

**Biernacki, Andrzej / Voisé, Waldemar**

---

**Tęsknota przekracza nadzieję**

---

Analecta 5/2(10), 7-29

---

1996

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



## TEŚKNOTA PRZEKRACZA NADZIEJĘ

### Przedmowa

Profesor Waldemar Voisé (1920–1995) był współzałożycielem dzisiejszego Instytutu Historii Nauki i przez kilkadziesiąt lat nic prawie, co się w tym Instytucie naukowego działo, nie obyło się bez jego zawsze cennego uczestnictwa, nie mówiąc o projektach na przyszłość, gdyż pomysłodawcą był niezrównanym. Odszedł nagle, zostawiwszy w naszej tece redakcyjnej drukowany tu teraz szkic, który zatytułował z wyraźną aluzją do najnowszej w chwili jego pisania książki swego równolatka, Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*.

Waldemar Voisé uzdolniony był i wykształcony wszechstronnie. Miał za sobą studia muzykologiczne i prawnicze, z instynktu był historykiem, z pogłębianego stale zamiłowania – filozofem. Sztuki „myślenia inaczej” – twórczej przekory – uczył się u Henryka Elzenberga. Czytywał dużo i zwykle prowadząc z lektur notatki, niekiedy ogłaszane jako recenzje nowości wydawniczych. Uczestnik wielu kongresów międzynarodowych – dobrze rozumiał, że Polak przebijać się musi w świecie poprzez ogłaszanie wyników swych prac w językach używanych powszechnie przez społeczność uczonych; i tak też czynił. Nie wytrzymując ciężkiej atmosfery stanu wojennego – przez lat kilka wykładał we Francji. Te wykłady objęły także nowszą (Witkacy, Gombrowicz) literaturę polską.

Potomek francuskich hugonotów, emigrantów, łatwo był się mógł repatriować, choćby właśnie po upływie stuleci. Ale jednak wrócił do przybranej ojczyzny bliższych swych przodków. Wszakże coś z rozterek religijnych, coś z odwiecznego gallikanizmu zawsze w nim tkwiło. Szkic obecnie drukowany – los zrządził, że pośmiertnie – jest czymś znacznie więcej niż zarysem uczonej rozprawy: jest próbą napisania duchowego testamentu, w który się nieprzypadkowo wplatają, metodą luźnych skojarzeń, pewne wnioski z dawniejszych prac naukowych jego autora. Prac licznych i różnorodnych; przyszły biograf Waldemara Voisé będzie miał sporo zajęcia z ich pozbieraniem i ułożeniem systematycznym.

Autor pozostawionego nam tu swego testamentu nie zdołał przekroczyć progu nadziei. Może po prostu nie śmiał tego uczynić. Pokora nakazała mu pozostać na przedprożu – tam, gdzie o nadziei wolno, tęskniąc za nią, jedynie marzyć.

Andrzej Biernacki

## 1. Marzyciel

„Wyznaję otwarcie, że utopijna rzeczpospolita spełniałaby u nas raczej więcej marzeń niż nadziei” stwierdzał w 1516 roku Tomasz More (Morus) w zakończeniu *Utopii*. Pisał po łacinie, języku ówczesnych myślicieli, jaki wymaga przekładu. Nie zawsze wiernego, co przypomina włoskie powiedzenie, które nazywa tłumacza po prostu zdrajcą – „traduttore traditore”. Czasem tak nie jest, ale niekiedy trzeba znać oryginał, aby pojąć właściwy sens: „Facile confiteor permulta esse in Utopiensium respublica, que in nostris civitatibus optarim verius quam sperarim”. Motywem przewodnim jest tu więc przeciwstawienie nadziei (spes) temu, czego sobie autor jedynie może życzyć (opto), a co uznać można za jego tęsknotę lub marzenie.

Wywodzący się z greckiego wyraz „u-topos” – wywodzi się z niego tytuł „utopia” – z góry przesądza, że nie istnieje miejsce, gdzie idealna republika mogłaby być zrealizowana. Ów doskonały ustrój – pisał More – „słusznie zasługuje na nazwę republiki”, a cała ta niewielka książeczka jest owocem myślenia alternatywnego o charakterze krytycznym: albo nadal będzie tak jak jest tu i teraz, albo może być inaczej, lepiej niż jest. Erudyta, More podzielał opinię Sokratesa, że ten, kto wie czym jest dobro, nie będzie postępować źle. Potwierdzała to też biblijna *Księga Eklezjasty*, której szesnasty rozdział zawiera opinię, że wielu ludzi „nie zna zła, jakiego się dopuszczają”. Mieszkańcy utopijnej republiki czynią więc wszystko, aby zrozumieć sens dobra w konfrontacji z sensem zła, a wielu wśród nich całe godziny wypoczynku poświęca pracom umysłowym głównie po to, by odróżnić postępowanie dobre od złego.

Stąd wywodzi się wiele propozycji dotyczących przede wszystkim własności prywatnej. Autorzy następnych utopii, wśród nich także i włoscy końca XVI wieku, byli wierni tej idei. Tak samo zresztą i James Harrington, który – podczas angielskiej rewolucji – w ogłoszonej w 1656 roku książce *Oceana* uznawał własność za główny problem ustroju. Większość utopistów była przekonana, że mędrzec bez trudu zrezygnuje ze swej własności, natomiast zwykły „zjadacz chleba” tego nie pojmie. Przykładów dawano wiele.

Od schyłku ubiegłego stulecia, gdy Karl Kautsky zwrócił uwagę na krytykę rzeczywistości społecznej i politycznej w *Utopii*, ożywiły się studia nad utworami utopijnymi i pogłębiła dwojakość interpretacji: autor jest materialistą czy idealistą? Mimo, że jego badania wymagają dziś modernizacji, Kautsky zdołał ukazać *Utopię* jako negatyw środowiska, w którym jej twórca żył i tworzył. Tak samo zresztą pojmowali sens jego dzieła współcześni. Między innymi Beatus Rhenanus w 1519

roku pisał, że *Utopia* dotyczy zła istniejącego w wielu krajach, lecz przede wszystkim w Anglii. Uwaga cenna, skoro Erazm z Rotterdamu w jednym z listów pisał niemal to samo, a *Utopię* podczas jej pisania uzupełnił, ogłaszając *Pochwałę Głupoty*.

Zarówno w *Utopii* jak i w wielu innych dziełach utopijnych XVI stulecia, znaczenie zarówno lektury jak i obserwacji osobistych było różnorodne. Często jednak przeceniano rolę lektury, a zwłaszcza Platona. Nowsze badania zwróciły uwagę na znaczenie ówczesnych pisarzy politycznych, w tym także tego, co pisał John Rastell, jego kuzyn, radykalny teoretyk państwa i prawa, podobnie jak i ekonomista Klemens Armstrong. Zwrócono również uwagę na dwie cechy charakterystyczne: wyspiarską sytuację Wielkiej Brytanii i wpływ myśli chrześcijańskiej. Znamienne było też wahanie między aktywnością i kontemplacją wynikające z pozytywnej lub negatywnej oceny ówczesnej sytuacji. W ten sposób More jako prawnik, pisarz i kanclerz (pierwszy pochodzenia mieszczańskiego) ukazuje czytelnikowi znaczenie postawy krytycznej człowieka, który zarówno potrafi zdecydować się na odpowiedź „nie” jak i ponieść wszelkie tego konsekwencje.

Najczęściej zwracano uwagę na jego refleksje nad dysproporcjami własnościowymi, jakie były wynikiem ówczesnej sytuacji ekonomicznej. Stąd rola własności związana z bogactwem i ubóstwem, pracą i wynagrodzeniem, pieniędzmi, lichwą i spadkami. Różnice poglądów były czasem znaczne, ale główny ton negatywny nadał właśnie More. Z końcem pierwszej księgi *Utopii* zapowiadając swe myśli osobiste, wyznaje, że sprawiedliwość nie może być zrealizowana tam, gdzie wszystko mierzy się wartością pieniądza. Nie tylko zresztą sprawiedliwość, ale to wszystko, co wiąże się z ludzką działalnością i rozumowaniem. Szkoda, że More pominął przykład Talesa, pierwszego dobrze znanego myśliciela starożytnej Grecji. Wyśmiewano się z niego, że rozmyślając nie zwraca uwagi na codzienne kłopoty i dochody. Gdy się o tym dowiedział, zajął się hodowlą i sprzedażą oliwek, na czym wiele zarobił. Wówczas porzucił oliwki i pieniądze, a zapytany dlaczego rezygnuje z zamożności, odparł, że tymi sprawami się nie interesuje, bo celem jego życia jest filozofowanie. Klasyczny to przykład dwojakiego wartościowania celu ludzkiej egzystencji.

Zastanawiając się nad sprawiedliwością i nad skutecznością więziennictwa, More powoływał się na Rzymian, którzy skazywali zbrodniarzy na niewolnictwo lub ciężkie prace przymusowe w kopalniach. Miało to wyjaśnić pogląd utopisty, który odrzuca karę śmierci i skazuje na prace publiczne wykonywane w instytucjach różnego rodzaju. Zwracał uwagę, że zasady sprawiedliwości pokrywają się w tych przypadkach z publicznym pożytkiem.

Historyk dzisiejszy dość często dojdzie do źródła wielu tych pomysłów: More często ulegał wpływom *Listów* jakie ogłosił Amerigo Vespucci, który po odkryciu Nowego Świata stwierdzał „wspólnotowość” tubylców, nie znających ani własności prywatnej, ani królewskiej władzy, ani handlu itd. Rzekomo trafnie zauważono obyczaje tych „dzikusów” były różne aniżeli obyczaje „utopistów”, ale ich

skłonności antywłasnościowe są oczywiste. More opierał się też na innej lekturze dotyczącej „odkrycia Ameryki”; jedynie zresztą traktował je jako źródło erudycyjne, przydatne dla zwrócenia uwagi na ówczesną sytuację angielskich chłopów jako pierwszych ofiar nadciągającej akumulacji kapitału. „Odtąd, aby mieć jak najwięcej wełny na eksport, przekształcano małe gospodarstwa, co prowadziło do rewolucyjnego przewrotu nad jakim ubolewał More” pisał Marks, dodając znaną opinię, że właśnie wtedy „owce zjadały ludzi”, co zauważył w *Uwagach krytycznych o politycznej ekonomii* ogłoszonych w 1867 roku.

Jako swoisty „typ idealny”, *Utopia* stała się podstawą „pierwszego socjalistycznego państwa świata” jakie powstało w 1917 roku. W oczach marksistów-leninistów było to początkiem likwidacji dawnego kapitalizmu. Oto dlaczego More figuruje w *Wielkiej Encyklopedii Sowieckiej* jako „założyciel utopijnego socjalizmu, który w swej *Utopii* zwrócił uwagę na osobliwą konspirację bogaczy”. Jego „plan komunistycznego społeczeństwa”, o którym Kautsky pisał w 1887 roku opanował ideologów głównie po roku 1930, gdy Stalin starał się absolutyzm już rozwinięty jeszcze „udoskonalić” według swych intencji. Od tego czasu także i tłumaczenie łacińskiego oryginału okazuje skłonności niedwuznaczne, skoro „singulorum proprietas” to dla angielskiego tłumacza „kapitalizm”, a „omnia communia” to „komunizm”. Tendencje językowe tworzą tylko skromny aspekt politycznej adaptacji *Utopii*. Odtąd coraz częściej pojawiał się niejaki „towarzysz Tomasz”, prekursor idealnego ustroju komunistycznego.

I tak oto usunięta została w cień istota *Utopii*, która – jako dialog – na każdym niemal kroku ukazuje także i odwrotną stronę medalu. „Ludzie nigdy nie będą doświadczać swobodnego dostatku pod rządami wspólnego dobra” – stwierdza jeden z partnerów rozmowy na temat własności, a taka dwoistość poglądów jest niemal zasadą różnych dyskusji między utopistami. Wspólnota dóbr nie była zresztą absolutna, bo More ukazywał ją jako wynik rozumowania ludzi mądrych, którzy pragną zajmować się przede wszystkim tym, co uważają za istotnie ważne w ich życiu codziennym na idealnej wyspie, przepojonej wartościami moralnymi.

„Nic nie może być pretekstem bierności” stwierdza utopista. Także i intelektualści winni pracować fizycznie, podobnie jak wszechobecni „nadzorcy” porządku ustanowionego państwa. Ich rola jest więc znamienne, a poza tym, w oczach Morea elita utopistów jest właściwie ciągle pod wpływem życia przyszłego ustanowionego przez Istotę boską, a wszyscy mieszkańcy utopijnej wyspy starają się możliwie szybko osiągnąć ideał, będący celem przyszłości.

Nie tylko cel, ale i początkowa przyczyna tego – najlepszego z możliwych – ustroju jest odmienna aniżeli wskazuje to „komunistyczna” interpretacja. Przede wszystkim dlatego, że nie rewolucja zapewnia doskonałość, lecz ewolucja, tj. cierpliwość i długotrwałe umiarkowanie. Koniec pierwszej księgi oznajmia czytelnikowi, że „upłynie, jak sądzę, wiele czasu nim ustanowimy urządzenia lepsze aniżeli te, jakie istnieją u nich teraz”. Dwa wieki później, Leibniz mógłby bez

wahania powtórzyć swą własną teorię, jaką oparł na poglądach Komeńskiego, że mianowicie „natura nie czyni skoków”.

Długotrwałość realizowania *Utopii* wynikała przede wszystkim z potrzeby pogłębienia myśli nad przekształceniem ludzkiej umysłowości, co jest zadaniem najtrudniejszym z trudnych. Trzeba też było nadać inny kierunek woli ludzkiej, co w wielu wypadkach nie jest możliwe, skoro już Seneka stwierdzał, że wola jest „nienauczalna”: „velle non discitur”. Chodziło więc o ewolucję powolną i trudną, a więc krystalizującą stopniowo zasady odmiennej umysłowości, jaka miała wpłynąć na odmiennosc ustroju. Tak pojmowana, długotrwałość przekształceń opiera się na założeniu, że wspólnota jest zdolna do przemian jedynie stopniowych, jakich nie zdoła dokonać żadna działalność szybka i gwałtowna, tym bardziej, że opiera się ona na przemocy pozbawionej jakiegokolwiek tolerancji.

Inaczej rozumował Tomasz Rousseau, niedługo archiwista Jakobinów, którego francuski przekład *Utopii* pojawił się w 1789 roku. Już w przedmowie stwierdzał, że przetłumaczona przez niego dawna „polityczna powieść” okaże się niewątpliwie użyteczna już niedługo, gdy nadejdzie zapowiadana rewolucja. To samo założenie można znaleźć u Kautsky’ego, który był przekonany, że *Utopia* jest „planem społeczności komunistycznej” jaka powstanie w przyszłości. To, co nie sprzyjało tej koncepcji, było pomijane milczeniem podobnie jak i fakt, że – jak stwierdzał zięć More’a – był on człowiekiem „anielskim”; Erazm zaś uważał podobnie, pisząc, że jego przyjaciel jest bardzo religijny i „wolałby popaść raczej w zabobon niż w niepobożność”.

Beatyfikowany w 1886 roku, a więc na krótko przed pojawieniem się książki Kautsky’ego, More był głęboko wierzącym katolikiem, który uważał, że należy wrócić do wiary pierwotnej. Nie zgadzał się z tezami Marcina Lutra, a został stracony w 1535 roku za sprzeciwianie się rozwodowi Henryka VIII, który – zrywając z Rzymem – ogłosił się równocześnie najwyższym kapłanem angielskiego Kościoła. Jako wierzący, More często zwracał uwagę na głęboką pobożność – niemal świętość – utopian; przejawiało się to głównie w ich zainteresowaniach teologicznych i w potępianiu pychy, źródła wszelkich społecznych trudności. Skłonności wspólnotowe widoczne są w morusowej strukturze rodzinnej, jaką przedstawił Hans Holbein na obrazie ukazującym liczebność rodziny w 1527 roku: More otoczony tam jest przez dziesięć osób, co zresztą nie wyczerpuje jego wszystkich bliższych krewnych.

Poczucie humoru i swoboda bycia nie ułatwiały mu życia. Tradycjoniści, którzy go chwalili, nie zawsze byli zdolni pojąć jego antykonserwatyzm. Lektura *Utopii* świadczy, że nie uważał on wiary katolickiej za zbiór niezmiennych dogmatów i trudno sobie wyobrazić, by wielu wierzących katolików akceptowało takie jego dezyderaty jak np. eutanazję – nazywał ją „mors spontanea”, rozwody i możliwość powtórnego małżeństwa oraz żonatyh księży. Co więcej: tekst *Utopii* głosi, że „również i zwierzęta mają nieśmiertelną duszę”, co było zgodne z jego przeciwstawianiem się okrucieństwu wobec zwierząt. Erazm z Rotterdamu

zwracał uwagę, że jego angielski przyjaciel urządził w domu mały „ogród zoologiczny” po to, by móc obserwować „uczucia różnorodnych zwierząt i z przyjemnością oglądać ich obyczaj”. Podobnie jak ongiś Egipcjanie, More nie uważał zwierząt za istoty niższe, lecz równorzędne, jakie „nieraz mogą służyć za przykład”. Nie spodziewał się aby czytelnicy jego książki zostali wszyscy chrześcijanami, ale był przekonany, że większość czytelników to ludzie wierzący „w istnienie jednej istoty boskiej”. Można więc mówić o swoistej nauce o wartości (tj. aksjologii) chrześcijańskiej opartej na zasadach ekumenicznych: zakładała ona hierarchię wartości chrześcijańskich odmiennych od prymitywnej prozaiczności i nietolerancji. Także i na to zwrócił uwagę Erazm z Rotterdamu, pisząc w *Adagiach*, że jego przyjaciel postulował „wspólnotę życia i dóbr, o jakiej mówił Chrystus do chrześcijan”.

Stąd m.in. fundamentalna rola szkół, które w oczach autora *Utopii* były jednym ze środków zdolnych ulepszyć ludzką egzystencję i uczynić ją odmienną od tej, jaka wiąże się niemal wyłącznie ze zwykłą codziennością. Brak zagadnień drugorzędnych, a głównie spraw pieniężnych będzie – zdaniem utopijnych wizjonerów – skuteczny dla rozwoju ludzkich cnotliwości, dotąd wyraźnie niedorozwiniętych w obrębie konfliktów wspólnotowych. Można się tu dopatrzeć prób doskonalenia dawnych skłonności chrześcijańskich, które znalazły swój wyraz w zakonach żebraczych i benedyktyńskiej pracowitości według wskazania „ora et labora”. Zgodne to było z eliminacją materialnych czynników prozaicznego życia, o czym marzył św. Paweł, gdy w jednym ze swoich listów zwrócił uwagę na jednostronność ludzi, którzy nie zdają sobie sprawy, że „uwielbienie pieniędzy jest źródłem wszelkiego zła”. Możliwe, że uważna lektura tych *Listów* skłoniła More’a także do specyficznej postawy wobec kobiet: w ustroju utopijnym odgrywają rolę drugorzędną, wiadomo jednak, że jego córka była jedną z najbardziej wykształconych kobiet epoki, a także jego ulubioną partnerką intelektualną.

Święty od 1935 roku – cztery wieki po tragicznej śmierci – More stał się „mistrzem utopijnego świata” o podwójnym charakterze: zarówno jako twórca idei doskonałego ustroju jak i ten, który kształtuje idealnych obywateli; prócz tego uznano go za pisarza, który stawia pytanie, w jaki sposób doskonalili ludzie mogą wytworzyć doskonałe państwo. Kim był rzeczywiście jako pierwszy nowożytny utopista trudno orzec, skoro porzucona idea rewolucyjności nie rozstrzyga aktualnej dziś zasady ewolucji, a popularne „państwo opiekuńcze” – którego się wypiera zarówno „lewica” jak i „prawica” – odmiennie widzi strukturę społeczną. Środki jednak wiodące do tego celu – nie zawsze identycznego – są przecież różne, co wynika nie tylko z panujących tu lub tam okoliczności.

Możliwość urządzenia idealnego – na razie quasi-utopijnego – państwa wynikała z dotychczasowych doświadczeń. Dlatego jednak, że wykazało ono bezskuteczność wielu kierunków ludzkiego myślenia i działania, państwo takie – jak pisał More – „znane jest tylko nielicznym”. Zdał więc sobie sprawę, że stworzony „na obraz i podobieństwo” człowiek okazał w praktyce niejednokrotnie poziom, jaki

świadczy o jego egoizmie i prymitywności. Stąd marzenie, aby „złota książeczka” – tak głosił ciąg dalszy tytułu – ożywiła nie tylko wyobraźnię, ale także i wolę czytelników, nadając ich pragnieniom kierunek godny rzeczywistej wartości. Dlatego, pisząc do autora *Utopii* list zaraz po jej wydaniu, uczony Hieronim Bausledius stwierdzał, że po to, aby uniknąć dawnych błędów, ludzie dobrej woli winni to państwo, w którym żyją, starać się „przebudować na modłę *Utopii*”. Być może podobna myśl sprawiła, że zmarły przed kilkunastu laty Jean Anouilh w ostatniej sztuce swego życia właśnie pod tytułem *Tomasz More* do jednej z jego modlitw wsunął słowo „nadzieja”, jakiego chyba w życiu codziennym More nie używał.

Dostojewski, rozmyślając nad *Utopią* mówiłby prawdopodobnie o „realizmie wyższego rzędu”, bo More mówiąc nie tylko królowi „nie” wskazywał ludziom inne możliwości niż te, jakie sobie wyobrażali. Wbrew nadziei żywił nadzieję, że przekraczając ją, ludzie nie będą marzyć bezskutecznie w obliczu tęsknoty, będącej marzeniem nielicznych wprawdzie, ale zasługujących na uwagę czytelników, zdolnych do przewyciężania codzienności. W ten właśnie sposób mogliby się wznieść ponad rzeczywistość nie zawsze zachwycającą. Dlatego w drugiej księdze *Utopii* przeczytać można takie oto wezwanie: „O święta społeczności, szczególnie godna, by naśladowali ją chrześcijanie”.

## 2. Złudzenie

„Sprawiłem, że człek przestał widzieć swój los przyszły  
Nadzieję ślepą w sercach zaszczepił człowieczych  
Okrom zaś tego, jeszcze ogniem ich obdarzył”.

Czytamy to wyznanie w ajschylosowym *Prometeuszu w okowach* przełożonym przez Stefana Srebrnego. Nieco inny początek tej wypowiedzi Prometeusza – po grecku znaczy to mniej więcej „Przemysłny” – podaje jeden z dawnych przekładów angielskich: „Wybawiłem ludzkość od myślenia o zbliżającej się śmierci”, ale dalszy ciąg jest niemal taki sam. Ten tok rozumowania świadczy, że „Przemysław” traktował darowanie ognia jako trzeciorzędny przydatek. Usuwa to w cień szczegóły całego tekstu, bo pokazuje główny motyw intencji: była nią przysługa nie – materialna, lecz raczej – powiedzmy – etyczna. Bogowie, którym Prometeusz ukradł ogień, okazali się tak dalece ucłowieczeni, że ukarali go za to właśnie, a nie za jego „nieuchwytną” intencję. Prometeusz chwalił się w dalszym ciągu wyznania, że wywiódł ludzi na światło z poprzednich mroków nierozumu, gdyż dopiero on właśnie nauczył ich trudnej sztuki myślenia. Otworzył więc szerokie perspektywy tym, którzy zdolni byli przekroczyć próg rzeczywistości.

Tradycyjne opowieści o Prometeuszu inaczej pokazywały jego czyn, a encyklopedie wszystkich krajów powtarzają, że po uwięzieniu został uwolniony przez Heraklesa. Dowiadujemy się też, że był tytanem, który starał się nauczyć ludzi wykorzystywania ukradzionego ognia. Został przykuty do skały, a dla zaostrezenia karni orzeł szarpał mu stale odrastającą wątrobę. Nie doczekał się ludzkiej



pomocy, a może jej w ogóle nie oczekiwał, skoro Arystoteles stwierdził, że najrzadszą cnotą człowieka jest wdzięczność.

Najczęściej uproszczony prometeizm uboży piękny starożytny mit, jaki przekazała nam właśnie starożytność. Warto więc podjąć ryzyko jego przemyślenia. Pomoże właśnie Ajschylos, świadek tworzenia się fascynującej kultury tzw. „Wielkiej Grecji”. Opowieść o tu „rozgowanym Prometeuszu” jest trójwymiarowa, bo dotyczy przeszłości, teraźniejszości i przyszłości; warto się jej przyjrzeć nieco bliżej.

Mając na uwadze przeszłość, Ajschylos każe Prometeuszowi mówić o „pamięci wszech spraw”, która to opinia wyraża najwyraźniej tęsknotę autora, by ludzie zdolni byli wykorzystać ten dar. Początki były zachęcające, bo pojawiły się sztuki i umiejętności, a wspomniana „pamięć” miała ważną rolę w porządkowaniu otaczającego ludzi świata. Wiedział już o tym Arystoteles, kiedy w swych rozważaniach o przypominaniu sobie zaznaczył między innymi, że gdyby nie pamięć, nie zdołalibyśmy sobie wytworzyć pojęcia czasu, który pozwala nam odróżnić zmianę na tle porównywania tego, co było przedtem i co nastąpi potem.

Na tle przeszłości, jaka jest teraźniejszość? W pradawnych czasach – dowiadujemy się – człowiek wiódł żywot prymitywny, nie bardzo różny od zwierząt, a analogie zwierzęco-ludzkie były tak częste, że nie przynosiły ani ujmy ludziom ani kłopotu autorom. Arystotelesa nikt nie zwymyślał, gdy nazwał bliźnich „zoon politicon” czyli „społecznymi zwierzętami”. Dzisiejszy „homo faber” ma do dyspozycji ogień i to wszystko, co mu zawdzięcza i dlatego koncentruje się na korzyściach płynących z ułatwienia swego życia.

Wiązało się to z opisami najbardziej wulgarnej i popularnej wersji epikureizmu, choć sam Epikur był twórcą etyki wprawdzie „doczesnej” ale wyraźnie szlachetnej. Przypominał, że wszystko, co żyje – a więc cała natura bez wyjątku – stale się zmienia i że istotą przemian jest życie i śmierć, a raczej rodzenie się i umieranie. Świadomość tego może ludzi uwolnić od strachu przed śmiercią, która jest wyrazem „losu natury”. Hedonistyczna postać pozornego egoizmu jest w istocie jedynym środkiem osiągnięcia rozumnego altruizmu. Schopenhauer nazwałby to społeczną etyką jeżozwierzy, gdyż w *Parerga und Paralipomena* z 1851 roku zauważył, że międzyludzkie stosunki układają się z reguły tak, by ludzie sprawiali sobie wzajemnie możliwie najwięcej szczęścia i możliwie najmniej bólu, co przypomina współzycie jeżozwierzy, którym chodzi o to, aby zbliżając się i oddalając od siebie uzyskać minimum bólu i maksimum ciepła.

Cóż z ogniem? Goethe wołając o „więcej światła” („mehr Licht”) pragnął więcej dostrzegać, tj. mieć bliższe źródło poznania. Ale Cyrano de Bergerac rozwijał myśl Kopernika o centralnej pozycji słońca i traktował je jako „naszego wspólnego ojca” ożywiającego ziemię, a raczej uważał wielki ogień za źródło ożywiająca całą naturę. Upraszczając, można powiedzieć, że uznał słońce za przyczynę doskonalenia uczuciowego i intelektualnego ludzi.

Znacznie wcześniej, gdy zamierało pogaństwo i ugruntowywała się „dobra nowina”, z pojęciem ognia kojarzyły się i inne pojęcia. „Ogień przyszedłem rzucić na ziemię” mówił Chrystus w *Ewangelii św. Łukasza*, a więc nie chodziło o bezkonfliktową egzystencję, lecz o ścieranie się poglądów, co zapładnia myślenie o wielu zagadnieniach, zawsze bardzo ważnych.

W tej perspektywie wyteskniona użyteczność ognia jest nie tylko prozaiczna, a Prometeusz sprawił przetworzenie się egzystencji pierwotnego człowieka, co było już jasne na tle hipokratejskiego ośrodka na wyspie Kos. Potem Heron z Aleksandrii dzięki sile ognia mógł budować maszyny, a na progu ubiegłego stulecia George Stephenson zmienił cały niemal obraz cywilizacji dzięki wynalazieniu parowej maszyny.

Przyszłość była długo dość dziwną odmianą czasu. Prometeusz chwalił się, że pierwszy potrafił wróżyć z sennych widzeń, a Ajschylos najwyraźniej poważnie traktował sztukę wróżbiarstwa. Ale w tym samym jego dziele o Prometeuszu, znaleźć można wiele sceptycyzmu na ten temat. Nieznajomość losu, jaki każdego z nas czeka – tj. nieświadomość pory, kiedy wybijie nasza ostatnia godzina – byłaby dość prostacką zachętą do chwalenia terażniejszości. Trudno np. wykluczyć, że gdy mowa była o „ślepej nadziei”, chodziło o uświadomienie sobie przez ludzi, że można się przeciwstawić nawet Zeusowi, skoro Grecy byli przekonani, że przeznaczenie rządzi zarówno śmiertelnymi ludźmi jak i nieśmiertelnymi bogami.

Pół tysiąca lat dzieli Ajschylosa od narodzin wiary chrześcijańskiej, która przyszłość człowieka traktowała inaczej aniżeli Grecy. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że Prometeusz w wersji ajschylosowej jako ten, kto pragnął dać ludziom szczęście wyzwalał ich od strachu przed śmiercią, nie potępiłby Nauczyciela, który – przestrzegając uczniów – zalecał, aby nie byli „małej wiary” i aby nie drążyli ich „niepokój przewidywać”. Przed tym właśnie przestrzegał Chrystus, którego słowa przekazał Ewangelista Łukasz, przypominając również i tę radę, aby nie troszczyć się o to, co może ukraść złodziej lub pogryźć mól. Niełatwo pojąć to ludziom, dawniej i teraz zatroskanym m. in. o tzw. „spokojną starość”, bez końca mnożącym swoje dobra. Nie pojmują tego także i młodzi, którzy starają się o „radosne życie”.

Kiedy stało się jasne, że coraz dokładniej spełniają się przewidywania Szekspira, że „kreacje nasze nami rządzą”, Erich Fromm zadał z Kanady przed kilkunastu laty pytanie umieszczone w tytule wydanej przez niego książki *To have or to be*. W obliczu alternatywy „mieć czy być” decyzja wydaje się konieczna, bo kompromis rozwiązuje sprawę tylko połowicznie, co staje się samousprawiedliwieniem tych, którzy uważają, że drogowskaz nie ma obowiązku kroczyć wskazywaną przez siebie drogą. Gdyby Prometeusz chciał tylko „mieć”, jego imię zaginęłoby w niepamięci, jak tyle imion zwykłych „przeciętniaków”. On jednak, narażając się bogom, myślał inaczej i inaczej postąpił. Dlatego, gdy z dumą wspominał to, czego dokonał, dobrze wiedział, co mniej a co więcej ważne i dokonał wyboru z całą świadomością konsekwencji swej tęsknoty. Być może wiedział, że sam ogień, jaki

wykraść bogom, nie stworzy lepszej przyszłości, jeżeli o jego sposobach użytkowania nie będzie decydować lepsze myślenie człowieka. Dawał ludziom ogień nie po to, aby mu służyli i ubóstwiali, lecz pragnął by lepsze, „ogniowe” jutro odmieniło los człowieka. A Zeus dobrze wiedział, dlaczego tak surowo ukarał Prometeusza, przekonanego, że ludzka przemyślność zdoła należycie wyzyskać wymarzoną potęgę tej siły i że właśnie ogień stanie się narzędziem istot świadomych swych możliwości. Po wielu stuleciach sukces okazał się tylko połowiczny.

Mimo wielu niejasności, Ajschylos widział prometeuszowy dramat człowieka w sferze trójkąta, jaki tworzy przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Wydaje się to banalne, ale zasługuje na uwagę zwłaszcza teraz, gdy – w stale przemijającej terażniejszości – pozwalamy się determinować albo przez wymogi przyszłości, albo jesteśmy obciążeni bagażem przeszłości pojmowanej konserwatywnie, albo wreszcie hołdujemy tylko potrzebom tego, co dokonuje się tu i teraz; najczęściej pod pretekstem, że w ten sposób wyzwalamy się od tego, co będzie i co było, a także w przekonaniu, że zwalnia nas to od „politycznej sfery życia”, skoro jesteśmy istotami uprawiającymi swój własny ogródek, jak sugerował Voltaire. Tak oto dokonuje się dramat Ajschylosa przedstawiony w trójstronnych okowach prometejskich.

Zaślepią w człowieczych sercach „ślepa nadzieja” człowieka, który przestał widzieć swój „przyszły los” uboży trójkąt czasu, a doświadczenie przeszłości nie gra żadnej roli w widzeniu przyszłości. Stąd ślepotą złudzenia, które ludzie uparcie hoduja, przekonani, że nadzieja zapewni im to, co każdy pożąda. Nie są zdolni przekroczyć żadnego jej progu, bo każdy – znów przypominając ajschylosową wypowiedź Prometeusza – „przestał widzieć swój los przyszły” w wersji rzeczywistej. Gdy trwa to złudzenie – tj. od narodzin do śmierci – nie spełnia się przeważnie żadna nadzieja, choć na nią właśnie liczyli naiwni w przekonaniu, że ta „matka głupich” – jak nazywa ją ludowa mądrość – zapewni upragnione dobro pojmowane zazwyczaj dość prozaicznie. „Przyszło na mnie zło, gdy czekałem na dobro” wyznał tragicznie Hiob, zanim przeżył szatańskie męczarnie i przyjacielskie potępienia. Zdołał jednak przeżyć pomówienia, bo niezmiennie wierzył, że spełni się jego tęsknota ku lepszej przyszłości. Poeta powiedziałby, że dostrzegał ją „oczyma duszy, bo tamte pomarły”. Prometejski ogień przez liczne wieki zdawał się zapewniać szczęście, ale ludzka tępota sprawiła, że maksymalizm obrócił się w przeciwieństwo. Bezmyślne zbiorowe samobójstwo jeszcze się nie dokonało, ale skutki „ślepej nadziei” są coraz częściej widoczne.

Nie wyłączać Prometeusz zasłużył na to, aby go nazwać „Przemysłnym”. Także do Ajschylosa odnoszą się słowa chóru z jego Prometeusza w okowach: „Mędrzec to, mędrzec, co myśl pierwszy w duchu swym począł i pierwszy w słowo ją odział i słowem światu obwieścił”. To Ajschylos, którego pierwotną inspiracją była opowieść Hezjoda o kradzieży ognia i ukaraniu zuchwałego złodzieja, przetworzył ją w wielką tragedię. Dopiero późniejsza prymitywna interpretacja znów zmieniła ten mit w prostą przypowieść. I czy Ajschylos nie utożsamiał się ze

swym bohaterem, gdy formułował myśl, że „Czas, w sędziwość kroczący nauczy wszystkiego”. Chyba by nie protestował zważywszy, co o nim napisał na przełomie II i III stulecia Athenaios z Naukratis, kiedy przedstawiał swój „uczony obiad”; oto jego słowa: „Poniósłszy raz niezasłużoną klęskę jako autor, Ajschylos powiedział, że dedykuje swoje tragedie czasowi, bo wie, że odbierze należną zapłatę”.

Od czasów Renesansu znane było dawne powiedzenie, że „prawda jest córką czasu”. Ukarany za dobre intencje, Prometeusz dał ludziom wprawdzie „ślepa nadzieję”, sam jednak chyba tęsknił, aby dzięki niej zdołali udoskonalić swe życie. Czy mogło mu się to udać? Odpowiedź jest trudna, bo wiemy, że nie tak dawno Aleksander Dubček dobrze wiedział, dlaczego tytułuje ostatnią książkę swego życia *Nadzieja umrze ostatnia*.

### 3. Jak przekroczyć?

Jak *Przekroczyć próg nadziei* wskazuje Jan Paweł II w tak właśnie zatytułowanym dziele, jakie ukazało się w 1994 roku. Stwierdza, że jest „człowiekiem nadziei życia wiecznego”, co – jak czytamy – wynika z „afirmacji wartości istnienia”. Stąd wniosek: aby „przekroczyć próg nadziei” nie trzeba się zatrzymać, aby spełnić potrzebę „przerastania samego siebie”. Warto o tym pamiętać, gdy zastanawiamy się nad tym, co zapowiada tytuł.

Zauważono to już szybko po jej wydaniu. Z końcem października 1994 roku, w jednym z pierwszych polskich omówień można było w „Polityce” przeczytać, że „ludzie coraz częściej zaczynają poszukiwać sacrum, dzięki czemu przekraczają próg nadziei”. Pojawienie się książki w wielu językach przyniosło przeważnie potwierdzenie sensu polskiego tytułu, jaki był tytułem oryginału, o czym świadczy londyńska wersja angielska pod tytułem *Crossing the Threshold of Hope*. Niemal równocześnie jednak pojawiła się alternatywa, nawiązująca chyba do tytułu ostatniego rozdziału widoczna w ostatnim polskim rozdziale, zapowiadającym, że chodzi o wkroczenie w obręb nadziei, co tłumacz francuski wyraził w słowach *Entrer dans l'espoir*. Pytanie: przekroczyć czy wkroczyć, co usprawiedliwia rozbudowę tematu i co ukazuje też i inne horyzonty książki. Tym bardziej, że ujrzymy – jak głosi tekst – nie „nadzieję próżną” jaka pojawić się może w różnych słowach spotykanych w biblijnych tekstach, ale także i stwierdzenie szczególnie ważne dla tego punktu widzenia: „Jesteśmy wszyscy dziećmi obietnicy”.

Pojawia się też często wizja *sacrum*, a wraz z nią zadanie bodajże najtrudniejsze z trudnych: jak przekształcić rozmyślenia o naszym doświadczeniu codziennym. Czy jestem tym, za kogo się uważam?, czyli – mówiąc inaczej – czy jestem taki, jakiego sam siebie widzę? Trzeba więc „pozwoić się prowadzić” nie tylko głębiej ale i dalej. Dotyczy to tekstu jako podstawy rozważań właśnie wokół niego. Początek ma orientację historyczną, a mianowicie postulowany dziś często renesans średniowiecza. Cechą zasadniczą jest to, co przed z górą stu laty pisał Sören Kierkegaard: „etyka nie niszczy estetyki, lecz nadaje jej inną postać”. Ideę tę wyznaje wielu dzisiejszych artystów i myślicieli, ale nie jest ona niczym innym

jak odrodzeniem często niespełnionej idei średniowiecza, jaką we Francji głosił już Jean Buridan – rektor Sorbony w XIV wieku – a potem znów przypominaną w czasach szkolnej reformy, którą proponował Erazm z Rotterdamu jako autor traktatu o wychowaniu dzieci. Pragnąc przekroczyć granicę niespełnionych dążeń pedagogicznych, już w kilka lat po śmierci Erazma, Jakub Sturm założył w Strasburgu gimnazjum oparte na nowej metodzie nauczania. Nawiązał on do tradycji „uczonej pobożności”, twierdząc, że ta „pietas litterata” była tym, co jest ciągle bardzo aktualne. Chodziło mu o przewyżczenie dotychczasowego modelu wychowania jakie miało być wprawdzie „szkołą cnoty”, ale w istocie było jedynie upartym utrwalaniem w pamięci sukcesów nad modernizatorami. A tymczasem reforma szkół to nie zabieg taktyczny, lecz potrzeba przekształcenia całokształtu wychowania.

Nie od dzisiaj wiadomo, że kartezjańskie „cogito” nie wystarcza aby pojąć własne i cudze „ja”, gdyż dotyczy tylko jednej z dwóch części istoty, która nie tylko myśli. Zamiast więc odwracać się od metafizyki i uprawiać mniej lub więcej naukową filozofię ludzkiego poznania, warto iść w kierunku dotąd eliminowanym, gdzie panuje „niesprawdzalna hipoteza”. *Sto zabobonów* jakie niedawno wydał dwukrotnie o. Józef Bocheński zawiera opinię, że cała filozofia nowożytna, to „ciemny okres myśli filozoficznej trwający od Odrodzenia (XVI wiek) do mniej więcej połowy XIX wieku”. Zważywszy, że wówczas nie wszystkim chodziło o „oświecanie rozumu”, jak teraz przełamać przekonanie, że przedstawicielami tego „ciemnego okresu” był także Kopernik, Galileusz i wielu innych. Ojciec Bocheński – jako wybitny logik – miałby okazję przejrzenia *Logiki*, jaką w drugiej połowie XVIII wieku napisał Condillac; okolicznością łagodzącą byłby fakt, że był księdzem i że napisał swą *Logikę czyli sztukę myślenia* na zamówienie polskiej Komisji Edukacji Narodowej. Choć o tym nie pisał, publikacja miała przetworzyć (znany mu zresztą tylko ogólnie) styl myślenia „Sarmatów”, wyraźnie niekorzystny dla losu ich kraju. Gdyby ta książka ukazała się w tłumaczeniu przed rozbiorami, wiele w niej znalazłoby cennych uwag. Condillac zwracał m. in. uwagę, że – często przez niego zalecane – porównywanie, to „nic innego nie jest, jak tylko podwójna uwaga” i że nasze sądy „fałszywie wystawiają to, co w nas jest”. Gdyby polscy czytelnicy to przemyśleli, wówczas nadzieja lepszej przyszłości – także po rozbiorach – mogłaby przetworzyć się w marzenie o myśli alternatywnej, wykluczającej jedynomyślność, którą – na tle polskich obrad sejmowych opanowanych przez „liberum veto” – Condillac uważał za bezsens. Wówczas wybór między dwiema możliwościami ułatwiłby przetworzenie międzyludzkich kontaktów i zmianę opinii: nie byłyby to konflikty między różnorodnymi „nadziejami” (jakich spełnienia się każdy oczekuje możliwie jak najprędzej wbrew podobnym życzeniom „bliźnich”), lecz takie lub inne „tęsknoty”, które ożywiają myśli o ich spełnieniu się, co dziś nie jest możliwe dla śmiertelników, jacy marzą o przyszłości albo najlepszej z możliwych albo takiej, jaka zdolna będzie przybrać formę najmniej błędną i złą. Być może jakiś erudyta zdoła odkryć taki właśnie

„tęsknotowo-marzycielski” wpływ polskiego przekładu *Logiki* na samym początku XIX stulecia, ale większość wciąż rozumowała tak samo jak pokolenia poprzednie, tj. głównie „jagiellońsko-mocarstwowo”. Kolejne powstania mające na celu walkę o „wolność naszą i waszą” były podniecane nadzieją niepodległości, jakiej realizacja spełniła się inaczej.

Dziś wierzący „modernizator” może dojrzeć kilka głębokich zasad tych dawnych zaleceń, ważnych głównie dla tych, którzy zdają sobie sprawę z nieskończoności procesu uczenia się. Dotyczy to przede wszystkim młodzieży, poszukującej – jak pisze Jan Paweł II – „konkretnego projektu” przyszłego życia i którzy są „nadzieją Kościoła i świata”. Zważywszy, że są oni też „moją nadzieją”, znów pojawia się pytanie: wkroczyć w jej dawne granice, czy też przekroczyć jej próg?

Wiemy dobrze, że dawne „wkroczenia” nie były ani zachęcające ani – też zazwyczaj – skuteczne; pojawia się tu rozmówca Jana Pawła II, który we wprowadzeniu do książki pisze, że ci, którzy albo są oddani swej wierze albo pragną jej bronić, powinni dla swego dobra przypomnieć zalecenie jakie Jacques Maritain, przyjaciel Pawła VI wypowiedział przed wielu laty: „umiar i powściągliwość w swych kontaktach z tak zwanym światem katolickim”. Różnie to można rozumieć, ale warto przypomnieć, że przecież wielu wierzących – nie tylko katolików – pojmuje religijność „liturgicznie”, tj. jako swoistą „pobożność” czyniącą zadość obrządkom. Słowa uchodzą za ważniejsze od czynów, pomijanych zwykle milczeniem. Dlatego More zwracał uwagę, że „trzeba pociągać ludzi do religii chwalebnyymi czynami” gdyż „przykład cuda działa”. Doszedł do wniosku godnego przypomnienia: „O ileż rozsądniejsi są utopianie niż chrześcijański gmin”. Nie o tak zwanych „prostaczków” chodziło, lecz o tych, którzy nie umieją przezwyciężyć pychy, jaka – stwierdzał – „od zarania dziejów była matką wszystkich nieszczęść”. Znamienne: on, który tak często kontaktował się z wieloma różnymi ludźmi, zdawał sobie sprawę, że wielu konserwatystów stara się za wszelką cenę narzucać swe poglądy w imię nadziei, że przecież już niedługo „dobry człowiek” doczeka się spełnienia swych doczesnych ideałów. Po Drugim Soborze Watykańskim mimo jego tendencji reformatorskich górę wzięły skłonności konserwatystów, dla których tęsknota jest synonimem rezygnacji z doczesnych skutków obietnic związanych z nadzieją „życia wiecznego”.

„Najłatwiej uwieść człowieka żyjącego nadzieją, co pomaga wprowadzić w błąd” („aide à la tromperie”) – tak pisał w swoich rozważaniach znany francuski teolog i biskup, wychowanek zakonu Jezuitów i wychowawca syna „Króla-Słońca”. Dobrze wiedział jak wysoką wartość ma „wiara, nadzieja i miłość”, on, który był przeciwnikiem tak zwanych kwietystów, propagujących bierną „modlitewność” wiernych. Podobnych powiedzeń zawiera wiele dziewiętnastowieczny i niezwykle sumienny *Słownik języka francuskiego*, jaki opracował Littré. Bossuet – bo on to był autorem cytowanej wyżej wypowiedzi – bez trudu obserwował posłusznych dworzan, spodziewających się możliwie najszybszego spełnienia nagrody za „wierną służbę”. Wyjaśnia to znane zjawisko niezwykle szybkiej

adaptacji tzw. „mężów stanu”, zmieniających swe poglądy w zależności od zmiany ustroju lub panującego. W oczach poddanych – dziś mówi się o „obywatelach” – ma to świadczyć o ich zdolnościach intelektualnych do ewolucji myślenia. Ostatnio w Europie środkowo-wschodniej niedawni „budowniczości socjalizmu” odradzają się pod hasłem „budowania demokracji”, stosując metodę pomawiania innych o to, co sami robili w nadziei kariery. Naiwni wierzą w kolejną wersję „wolności”, jaką odpowiednio modyfikują, oczekując spełnienia się swych nadziei.

„Wzniosłe lekceważenie złota” jakie pochwałał More było i jest obce nie tylko karierowiczom, ale i większości ludzi ambitnych. Dlatego mnożą się konflikty z otoczeniem, które od czasu do czasu ujawnia „konkurentów” pragnących usunąć monopolistów. Przykłady znane są od dawna, a bodajże najbardziej popularnym jest szekspirowski *Makbet*; był on – jak wiadomo – autentycznym królem szkockim XI stulecia, który w teatrze jest modelem „futurystycznej nadziei”. Gdy pierwsza część jego przepowiedni się spełniła, w nadziei szybkiej realizacji zamiaru uzyskania pełnej władzy, zaczyna realizować cel przy pomocy okrutnych środków. Niedługo sam staje się ofiarą swych morderstw, co mu uniemożliwia osiągnięcie celu.

Powszechnie wiadomo, jak łatwo wkroczyć w sferę niewolniczego posłuszeństwa, jakie Hegel uznał za swój paradygmat i jaki był niejednokrotnie kontynuowany. Nie tylko *Makbet* nie zdawał sobie sprawy z możliwości wartościowania własnych uczynków. Stąd powolna ale stale narastająca orientacja młodych pokoleń w kierunku wartościowania, czyli uprawiania – mówiąc filozoficznie – aksjologii. Mimo, że postawa taka zaciera się w miarę upływu czasu, młodzi nie lękają się głosić idealizmu wynikającego z krytyki tego, co dzieje się „tu i teraz”. Marzycielska tęsknota najczęściej góruje nad nadzieją „wiecznego żywota”, jaką obiecują najczęściej konserwatyści. Zanim opanowali sytuację krytyczną po piętnastowiecznym soborze w Konstancji, przez długie lata motywem dominującym była wyższość zasad dotyczących moralności a nie dogmatyzmu, co jest widoczne w poglądach autora *Utopii*.

„Często jednak zdarza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swej godności” pisze Jan Paweł II, otwierając drogę wiodącą i tym razem w kierunku wartościowania, jakie przekracza prozaiczne horyzonty życia codziennego. Pomocne są tu rozważania zmarłego przed kilkunastu laty Henryka Elzenberga, którego kolejne dzieła – jak np. *Kłopot z istnieniem* – pojawiają się znów w wydaniu „Znaku”. Jako człowiek myślący inaczej, był aksjologiem, który – choć z zastrzeżeniami – głosił pogląd, że wartościowy to taki, jaki powinien być. Gdyby zamiast powinności wprowadzić zasadę, że wartościowość to powinność „bycia godnym człowieczeństwa”, powinność nie sugerowałaby swoistego nacisku „normatywnego”, lecz to – jak powiedziałby Erich Fromm – co wyżej ceni „mieć” aniżeli „być”. Można wprawdzie łatwo wskazać tych, którzy twierdzą, że pragną „mieć” tylko dlatego aby mogli (rzeczywiście) „być”,

ale nie można oczekiwać, aby zdobyli się na „wzniosłe lekceważenie złota”, o które – jak wiemy – More opierał swój utopijny ustrój zbudowany przez możliwe najlepszych ludzi.

W jednym z pytań adresowanych do Jana Pawła II, rozmówca Vittorio Messori stwierdza m. in., że Kościół milczy „w sprawie życia wiecznego”, co – można dodać – niepokoi szczególnie tych wiernych, którzy żywią nadzieję bardzo, jak wiemy, popularną, skoro dożywotnia bezgrzeszność (przynajmniej właśnie ona) może zapewnić im pośmiertne szczęście. Trzeba jednak stwierdzić, że nawet nowy, czyli – jak pisze Jan Paweł II – jakościowy model życia, nie jest w stanie wyjaśnić wieczności, o jakiej mowa we wszelkich interpretacjach, przede wszystkim biblijnych. I tak oto pozycję szczególną zajmuje pojęcie „życia doczesnego”, podczas trwania którego tylko wyobraźnia zdolna jest ukazać alternatywę pośmiertną: albo raj albo piekło. Czyściec spełnia tu jedynie rolę pośrednią. Wniosek jest jasny: wkraczamy w krąg nadziei po to, aby go przekroczyć i wejść w świat tęsknoty. Potwierdza to także tytuł artykułu, jaki Marek Lehnert przesłał z Rzymu do „Tygodnika Powszechnego” z dnia 13 listopada 1994 roku pod tytułem „Przeprowadź nas przez próg nadziei”. Tak więc – jak czytamy – „papieska podróż na Sycylię” miała tę samą intencję co poprzednie.

Jak dokonać owego wkroczenia sugeruje encyklika *Sollicitudo Rei Socialis* z roku 1988. Dotychczasowa alternatywa dominująca do dnia dzisiejszego uznana została za błędną. Ani „zachodni kapitalizm” sprzyjający zachłannym posiadaczom, ani „wschodni komunizm” – obecnie anty- i neo-komunizm – monopolizujący absolutną władzę nad ujarzmioną ludnością, nie spełniły oczekiwanych nadziei wyzwolenia się od niepewności, strachu, demoralizacji i bezustannych obowiązków. Przecząc terażniejszości, codzienne „nie” oponentów okazuje się przeważnie bezsilne w obliczu bezwzględnego „tak” mimo niechęci, z jaką jest traktowane. Przedstawiona w encyklice propozycja „gruntownej naprawy” tego, co określa zespół wartości godnych człowieka, mogłaby odtąd sprzyjać krystalizacji nowego świata. Tęskniąc do niego, wierzący może wkroczyć w przyszłość lepszą aniżeli otaczająca go terażniejszość.

#### 4. Pojęcie

„Tęsknić sobie po fortepianie” pragnął Chopin w Wiedniu, kilka dni po Bożym Narodzeniu 1830 roku, o czym pisał w liście do przyjaciela w kilka miesięcy po wyjeździe z Warszawy. Nie znał jeszcze swej emigracyjnej przyszłości, ale – słuchając jego muzyki – każdy wie, że często zdarzało mu się wspominać przeszłość, tj. nadwiślańskie miasto, wierzbowy gościniec do Żelazowej Woli i liczne znajome twarze najbliższych. Właśnie wtedy tęsknił zapewne „po fortepianie”, ale nie tylko bożenarodzeniowe „Lulajże Jezuniu” zdolne było utrwalić jego młodzieńcze skojarzenia. Pojąć je łatwo, ale zrozumieć trudno, bo wymykają się zazwyczaj typowemu myśleniu.



Nie pojęciowo wprowadzie, ale choćby tylko uczuciowo ułatwić może erudytom niełatwe zadanie inny przykład, też zresztą romantyczny. Oto znane słowa samego początku wydanego po raz pierwszy w 1834 roku *Pana Tadeusza*, adresowane głównie do rodaków pochodzących z rodzinnej Litwy: „Dziś piękność twą w całej ozdobie widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie”. Tytuł rozdziału – „Gospodarstwo” – wprowadza w inny nastrój, zapowiadając „ostatni zajazd na Litwie” z czasów przed- i po-napoleońskich, ale nie usuwa to krajobrazu, który często podpowiada poetyckie skojarzenia. Pamięć autora bogaci więc tęsknotę zarówno jego jak i czytelnika-rodaka, a opis przeszłości graniczy z wydarzeniami raczej znanymi. Mickiewicz nie miał złudzeń co do przyszłości: kraj rodzinny stawał się mu coraz mniej dostępny. Było to więc marzenie, o którym wiedział, że wszystko wskazuje na to, iż się nie ziści.

To, co było bliskie dawniej, a teraz jest dalekie choć nie jest obojętne pojawia się nieraz. „Tu i teraz” kojarzy się – nie tylko emigrantom – z tym, co działo się tam i dawniej”. To, co „jest” nie zawsze jednak przeczy temu co „było”, starość jednak kojarzy się nieubłaganie ze zbliżającym się końcem życia. Pojawia się wtedy widmo ostatniej godziny jako widoczny finał „pierwszej chwili”. Kolejność wydarzeń nie gra wówczas większej roli, skoro motywem przewodnim jest rozstanie, bo początek i koniec jawią się zazwyczaj czasowo-przestrzennie. Przeszłość trwa nieruchomo, a tęsknota rządzi ruchliwą pamięcią, usuwając często niemiłe skojarzenia dawnych czasów i miejsc. Radość wspomnień eliminują smutki, jakie dawniej utrudniały życie.

Wiedząc, że schyłek jego życia jest bliski, Marian Hemar marzył na emigracji o tym, by chwila rozstania dokonała się tam, gdzie ongiś przeżył radosne często lata, jakie przetrwały w jego wspomnieniach. Dlatego tak pisał: „Pozostała tęsknota jedyna, która wszystkie tęsknoty zagłusza. Gdy wybije ostatnia godzina, by z lwowskiego wybiła ratusza”. Patrząc wprzód, myślał wstecz, nie bacząc na geograficzną sytuację byłych mieszkańców miasta. Widział życie jako niezmiennie idee dominujące nad zmienną materią; wesole teksty piosenek przypominały mu, że jego istota, rodząc się i umierając tylko pozornie, jest – jak pisał Spinoza – „stworzeniem odczuwającym swą wieczność”. Miliony ludzi rodzących się umiera nieustannie, ale gatunek trwa stale, mimo różnic języka, narodu itp. Hemar widział niezmiennność w obliczu zmienności, a swą śmierć w chwili narodzin – i o tym marzył.

Nie zawsze jest właśnie tak, bo w zasadzie tęsknota pojawia się sama i nie trzeba jej szukać myślowo. Jest wówczas najczęściej udoskonaloną terażniejszością, jak w przypadku filozofa, który myślał inaczej jeszcze we wspomnianym już Lwowie, a potem w Niemczech i Izraelu, zawsze przeżywając międzyludzkie konflikty w kontekście „tradycji personalistycznej Starego Testamentu”, jak o nim pisze Jan Paweł II. U schyłku jego życia były one związane głównie z narastaniem skłonności ku budowie PAŃSTWA WYZNANIOWEGO. Zanim Martin Buber wyjechał ze Lwowa na zawsze, w żydowskim miesięczniku „Moriah” ukazującym

się w tym mieście, po polsku ogłosił w styczniu 1904 roku krótki artykuł „Co należy robić?”. Zaczął od stwierdzenia swych wątpliwości co do „bezduszości w obecnym syjonizmie” jaką łączył z „ciasną frazeologią”. Wiązał ją z dwiema tendencjami widocznymi często do dziś: z jednej strony tradycyjny, mistyczny chasydyzm wierny izolacjonizmowi, z drugiej zaś ruch Haskali, wiążący się z oświeceniem i asymilacją.

„Nie z nędzy, ale z tęsknoty”, postulował Buber, starając się, aby syjonizm wyszedł „poza mury tego ciemnego i ciasnego ghetta”. Chasydyzm natomiast – któremu poświęcił kilka lat rozmyślań – oferuje ludziom za mało dumy, a zwłaszcza „tej tęsknoty, która rodzi nowe światy”. Nie pomoże, jak pisał dalej, szeroko nawet pojmowana ewolucja, gdyż „aby wola nasza mogła zmienić stosunki, musi przede wszystkim zmienić nas samych”. Przypomina to zarówno niektóre poglądy jakie głosił Condillac (sens „podwójnej uwagi”) jak i niedawno Erich Fromm („być lub mieć”).

Inne błędy ludzkiego współżycia zauważył Buber już w lwowskiej szkole, gdzie podczas jego ośmiu lat pobytu panowała „wzajemna tolerancja bez wzajemnego zrozumienia”. Stąd postulat zasadniczej reformy szkolnictwa, nie tylko zresztą polskiego. Głównie rozmyślając nad przyszłością swego narodu, Buber widział ją inaczej niż większość. Tym bardziej, że każde naruszenie dogmatów rabini uważają za niedopuszczalne. Zdarzały się wyjątki, a o jednym z nich przypomniał Buber w swych *Opowieściach chasydów* przełożonych na polski w 1989 roku. Oto z początkiem XIX wieku rabin z Kosowa uważał, że Mesjasz nie przychodzi na ziemię dlatego, że wierni są – jak stwierdza Talmud – tacy sami dziś jacy byli wczoraj.

Martin Buber zarzucał Chasydom, że są zbyt wierni mistycznemu tradycjonalizmowi. Później potwierdził tę skłonność Izaak Bashewis Singer – nagroda Nobla w roku 1987 – w wywiadzie z „Le Monde” dnia 5 września 1987. Jego ojciec, nauczyciel religii w warszawskiej żydowskiej szkole przekonywał syna zarówno o słuszności spożywania tylko koszernej jedzenia, ale i małżeństw wyłącznie z żydowskimi kobietami. Dodawał też uwagi o bezcelowości uczenia się polskiego ze względu na rychłe nadejście Mesjasza, o wyższości nad miejscowym „tłumem” itd. Buber przekonał się o konsekwencjach tego nieustępliwego dogmatyzmu już dawno i stąd jego postulat twórczej tęsknoty zdolnej sprzyjać przemianom.

Za czym innym jednak tęsknił Buber, inna była tęsknota Hemara, a jeszcze inaczej aniżeli Mickiewicz rozmyślał o swej przeszłości Chopin „tęskniący po fortepianie”.

Na pytanie „dlaczego” lub „po co tęsknota?” odpowiedzieć łatwiej aniżeli na pytanie „jak tęsknił?” ten lub ów. Przeżywamy przecież wówczas uczucia, których często nie jesteśmy zdolni jasno wyrazić słowami. W przypadku Chopina nie są one potrzebne ani słuchaczom ani muzykom. Wystarczy przypomnieć hymn jaki Schubert napisał „An die Musik”, dziękując tej „szlachetnej sztuce” za to, że w ciężkich chwilach codziennego życia wspomagała go swym pięknem.

Przykład Chopina jest szczególnie godny uwagi, jako że nad pojęciem jego tęsknoty zastanawiał się nie tak dawno Douglas Hofstadter, znając sens anglosaskiej „nostalgii”, bliskiej ale nie identycznej. W 1982 roku napisał w czasopiśmie „Scientific American”, że aby „uchwycić odmienny i łagodny rodzaj nostalgii, trzeba po prostu słuchać muzyki Chopina”. W jego oczach, tęsknota to po prostu „different and softer kind of Nostalgia”. Daje to wiele do myślenia, być może dlatego, że nie precyzuje pojęcia. I tym razem wystarczy, że – jak pisał Jostein Gaarder w swym *Świecie Zofii* – słuchający myślą częściej aniżeli inni „czując tęsknotę za czymś mistycznym”. Także i w tym wypadku odmienność tęsknoty i nadziei jest wyraźna. Definicja byłaby nieściśła i nieużyteczna, natomiast przydatne może okazać się pogranicze i w tym zakresie pojawia się tu nadzieja, pozornie bogata, pozornie „obiecująca” siostra tęsknoty.

Alternatywa nadzieja-tęsknota jest przewodnim motywem wielu rozważań, których wielość sprzyja konfrontacji pojęć, wśród nich pesymizmu i optymizmu, ważnych również dla refleksji nad tą alternatywą. Klasyczna definicja to porównanie wspólnej właściwości i specyficznej różnicy, a pokrewieństwo nadziei i tęsknoty ułatwia rozważania nad ich pojęciami. Bliższe spojrzenie potwierdza opinię, że „pesymizm zawiera w sobie dobro, któremu sam przeczy”, co stwierdził francuski teoretyk wartości Louis Lavelle w książce wydanej po raz drugi w 1991 roku. Wiemy, że nasze „nie” może rozmówcy sugerować „tak”.

Odmiennosc poglądów jednostki i wspólnoty jest współzależna, a rozczarowanie rzeczywistością stanowi źródło nie tylko wielu sprzeczności ale i wielu skojarzeń. Są one różne i sugerują wiele porównań, a w każdym razie kształtują zarówno nadzieję jak i tęsknotę. Zmienić otoczenie jest bardzo trudno, często jest ono nieosiągalne i stąd nieuchronny pesymizm, który wynika z doświadczenia. Podpowiada on znaną od dawna opinię, że „nadzieja jest matką głupich”, co wspominał już Linde w swym *Słowniku języka polskiego*.

Znane są przypadki, że ludzie mądrzy są optymistami żywiącymi nadzieje, że uda im się w ten sposób ocalić zagrożone życie, co czasem jest przyczyną czynów raczej dziwnych. Poza tym wiadomo, że w państwach totalitarnych organizowano celowo wiece, które – jak się spodziewano – podtrzymywały nastrój nadziei wśród resztek ciągle jeszcze naiwnych „obywateli”.

Ucieczką wierzących jest często – wynikająca z nadziei – pociecha, że przewidywany „życiowy wieczny” wynagrodzi im życiowe cnoty, a Sąd Ostateczny daruje mniej lub więcej liczne grzechy. Na razie ta oczekiwana nieśmiertelność jest jednak dożywotnia, a dalszy ciąg doczesności jest wielkim znakiem zapytania, skoro już nieżyjący nie są w stanie przekazać swej wiedzy tym, którzy jeszcze żyją. Spełnia się więc to, co dawno pisał La Rochefaucault: „zwodnicza nadzieja ułatwia nam przynajmniej drogę do końca życia”. Rozmieniana jednak często na drobne, nie podpowiada ona jak przezwyciężyć prozaiczną co najmniej codzienność. Tomasz More dobrze wiedział, dlaczego porzucając efektowną ale często

nieefektywną nadzieję wybrał twórczą tęsknotę, choć jeszcze nie znał skutków prometejskich zabiegów, dziś już wyraźnie widocznych.

Tęsknota ani nie ułatwia życia ani nie zwodzi go maskując podstępnie swe kolejne obietnice, lecz po prostu spełnia to, co niejednego może prowadzić dalej niż typowe dla nadziei złudzenia. Utrudniając jednak akceptację bezwartościowej często codzienności, która tak wielu ludzi zredukowała do roli zwykłych niewolników, tęsknota wartościuje kolejne zamierzenia i przeżycia i ustanawia ich hierarchię w sferze wyższości. Krystalizowane dzięki niej wizje dobra i piękna są pozornie odmienne, ale – jak zauważył Kierkegaard – wzajemnie nadają sobie różnorodną postać. Wartość wynika stąd, że nasze wnioski myślowe wiążą się z uczuciową wyobraźnią. Sprawia to, że powoli zaciera się klasyczny podział na poznanie, uczucie i wolę, skoro często okazuje się, że wiele twórczych poczynań jest właśnie owocem łączności uczuciowo-intelektualnej. W ten sposób, widząc możliwość przetworzenia rzeczywistości, ten kto patrzy uważnie w przyszłość nadaje jej kształt wyższego rzędu, przekraczający podział umiejętności na te, które wywodzą się z rozumowania i te, jakie zawdzięczamy odczuwaniu.

Już dawno w dziele *O obrotach* Kopernik odłonił łączność matematyki z wizją pitagorejskiej „harmonii sfer”, dzięki czemu ustanowił rzeczywiste miejsce naszej Ziemi, usytuowanej wśród widocznego – jak go nazwał – „baletu gwiazd”, który istnieje wokół. Heliocentryczna tęsknota Kopernika skazana była jednak na długą kwarantannę, a jeszcze dziś ci, którzy opowiadają o wschodzie lub zachodzie słońca nie zawsze zdają sobie sprawę, że to tylko literacka przenośnia. Wreszcie astronom dokonał tego czego chciał przez swe całe pracowite życie, ustawicznie tęskniąc ku wymarzonej prawdzie. Wolał ku niej tęsknić niż mieć nadzieję, że – jak wyznał – zdoła przekonać ludzi obojętnych lub wrogich, którzy na każdym niemal kroku potwierdzać umieją jedynie prawdy już znane.

W tym kontekście próba definiowania tęsknoty byłaby tym, czym jest ona sama: dążeniem ku temu, co nieosiągalne. Tym bardziej, że rozmyślając nad tym, jak *Przekroczyć próg nadziei* dowiadujemy się jaki jest cel: chodzi „nie tylko o zmianę pojęć, ale o zmianę postaw”.

## 5. Przyszłość

„Dajemy wam tylko jedno – tęsknotę za lepszym życiem, którego nie ma, ale kiedyś będzie, za życiem prawdy i sprawiedliwości. We wstępie do *Wyboru pism* z 1957 roku Igor Newerly przypomniał rolę tęsknoty, jaka przewycięża próg niezbędnej a pożądlivej nadziei. Wypowiedział te słowa Henryk Goldszmit, żegnając wychowanków żydowskiego Domu Dziecka w Warszawie. Na tle często bynajmniej nie łatwego życia w czasach międzywojennych i katastrofalnych lat okupacji, słowa te miały dawniej i mają dziś charakter szczególny. Wątpliwe, czy Buber je znał, gdyby jednak – czego wykluczyć nie można – tak było, przypomniałby sobie chyba „tęsknotę, która rodzi nowe światy”, o której mówił w swych młodszych latach.

Chronologiczna dwuwymiarowość słów Korczaka jest możliwa: „wakacyjna”, gdy już niedługo wychowankowie będą mogli rozmyślać samodzielnie i „po-wakacyjna”, gdy początek nowego roku szkolnego narzuci powrót do ważnych tematów zarówno uczniom i nauczycielom. Tęsknota, o której przed z górą pół wiekiem mówił Korczak do swych wychowanków wskazywała tematy zasadnicze, które wiodły myśli ku Bogu, ku Ojczyźnie i ku Miłości. Trójwymiarowość tej wszechogarniającej tęsknoty obejmowała więc perspektywy godne uwagi. Korczak bogacił też własny horyzont, zadając nie tylko uczniom myślenie o możliwości doskonalenia się każdego. Wiara, patriotyzm i uczucia zostały przez niego uzupełnione zaleceniem rozmyślań o prawdzie i sprawiedliwości, które – jak mówił – także pojawią się „pewnego dnia”.

Ta wychowawcza orientacja wynikała z przekonania, że całe ludzkie życie jest szkołą, co w siedemnastym stuleciu głosił czeski pedagog i filozof Komeński. Było to zaprzeczeniem idei, jakie w czasach starożytnych głosił zarówno Likurg jak i Platon. Pierwszy utożsamiał szkołę z instytucją zobowiązaną do nauczania bezustannego i bezwzględного posłuszeństwa, drugi pragnął, by nauczanie kolejnych pokoleń zapewniało tożsamość ich poglądów; każde pokolenie następne miało być przede wszystkim pełnym przedłużeniem poprzedniego. Obecnie, korczakowskie refleksje chronić mogą przed narastającym zagrożeniem „szkolenia” innego rodzaju. Otóż Komeński polecał ilustrować teksty w celu ich łatwiejszego pojmowania, co teraz przybrało postać zwyrodniałej opinii, że nie tylko rozumiemy lepiej to, co oglądamy, lecz że w ogóle rozumiemy tylko to, co widzimy. Jeżeli do tego dochodzi i to, co – mówiąc językiem biblijnym *Przekroczenia* – jest „łechtaniem serca”, dawne pogadanki „starego doktora” nadawane przez radio przed rokiem 1939 przerastają to, co można słyszeć dzisiaj: nadawał najprostszy nawet zasadom nauczania charakter globalny.

Sugerowane przez Korczaka tematy określiłby dawny komentator *Antygony* jako narzucające szereg „konfliktów odmiennych prawd”. Bóg wymieniony przez Korczaka na pierwszym miejscu to przede wszystkim – jak pisał Tomasz More – wiara „w istnienie jednej boskiej istoty”, jaką jeden ze współczesnych pisarzy przypisuje tym, którzy odczuwają „tęsknotę za czymś mistycznym”. Boska obecność w słowach Korczaka to przesłanka współczesnego ekumenizmu, jaka pozwala kojarzyć wroczą niewidoczność z istnieniem Najwyższej Istoty wyznawców zarówno judeo-chryścianizmu jak buddyizmu, islamu i innych mono-teistycznych wyznań.

Wiąże się to z dawnym pragnieniem wyzwolenia się z wielu tradycyjnych kompleksów skoro przypomnimy sobie wystąpienie na soborze w Konstancji w 1414 roku Macieja z Krakowa i Pawła z Worczyna, dwóch ówczesnych profesorów Jagiellońskiego Uniwersytetu. Nawiązując do Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i rektora Sorbony Jana Buridana głosili oni prymat praktyki nad teorią, a nieco później – w 1424 roku – Paweł z Worczyna utożsamiał moralność z nauką o szczęściu („scientia de homine felicitate”), jaką łączył z naturalnością wyższego

rzędu, „felicitas supernaturalis”. Chodziło więc o to samo, o co jeszcze dawniej modlono się do *Bogurodzicy* prosząc by napelniła „człowiecze umysły”.

Jednakże tak bardzo pożądane „krzepienie umysłu” zostało wyraźnie usunięte w cień wobec „krzepienia serc”, jakie od wielu lat uprawiają pisarze w wielu krajach, zwłaszcza tych, które znów odzyskały niepodległość i stały się dla swych mieszkańców utęsknioną ojczyzną. Nie zauważono przez długi czas, że pobudzanie uczuć sprzyja utożsamieniu miłości ojczyzny z miłością narodu, co z kolei przekształca często patriotyzm w nacjonalizm. Wówczas historyczna i geograficzna przeszłość lub teraźniejszość – nie zawsze jednonarodowa – panuje nad rozumowaniem mieszkańców kraju, który wszelkie zło przypisuje „innym”, najczęściej sąsiadom. Nie sprzyja to wysoko cenionej w *Przekroczeniu* „otwartości na ludzi inaczej myślących”, zwłaszcza w dorzeczu Wisły. Być może młode pokolenie jako wspomniana tam „nadzieja Kościoła i świata” zdoła zmienić ten stan rzeczy, choć do tej zmiany narazie głównie tęskni.

W obecnej sytuacji narodowy matecznik – nazwa bliższa rzeczywistości niż się wydaje – określa nierzadko międzyludzkie i międzynarodowe kontakty, a propozycje niezbędnych zmian uchodzą za nieprzyjemne, niepożądane, a niekiedy wręcz wrogie. Zważywszy na skłonności rządów ku monopolizacji władzy i ku utrudnianiu funkcji ustawodawczych, zwiększa się liczebność tych, którzy przyznają rację opinii Czechowa: „na tym świecie obojętność jest koniecznością”. Dlatego obserwować można różne zjawiska, jakie zarówno dzielą jak i łączą poglądy. Spójrzmy uważnie: z jednej strony optymiści, przekonani, że tylko dzięki ich „pozytywnym „ poglądom wzrosnąć może aktywność człowieka, a z drugiej strony pesymiści, zdaniem których „negacja” ukazuje istnienie błędów i szkodliwości dotychczasowych poczynań, co sprzyja podejmowaniu decyzji znacznie lepszych. Dlatego też widać próby powiązania dwóch odmiennych światów, ludzkiego i nadludzkiego drogą wskazywaną przez różne sekty, uznające wyższość zasad moralnych nad tradycyjnymi dogmatami, bo codzienna praktyka jest bardziej istotna aniżeli rozbudowana teoria wspierana przez skomplikowane obrzędy.

Wśród wielu hasel przybierających różnorodne modyfikacje, na plan pierwszy wkracza obecnie pacyfizm. Przez długi czas starano się nadać mu postać ogólnoludzkiej „walki o pokój”, niedwuznacznie utrwalającej imperialistyczne skłonności „pierwszego socjalistycznego mocarstwa świata”. Wspierały go chętnie te wszystkie państwa, które głosiły prymat suwerenności, co utrzymywało nienaruszalność „spraw wewnętrznych”, jakie chroniły łamanie gwarantowanych oficjalnie „praw człowieka”. W obliczu coraz częstszych gwałtów, interwencje zewnętrzne w te sprawy okazują się niezbędne. Właśnie hasło suwerenności staje temu na przeszkodzie.

W tym stanie rzeczy warto przypomnieć ideę Kanta sprzed z górą już dwustu laty. Oto w 1795 roku ogłosił on projekt – jak go nazwał – „filozoficzny”, jaki dotyczył zmiany dotychczasowego prawa międzynarodowego przez przyjęcie zasady „kategorycznego imperatywu”. Głosiła ona: „Postępuj tak wobec innego,

jak chciałbyś aby on postępował wobec ciebie”. Kant marzył o tym, by uznawana dotąd za wyłączną indywidualną, zasada ta, jako dezyderat obowiązujący zbiorowość, zdołała wytyczać postępowanie republik – po francuskiej rewolucji uznawanych za ustrój najlepszy z możliwych – które bardziej niż dotychczasowe monarchie skłonne będą uznać ją za powszechnie obowiązującą. W ten sposób, miejsce „suwerenności” – i tak często jedynie pozornej – zajęły nowe zasady prawa międzynarodowego, dotąd uważanego wyłącznie za indywidualne. Miłość ojczyzny, tak samo jak – często z nią utożsamiana – miłość narodu, mogłaby w przyszłości przybrać inną postać. Co więcej: wywodzący się często z patriotyzmu nacjonalizm, przestałby być źródłem narodowej megalomanii, która sprzyja żądzy wyższości za wszelką cenę.

Nie wiadomo, jaki w świetle wygłaszanego tekstu punkt odniesienia uczuć miał na myśli Janusz Korczak zalecając „tęsknotę miłości”, skoro jest ona pojęciem wieloznacznym. Można jednak przypuszczać, że zgadzał się z – tak samo filozoficznym – poglądem Spinozy, który w *Etyce* nazwał miłością „Radość, jaka towarzyszy idei mającej przyczynę zewnętrzną”. Jak wiadomo, tych przyczyn jest kilka, ale nie o tym myślał „Stary doktor” ani w izbie szkolnej ani wówczas, gdy – wraz ze Stefanią Wilczyńską – towarzyszył dzieciom do końca w drodze do obozu śmierci w Treblince. Prócz tego, poza ostatecznym uczuciem wzajemnej miłości, wychowankowie Domu Dziecka myśleli co najwyżej – bo bardzo trudno im było wówczas myśleć – o tęsknocie „lepszego życia, jakie teraz nie istnieje”, o którym mówił im nieraz Janusz Korczak, oceniając to, co działo się „tu i teraz”. Być może kojarzył to sobie ze słowami biblijnego Hioba: „Unikanie zła jest poznaniem”. Jeżeli tak było, mógł też rozmyślać jeszcze nad różnicą między dobrem a złem.

Temat jest odwieczny, a w literaturze dobrze znany dzięki wielu istniejącym od wieków wersjom. Przez długi czas czołową rolę odgrywała tzw. *Tablica Cebesa*, dostępna także w formie wizualnej dla zwiedzających wawelski zamek, gdzie w sali poselskiej widnieje fresk namalowany przez brata słynnego Dürera za panowania Zygmunta Starego. Nie mając nadziei, że każda konfrontacja zła i dobra da poprawny wniosek, można jednak tęsknić, aby te rozważania spełniły bodaj zadanie hipotezy (zwanej „hipotezą roboczą”), która przewycięży podział umysłu i świata i zdoła pomóc jedności myślenia.

Patrząc na to, jak żyje wielu ludzi, Matka Teresa – nagroda Nobla z 1979 roku – zauważyła, że „ludzie omijają to, co najważniejsze”. Nie dostrzegają po prostu wartości rzeczywistych, o których poucza nauka o wartościach czyli aksjologia. Henryk Elzenberg polecał czytelnikom swego *Kłopotu z istnieniem* – że trzeba „mniej troszczyć się o to, jak nam będzie, a więcej o to, czym będziemy”. Smutne były jego wnioski stwierdzające, że wokół dzieje się wprost przeciwnie, gdy przypominał sobie, że tak samo było i dawniej i dlatego „o człowieku nigdy nie można myśleć dość pesymistycznie”.

Przypomnieć więc trzeba czasy dawniejsze aniżeli te, które w średniowieczu i później przyniosły wiele oficjalnych pomysłów i błędów, tak bardzo szkodliwych dla czasów dzisiejszych. Oto przed około 19 wiekami Tertulian, jeden z rzeczników „dobrej nowiny” potępiał wiele ujemnych zjawisk: „zdemoralizowane stulecie”, „zaniedbanie cnót”, „nieprzyzwoitą modę”, która „nie odróżniała płci”, „nadmiar ozdób”, a także „uwielbianie bogini miłości” i „publicznych lwic”, itd. Także i podziwiany przez Tertuliana święty Paweł, obserwując niedawno nawróconych chrześcijan, zarzucał im często pychę, zaznaczając, że podnieca ona wiele wad i dlatego była przez Greków uważana za jedną z cech najgorszych człowieka. W perspektywie tych stuleci, trudno dziś liczyć na to, że najbliższa przyszłość zdolna będzie ludzi „uwalniać od stereotypów”, czego spodziewa się Jan Paweł II. Zważywszy jednak na to, że decydującą rolę spełni młodzież, jej przede wszystkim warto zwrócić uwagę, że „to, co nas łączy, jest większe od tego, co nas dzieli”. Aby jednak tym razem uniknąć błędów przeszłości, niezbędne wydaje się zwrócenie uwagi na potrzebę zmiany tradycyjnego myślenia o przyszłości.

Nie jest tak, jak przed kilkunastu laty twierdził autor rozważań o przemianach umysłowości. Uniwersalności rozumu nie określają zasady dwuwartościowej logiki, która opiera się na doświadczalnych wnioskach. Już przed kilkudziesięciu laty Jan Łukasiewicz inaczej pisał o tym w wydanej po angielsku książce z 1951 roku, za punkt wyjścia przyjmując głównie logistykę Arystotelesa. Te właśnie rozważania świadczą, że przyszłość jest sferą prawdopodobieństwa, a nie prawdy absolutnej wywodzącej się z doświadczenia. Wiele błędów wywodzi się właśnie stąd, że uważamy przyszłość – dziedzinę możliwości – za zwykle przedłużenie dnia dzisiejszego. Przecież alternatywę „jutro będzie albo śnieg albo słońce” rozstrzygnąć będzie można dopiero jutro, gdy sprawdzimy, które „albo” się spełni. Zazwyczaj, pragnąc wkroczyć do „lepszego życia”, pomijamy niestety zmienność dalszego ciągu teraźniejszości i dlatego nasze nadzieje są tak często zawodne, tym bardziej, że postulują je często pragnący korzystać spryciarze. Stąd prymat tęsknoty: przewycięża nadzieję, co zachęca do pozbycia się obaw.

Janusz Korczak nie uprawiał kaznodziejskiego pouczenia, lecz podpowiadał wysnuwanie wniosków z doświadczeń przeżywanym lub przeżytych. Wiedząc, że większość wychowywanych dzieci zdaje już sobie – mniej lub więcej – sprawę z wartości dominujących w ich otoczeniu, wskazywał tęsknotę jako punkt wyjścia oceny codzienności, a przede wszystkim porównywania tego, co jest z tym, co mogłoby być. Zdawał sobie sprawę, że często nie przynosi to na razie konkretnych korzyści, zaznaczał jednak, że nie one są najważniejsze, bo nie o sukcesy głównie chodzi. Tak samo jak niegdyś platoński *Fedon* wiedział, że jedynie dobre myślenie zdolne jest uświadomić człowieka, dokąd idzie. Dlatego właśnie zalecał tęsknotę, drogowskaz ku lepszej przyszłości.