

# Jarosław Jagiełło

---

## Problematyka nadziei we współczesnej filozofii człowieka

---

Kieleckie Studia Teologiczne 3, 49-68

---

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Ks. Jarosław Jagiełło – Kielce – Kraków

## PROBLEMATYKA NADZIEI WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA

### Wprowadzenie

Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* (EiE) jest poświęcona w całości ludzkiej i chrześcijańskiej nadziei. Dlaczego akurat ten temat? Czy nie było ważniejszych na progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa i jednoczącej się Europy, która ugina się pod ciężarem ateistycznej myśli postmodernizmu? Ale papież woli mówić do współczesnego człowieka przede wszystkim o nadziei, bo „człowiek nie może żyć bez nadziei: jego życie straciłoby bez niej wszelkie znaczenie i stałoby się nie do zniesienia” (EiE 10)<sup>1</sup>. Zamiast wstrząsnąć jego sumieniem, zamiast wyrzucać mu jego błędy, Ojciec Święty chce raczej obudzić w nim głęboką, życiową potrzebę. Czy to znaczy, że coś niedobrego dzieje się z ludzką nadzieją? To niepokojące pytanie najwidoczniej zrywa sen z oczu Janowi Pawłowi II, który wzywa człowieka Europy, aby chciał się oprzeć pokusie gaszenia nadziei (por. EiE 7). W gruncie rzeczy nie chodzi o nadzieję dla niej samej, lecz o człowieka. Jeśli bowiem człowiek ugasi w sobie płomień nadziei, jeśli zobojętnieje na to podstawowe, duchowe doświadczenie, może się okazać, że sam podkopie pod sobą prawdziwe fundamenty swojego człowieczeństwa. Innymi słowy mówiąc, Papież wie, że człowiek obdarty z nadziei staje na krawędzi bezradności i rozpacz. Nie jest tedy gotów do tego, by mógł wciąż na nowo podejmować twórczy trud życia, godny człowieka.

Cel moich analiz nie wiąże się ze szczegółowym przedstawieniem treści papieskiego przesłania o nadziei. Dokument Jana Pawła II stanowi natomiast dobrą okazję do przypomnienia, że Europa w swojej najnowszej historii, doświadczona przez dwie wojny światowe, dwa nieludzkie totalitaryzmy i uką-

---

<sup>1</sup> Por. Synod Biskupów – Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie, Oędzie końcowe, 1, „L’Osservatore Romano”, 23 października 1999 r., s. 5.

szona po Nietzsche nie tylko ideą śmierci Boga, lecz – wskutek popularności poglądów niektórych strukturalistów – również ideą śmierci człowieka<sup>2</sup>, stała się świadkiem wielkiego wysiłku budzenia nadziei w człowieku. Godnym uwagi jest fakt, że ten wysiłek stał się udziałem zarówno ludzi wierzących w Boga, jak i tych, których droga życia wiodła po duchowych bezdrożach.

### Bloch – poszukiwanie metafizycznego fundamentu filozofii

Gdy Ernest Bloch – uciekając przed „rasą panów” – znajduje w 1938 roku schronienie na amerykańskiej ziemi, nie rzuca słów potępienia, nie pada ofiarą bezradności, lecz zaczyna pisać o ludzkiej godności i przygotowuje zarys swojej filozofii nadziei. Przyjmie ona swą ostateczną postać w trzypięciotomowym dziele *Das Prinzip der Hoffnung*, wydanym po wojnie w Niemczech<sup>3</sup>. Diagnoza Blocha jest początkowo wprowadzie surowa. Europejska kultura pozwoliła się obedrzeć z wiary, miłości i nadziei. We wprowadzeniu do drugiego wydania wczesnego pisma *Geist der Utopie* pisze Bloch odważnie, że życie intelektualnych elit Europy stało się puste i zatacza się raz w jedną, raz w drugą stronę. Europejczycy, odchodzący od korzeni judeochrześcijańskich, nie mają już żadnej metafizyki<sup>4</sup>. Wskutek tego egzystencja człowieka staje się mglista, nieprzejrzysta, wręcz zaciemniona. Punktem wyjścia refleksji nad kondycją człowieka jest więc ludzkie przeżycie własnej, ciemnej „teraźniejszości” (*Präsens*)<sup>5</sup>. Ciemność ta ma z jednej strony sens negatywny, jest bowiem nieobecnością światła, brakiem pełni<sup>6</sup>. Z drugiej jednak strony ma swój pozytywny sens. Jest wszakże postrzegana jako tajemnica, w której ukryta jest jakaś jeszcze nie znana pełnia<sup>7</sup>. W tym napięciu między brakiem pełni a pełnią, ciemnością a światłością, obecna jest tajemnica człowieka, wypełniająca ‘tu i teraz’ przeżywaną przez niego chwilę (*Augenblick*) jego egzystencji. Bloch nazwie tę chwilę odsłoniętym obliczem nieustającej, najbliższej człowiekowi głębi<sup>8</sup>. Głębia ta jest pełna napięcia, które rozciąga się między ‘tym-co-już’ a tym ‘co-jeszcze-nie’ człowieka. Niepokój tej głębi, proces rodzący w człowieku twórczy pochód w stronę dobrej przyszłości, jest dla Blocha obrazem

<sup>2</sup> Por. B. Szymańska, *Co to jest strukturalizm?*, Kraków 1980, s. 47.

<sup>3</sup> E. Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung. Aufbau*, Berlin 1954, 1955, 1959. Poniżej będę cytował za: E. Bloch, *Gesamtausgabe*, t. 5, Frankfurt am Main 1959.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Geist der Utopie*, München 1923, s. 11; por. s. 291–293.

<sup>5</sup> Tenże, *Das Prinzip der Hoffnung*, w: E. Bloch, *Gesamtausgabe*, dz. cyt., t. 5, s. 366.

<sup>6</sup> Por. tenże, *Geist der Utopie*, dz. cyt., s. 17, 237, 241, 248–250.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 247; por. *Das Prinzip der Hoffnung*, dz. cyt., t. 5, s. 366.

doświadczenia ludzkiej nadziei. Tak rozumiana nadzieja urasta w jego antropologii do rzędu metafizycznej zasady człowieka i świata i stanowi zarazem centralny przedmiot filozofii w ogóle.

Ku jakiej przyszłości ostatecznie kieruje się człowiek w swojej nadziei? Czy nadzieja człowieka sięga u Blocha samego Boga? Jego odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, jak to ma miejsce np. we francuskiej filozofii nadziei. Choć Bloch wielokrotnie mówi o Mesjaszu, o Bogu, trudno dostrzec w jego myśleniu ten cel nadziei, którym byłby Bóg osobowy, transcendentny względem człowieka. Z drugiej jednak strony nadzieja bez wymiaru boskiego przetradza się w 'bez-nadzieję', graniczącą z rozpaczą. Cała filozofia Blocha jest świadectwem wielkiej tęsknoty za Transcendencją, która nadawałaby ostateczny sens ludzkiej nadziei. Skoro tej Transcendencji Bloch nie znajduje poza człowiekiem, szuka jej w człowieku, nie utożsamiając jej jednak bez reszty w człowiekiem, jak to czynił np. L. Feuerbach. Człowiek stanowi początek nadziei, ale stoi też poniekąd u jej kresu. Ona jest kluczem do zrozumienia w nim negatywnej obecności elementu boskiego, wzywającego człowieka do radykalnego urzeczywistnienia jego człowieczeństwa: „Ja jestem. My jesteśmy. To wystarczy. (...) W naszych rękach jest nasze życie”<sup>9</sup>. Ale nieco dalej czytamy: „Jedynie w nas płonie jeszcze ten ogień, ostatni sen (...) jedynie w nas płonie jeszcze absolutne światło”<sup>10</sup>. Płonie w nas absolutne światło, lecz ono nie jest z nami do końca tożsame.

Czy antropologia Ernesta Blocha jest próbą pogodzenia metafizycznego wymiaru nadziei z powiewem jakiegoś humanistycznego ateizmu, który wdziera się w życie niemieckiego filozofa, pozostającego pod urokiem myśli Feuerbacha, Marksa i Nietzschego? Pytanie to musi pozostać w niniejszych refleksjach pytaniem otwartym. Nie jest tu również możliwa szczegółowa analiza filozofii nadziei, zawarta w pismach Blocha<sup>11</sup>. Ważny jest natomiast fakt, że Bloch przez zwrócenie uwagi na dramat nadziei w ludzkim życiu, chce uczynić z tego dramatu centralny punkt odniesienia we współczesnej filozofii człowieka. Tym samym wskazuje na nowy, metafizyczny fundament tej filozofii, różny od tego, który zrodziły wcześniejsze dzieje ontologii człowieka.

## Marcel – w tobie pokładam nadzieję

Choć Hans A. Fischer-Barnicol, komentując rozmowę telewizyjną o nadziei, którą Ernest Bloch i Gabriel Marcel przeprowadzili w roku 1967, doszu-

<sup>9</sup> Tamże, s. 11, 291, 293.

<sup>10</sup> Tamże, s. 309.

<sup>11</sup> Kompetentnego opracowania filozofii E. Blocha dostarczyła bodaj po raz pierwszy polskiemu czytelnikowi Anna Czajka. Por. jej rozprawę: *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991.

kuje się pewnych punktów wspólnych u niemieckiego i francuskiego filozofa, to jednak stwierdza zasadniczą odmienność ich koncepcji nadziei<sup>12</sup>. Marcelowi obca jest bowiem porażona marksizmem filozofia człowieka. On zwraca się w stronę dramatu konkretnej ludzkiej egzystencji, a dramat ten odsłania się w horyzoncie spotkania. Zaś jako konwertyta, przyjmujący w dorosłym życiu sakrament chrztu świętego, Marcel wiąże wewnętrzne doświadczenie ludzkiej nadziei z ocaleniem – zbawieniem, ofiarowanym człowiekowi przez Boga chrześcijaństwa.

W czasie gdy Bloch tworzył w Ameryce plan książki *Das Prinzip der Hoffnung*, Marcel pozostawał w latach 1942–43 „pod polaryzującym wpływem idei przyszedłego wyzwolenia”<sup>13</sup>. Retrospektywnie pisał w roku 1963 z okazji drugiego wydania *Homo viator*, że wtedy „żyliśmy nadzieję w najpełniejszym znaczeniu tego słowa, podczas gdy dziś formułujemy niesprecyzowane pragnienia”<sup>14</sup>. W tych krótkich słowach Marcel od razu rozróżnia między pragnieniem, które jest jedynie subiektywnym bodźcem do osiągnięcia i posiadania zarówno rzeczy materialnych, a nadzieją będącą kluczem do zrozumienia metafizycznej istoty człowieka<sup>15</sup>.

Istota ta odsłania się w całej pełni w wydarzeniu nie tylko międzyludzkiej i ludzko-boskiej komunii<sup>16</sup>, lecz równocześnie tej jedności, jaką człowiek tworzy sam ze sobą. Jej warunkiem nie jest jednak osamotnione „Ja” idealizmu, „zafascynowane swoimi osobistymi celami”<sup>17</sup>, lecz „Ty”: „pokładam w tobie nadzieję”<sup>18</sup>. Marcel uwalnia nas z abstrakcyjnego schematu ‘podmiot – przedmiot’ i wprowadza w klimat międzyosobowego powiernictwa, w doświadczenie komunii z ‘innym’, będącej prawdziwym horyzontem zgłębiania natury człowieka. To „Ty jesteś w pewien sposób gwarantem tej jedności, jaka nas łączy, mnie ze mną samym lub jednego człowieka z drugim (...) jesteś samym cementem, który ją spaja”<sup>19</sup>. Doświadczenie komunii jest ostatecznie źródłowym doświadczeniem nadziei. Ta bowiem „może istnieć jedynie na poziomie „my”, a jeśli kto woli, na poziomie agape”<sup>20</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. H. A. Fischer-Barnicol, *Eine Begegnung ohne Zuversicht*, w: „Bloch-Almanach”, 1 (1981), s. 117–137.

<sup>13</sup> G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przekł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 5.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>17</sup> Tamże, s. 9.

<sup>18</sup> Tamże, s. 42; por. s. 62.

<sup>19</sup> Tamże, s. 62n.

<sup>20</sup> Tamże, s. 9.

Różną od aktu poznania i woli osamotnionego podmiotu<sup>21</sup>, Marcel wiąże nadzieję przede wszystkim z miłością<sup>22</sup>, wiarą<sup>23</sup>, wolnością<sup>24</sup> i wynikającą z niej twórczością człowieka. Ona sprawia, że człowiek może siebie samego wciąż przekraczać<sup>25</sup>, zwłaszcza w sytuacji szczególnej próby, jaką niesie ze sobą życie<sup>26</sup>. Twórczość kojarzy mu się z żywotnym procesem, w którym odsłania się w pełni ludzka, głęboka świadomość czasu, otwarta na tajemnicę wieczności. Czyniąc dyskretnie aluzję do Kierkegaarda i „paradoksu”<sup>27</sup> w filozofii Nietzschego, Marcel rozumie nadzieję jako przewyciężenie pokusy rozpacz. A rozpacz, to „kapitulacja w pełnym znaczeniu tego słowa (...) załamanie się (...) w obliczu nienuiknionego”<sup>28</sup>. Inaczej mówiąc, rozpacz jest pokusą ‘nie-bycia-sobą’, jest tą szczególną próbą, którą Marcel charakteryzuje ostatecznie jako „zafascynowanie ideą własnego zniszczenia do tego stopnia, że się ją wyprzedza”<sup>29</sup>. Tymczasem nadzieja pozwala być! Interpersonalne doświadczenie komunii mówi: pozwalam ci być i dzięki temu również ja mogę być.

Z tej perspektywy patrzemy na związek świadomości i czasu, który odsłania się w akcie nadziei. O ile rozpacz jest świadomością zamkniętego czasu, zniewalającego człowieka, o tyle nadzieja „zdaje się przenikać poprzez czas; wszystko dzieje się tak, jak gdyby czas zamiast zamykać się wokół świadomości, pozwalał czemuś przez siebie przenikać”<sup>30</sup>. W tym kontekście wspomina Marcel o proroczym charakterze nadziei. Wyjaśnia przy tym, iż nie o to chodzi, że nadzieja widzi, co będzie. Twierdzi ona natomiast „o czymś tak, jak gdyby widziała; zdawałoby się, że czerpie ona swój autorytet z pewnej utajonej wizji, na którą dane jest jej liczyć, choć nie może z niej korzystać”<sup>31</sup>. Pytamy tedy, jaki jest ostateczny kierunek przenikania nadziei poprzez czas, co nadzieja widzi w swym proroczym wymiarze? Odpowiedź ukryta jest we wspomnianej wcześniej tajemnicy wieczności. Fenomenologiczny opis i zarazem zarys metafizyki nadziei kończy Marcel następującą definicją:

nadzieja jest z istoty swej jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendent-

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże, 59n, 69.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 33, 45.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 47, 51n.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>27</sup> Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 44–46.

<sup>28</sup> G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 38.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 55.

<sup>31</sup> Tamże.

nego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności<sup>32</sup>.

## Ricoeur – nadzieja i historia

Intelektualny wpływ Gabriela Marcela na myślenie Paula Ricoeura nie podlega jakiegokolwiek dyskusji. Świadczy o nim już sam fakt, że w pierwszym tomie zaplanowanej przez Ricoeura trylogii, poświęconej filozofii wolności, widać wyraźnie nie tylko ślady myślenia K. Jaspersa i E. Mouniera, lecz w równej mierze piętno egzystencjalnej filozofii Marcela<sup>33</sup>. Kolejny tom *Philosophie de la volonté*, w którym Ricoeur zwraca bacznie uwagę na wielorakie uwikłanie woli człowieka w zło moralne, jest wprawdzie napisany głównie pod wpływem fenomenologii E. Husserla, I. Kanta i filozofii refleksyjnej J. Naberta<sup>34</sup>. Także programowe dzieło Ricoeura, zwiastujące we Francji nowy – zakotwiczony w hermeneutyce symbolu – paradygmat filozoficzny, nie czerpie swego impulsu z marcelowskiej filozofii egzystencji, lecz z porównawczych badań nad symbolami religijnymi, których autorem jest M. Eliade<sup>35</sup>. Niemniej jednak Marcel raz po raz zjawia się w polu widzenia francuskiego hermeneuty. Tak dzieje się w przypadku jego wielkich polemik na temat zasady interpretacji ludzkiej subiektywności, prowadzonych z trzema filozofami podejrzeń (Marks, Nietzsche, zwłaszcza Freud)<sup>36</sup> i strukturalistami lat 60.<sup>37</sup> Można usłyszeć szczególnie głośne echo filozofii Marcela nie tylko wtedy, gdy Ricoeur zastanawia się nad rolą czasu i dziejów w odkrywaniu prawdy ludzkiej podmiotowości<sup>38</sup>, lecz również i wówczas, gdy podkreśla, że właściwym kluczem do zrozumienia całościowego sensu dziejów człowieka jest przede wszystkim nadzieja<sup>39</sup>,

<sup>32</sup> Tamże, s. 70.

<sup>33</sup> Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible*, Paris 1960.

<sup>35</sup> Por. tenże, *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité, 2. La Symbolique du mal*, Paris 1960.

<sup>36</sup> Por. tenże, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969; *Pourquoi la philosophie?*, Québec 1970.

<sup>38</sup> Por. tenże, *Histoire et vérité*, Paris 1955; *Temps et récit*, t. 1–3, Paris 1983–1985.

<sup>39</sup> Por. tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 179. Zbiór ten obejmuje studia zawarte wcześniej w *Histoire et vérité, Le conflit des interprétations i Pourquoi la philosophie?*

i to ostatecznie nadzieja chrześcijańska. Jej tedy chce przywrócić centralne miejsce zarówno w filozofii, jak i teologii<sup>40</sup>.

Problematyka nadziei u Ricoeura jest wypadkową próby wieloaspektowego rozumienia historii. Dokładniej mówiąc, francuski filozof wyróżnia trzy poziomy jej postrzegania. Na pierwszym z nich jego wzrok jest skierowany na racjonalny, dostrzeżony głównie przez wiek Oświecenia<sup>41</sup>, składnik historii<sup>42</sup>. Ale Ricoeur zwraca uwagę również na jej irracjonalny składnik, który nazwie niejednoznacznością historii<sup>43</sup>. Historia postrzegana wreszcie na trzecim poziomie będzie miała dla Ricoeura „sens ponad-racjonalny”, „nadrealistyczny”<sup>44</sup>. Te trzy poziomy postrzegania historii są faktycznie tożsame z trzema sposobami interpretacji dziejów. Ricoeur określi je kolejno jako „abstrakcyjny poziom postępu, egzystencjalny poziom wieloznaczności i tajemniczy poziom nadziei”<sup>45</sup>. W analizach Ricoeura spotykamy się tedy najpierw z obrazem dziejów, wyrosłym na fundamentach nowożytnego racjonalizmu, potem zaś z ich obrazem etyczno-egzystencjalnym<sup>46</sup>, w końcu z ich religijnym obrazem<sup>47</sup>. Ta triada interpretacyjna prowokuje pytanie, który poziom interpretacyjny pozwala uchwycić źródłowy a zarazem całościowy sens historii?

Patrząc na historię ludzkości przez pryzmat postępu, Ricoeur dostrzega w nim przede wszystkim wielkie dobro człowieka: „on to bowiem pozwolił na ulżenie trudowi ludzkiej pracy, na rozbudowanie stosunków międzyludzkich i na rozszerzenie władzy człowieka nad resztą środowiska”<sup>48</sup>. Porównany do dostępnego wszystkim kapitału, postęp kojarzy się francuskiemu myślicielowi z procesem akumulacji ludzkiego „dorobku”<sup>49</sup> w wymiarze materialnym, kulturowym, poznawczym, a nawet duchowym<sup>50</sup>. Ten dorobek, twierdzi Ricoeur, może być wszakże rozważany sam w sobie, to znaczy w separacji od samych ludzi jako jego konkretnych autorów<sup>51</sup>. Taka możliwość wskazuje z jednej strony na doniosłość postępu jako kategorii interpretacyjnej dziejów, z drugiej jednak strony rodzi refleksję na temat granic postępu i zagrożeń, jakie on ze sobą niesie. Ricoeur podkreśla jednoznacznie, że postęp odnosi się ostatecznie do „abs-

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 273.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 192.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 193.

<sup>43</sup> Por. tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 179.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 185.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 194n.

<sup>48</sup> Tamże, s. 183.

<sup>49</sup> Tamże, s. 178.

<sup>50</sup> Por. tamże.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 182.



trakcyjnej substancji życia ludzkiego, do dynamiki dzieł człowieka, oderwanych od rzeczywistego dramatu woli i cierpień jednostki”<sup>52</sup>. Inaczej mówiąc, próba rozumienia sensu dziejów przez pryzmat postępu może doprowadzić do tego rodzaju zaślepienia fenomenem postępu, że z pola widzenia ginie zupełnie pojedynczy człowiek i jego życiowy dramat, w którym uczestniczy, i który wskazuje na tajemniczy sens dziejów samego człowieka. Dlatego uzasadnione jest pytanie, czy abstrakcyjny poziom postępu może być właściwym kluczem do całościowego zrozumienia dramaturgii czasu<sup>53</sup>, nie określonej bynajmniej przez „narzędzia”<sup>54</sup> techniki i kultury, lecz przede wszystkim przez przełomowe momenty, kryzysy, okresy rozwoju i schyłku, zdarzenia, poszczególne decyzje ludzkie<sup>55</sup>? Przecież historia nie jest czymś, co można by zmieścić li tylko w systemie abstrakcyjnych pojęć, lecz są to – jak powie Ricoeur – głównie „konkretne dzieje, czyli pewna całościowa figura, pewna znacząca forma stwarzana ludzkimi działaniami i oddziaływaniami”<sup>56</sup>. Czy abstrakcyjny, a nawet anonimowy charakter postępu<sup>57</sup> odsłania wreszcie istotę tego niekwestionowanego wymiaru dziejów człowieka, który wnoszą w nie pełne dramatyzm wydarzenia tradycji judeochrześcijańskiej? W tle rozważań autora *Podług nadziei* widnieje negatywna odpowiedź na te pytania. Wartość postępu nie jest bowiem w stanie dotknąć człowieka w „jego pełnym wymiarze”, w całokształcie jego zachowań, w „całej jego egzystencji”<sup>58</sup>. A ta egzystencja to najpierw dramat międzyosobowy, dramat człowieka z człowiekiem, ostatecznie dramat człowieka z Bogiem. Ten dramat kryje w sobie istotę dziejów. Anonimowy postęp nie musi mieć do niego przystępu. A jeśli nawet znajduje z nim jakieś punkty styeczne, to może się okazać, że stanie się źródłem wieloznaczności w rozumieniu dziejów. W każdej bowiem epoce, to, czego człowiek dokonał, stanowi dla niego i dla innych z jednej strony szansę, z drugiej zaś niebezpieczeństwo. Píše Ricoeur:

...ta sama mechanizacja, która czyni lżejszym trud ludzi i zacieśnia stosunki międzyludzkie oraz potwierdza panowanie człowieka nad rzeczami, jest źródłem nowych nieszczęść: ogłupiającej pracy cząstkowej, niewoli konsumentów w stosunku do dóbr (...), wojny totalnej, anonimowej niesprawiedliwości w wielkich systemach biurokratycznych<sup>59</sup>.

---

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 190.

<sup>54</sup> Tamże, s. 178.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 179, 182.

<sup>56</sup> Tamże, s. 184.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 183.

<sup>58</sup> Tamże, s. 184.

<sup>59</sup> Tamże.

Wieloznaczność, sprowokowana przez postęp, przenosi nas na inny poziom interpretacyjny. Tę zmianę horyzontu interpretacji sygnalizuje Ricoeur wówczas, gdy zwraca naszą uwagę na nowy wymiar historyczny, jakim jest fakt wielu cywilizacji. Czytamy: „Z punktu widzenia postępu istnieje jedna jedyna ludzkość, w świetle historii cywilizacji jest ich *wiele*”<sup>60</sup>. Cywilizacja to konkretny historyczny, a nie jakaś ogólność. Na jej przykładzie poszukuje Ricoeur bardziej źródłowego sposobu rozumienia dziejów. Cywilizacja określona jako całość historyczno-geograficzna, jako zakotwiczona w teraźniejszości wspólnota pamięci o przeszłości i zarazem wspólnota wizji przyszłości, nie żyje głównie mocą postępu, lecz przede wszystkim mocą wspólnej świadomości i woli życia, wypełnionej przeżywanymi i urzeczywistnianymi wartościami. Dopiero przeżywanie i urzeczywistnianie wartości sprawia, że zakumulowany ludzki dorobek, czyli dominujący w racjonalistycznej interpretacji dziejów poziom „narzędzi”, może być pożyteczny w rozumieniu konkretnej cywilizacji. Dlatego napisze Ricoeur, że: „Samo narzędzie jest bowiem nieprzydatne, jeśli nie przypisuje mu się wartości”<sup>61</sup>. Co to oznacza? Powiedzmy najpierw tyle: etyka okazuje się nowym horyzontem interpretacji historii – historii cywilizacji, czyli – jak powie Ricoeur – naznaczonej znamieniem czasu projekcji „konkretnego stylu egzystencji i woli człowieka”<sup>62</sup>. To zaś oznacza, że etyka stanowi ten poziom interpretacji dziejów, na którym jawią się one jako mozaika konkretnych zdarzeń. Ludzkość i jej postęp, jako to, co ogólne, może tylko wówczas trwać, jeśli wciela się w konkretne dzieje przemijających cywilizacji, które rodzą się i chylą ku swemu schyłkowi. Kategoria postępu wskazuje na rozwój, który może nas przyprawić o zawrót głowy. Etyka wyzwala nas z tego stanu euforii i pokazuje również możliwość schyłku – kryzysu. Powiedzmy za Ricoeurem jeszcze inaczej: prawda dziejów odsłania się nie tylko w postępie, który kojarzy się nam najczęściej z poziomem techniki, ale jeszcze częściej odsłania się ona poziomie etyczno-egzystencjalnym, do którego droga wiedzie przez rozjaśnianie świadomości i woli człowieka<sup>63</sup>. Jaka jest świadomość i wola człowieka, taki jest świat przeżywanego przez niego wartości; taki też jest kształt konkretnych dziejów. Na tym poziomie interpretacyjnym historia okazuje się niejednoznaczna resp. wieloznaczna, to znaczy niepewna w swojej treści. Istnieją „okresy uśpienia i przebudzenia, odrodzenia i schyłku, restauracji i rewolty, innowacji i wegetacji”<sup>64</sup>. Tu dopiero odsłania się w pełni wydarzeniowa, dramatyczna strona dziejów<sup>65</sup>. Charakterystyczna dla niej niejednoznaczność,

<sup>60</sup> Tamże, s. 185.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, s. 186.

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 190.

urastająca u Ricoeura do rangi technicznego terminu, stosowanego dla przybliżenia sytuacji napięcia między dobrem i złem w dziejach<sup>66</sup>, między rozwojem i kryzysem, wielkością człowieka i jego winą, ryzykiem wygranej lub przegranej<sup>67</sup>, odwraca nasz wzrok od oświeceniowego racjonalizmu, obdzierającego historię z rąbka tajemnicy<sup>68</sup> i uczula nas na często niezrozumiałe do końca zdarzenia, a zwłaszcza zachowania pojedynczych ludzi, istot historycznych, na których spoczywa wina za spowodowanie tej niejednoznaczności, niepewności historii – splatania się ze sobą szans i niebezpieczeństw<sup>69</sup>.

Tak rozumiane dzieje, powiada Ricoeur, są szczególnie bliskie ich chrześcijańskiej wizji, w której czas odmierzany jest tajemniczymi zdarzeniami, kryzysami i decyzjami człowieka<sup>70</sup>. W niej tedy szuka francuski hermeneuta ich głębszego sensu<sup>71</sup>. Podstawowy klucz do jego zrozumienia odkrywa Ricoeur na „płaszczyźnie nadziei”<sup>72</sup>. Ta zaś wskazuje ostatecznie na religijny horyzont interpretacji dziejów. Oznacza to zupełnie nową jakość, która pojawia się w hermeneutyce historii. Religia wskazuje bowiem na więź człowieka z Bogiem. Jeśli zaś Bóg chrześcijaństwa włączony jest w nurt rozważań nad historią, to nie chodzi już wyłącznie o zamyślanie się nad mozaiką zdarzeń, uwarunkowanych ludzkimi decyzjami, o historii ludzkiej wielkości i winy, lecz w równej mierze o zwrócenie uwagi na tajemnicę zbawienia, które wyznacza bieg historii. Innymi słowy mówiąc, chrześcijańska wizja dziejów umożliwia – według Ricoeura – spotkanie „nadziei na zbawienie” z „ludzkim sposobem przeżywania dziejów”<sup>73</sup>.

Dotychczas pojawiały się tu raz po raz, mniej lub bardziej widocznie, dwa pojęcia, które dla Ricoeura wyznaczają przestrzeń życia nadziei. Chodzi o „sens” i „tajemnicę”, a dokładniej o „tajemniczy sens”<sup>74</sup>, czyli o tajemniczą jedność dziejów, która ani nie kwestionuje ich wieloznaczności, ani nie jest wyrażona w racjonalnej idei postępu. Nadzieja jest właśnie tym, dzięki czemu możliwe jest zrozumienie tajemniczego sensu rozmaitych zdarzeń, ludzkich decyzji i dramatów. W tym punkcie Ricoeur opuszcza teren analiz wyłącznie filozoficznych, stara się natomiast filozoficznie usprawiedliwić włączenie teologii dziejów<sup>75</sup> w swoją hermeneutykę historii. Zapytajmy wprost: czym jest na-

---

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 192.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 191.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 189.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 191.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 182.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 187.

<sup>72</sup> Tamże, s. 192.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 191.

dzieja w tej nowej perspektywie interpretacji historii? Czy jest ona jakimś oczekiwaniem, spodziewaniem się czegoś? Ricoeur mówi o wierze, a myśli o nadziei chrześcijanina. Nadzieja i wiara resp. przekonanie są tu ze sobą tożsame. Ludzki akt wiary w królestwo Boże przenika i formuje w chrześcijaninie jego wizję dziejów. Dokładniej mówiąc, chodzi o zawierzenie siebie w czasie temu Bogu, który

kieruje ku sobie tę znamieną w swoich kolejach historię, która jest pełna wielkości i winy. (...) królestwo to [Boże – przyp. J. J.] tworzy „sens”, a nie (...) ostateczny „absurd”, jako że wielkie wydarzenia, które w moim przekonaniu, w mej wierze składają się na Objawienie, mają wspólny wątek, układają się w jedną globalną figurę, w jednolity ciąg<sup>76</sup>.

Filozoficzne usprawiedliwienie odniesienia do teologii dziejów polega tedy na tym, że Ricoeur sobie nie wyobraża, aby chrześcijanin mógł przewyciężyć poczucie absurdalności historii bez odwołania do rzeczywistości objawienia. Tutaj rzuca się też w oczy hermeneutyczna metoda francuskiego filozofa, który w historii świeckiej doszukuje się głębszego sensu, obecnego w historii biblijnej. Dlatego pisze: „Chrześcijańskie rozumienie dziejów polega więc na nadziei, że historia świecka należy także do historii świętej, że w rezultacie jest *jedna* historia, która w całości jest święta”<sup>77</sup>. Z tej perspektywy patrząc, nadzieja jest sposobem rozumienia sensu całości przez pryzmat wiary w sens przyszłości. W przypadku nadziei chrześcijańskiej, ten sens przyszłości jest sensem eschatologicznym. Czyniąc aluzję do poglądów św. Augustyna, zawartych w *Państwie Bożym*, Ricoeur stwierdza, że bez wiary w ten sens, człowiek „nie może uchwycić związku między dwiema historiami, świecką i świętą”<sup>78</sup>. Tym sensem jest ostatecznie Chrystus, w którym cała historia w jej niejednoznaczności i postępie może być dopiero zrekapitulowana.

Tak rozumiana nadzieja – nadzieja pokładana w przyszłości – jest dla Ricoeura źródłem przewyciężenia rozpaczki, która grozi człowiekowi uwikłanemu w strukturalne zło, obecne w dziejach człowieka. Ona stanowi równocześnie skuteczną zaporę dla myślenia w kategorii fatum, które od czasu do czasu odzywa się w rozmaitych wizjach historii. Ricoeur ma tu na myśli *aprioryczną* nieufność, okazywaną dziejom<sup>79</sup>. Ten aprioryzm rodzi się stąd, że człowiek nie jest w stanie poczynić bilansu historii jako całości. Byłoby to możliwe dopiero z perspektywy eschatologicznej, a ta może być jedynie przedmiotem wiary. Dlatego przede wszystkim nadzieja-wiara pozwala człowiekowi zmierzyć

<sup>76</sup> Tamże, s. 193.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Por. tamże, s. 194.

się skutecznie z życiem historii. Jest ona tedy blokadą dla rozwoju rozmaitych, współczesnych rodzajów manicheizmu<sup>80</sup>, które głoszą ostatecznie klęskę człowieka, usidlonego przez tryumfujące nad dobrem zło.

W swojej filozofii nadziei religijnej Ricoeur przekracza granice egzystencjalizmu, który zatrzymuje się na poziomie wieloznaczności historii i znajduje swój szczegółowy obraz w myśleniu np. Alberta Camusa. Ricoeur daje świadectwo chrześcijańskiej wizji dziejów. W niej nadzieja jest mocą, „siłą”<sup>81</sup>, której formalny wymiar przyjmuje postać imperatywu: „poszukaj sensu, staraj się zrozumieć”<sup>82</sup>. Ten imperatyw pozostaje w mocy nawet wówczas, gdy dzieje zdają się nas przytłaczać swoją wieloznacznością i niepewnością. Ujęta w formę imperatywu nadzieja ma funkcję wyzwalającą. Wyzwała bowiem człowieka z grożącej mu ciasnoty teoriopoznawczej i etycznej, w sytuacji jego zmagania się z „niepokojącym obliczem dziejów”<sup>83</sup>. Nadzieja podpada tedy u Ricoeura pod kategorię wyzwalającej siły, która mówi: „sens istnieje, szukaj go”<sup>84</sup>. Z tej perspektywy patrząc, Ricoeur postrzega nadzieję jako klucz do zrozumienia ludzkiej wolności<sup>85</sup>.

Wątek czasu, historii, dziejów nie jest u Paula Ricoeura jedynym, choć niezwykle istotnym wątkiem w jego filozofii nadziei. Wskazuje on na podobieństwo między koncepcją nadziei u Marcela i zafascynowanego nim ucznia. U obydwu filozofów nadzieja otwarta jest na czas, budzi jego świadomość, ostatecznie sięga samej eschatologii, którą Marcel wiąże z tajemnicą wieczności. Obaj myśliciele podkreślają też związek nadziei z wiarą i wolnością, obaj przeciwstawiają ją ‘bez-nadziei’, czyli rozpacz. Obaj wreszcie, także i Bloch, widzą w nadziei klucz do zrozumienia metafizycznej istoty człowieka. Według Marcela, horyzont tego rozumienia będzie wypełniać nadzieja jako sposób uczestnictwa w komunii Ja i Ty. U Ricoeura tym horyzontem będzie filozofia dobra, bo nadzieja będzie ostatecznie nadzieją na uczestnictwo „w najwyższym dobru”<sup>86</sup>. Dlatego nadzieja nie będzie przez niego identyfikowana li tylko z wiarą, lecz będzie się równocześnie łączyć z szczególnie pojmowaną wolnością człowieka. Dopiero taka wolność, dzięki której człowiek uczestniczy w dobru, „czuje się u siebie”<sup>87</sup>.

---

<sup>80</sup> Por. tamże, s. 196.

<sup>81</sup> Tamże, s. 195.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże, s. 197.

<sup>84</sup> Tamże, s. 195.

<sup>85</sup> Interesujących analiz tej problematyki, która wykracza daleko poza tematyczne ramy niniejszego artykułu, dostarcza nam P. Ricoeur w tekście zatytułowanym *Wolność na miarę nadziei*, w: tenże, *Podług nadziei*, dz. cyt., s. 277–302.

<sup>86</sup> Tamże, s. 297.

<sup>87</sup> Tamże.

## Tischner – aksjologiczny i agatologiczny horyzont nadziei

Jeśli mamy szukać ważnych inspiracji dla ks. Józefa Tischnera rozumienia wolności jako sposobu istnienia dobra<sup>88</sup>, trzeba sięgnąć między innymi właśnie do koncepcji wolności Ricoeura, zrodzonej z jego filozofii nadziei. Nie inaczej przedstawia się sprawa w przypadku filozoficznego stanowiska Tischnera wobec zagadnienia nadziei. Autor *Myślenia według wartości* przyznaje chętnie, że w czasach polskiego kryzysu nadziei, odwoływał nie tylko do Schelera, Heideggera i Lévinasa, lecz w równej mierze do Marcela i Ricoeura<sup>89</sup>. Pomagali mu oni odbudować w narodzie prawdziwą nadzieję<sup>90</sup>. Choć Tischner przechodzi do historii przede wszystkim jako polski twórca filozofii dramatu, której jądro stanowi agatologia, czyli filozofia dobra, to jednak i okres aksjologiczny i agatologiczny jego twórczości nie byłby w pełni czytelny bez problematyki nadziei. Znamienny w swej wymowie jest fakt, że jego pierwsza książka w całości jest poświęcona nadziei<sup>91</sup>. Niemal ostatnie teksty Tischnera są również świadectwem tego, jak ważne dla jego myślenia religijnego było zagadnienie nadziei<sup>92</sup>. Był taki czas, kiedy mówiono o nim, że jest polskim filozofem nadziei.

Tischnera myśl o nadziei wtapia się w dzieje narodu, które współautor części dziewiątej *Katechizmu Religii Katolickiej* odczytuje jako czas szczególnej próby<sup>93</sup>. Podobnie jak u Marcela, tak i u Tischnera nadzieję zawsze poprzedza jakaś życiowa próba, której towarzyszy niepewność, niepokój, uzasadniony lęk, a nawet pokusa rozpacz. Nadzieja jest tedy odpowiedzią na te stany i przeżycia człowieka. Jest ona mocą do podjęcia trudu, jest obietnicą: „Trzeba człowiekowi powiedzieć: jesteś większy niż twoja rozpacz”<sup>94</sup>. Nietrudno jest zauważyć, że Tischner od razu sytuuje nadzieję w jakimś świecie wartości. W tym okresie jego filozofii, który nazwałem aksjologicznym, doświadczenie wartości zawsze będzie decydować o wymiarze nadziei<sup>95</sup>. Czytamy w *Świecie ludzkiej nadziei*:

<sup>88</sup> Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 128.

<sup>89</sup> Por. tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 7, 160n, (dalej MWW).

<sup>90</sup> Por. tamże, s. 5; por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1997, s. 94, (dalej TCK).

<sup>91</sup> Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975 (poniżej będę się odwoływał do wydania III, Kraków 1994), (dalej SLN).

<sup>92</sup> Por. tenże, *Adwentowe krajobrazy*, w: tenże, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2000, s. 7–26, (dalej MNR).

<sup>93</sup> Por. tenże, *Podstawy etyki – jak żyć?*, s. 206, w: J. Bukowski, J. Tischner, *Katechizm Religii Katolickiej, część dziewiąta*, Wrocław 1982, s. 162–249, (dalej JŻ); por. TCK, s. 94.

<sup>94</sup> TCK, s. 94.

<sup>95</sup> Choć stwierdzenie to można odnieść również do agatologicznej perspektywy widzenia nadziei, to jednak w tym drugim okresie filozofii Tischnera podstawowym

Nadzieja wyrasta z doświadczenia zmienności świata i zmienności człowieka. Ale widzi ona tę zmienność w sposób szczególny. Nie chodzi o zmianę stanu lub miejsca, lecz o zmienność powiązań świata z wartościami, które urzeczywistniają się w świecie. Wartości mogą się nie urzeczywistnić. (...) A wtedy przekreślony będzie los wartości<sup>96</sup>.

Tę sytuację nazwie Tischner pod wpływem Schelera tragicznością. Nadzieja jest odpowiedzią na ludzką „tragiczność”<sup>97</sup>, jest przekonaniem wyrażonym w myśli, słowie i działaniu, że wartości mogą się urzeczywistnić, że nie dojdzie do ich unicestwienia, do ich zdrady<sup>98</sup>. Pytamy tedy, jaki jest sens tego urzeczywistnienia, dokonującego się w nadziei? Pytając o ten sens, pytamy o to, ‘ze-względu-na-co’ mają być urzeczywistniane wartości? Pytamy zatem, jaki jest sens nadziei? Dla Tischnera sprawa ta ma wielką wagę. Sensem nadziei jest prawda. Nadzieja wyznacza potrójny horyzont odkrywania i oglądania prawdy. Chodzi o prawdę o człowieku, o świecie i o chrześcijaństwie.

W kontekście poszukiwania prawdy o człowieku Tischner zwraca uwagę na samą podstawę nadziei. Czytamy:

W nadziei i poprzez nadzieję odsłania się aksjologiczny wymiar egzystencji ludzkiej. Człowiek doświadcza siebie najgłębiej, gdy czuje, że jest jakąś, nawet dla siebie, tajemniczą wartością. Ja człowieka jest w swym rdzeniu Ja aksjologicznym. Ono jest podstawą jego nadziei. Nadzieja to najgłębszy sposób ochraniań owęj wartości. Człowiek broni się swą nadzieją i swą nadzieją walczy o ludzką twarz<sup>99</sup>.

Czy to oznacza, że nadzieja jest jedynie sposobem skutecznego zatroskania o samego siebie i przez to jest jeszcze jedną odmianą ludzkiego egoizmu? Dla Tischnera ten pierwszy aspekt nadziei, związany z istnieniem Ja aksjologicznego, nie musi jednak wskazywać na nieuchronny upadek człowieka w ludzki egoizm, osobistą korzyść i ostatecznie zło. – Nie musi wówczas, jeżeli spojrzymy na Ja aksjologiczne w świetle najbardziej fundamentalnego wymiaru nadziei, wymiaru religijnego<sup>100</sup>. To w tym właśnie wymiarze odsłania się w pełni Ja agatologiczny, Ja będące podmiotem dobra, dzięki któremu człowiek jest

---

punktem odniesienia w analizie nadziei nie będzie jedynie wartość, lecz przede wszystkim dobro, które dla Tischnera nie jest wartością. Jest on bowiem jednym z transcendentaliów, które w filozofii dramatu można rozumieć jako metafizyczna zasadę rzeczywistości.

<sup>96</sup> SLN, s. 297.

<sup>97</sup> Tamże, s. 298.

<sup>98</sup> Por. tamże, s. 97.

<sup>99</sup> Tamże, s. 10.

<sup>100</sup> Patrząc z tej perspektywy na dwa główne dzieła filozoficzne Tischnera, *Filozofię dramatu*, Kraków (wyd. II) 1998 i *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, dostrzegamy wyraźną ciągłość między aksjologicznym i agatologicznym okresem jego filozofii i rozumiemy, że druga praca jest niezbędnym dopełnieniem pierwszej.

w stanie wyjść poza siebie i w geście wspaniałomyślności jest zdolny do tego, aby wznieść się ponad wszelki egoizm, ponad wszelką osobistą korzyść<sup>101</sup>. Nadzieja, dotykająca jądra egzystencji człowieka i jego związania ze światem wartości, wypełnia nie tylko przestrzeń międzyludzkich obcowañ, lecz także wydarzenie spotkania człowieka z Transcendencją.

W tym kontekście Tischner otwiera przed nami drugi horyzont poznawczej funkcji nadziei i wypowiada istotną prawdę o Bogu chrześcijaństwa. Nadzieja, obok wiary rozumnej, jest dla niego sposobem poszukiwania Boga, który dla człowieka nie jest zaledwie przedmiotem poznania rozumu, lecz nade wszystkim powiernikiem ludzkiej nadziei. Dopiero jako powiernik „Bóg staje się ratunkiem człowieka – istoty pielgrzymującej, której nieobce są chwile błędzeń”<sup>102</sup>.

Trzeci rodzaj poznania poprzez nadzieję pozwala człowiekowi odkrywać prawdę o świecie. Ale ta prawda o świecie dotyczy takiego świata, w którym żyje konkretny człowiek – człowiek uwikłany w politykę i ekonomię<sup>103</sup>. Doświadczony przez zdradę, zniewolenie oraz wielki kryzys pracy, człowiek jest wezwany zarazem do nadziei na niepodległość swojej pracy<sup>104</sup>. Prawda o świecie jest najgłębszą prawdą o człowieku powołanym do dojrzałości, a dojrzałość „to owocowanie nadziei w stronę heroizmu”<sup>105</sup>. Z jednej strony nadzieja jest podstawowym warunkiem dojrzałości, z drugiej zaś strony heroizm jest podstawą odbudowy nadziei w człowieku: „Drugi człowiek może mnie zdradzić, ale to nie znaczy, że mogę zdradzić drugiego człowieka. Nie umiem powierzyć nadziei mojemu uczniowi, bo mój dzisiejszy uczeń może stać się jutro moim zdrajcą. Mimo to jestem gotów przyjąć na siebie jego nadzieję. Na tym właśnie polega mój heroizm”<sup>106</sup>. Skąd ma się jednak brać w człowieku ten heroizm, gdzie jest jego źródło, skoro nie jest nim już bliźni? Czy jego źródłem ma być abstrakcyjne prawo dziejów, o którym mówił kiedyś Hegel? Nie jest nim również sam człowiek, ‘Ja-sam’, jak by tego chciał młody Heidegger, ani też klasa społeczna, uwielbiana przez Marksa. Kto tedy jest tym źródłem, pyta Tischner? „Ostoją jest człowiek, serce człowieka. Szuka się w człowieku serca po to, by złożyć w nim część swego serca – serca przepelnionego nadzieją. A chleb i wino są tego widomym znakiem”<sup>107</sup>. Znow w centrum problematyki ludzkiej nadziei staje ten, kto jest Bogiem chrześcijaństwa, ten, w którego nadziei może

<sup>101</sup> Por. MNR, s. 80n.

<sup>102</sup> SLN, s. 10.

<sup>103</sup> Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzna*, Paris 1985, s. 173, (dalej PJO); MNR, s. 84.

<sup>104</sup> Por. PJO, s. 179, 184n; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 27–35, 95–99, 108–112.

<sup>105</sup> SLN, s. 308.

<sup>106</sup> Tamże, s. 98; por. także s. 299, 305n.

<sup>107</sup> Tamże, s. 100.



się zmieścić konkretna nadzieja człowieka. To przekonanie, że nadzieja człowieka nie stoi w opozycji do Jego nadziei, jest też źródłem mocy do tego, aby człowiek mógł złożyć swoją nadzieję w Jego ręce<sup>108</sup>.

Tę bogatą mozaikę zagadnień polskiej filozofii nadziei przenikają dwa istotne wątki tematyczne, które pozwalają mówić o mniej lub bardziej zamierzonym związku myślenia Józefa Tischnera z filozofią Blocha, Marcela i Ricoeura. Pierwszy z tych wątków wskazuje na relację między nadzieją a czasem<sup>109</sup>, drugi zaś dotyczy fenomenu powiernictwa<sup>110</sup>. Metoda przedstawiania tych wątków jest u Tischnera metodą fenomenologiczno-hermeneutyczną.

Porównując dramat grecki do dramatu judeochrześcijańskiego, Tischner rozróżnia między nadzieją obdartą z wymiaru czasu i nadzieją, która jest wydarzeniem historycznym, umiejscowionym w czasie i przestrzeni. Tak rozumiana nadzieja mówi nam o ważnej prawdzie antropologii – o czasowości bytu ludzkiego, w której odsłania się otwarty sens życia, w przeciwieństwie do jego zamkniętego sensu, o którym mówi tragedia grecka. Tischner pisze:

Nadzieja Odysa była przede wszystkim pamięcią Odysa. (...) Nadzieja Abrahama, nadzieja Ziemi Obiecanej nieustannie przewycięża pamięć. (...) dzień jutrzejszy nie jest powtórzeniem dnia wczorajszego. (...) W zasadzie Odys mógł spotkać się tylko z Penelopą, z którą już się kiedyś spotkał. Natomiast w przypadku judeochrześcijańskiej nadziei (...) [zmierzamy – przyp. J. J.] ku spotkaniu z czymś, z czym człowiek nigdy się nie spotkał. (...) Są dwie możliwości: nadzieja wedle pamięci – nadzieja Odysa – i wtedy masz zamknięty sens życia, albo pamięć wedle nadziei, a wtedy masz historię, refleksję nad przeszłością, dziejowość, dzieje, świadomość, że ja sam dzieję się razem z dziejami<sup>111</sup>.

Analizując czasowość człowieka w kontekście nadziei, Tischner porównuje nadzieję do światła, „które rozszerza horyzont ludzkiego widzenia i umożliwia wszelki celowy ruch w przyszłość. Ono życiu udziela życia”<sup>112</sup>. Nadzieja jako światło jest tedy rozpraszaniem ciemności, które uniemożliwiają człowiekowi dostrzec właściwy sens jego istnienia. Ta myśl Tischnera jest dalece zbieżna z wątkiem światła i ciemności, z którym spotkaliśmy się już u Blocha. Pewną zbieżność między poglądami obu myślicieli można też dostrzec na przykładzie przedstawienia czasowej struktury nadziei. Przypominamy sobie, że u Blocha chodziło o napięcie między ‘już-i-jeszcze-nie’. Gdy Tischner mówi o celu nadziei religijnej, którym ostatecznie jest sam Bóg, i o czasie zakorzenionym w nadziei, który jest czasem zbliżania się do Boga, to wówczas zwraca

<sup>108</sup> Por. tamże, s. 307.

<sup>109</sup> Por. tamże, s. 300.

<sup>110</sup> Por. tamże, s. 305.

<sup>111</sup> TCK, s. 89–93; por. MNR, s. 79n.

<sup>112</sup> JŻ, s. 205.

uwagę na boską pedagogikę nadziei, w której Bóg przez swoje obietnice wychowuje człowieka do zrozumienia szczególnego czasowego napięcia – w nim dokonuje się stopniowe spełnienie sensu życia. Czytamy: „[Bóg – przyp. J. J.] jest na tyle bliski, że jak gdyby dotyka człowieka, ale czyniąc to, mówi: do widzenia, to znaczy: jeszcze nie, jeszcze nie tak, jeszcze poczekaj...”<sup>113</sup>. Nic nie wskazuje jednak na to, aby Tischner dobrze znał niemieckiego filozofa. Podobieństwo jest przypadkowe, zresztą na różnych poziomach znaczeniowych, ale za to wiele mówi o dążeniach XX-wiecznej filozofii nadziei. Tymczasem odniesienie do historii, do przyszłości nieznannej, otwartej, w której spełnia się nadzieja, wyraźnie świadczy o inspiracjach, które Tischner zawdzięcza zarówno Marcelowi, jak i Ricoeurowi.

Drugi wątek filozofii nadziei Tischner odsłania w swojej analizie idei powiernictwa. Niewątpliwie Marcel uwrażliwił Tischnera na tę ideę<sup>114</sup>. Ale Tischner rozwija ją w sobie właściwy sposób. Pojawia się bowiem, wspomniany już wcześniej, nowy punkt widzenia, z którego można zobaczyć samo jądro nadziei. Chodzi o postawę heroiczną człowieka. Z różnych stron przygląda się Tischner tej postawie. Jedno jednak jest dla niego pewne. Heroizm wiąże się „z aktem powiernictwa własnej nadziei bliźniemu”<sup>115</sup>. Z tego heroizmu rodzi się zaś usprawiedliwienie człowieka w jego istnieniu. Usprawiedliwić znaczy – jak mówił Marcel – pozwolić drugiemu być.

Doświadczeniem nadziei w jej źródłowym wymiarze jest doświadczenie „Innego”. Ktoś siebie samego powierza „Innemu”. Tym „Innym” jest drugi człowiek, może nim być również sam Bóg<sup>116</sup>. Tak rodzi się relacja powiernictwa. Powiernictwo zaś wyzwała wzajemność. Tischner wiąże tę relację z wydarzeniem obietnicy. Bez jakiejś obietnicy nadzieja jest pusta. Autorem obietnicy jest powiernik nadziei. Naprzeciw niego stoi ten, który obietnicę zechce przyjąć. Czytamy:

Jaka jest relacja między mną, który przyjmuję obietnicę, a tobą, który mi obietnicę dajesz? Otóż nazywa się to relacją powiernictwa nadziei. Dając obietnicę, stajesz się powiernikiem nadziei. Oczywiście, kiedy masz nadzieję, od czasu do czasu przychodzi czas próby. Przeżywasz próby nadziei: lęk, rozpacz, różne niepokoje. I żeby podtrzymać nadzieję, wracasz do powiernika nadziei. Mniejsza o to, co on ci obiecuje. Liczy się, jaki on jest<sup>117</sup>.

Prawdziwy powiernik nadziei rozumie słowa „jeden drugiego ciężary nościć”<sup>118</sup>. Rozumie także, że w relacji powiernictwa, w relacji wzajemności, „nawzajem

<sup>113</sup> MNR, s. 82; por. TCK, s. 95.

<sup>114</sup> Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 42, 62n; por. MWW 161.

<sup>115</sup> SLN, s. 100.

<sup>116</sup> Por. MNR, s. 81; por. MWW, s. 161.

<sup>117</sup> TCK, s. 92.

<sup>118</sup> Tamże, s. 94.

jesteście powiernikami swoich nadziei”<sup>119</sup>. Powiernictwo nadziei stanowi dla Tischnera, podobnie jak dla Marcela, właściwy klucz do rozwoju więzi, komunii<sup>120</sup> między ludźmi, do zaistnienia rzeczywistej wspólnoty.

Łącząc natomiast relację powiernictwa z doświadczeniem heroizmu, Tischner chce podkreślić radykalny charakter wzajemności, która jest ufundowana przez nadzieję. Jak już powiedziano, ten, kto zawiera sobie „Innemu”, podejmuje jakieś ryzyko. Jego zawierzenie może spełznąć na niczym. A jednak zawiera siebie i to doświadczenie jest doświadczeniem heroizmu. W tym doświadczeniu uczestniczy w równej mierze także powiernik nadziei. On też podejmuje wielkie ryzyko. Stając się bowiem powiernikiem nadziei, tym samym zawiera siebie „Drugiemu” i nie wie, co ten „Drugi” zrobi z zawierzeniem powiernika. Pięknego zobrazowania tej sytuacji szuka Tischner w historii Jezusa na krzyżu. Jego śmierć jest pełna sensu. Funduje ten sens nadzieja i ukryte w niej wartości. Kto jest centralną wartością Jezusowej nadziei? Jest nią człowiek, któremu Jezus składa obietnicę wybrania. Tischner pisze:

Śmierć za człowieka oznacza, że Chrystus także w człowieku pokłada swą nadzieję. (...) Nie tylko obecność cierpienia jest [w heroizmie – przyp. J. J.] decydująca i nie tylko to, że wybór wyrasta ponad substancję bólu i jest bólowi na przekór. Heroiczne jest także, a może nawet przede wszystkim, że w człowieku została położona jakaś nadzieja<sup>121</sup>,

że człowiek nie zmarnuje tego, co uczynił dla niego Jezus. Dwustronny charakter powiernictwa nadziei odsłania Tischner jeszcze w innym kontekście, w którym wskazuje na fundamentalną więź między nadzieją, heroizmem i wolnością człowieka: „nie tylko sam przyjmuję nadzieję, lecz także drugiego obarczam moją nadzieją. Powierając drugiemu moją wolność i moją nadzieję, potwierdzam w nim jego wolność i zarazem jego zdolność do heroizmu, potwierdzam w nim jego będące w ruchu człowieczeństwo”<sup>122</sup>. Powiernictwo nadziei wyznacza zawsze horyzont doświadczenia „Drugiego”.

Tropiąc pozostawione przez Ricoeura ślady filozofii nadziei<sup>123</sup>, Tischner zastanawia się również nad różnymi patologiami nadziei. Źródłem choroby nadziei jest zawsze jakieś zło, ostatecznie zło zdrady<sup>124</sup>, do którego wszakże nie należy ostatnie słowo, bo wobec nadziei okazuje się ono złem kruchym, nietrwałym<sup>125</sup> i tylko próbą, w której nadzieja dojrzewa<sup>126</sup>. Doświadczenie

<sup>119</sup> Tamże.

<sup>120</sup> Por. MWW, s. 163.

<sup>121</sup> SLN, s. 306.

<sup>122</sup> Tamże, s. 101; por. MNR, s. 85.

<sup>123</sup> Por. P. Ricoeur, *Podług nadziei*, dz. cyt., s. 194; por. SLN, s. 68, 304.

<sup>124</sup> Por. SLN, s. 94n, 97.

<sup>125</sup> Por. tamże, s. 300, 303.

<sup>126</sup> Por. MNR, s. 84.

życiowe pozwala mówić Tischnerowi o złu totalitaryzmu, który łudzi człowieka spełnieniem nadziei, a w rzeczy samej odbiera mu zdolność do powiernictwa<sup>127</sup>. Zagrożeniem nadziei jest również pozostawanie na poziomie wspomnień, które sprawiają, że nadzieja człowieka należy do przeszłości, „jest powtórzeniem tego, co było”<sup>128</sup>. Największym jej zagrożeniem i przeciwieństwem jest jednak rozpacz, która może być „towarzyszką” i totalitaryzmu, i wspomnień<sup>129</sup>. Tej rozpaczcy człowiek zawsze może ulec.

Dlatego ostatnie słowo w filozofii nadziei Józefa Tischnera nie należy do człowieka, lecz do Boga. Wokół szerzącego się wokół zła człowiek zaczyna wątpić, że jest dobry z natury. Czy tedy jedyną perspektywą człowieka jest potępienie?<sup>130</sup> Dla potępionych nie ma nadziei. Dlaczego tak jest – pyta Tischner? „Ponieważ rozpacz została poprzedzona przez radykalne zwątpienie – zwątpienie w «wartość», w «dobro», które nadzieja mogłaby brać pod ochronę”<sup>131</sup>. Popaść w rozpacz, to upaść na samo dno. Jedyną możliwością, by człowiek mógł się podnieść, jest pojednanie Boga i człowieka<sup>132</sup>. Tu zaczyna się usprawiedliwienie człowieka. Człowiek potrzebuje usprawiedliwienia, bo tylko wtedy zrozumie, że jego istnienie ma wartość, że jest czegoś wart, że „jest wart nadziei” na dobroć Boga<sup>133</sup>.

Istota dramatu z Bogiem – czytamy dalej – polega na tym, że Bóg jest Dobrocią, a człowiek grzesznikiem. Przepaść dzieląca dobro od zła jest większa niż przepaść między nieskończonością a skończonością bytu. Przepaść tę pokonuje usprawiedliwienie<sup>134</sup>.

Usprawiedliwienie nie jest zwykłym przebaczeniem, nie ma ono żadnych racji. Jest objawieniem się Boga – absolutnej Dobroci. Opierając się na niej, człowiek może odbudować siebie. Nie dokonuje się to inaczej, jak w powiernictwie nadziei: „Tobie powierzam moją nadzieję”<sup>135</sup>.

Krótki rzut oka na współczesną myśl o nadziei pozwala zaryzykować twierdzenie, że mamy do czynienia z analizami filozoficznymi, które nie mają wymiaru czysto teoretycznego (abstrakcyjnego), lecz na wskroś praktyczny, wykraczający poza mury uniwersytetów i sięgający codziennego, wystawionego na wielorakie próby, ludzkiego życia. Myśl o nadziei zrodziła się z do-

<sup>127</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>128</sup> Tamże, s. 84.

<sup>129</sup> Por. tamże; por. JŻ, s. 206; TCK, s. 94; SLN, s. 308; MWW, s. 161.

<sup>130</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 310n.

<sup>131</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt. s. 190.

<sup>132</sup> Por. tamże, s. 191.

<sup>133</sup> Tamże, s. 192.

<sup>134</sup> Tamże, s. 194–195.

<sup>135</sup> Tamże, s. 209; por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 42, 62.

świadczenia cierpienia, wydawać by się mogło z rozpacz, której człowiek ulegał w obliczu zła XX-wiecznych wojen, czasu nihilizmu i niepewności, spowodowanej potem przerostem techniki nad etyką. Gdzieś się człowiek zagubił w swojej wolności. Droga wyjścia z tej sytuacji wiedzie przez nadzieję. Ona prowokuje w każdym z nas ważne pytania o człowieka i jego świat, wreszcie o Boga. Myśl Jana Pawła II i czterech wybitnych filozofów dwudziestego wieku wyrzuca nas ze stanu rezygnacji i przypomina, że po ciemnej, bolesnej epoce 'bez-nadziei' budzi się czas nadziei, którego nie wolno zmarnować.

## Zusammenfassung

### DIE PROBLEMATIK DER HOFFNUNG IN DER MODERNEN PHILOSOPHIE DES MENSCHEN

Wenn es wahr ist, dass die tragischen Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts viele Menschen an den Rand der Verzweiflung gebracht haben, so ist es auch eine unbestrittene Tatsache, dass das zwanzigste Jahrhundert zur Bühne des großen Hoffnungsaufbaus im Menschen wurde. Zum klaren Zeugnis dafür wird nicht nur die Hoffnungsstimme von Papst Johannes Paul II. in seiner Schrift *Ecclesia in Europa*, sondern ebenso das Denken derjenigen europäischen Philosophen, die dem modernen Menschen mit ganzer Kraft bewusst gemacht haben, dass die Hoffnung zum wahren Schlüssel für die Verwirklichung der Menschlichkeitsfülle im Menschen wird. Unsere besondere Aufmerksamkeit gewann das philosophische Werk von E. Bloch, G. Marcel, P. Ricoeur und J. Tischner. Diese Denker erkannten, dass die Hoffnung ihren Ursprung paradoxerweise in der Erfahrung des menschlichen Leidens und der Unsicherheit hat, und als solche die wahre Antwort auf das Böse bedeutet. Sie bestimmt im Wesentlichen den richtigen „Rechtfertigungshorizont“ des menschlichen Daseins. Die eigentlichen Unterschiede zwischen Bloch und den anderen Philosophen treten vor allem im Verständnis dieses „Horizontes“ auf. Sie alle dagegen sind damit einverstanden, dass die Hoffnung letztendlich eine notwendige Bedingung der Möglichkeit für die menschliche Suche nach dem metaphysischen Wesen des Menschen ist, und dass sie zugleich die Aufbewahrung des Lebenssinnes gewährleistet.

**Ks. dr Jarosław JAGIEŁŁO** – ur. w 1958 r. w Kielcach, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Człowieka PAT w Krakowie i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, były asystent ks. J. Tischnera, członek Rady Programowej Instytutu Myśli Józefa Tischnera. Publikuje w ramach serii Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne, a także w „Znaku”, „Obecnych”, „Współczesnej Ambonie”. Wydał między innymi: *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken*, München 1997, (współautor) *Przez krzyż do chwały*, Kielce 2000, (współredaktor) *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004.