otwarcie jest w niektórych „sytuacjach granicznych” w ogóle możliwe? Po pierwsze, dzięki temu, że czas jest *sam ze siebie* otwarty. Emmanuel Lévinas pisał, jak wiemy, że „póki nie umieramy, zawsze mamy czas”. Po drugie, ponieważ *sam ruch* czasu ludzkiego nastawiony jest subiektywnie na *dobro*, a nie na *zło*, bez względu na to, jak człowiek rozumie dobro oraz jakie (i czy) człowiek podejmuje decyzje co do globalnej wartości życia. Mówi nam o tym „nadzieja fundamentalna”, która pomimo wszelkich *dementi* – także w nas samych – chce dobra. Nadzieja jako otwartość czasu wypełnia aksjologicznie pole *możliwości* jako takich, orientując działanie na realizację tych możliwości, lecz jednocześnie „idąc dalej”, przeskakując poniekąd wszystkie realizacje jakie by one były. Nadzieja zatem jest podstawowym *horyzontem* życia bez względu na to, jakie wydarzenia i realizacje ten horyzont wypełniają. W tym sensie nadzieja jest – mówiąc językiem Karla Jaspersa – naszym Wszechogarniającym. Ale zarazem nadzieja się różnicuje, staje się moją i naszą nadzieją na miarę moich i naszych *wymagań*, które wypełniają nadzieję płytszą lub głębszą aksjologiczną treścią. Bowiem „wola życia” jako fundamentalnego, „ontologicznego” dobra zbyt łatwo redukuje się po prostu do instynktu życia i przestaje mieć związek z drugim człowiekiem i z dobrem moralnym czy, szerzej, duchowym. Lecz nadzieja – jak mówiliśmy – towarzyszy przemianom podmiotu, jego rośnięciu lub maleniu i może wraz z nim dojrzewać. Jej konkretny kształt ujawnia się i uwyrażnia w trakcie prób, kiedy konkretne wartości są zagrożone. W tym sensie nadzieja jest w sposób zasadniczy *dialektyczna*. Jest nie tylko nadzieją „pomimo”, jest nadzieją „właśnie dlatego, że”. Zagrożenia *wyzwalają* nadzieję, która te zagrożenia w siebie przejmując, by je przezwyciężyć w modus owego „pomimo”.

Nadzieja zatem jest sposobem bycia czasowości, przeżywania czasu, który jako taki objawia nam naszą *kruchosc*. Czas spełnia możliwości życia, ale w modus *przemijania*. Właśnie przemijanie jest największym wyzwaniem dla nadziei – przemijanie dobra w życiu i życia jako



dobra. Dlatego nadzieja objawia się – nie gwałcąc wolności – najpełniej w fakcie śmiertelności i w chwili śmierci<sup>5</sup>. Lecz przecież kruchość i przemijanie to nie tylko śmiertelność, lecz także słabość bycia nie na miarę wymagań dobra, które właśnie teraz jest do spełnienia. Jest ona wychyleniem ku „możliwemu”, nadchodzącemu z *przyszłości*, ale może już także obecnemu absolutnemu Dobru, które „wymaga”, ale zarazem „obiecuje” definitywne uwolnienie i wypełnienie. Lecz obecność przyszłości nadziei jako takiej rzutuje na sposób rozumienia *przeszłości* przez podmiot nadziei – na „skąd i dokąd” życia jako takiego, jego „sens” – a przede wszystkim na sposób bycia *teraźniejszości*. Podmiot nadziei żyje w *teraźniejszości* w sposób „nieostateczny”, sposób „Pawłowy” (tak wnikliwie analizowany przez Giorgio Agambena), tak jakby to, co czynimy i do czego dążymy, nie było czymś ostatecznym („*hos me*”), lecz raczej – jak mówił Bonhoeffer – „przedostatecznym”. *Teraźniejszość* nadziei różni się w ten sposób fundamentalnie od *teraźniejszości bez-nadziei* o nawet wysokiej jakości etycznej, chociaż owa jakość etyczna może pozostać taka sama. Człowiek nadziei i człowiek jej pozbawiony mogą z równym poświęceniem ratować życie drugiego, ale tylko ten pierwszy ma nadzieję, że śmierć nie jest czymś ostatecznym, gdyż ostateczne jest pośmiertne spotkanie z Niewypowiedzianym. Święty Paweł sformułował sposób przeżywania *teraźniejszości* jako sposobu nadziei, która ma się ziścić jako „dzień Pana”, jako *Kairos*. Gdyż nadzieja oczekuje *ziszczania*. Ten moment jest tu kluczowy. Choć z drugiej strony nadzieja nie jest po prostu oczekiwaniem, jest stawką wyboru między wszystkimi oczekiwaniami, a aksjologicznym nadmiarem, który niesie ze sobą możliwościowość czasu jako otwartego. Ale wybór nadziei nie jest jednorazowym wydarzeniem, zrywem, lecz raczej – jak sugerowaliśmy – twórczością, *procesem*, który potrzebuje wzrostu i cierpliwości, a bywa, że „nadzieja po prostu” odsłania się dopiero na końcu tego procesu. Nadzieja jest *drogą*. Jest ona przeżywaniem czasu ze wszystkim, co niesie on przypadkowego, nieprzewidywalnego, ale zarazem przeżywaniem go jako czasu „zorientowanego”,

<sup>5</sup> Na związek nadziei i kruchości, przemijania, a zwłaszcza śmierci zwrócił uwagę Krzysztof Michalski, por. *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014.

skierowanego – jakkolwiek by to trudno zrozumieć – *poza* czasowość jako taką, a nie tylko poza oczekiwaną przyszłość. „Zachodzi głębo-ki związek pomiędzy drogą a nadzieją. Kiedy człowiek ma nadzieję, powstaje droga – objaśnia Tischner. – Kiedy człowiek traci nadzieję, wtedy ziemia pod nogami zamienia mu się w grób”<sup>6</sup>. Dlatego nadzieja pozwala wzrastać i przyczyniać się do siebie samej, ponieważ motywuje do *pracy* nad jej przybliżaniem. Pisał Norwid w *Promethidionie* o pięknie:

Bo piękno na to jest, by zachwycąło  
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało.

Ale co to znaczy? I czy nadzieję da się mimo wszystko wypracować? Czy nadzieja jest triumfem pelagianizmu, który zakłada, że zbawienie jest kwestią mojego moralnego wysiłku, a nie darmowej łaski? Lecz przecież orientacja na to, co *poza* czasem, czyni nadzieję z istoty pasywną, gdyż w końcu nie od niej zależy *spełnienie* tej nadziei. Jak się ma zatem nadzieja do łaski?

## NADZIEJA A INTERSUBIEKTYWNOŚĆ

Co to jest łaska? Wolno powiedzieć: jakaś postać *wyzwolenia*, która nie płynie z nas samych. Jeżeli nadzieja jest silna, to – paradoksalnie – swoją bezsilą, swoją pokorą, swoją nieagresywnością. Sama z siebie nadzieja „nie może niczego”, nie jest ona organem woli. Dlatego właśnie nadzieja jest całkowicie nieoczywista i dlatego można ją odrzucić, popaść w zwątpienie i w beznadziejność, a nawet jej świadomie nie chcieć, ponieważ stanowi ona wyzwanie dla wszelkiej „woli mocy”, która chce wszystko uzyskać od siebie samej. Mimo to – i to jest właśnie paradoks – w tej bezsile jest jakaś moc otwarcia się na po-moc ze strony całkowicie bezinteresownej ludzkiej i boskiej dobroci. Nadzieja

<sup>6</sup> T. Ponikło, *Józef Tischner, Myślenie według miłości, Ostatnie słowa*, Kraków 2013, s. 118.

jest kredytem udzielonym cudzej wolności w stopniu, w jakim jest ona, jak wierzymy, zawsze możliwą „dobrą wolą”. Dlatego właśnie nadzieja jest z istoty *intersubiektywna*: dąży ona do spełnienia, które nie jest możliwe bez cudzej bezinteresownej dobroci, bez pomocy ze strony drugiego. Jest tak dlatego, że jesteśmy na wskroś skończeni i zarazem na wskroś relacyjni względem innych – jesteśmy istotami „w relacji”. Lecz owa relacja oznacza *najpierw* – jak pisze Lévinas – odpowiedzialność za drugiego, czyli bycie samemu *dla* drugich, wymóg i zdolność do poświęcenia się dla nich. W głębi nadziei tkwi zatem – tak trudny do pomyślenia – paradoks gotowości do bezinteresownej ofiary dla drugich, a zarazem otwartość i wiara, że to, co przyjdzie, nie będzie ostatecznie przeciwko mnie i że może być *zarówno* dla ciebie, jak dla mnie. Jak pisał Ricoeur: „jak dawniej, ale lepiej niż dawniej”. Nadzieja otwiera na wyzwolenie, które jest ostatecznie wyzwoleniem definitywnym, choć uczymy się nadziei poprzez wyzwolenia częściowe. Przychodzi ono zarówno od innych, jak od Innego: „łaska” może przyjść przez ręce drugiego człowieka. Przed rozpaczą może uratować jakiś gest dobroci skierowany do mnie bezpośrednio, tak, że wiem, iż ktoś mnie zauważył i docenił. Inny przychodzi do mnie i mówi mi, że jestem – pomimo mojej ułomności – cenny. W tej postaci nadzieja staje się „pokładaniem mojej nadziei w kimś”; dlatego dla wierzącego „w Tobie pokładam moją nadzieję” – jak pisze Marcel mając na myśli ostatecznie Ty Absolutne. Ale zawsze ktoś inny może mi otworzyć i podarować moją drogę do nadziei; nie tylko moją, także twoją – i w tej nadziei możemy być razem. Podobnie ja mogę komuś otworzyć jego drogę do nadziei.

Bowiem „moja nadzieja” jest „naszą nadzieją” w stopniu, w jakim jestem związany z innymi, którzy mogą być równie zagrożeni, jak ja: moje wyzwolenie może zacząć się od zrozumienia, że inni też cierpią lub są poddawani różnym ciężkim próbom. Stąd, jak przypomniał Tischner, ewangeliczne „jedni drugich ciężary noście” (pisze o tym św. Piotr: „wiecie, że te same cierpienia znoszą wasi bracia w świecie”, 1 P 5, 9). Jak wiadomo, dla chrześcijan nadzieja przychodzi wraz z cierpiącym i zmartwychwstałym Chrystusem – Mesjaszem, którego „głos” daje się tajemniczo słyszeć przez różne wydarzenia, przez lekturę Biblii itp.,

a przede wszystkim – jak pisał Jean Nabert – przez świadków Absolutu. Tylko jednak wówczas, gdy wierzy się w mesjańską rzeczywistość *jako rzeczywistość*, nadzieja ma ostatecznie sens. Jest ona obiecany naddatkiem przychodzącego z przyszłości Dobra jako ostatecznego; mówi: zwycięży pomimo wszystko nie zło, a dobro.

Istnieje głęboki związek – na który słusznie zwrócił uwagę w swej ostatniej książce Krzysztof Michalski – między sposobem przeżywania śmierci a miłością. Zarówno śmierć, jak miłość są „porzucaniem siebie”, wychodzeniem z siebie ku... – ku temu, co nieprzewidywalne, ku „innemu”. Ale związek ten nie jest, mówiąc językiem Kanta, „analityczny”, lecz „syntetyczny”. Nie każda śmierć jest przeżywana jako wychodzenie ku drugiemu, ku „Absolutnemu Ty”; nie każda miłość jest absolutnym porzucaniem siebie. Tak dzieje się dopiero wówczas, gdy śmierć jest „śmiercią za”, ofiarą, której przykładem i paradygmatem jest Chrystus, który „umarł za nas”. W świetle Chrystusa rozumiemy gest ojca Kolbego, rozumiemy także jednak lepiej gest Antygony. Ale czy Antygonę ożywia nadzieja? W pewnym sensie tak; mówi, że w podziemnym królestwie Persefony

gdy tam przyjdę – o, wierzę w to mocno! –  
przyjmą mnie wszyscy jako swą najdroższą:  
ojciec i matka, i brat mój kochany,  
jam to po śmierci wam ciało obmyła,  
ubrałam, bogom złożyłam obiady.  
I teraz biorę te zapłatę za to,  
żem pogrzebała ciebie, Polinejku<sup>7</sup>.

Więź z kochanymi poza grób, zwłaszcza w perspektywie ofiary z życia, wydaje się jedną z najtrwalszych intuicji religijnych. Chrześcijaństwo poszerzyło tę więź na wszystkich ludzi, a zarazem przez zmartwychwstanie Chrystusa stworzyło dla nadziei we wierze „gwarancję”, „porękę dóbr, których się spodziewamy”, jak czytamy w Liście do Hebrajczyków (Hbr, 11, 1)? Wydaje się, że nadzieja jest możliwa

<sup>7</sup> Sofokles, *Antyгона*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1965, s. 89.

pod warunkiem jakiejś *obietnicy*, że nadzieja może być zrealizowana. Obietnica musi być jakoś oznajmiona – w szerokim tego słowa znaczeniu, które obejmuje także gesty, świadectwa. Istota obietnicy polega jednak nie na przyobiecaniu jakiegoś, z definicji nieuchwytnego, *stanu rzeczy*, lecz na byciu bezwarunkowo zaakceptowanym i dzięki temu godnym ostatecznego wyzwolenia. Domaga się to, jak pisał Paul Tillich, męstwa „akceptacji bycia zaakceptowanym”<sup>8</sup>; można bowiem tej akceptacji nie chcieć, o ile otwarcie się na drugiego w mojej słabości domaga się rezygnacji z pełnej autonomii i pewnej pokory. Akceptacja i obietnica streszcza się w perspektywie wyzwolenia od zła i możliwości wsparcia się na Mocy. Kierkegaard, a także Tillich piszą Moc przez duże M, ponieważ ostatecznie „wszyscy jesteśmy słabi” i ratunek może przyjść tylko spoza nas. W tym sensie „religia (...) jest depozytariuszką nadziei”<sup>9</sup>.

Trzeba jednak zapytać; czy w perspektywie międzyludzkich relacji nie można pomyśleć zbawienia *poza* horyzontem mesjańskim i metafizycznym, jako *przetrwania* w myśli innych? Starożytni pisali: *non omnis moriar*, „nie wszystek umrę”, o ile pozostaną po mnie dzieła warte przetrwania. W innym duchu pisał Ricoeur w swoich przejmujących notatkach o śmierci: przetrwać to przetrwać w miłości innych i w miłości dla innych – jak Chrystus na krzyżu – zabraniając sobie myślenia o własnym metafizycznym przetrwaniu i nie wierząc w niego. Co jednak, jeśli umrze ostatni człowiek?<sup>10</sup> Ziemską nieśmiertelność ludzkości nie jest wcale zagwarantowana. Czy miałoby wtedy sens zdanie Marcela „Powiedzieć drugiemu «kocham cię», to powiedzieć mu: «ty nie umrzesz!»”? Słowa Marcela nie odnoszą się do „nie umrzesz w mojej myśli”, lecz „nie umrzesz po prostu”, staniesz się nieśmiertelny. Jest z całą pewnością głęboki paradoks w ewangelicznym: „jeśli kto straci życie, zachowa je, a jeśli chce je zyskać, straci je”. Jest to tajemnica konieczności przechodzenia nieraz przez najcięższe próby i poświęcenia,

<sup>8</sup> P. Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Paryż 1983, cz. VI: *Męstwo i Transcendencja*, s. 151-181.

<sup>9</sup> K. Michalski, *Eseje o życiu i śmierci*, s. 179.

<sup>10</sup> Pisał o tym Adam Hernas w recenzji z książki Paula Ricoeura *Żyć aż do śmierci*.

które jednak nie unicestwiają, a właśnie rodzą życie. Co więcej, na tym wydaje się polegać fenomen prawdziwie bezinteresownej miłości. Lecz nie należy mylić problemu indywidualnego przetrwania z problemem zbawienia, którego dotyczy nadzieja. Zbawienie – to coś więcej niż indywidualne przetrwanie; o nim nic nie wiemy, choć to ono zdaje się czynić sensownym „sąd ostateczny”, owo „nareszcie wiem”. To także nie nowy „stan rzeczy”. Zbawienie to wejście w mesjańską, boską, *rzeczywistość*, kiedy Bóg „otrze wszelką łzę”.

Dlatego nadzieja ma także kluczowe znaczenie dla myśli o historii, o której powiedzmy na zakończenie parę zdań. Dla nadziei zasadnicza jest wiara w ludzką wolność – może ona coś realnie zmienić, a jej owoce bywają jak ziarna rzucone w przyszłość, która nie jest nigdy zamknięta. Dlatego wszelkie determinizmy – czy to tak zwanych żelaznych praw, czy predestynacji – są wrogiem wolności. Ale równocześnie nadzieja implikuje *w samym swoim porywie* teleologię – ową Tischnerowską „drogę” – która nie przywiązuje się zbyt do konkretnych oczekiwań. Teleologia ta daje o sobie znać także w projektach wszelkich utopii dziejów, które jednak są utopijne właśnie dlatego, że przyjmują kształt określonych oczekiwań *wewnątrz* świata, skazując się na nieuchronną porażkę. Dla nadziei właściwe jest otwarcie się na nadmiar – symbolizowany przez wieczność – który charakteryzuje czas mesjański, ów Pawłowy „dzień Pański”. „Dzień Pański” to *równocześnie* oczekiwanie na ponowne przyjście Mesjasza w przyszłości i czujność na *już* obecny w każdej teraźniejszości osąd ponaddziejowego *Kairosu*, co trzeźwo relatywizuje ziemskie troski, za to wymaga od nas czujnej miłości bliźniego, w którym spotykamy Chrystusa. Mesjanizm jest usunięciem fatalizmu zła jako ostatecznego i obciążającego przeszłość ciężarem niemożliwej do udźwignięcia, a jednak realnej odpowiedzialności, ponieważ lokuje nadzieję *ponad* historią, w osądającym, lecz nade wszystko także miłosiernym Bogu. Myśl św. Pawła o „skreśleniu dłużnego zapisu” i o przemianie koncepcji etyki z legalistycznej na „agapeiczną”, etykę miłości, nie jest otwarciem nowego determinizmu, lecz przetarciem drogi do wolności od determinizmów. Wolność ta ma nakreślony mesjaniczny *telos*, ale może ona

zawsze, jako taka, działać *wbrew* niemu, nie chcieć reorientacji *swojego* życia i dlatego pchać historię do katastrofy.

Ale nadzieja łatwo nie umiera: niesie w sobie uporczywe pragnienie Dobra, które może pozwolić mu zwyciężyć w sobie i w innych nawet na dnie największego zagubienia i rozpacz. Nadzieja wprowadza filozofię „ostatniej chwili”, zawsze możliwego nawrócenia i nadmiaru Dobra w stosunku do tego, co da się zmierzyć i wycenić.

**KAROL TARNOWSKI** – krakowski filozof, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, członek redakcji miesięcznika „Znak”. Autor wielu publikacji z dziedziny filozofii wiary i filozofii Boga. Zagadnieniom tym poświęcił wiele książek i artykułów, m.in. *Usłyszeć Niewidzialne, Tropy myślenia religijnego*.



Foto: Kuba Szczęśniak 2011