Tadeusz Sławek

SUBTELNY ŻARŁOK I PIERZASTE STWORZENIE

NADZIEJA, OBIETNICA, UTOPIA

Po jednej stronie czyhają ciemności, po drugiej nie ma nic prócz nadziei.

– J. R. R. Tolkien, *Władca pierścieni* (przeł. M. Skibniewska)

1.

Pragnęlibyśmy rozważyć nadzieję tak, by uznając jej znamienitą rolę w egzystencji człowieka, pamiętać również o całym bogactwie modalności nadziei. Nie możemy stracić z pola widzenia tego, iż nadzieja bywa szlachetnym usprawiedliwieniem naszej beczynności wynikającej z wiary, iż wydarzenia będą działały się po naszej myśli, zgodnie z naszymi oczekiwaniami. Oczekiwaniemi, pragnieniami i marzeniami, lecz już niekoniecznie działaniami i wysiłkami. Nadzieja bywa usprawiedliwieniem beczynności, chociaż zawinilibyśmy również, wygodnie ignorując fakt, iż nadzieja okazuje się czasem jedynym wyjściem w sytuacji dramatycznego opuszczenia i zwątpienia. Tylko ona, jedynie nadzieja pozostaje, gdy rozpacz zamyka wszystkie inne możliwości. Zapożyczając się u Emily Dickinson, powiemy, że chcielibyśmy „przyjrzeć się bliżej”, *inspect closely*, nadziei jako domenę wstrzemięźliwości i gościnnego obdarowywania.

Nadzieja to subtelny żarłok –
Tym, co piękne się żywi –
A jednak – gdy przyjrzeć się bliżej
Jakiż on wstrzemięźliwy –

Do stołu jak halcyon
Zasiada sam – bez gości –

A przecież – ile by nie zjadł,
Zostają te same ilości¹.

Nadzieja jest, uczy Dickinson, szczególnym sposobem goszczenia w świecie, a jej logika nie lęka się paradoksu. Nadmiar łączy się w niej ze wstrzemięźliwością, a to, co zostaje światu ujęte, nie znika, lecz przeciwnie – w dalszym ciągu pozostaje w tej samej postaci i ilości. Nieprzypadkowa jest „gastronomiczna” retoryka wiersza: wszak pożywienie jest tym, co gwarantuje przetrwanie, jedzenie podtrzymuje życie. Alegorycznie przedstawiona nadzieja „żywi się” (*feeds*) i „je” (*consumes*), a więc w sposób najbardziej podstawowy służy życiu. Ale służba ta jednocześnie wynosi życie na inny, „wyższy” poziom; nie pozwala mu jedynie biologicznie prze-trwać, lecz sprawia, że życie prze-kracza surowość biologicznego trwania, w którym istoty zjadają się wzajemnie. Niezbędne, choć bezinteresowne okrucieństwo natury staje się „subtelnością” (*subtle glutton*), a strawą jest to, co „piękne” (*feeds upon the fair*). Nadzieja nie odnosi się jedynie do sfery *zoe*, ale także do *bios*. *Zoe* jest bez-nadziejna; *bios* nie tylko dopuszcza możliwość nadziei, lecz więcej – nadzieja staje się teraz jedną z głównych sił życia.

2.

Nadzieja zasiada do stołu „jak halcyon”. Jej świat jest światem uładowym, co nie znaczy, że kładzie ona raz na zawsze kres chaosowi zmieniającej się rzeczywistości. *The halcyon table* mówi z pewnością o spokoju i ładzie, szczęśliwości nawet; te wszystkie znaczenia angielszczyzna zachowała z greckiego źródłosłowu. Gdy jednak sięgnąć głębiej, dowiemy się jeszcze trzech innych, ważnych dla naszych rozważań rzeczy: odnajdziemy wątki dotyczące przemiany, miłości i ptaka. Wszystkie one okażą temu, kto chciałby podjąć próbę fenomenologii nadziei, swoją przydatność. *Halcyon* to jeden z rodzajów zimorodka, ptaka, którego wodno-powietrzne obyczaje wzbudzały zainteresowanie już w antyku. Musiał cieszyć się szczególnymi łaskami bogów, skoro na czas lęgu jego piskłat, przypadający na okres przesilenia zimowego, olimpijczycy uciszali wietrzną i burzową pogodę, tak iż nastawały dni ciszy i błękitnego nieba. Owa łaska zaś była następstwem szacunku dla miłości, jaką Alkyone, córka Eola, żywiła do swego męża Kekysa, miłości tak wielkiej, iż przetrwała śmierć, a pełen namiętności ból wdowy był tak poruszający, iż wstrząsnął bogami. Tak pisze o tym Pseudo-Platon w swym dialogu: „[...] gdy błądząc po całej ziemi nie mogła go odnaleźć, jakimś zrządzeniem bogów przyobleczona w pióra na podobieństwo ptaka, latała dokoła nad

¹ E. Dickinson, *Przecucie*, przeł. L. Marjańska, b.m.w. 2005, s. 84.

morzem, szukając go”. Przemiana kobiety w ptaka pociągnęła za sobą dalsze konsekwencje meteorologicznej natury. Pisze dalej grecki filozof, iż „ze względu na czas wyznaczony dla zimorodków świat otrzymuje w środku zimy piękną pogodę”, „w górze niebo [jest – T. S.] przejrzyste”, „zasłuchane w ciszę morza, podobne, jak powiadają, do zwierciadła”².

Kiedy więc czytamy u Dickinson, iż nadzieja zasiada przy halcyonowym stole, widzimy, że nie jest to jedynie prosty epitet odnoszący się do miejsca czy koloru. Mieści się w tym określeniu całe bogactwo fenomenu nadziei: „ż y w i ć nadzieję” oznacza doświadczać świata jako przemiany, a wywodząca się z tego pogoda ducha sprawia, że wiążemy się z przemijającymi formami, a nasza lojalność wobec nich jest wolna od nostalgii, acz bynajmniej nie wolna od emocji. W tym sensie nadzieja „uskrzydla”, nadaje naszemu byciu nadzwyczajną, cudowną, z łaski bogów pochodzącą lekkość. Być może taką, którą Nietzsche często obdarzał ptasią metaforą, i o której marzył w pieśni *O duchu lekkości* śpiewanej przez Zaratustrę.

3.

Jak jednak myśleć o nadziei, jak myśleć samą nadzieję, w sytuacji nowoczesnego chrześcijanina, który żegluje między Scyllą a Charybdą. Z jednej strony chciałby uwierzyć w mocną teologię Kościoła jako depozytariusza nadziei zawartej w narracji o Jezusie. Tak pisze o tym Stanley Hauerwas:

Żydzi i chrześcijanie to ludzie szczególnie uświadomieni na wartości cnót, jakimi są nadzieja i wiara. Ukształtowało ich bowiem przekonanie, że naszej egzystencji patronuje moc dobra i wierna [...]. Co więcej, uważają oni, że Bóg powierzył im misję świadczenia o opatrnościowej trosce, jaką rozciąga nad ich egzystencją. Wierzą, że ich historia jest historią zbawienia, jakim Bóg obdarzy ich i wszystkich ludzi³.

Mowa więc o nadziei jako ostatecznej instancji dziejów, sile pozwalającej stawić czoła ich przygodności. Przypominając słynną tezę historiozoficzną Waltera Benjamina, powiedzielibyśmy, że nadzieja umożliwia aniołowi historii odwrócenie się plecami do stosu piętrzących się ruin i spojrzenie w przyszłość, która będzie radykalnie inna od katastrof minionego czasu. Jednak nie można nie zauważyć, że wiara w ową opatrnościową moc została nadwątlona przez okrutne XX stulecie, a Nietzscheańskie *dictum* na temat śmierci Boga nie zasługuje na

² Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, przeł. L. Regner, Warszawa 1988, s. 4–5.

³ S. Hauerwas, *A community of character: toward a constructive Christian social ethic*, Washington D.C. 1981, s. 128 (tłum. autora).

lekceważenie. Nie powinniśmy go lekceważyć w naszych rozważaniach o nadziei choćby dlatego, że wstrząsa ono podstawowym dla nadziei chrześcijańskiej przekonaniem o ostrej różnicy między teraźniejszym (a więc i przeszłym) i przyszłym; to, co przyjdzie, a wobec czego nasze życie lokuje się w czasie adwentu, oczekiwania na przyjście, będzie niewypowiedzianie odmienne od tego, co jest i co było. Nadzieja jest niczym innym, jak sposobem uzgodnienia tych dwóch czasów: tu (czyli teraz i wczoraj) jest boleśnie i marnie, tam (czyli w nieokreślonym „jutro”, jakim jest wieczność, a której jedynym wyobraźalnym elementem jest śmierć jako moment „przejścia”) jest „rajsko” lub „piekielnie”, ale na sposób nie czasowo-ludzki, lecz bosko-wieczny. Nadzieja chrześcijańska to różnica między przeszłością a przyszłością, mówiąc najkrócej. Krzysztof Michalski nie posługuje się pojęciem nadziei, ale czy nie ją ma na myśli, pisząc, że przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa „przeszłość oddziela się od przyszłości, [i] twarda, nieredukowalna realność tej różnicy staje nam przed oczyma”⁴? Jeśli jednak śmierć stanowi pierwszy (choć dla człowieka zawsze ostatni) krok stawiany w progu spełniającej się nadziei, wówczas nadzieja ta nie należy już do porządku ludzkiego rozumienia. Michalski cytuje przejmujące słowa Gadamera: „Gdy umierający Jezus woła Boga, nic mu to nie może pomóc. Bowiem wiedza, która pozwoli pojąć śmierć i uczynić ją znośną, jest niemożliwa”⁵. Nadzieja chrześcijanina nie czyni więc śmierci stanowiącej najbardziej intymny moment życia „znośną”; przeciwnie – odtwarza w nas fundamentalną nie-znośność bytowania.

4.

A jednak tak pojęta nadzieja to swoiste antidotum na nieszczęście. Mówi o tym Claudio na początku III aktu *Miarki za miarkę* Williama Szekspira: „Innych leków, prócz nadziei,| Nie znają ludzie nieszczęśni” (przeł. M. Słomczyński). Jeśli to zły los stanowi chorobę, wobec takiego przeciwnika bezsilne okażą się czysto ludzkie zabiegi; nadzieja byłaby więc rodzajem wyobrazonego antidotum na cierpienie, któremu inaczej nie możemy zaradzić. „Mieć nadzieję” oznaczałoby zatem wiarę w zmianę biegu wydarzeń pozostających poza naszą kontrolą. Nadzieja jest naszym roszczeniem wobec sytuacji beznadziejnej, w której dotkliwie odczuwamy naszą nędzę. „Ludzie nieszczęśni” to wedle Szekspira *the miserable*, a zatem godni litości, bowiem zrzędzenia losu pozbawiły ich środków do życia. Chodzi nie tylko o materialne środki, ale i o to, że samo życie „nieszczę-

⁴ K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 224.

⁵ K. Michalski, *Płomień wieczności...*, dz. cyt., s. 125.

snych” dobiega granicy prze-trwania: nie mają pieniędzy, by nasycić głód i przeżyć, lub, jak Claudio w ciemnej komedii Szekspira, stoją wobec orzeczonej prawem śmierci i zostaje im już tylko nadzieja na to, co „potem”. Drugi wers kwestii Claudia to trafny wyraz chrześcijańskiej *spes*: „Z nadzieją,| Że życie zbawię, jestem na śmierć gotów”, „I have hope to live, and am prepar'd to die”. Żyję, ale to już „resztka” życia pozostająca po „tej” stronie, „resztka” wypełniona życiem, które nastąpi „potem”. Aby obronić owo życie „potem”, należy pogodzić się z utratą życia „teraz i tutaj”. „Pragnąc śmierci, znajdę życie”, powie Claudio w dalszym ciągu rozmowy z Księciem. Ale powie także, iż „śmierć to rzecz okropna”.

5.

Jeśli „death is a fearful thing”, nie dziwi, że Spinoza zwiąże nadzieję (*spes*) z obawą (*metus*). Sprawa postawiona jest jasno: „nie ma nadziei bez obawy ani obawy bez nadziei”⁶. Nadzieja jest uczuciem „słabym”, gdyż trwa w niej nieustanny proces erozji, zwany potocznie wątpieniem. Spinoza zdaje się mniemać, że nadzieja nie jest w stanie opuścić okręgu, jaki opisuje wokół niej obawa. Ciągąc dalej swój wywód, pisze: „Kto bowiem ma nadzieję i wątpi o wyniku rzeczy, o tym przypuszcza się, że wyobraża sobie coś, co wyłącza istnienie rzeczy przyszłej, a więc o tyle się smuci, a zatem, mając nadzieję, obawia się, że rzecz nie nastąpi”⁷. Chrześcijańska nadzieja na ocalenie życia przez jego ofiarowanie nie stanowi wyjątku, o czym przekonujemy się, czytając dalej III akt *Miarki za miarkę*. Pytanie zasadnicze i destrukcyjne przybiera postać trybu warunkowego: a jeśli owo „potem” nie oznacza nic innego, jak powolny rozkład ciała, a to, czego próg stanowi śmierć, jest czymś nieznanym? Czy nadzieja może być „pusta”? Czy może być nadzieją na „nic”? A jeśli tak, to czy odczucie takie pozostaje jeszcze nadzieją, czy należy znaleźć dla niego inne miano? Wszystko to znajdziemy w czterech wersach, w których słychać erodującą pracę wątpienia:

Tak, ale umrzeć i odejść w nieznanie;
Leżeć w ciemności zimnej i gnić z wolna,
Póki się w bryłę ziemi nie przemieni
To ciało żywe, ciepłe i czujące...

I w konsekwencji pytanie następne: czy można w ogóle odnieść nadzieję do czegoś, co „potem”, skoro:

⁶ B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Halpern-Myśliński, Kraków 2006, s. 125.

⁷ B. Spinoza, *Etyka*, dz. cyt.

Życie na tym świecie,
Choćby najcięższe – jakim starość, nędza
I uwięzienie mogą nas uciskać –
rajem jest, jeśli chcemy je porównać
Z lękiem przed śmiercią.

Siła tych zdań jest uderzająca: nadzieja chrześcijańska, teleologiczna nadzieja na to, co „potem”, okazuje się w świetle doświadczenia granicznego, jakim jest śmierć, nadzieją na powrót zwróconą ku temu, co „tutaj” i „teraz”. Nadzieja to rozpaczliwa i pełna obaw, bowiem uświadamia nam, że wiążemy się z życiem, które jest drogą *nam*, lecz wobec nas zachowuje się obojętnie. Nadzieja chciałaby więc zachwiać tą obojętnością, lecz nie może tego w pełni osiągnąć, bowiem obojętna i zimna śmierć wpisana jest w samą materię naszego przesyconego afektami życia. Nadzieja dąży do tego, by życie nas pokochało, gdy, co najwyżej, to my powinniśmy nauczyć się kochać życie. Spinoza ujął to następująco: „Kto miłuje bóstwo, ten nie może dążyć do tego, aby bóstwo go nawzajem miłowało”⁸.

6.

Jak więc myśleć, jak praktykować nadzieję w sytuacji chrześcijanina należącego do (po)nowoczesnego świata? Nadzieja słaba pozostaje ostatecznie w służbie obawy; kto ma nadzieję, lęka się, że się nie spełni to, co jest przedmiotem nadziei, innymi słowy, że rzeczywistość weźmie nieuchronnie górę nad naszymi wyobrażeniami. Jaka jest zatem relacja między nadzieją a rzeczywistością? Czy świat i nasze w niego niezbędne zaangażowanie zyskują, czy też tracą na nadziei, która w nowoczesnym świecie staje się coraz bardziej niczym innym, jak formą niepewności? Agnes Heller jasno wyraża sytuację, w której się znaleźliśmy: możemy (mimo Pascalowskiego przerażenia milczeniem nieskończonych, ciemnych przestrzeni) pogodzić się z przygodnością kosmiczną, lecz nie możemy łatwo przystać na przygodność historyczną i społeczną: „Tak długo, jak dzielimy z sobą ten, a nie inny świat, nikt nie może pozostać osobą autentyczną, o ile nie stawia czoła swej przygodności historycznej i nie nauczy się z nią żyć, radzić sobie z nią i opierać się silnej pokusie ucieczki od niej”⁹. Gdybyśmy więc spytali, czy nadzieja pomaga nam w stawianiu czoła przygodności dziejów, Nietzsche odrzekłby, że o tyle tylko, o ile stałaby się ona przedmiotem krytyki

⁸ B. Spinoza, *Etyka*, dz. cyt., s. 200.

⁹ A. Heller, *Przygodność*, przeł. W. Bulira, [w:] A. Heller: *Eseje o nowoczesności*, red. J. P. Hudzik, Toruń 2012, s. 54.

pozwalającej na pozbycie się złudzeń. Dopiero niespełniona nadzieja może pomóc człowiekowi odnaleźć się w świecie jako autonomiczna jednostka. „Lecz żadna nadzieja nie spełniła się”¹⁰ („jeder Hoffnung blien unerfüllt”), to odkrycie rozpoczyna sekwencję dziejów, a zadaniem tego, kto podejmuje zadanie stanięcia twarzą w twarz z historyczną przygodnością, jest krytyczne rozpatrywanie „trzech chrześcijańskich roztropności (*christlichen Tugenden*)” – wiary, nadziei i miłości. Problem nadziei chrześcijańskiej polega, zdaniem Nietzschego, na jej nienasyconym charakterze. Wobec obietnicy ostatecznego szczęścia, jakim jest życie wieczne, każda, nawet spełniona, nadzieja pozostaje w dalszym ciągu żywa, bowiem w istocie wszelkie obietnice są obietnicami niespełnialnymi, a rzeczywistość pozostaje zawsze w sferze błędu, gdyż dopiero nadzieja finalna, unieważniająca wszelkie inne dotychczasowe nadzieje, będzie faktycznym spełnieniem. Píše Nietzsche:

Cierpiących należy podtrzymywać nadzieją, której nie może zaprzeczyć rzeczywistość – której nie usuwa spełnienie: nadzieja na tamten świat. Grecy uważali nadzieję, właśnie dlatego, że jest zdolna zwodzić nieszczęśliwych, za największe zło, za prawdziwie zdradzieckie zło: które pozostało na zawsze w puszcze Pandory¹¹.

Nic rzeczywiście doznanego nie może stymulować życia, gdyż syci się ono tym, co pozostaje niespełnioną, odsuniętą na później nadzieją wiecznego zbawienia. *Hoffnung* staje się *Jenseits-Hoffnung*, a ludzka nadzieja, której sceną pozostają historyczne wydarzenia, okazuje się w istocie bez-nadziejna. Taka byłaby pierwsza konkluzja naszych rozważań: chrześcijańska nadzieja przenosi na scenę wieczności to, co przejawia się jedynie w zjawiskach rozgrywających się na scenie historii. Pragnie więc cnoty nie historycznej (zachowania w pamięci potomnych) ani nie bieżącej (szczęśliwości w „tym” życiu); nadzieja ta redefiniuje „życie”, umieszczając nieznaną jego postać nieporównanie wyżej od tych kształtów, jakie przyjmuje istnienie historyczne.

7.

Nie możemy nie zauważyć, jak bardzo w naszym myśleniu nadzieja spleciona jest z obietnicą. Mówi o tym Makbet, kiedy Macduff oznajmił mu, że został wyrwany z łona matki przed czasem, a zatem nie urodził się w sposób naturalny:

¹⁰ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 32.

¹¹ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, dz. cyt., s. 29.

Przeklęty język, który mi to mówi,
Bowiem mnie strwożył, odbierając męstwo.
Podstępny wrogom wierzyć nie należy,
Gdyż zawsze mamia nas mową dwuznaczną,
Która, choć uszom dotrzymuje słowa,
Łamie nadzieję.
(przeł. M. Słomczyński).

Z jednej strony jest „keep the word of promise to our ear”, z drugiej – „break it to our hope”. I jeszcze jedno pojęcie na horyzoncie nadziei. Wprowadza je Macduff, gdy mówi „despair thy charm” – zwątp, poddaj się rozpacz. Nadzieja, obawa, rozpacz – torem wyznaczonym przez takie pojęcia i doświadczenia biegnie myślenie i praktykowanie nadziei. Zarówno Szekspir, jak i Nietzsche akcentują moment, w którym nadzieja okazuje się złudzeniem, załamuje się, pęka, rozrywając materię naszego życia, ukazując jego ciemne wnętrze. To doświadczenie, w którym przygodność nie tylko historyczna, ale i egzystencjalna wdziera się wprost do naszego bycia, nicując go swoją ciemną, ostrą igłą. Tak widzi to Emily Dickinson: rozkruszenie się nadziei, całkowita destrukcja naszych wyobrażeń dotyczących biegu wydarzeń to moment, w którym rana staje się tak głęboka, że mieści całe nasze życie. Nadzieja wystawia nas na zranienie, które przemienia nasze życie. Umysł

nie przyznaje się do rany
Aż staje się tak głęboka
Że zmieści całe moje życie¹².

8.

Wróćmy do Szekspira. Dramat nadziei rodzi się z usytuowania języka „dotrzymującego słowa uszom”, podczas gdy czyny towarzyszące tym słowom dowodzą, jak złudna była to wierność. Obietnica, inaczej niż nadzieja, może ześlizgnąć się w stronę przemocy. Jak pisze Paul Ricœur: „[...] kłamliwa obietnica jest formą zła, przemocy w sposobie użycia języka na płaszczyźnie rozmowy (bądź komunikowania się)”¹³. W życiu prywatnym, a nade wszystko publicznym, musimy niestrudzenie zadawać sobie pytanie Eliasa Canettiego: „Czy potrafisz znaleźć słowa, które po prostu wystarczą, nie obiecując

¹² E. Dickinson, *Przeczenie...*, dz. cyt., s. 63.

¹³ P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 441.

niczego więcej?”¹⁴. Oto nasza druga konkluzja szczególnie dotycząca się świata polityki; trzeba ostrożnie gospodarować obietnicą, aby można było ocalić nadzieję.

9.

Wygląda więc na to, że nadzieja pozostaje w szczególnej relacji z obietnicą. Musi się przed nią chronić, bowiem obiecując, dążymy do kreowania świata wedle naszych konkretnie ukierunkowanych pragnień. Obietnica, jeśli chce być skuteczna, musi być starannie wycelowana w określony punkt. W tym sensie jest formą ograniczenia horyzontu wydarzeń: składam obietnicę, że spowoduję, iż wydarzy się raczej to i to niż coś innego. Nadzieja natomiast jest siłą rozszerzającą horyzont zdarzeń; być człowiekiem nadziei nie oznacza dążyć do nadania światu kształtów na miarę swych własnych ambicji, lecz przeciwnie – próbować odnaleźć się w zamęcie wydarzeń tworzących naszą rzeczywistość. Akcentujemy „naszą”, gdyż nadzieja jest więzią łączącą mnie z innymi. Obietnica albo sprawia, że wszyscy dookoła stają się biernymi odbiorcami moich działań („obiecałem, więc muszę dotrzymać słowa”), albo czyni mnie zakładnikiem wszystkich („skoro obiecałeś, to się wywiąż z przysiężenia”). Nadzieja natomiast deklaruje: wierzę, że w sytuacji, w jakiej się znajdujemy, potrafimy dokonać jej krytycznej oceny i następnie dokonać stosownych zmian. Nadzieja to forma współ-myślenia przechodzącego we współ-działanie, myślenia będącego wspólnym zapoczątkowywaniem zmian. „Cud wolności” pisze Hannah Arendt, „jest obecny w tej zdolności do zapoczątkowywania”, ale owo wspólne zapoczątkowywanie ma swoje źródło, kontynuuje Arendt, w fakcie, „że każda istota ludzka – po prostu przez sam fakt przyjscia na świat, który istniał przed nią i będzie istniał po niej – jest nowym początkiem”¹⁵. Możemy zatem pokusić się o trzecią konkluzję: nadzieja jest szczególną postacią przeżywania i doświadczania wspólnoty jako świadomie kierującej się w stronę przyszłości. Konkluzja ta cieniuje chrześcijański model nadziei, przenosząc główne jej działanie na scenę historii, gdzie nadzieja staje się gotowością do wspólnego zmieniania świata:

Potrzebujemy etyki, która nie zważa ani na sukces, ani na nagrodę. Etyki takiej nie trzeba wymyślać. Nie jest ona niczym nowym. Nauczało jej chrześcijaństwo, przynaj-

¹⁴ E. Canetti, *Tajemne serce zegara*, przeł. M. Przybyłowska, Sejny 2007, s. 95.

¹⁵ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005, s. 142.

mniej w swych początkach. Uczy jej współpraca ludzi, czy to w dziedzinie przemysłu, czy nauki¹⁶.

10.

Obietnica zawiera w sobie swój kres: albo dlatego, że zostanie urzeczywistniona, albo – przypadek znacznie częstszy – iż okaże się pustosłowiem, słownym zabiegiem taktycznym, jakim posługuje się polityk dla zyskania poparcia. Tym nadzieja, zawsze bez-kresna, różni się w świecie politycznym od obietnicy: gdy chcemy stać się nowym początkiem, warunkiem tego jest gotowość do krytycznego spojrzenia na rzeczywistość i będące jej konsekwencją nasilenie zapytywania o sens naszych poczynąń we wspólnocie. Nadzieja jest więc utopistyczna. Nie „utopijna”, bowiem wówczas musiałaby zakładać pewien konkretny, „idealny” projekt, którego urzeczywistnienie rozwiązuje wszelkie problemy ludzkości; nie „utopijna” zatem, lecz „utopistyczna” – czyli taka, która nie ustaje w zapytywaniu, wątpleniu, redefiniowaniu po to, aby w ten sposób udoskonalać nasze bycie razem, chroniąc je równocześnie przed totalitaryzmem utopii. Nadzieja jest polityką, która łączy poziom doraźnego, pragmatycznego działania z poziomem niestrudzonego badania zasad i wartości, które nadają sens doraźności naszych decyzji. Odwołajmy się znów do Hannah Arendt, krytycznie nastawionej do nowoczesnej polityki:

Niezwykłe wąski, ale zgodny z doświadczeniami naszego stulecia horyzont doświadczenia, jaki pozostał nam dla polityki, nigdzie chyba nie ujawnia się tak wyraźnie jak w tym, że z chwilą gdy nabierzemy przekonania, że działanie nie ma ani celu bezpośredniego, ani ogólnego, jesteśmy natychmiast gotowi kwestionować sens polityki. Naszego myślenia o polityce nie wspiera już pytanie o zasady działania, a przynajmniej nie czyni tego od czasu, gdy ucichło pytanie o to, jakie państwa i formy ustrojowe najlepiej reprezentują ludzkie życie wspólnotowe – to znaczy od lat rewolucji amerykańskiej w końcu osiemnastego wieku [...] ¹⁷.

Obietnica nie pyta o zasady, bowiem liczy się dla niej efekt i droga do niego prowadząca; wraz ze spełnieniem się obietnicy ta droga się kończy. Przyszłość zostaje osiągnięta, ale i skasowana, zamrożona w momencie „teraz” obietnicy wypełnionej. Nadzieja nie może rozstać się z zasadami, gdyż jest tym, co wychyla

¹⁶ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, Warszawa 2007, s. 350.

¹⁷ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, dz. cyt., s. 218.

nas nieustannie w stronę przyszłości. Jürgen Moltmann pisze w *Teologii nadziei*: „Jest tylko jeden prawdziwy problem chrześcijańskiej teologii narzucony jej przez jej cel i który z kolei narzuca ona człowiekowi i ludzkiej myśli: to problem przyszłości”. Obietnicę można dopełnić lub można się z niej wycofać: z nadziei – nie, bowiem nie można unieważnić przeszłego. Nie mamy takiej mocy. Jest więc nadzieja sprawą pewnej głębokiej pokory, lecz nie bezsilności wobec tego-co-nadchodzi. To konkluzja czwarta: zgodnie z sugestią Gabriela Marcela „nadzieja nie ogranicza się do skoncentrowania się na samym podmiocie”¹⁸.

11.

W uproszczeniu moglibyśmy rzec, iż polityka jako uprawianie obietnicy w jakimś sensie, wcześniej czy później, okazuje się kryzysem nadziei, a przecież bycie-razem nie jest bez nadziei możliwe. Stawką myślenia winno więc być ocalenie nadziei jako krytycznej refleksji nad światem oraz wypracowywania początków dokonywania w nim uzgodnionych zmian. Nadzieja, i to także odróżnia ją od obietnicy starającej się pacyfikować sytuację, uśmierzać i łagodzić w formie nikogo niesatysfakcjonujących kompromisów, jest przede wszystkim podtrzymywaniem stanu niezgody na to-co-jest. Św. Paweł w Liście do Rzymian mówi o nadziei wyzwolenia z niewoli skażenia, ale zastrzega się, że nadzieja ta odnosi się do przyszłości w stanie jakby „czystym”, przyszłości, której nawet mglistych zarysów nie jesteśmy w stanie dostrzec: „W tej bowiem nadziei zbawieni jesteśmy; a nadzieja, którą się ogląda, nie jest nadzieją, bo jakże może ktoś spodziewać się tego, co widzi?” (Rz 8, 24). W tym sensie nadzieja jest w najgłębiej chrześcijańska; dowiadujemy się od Kierkegaarda, że chrześcijaństwo jest znakiem sprzeciwu, a sam Chrystus zapowiada, że przynosi nie pokój, lecz miecz. Zapisane u św. Mateusza słowa: „Nie mniemajcie, że przyszedłem, by przynieść pokój na ziemię, ale miecz” (10, 34), wyznaczają gotowość do działania pomimo obowiązującego stanu rzeczy i wbrew niemu. Tak interpretuje gotowość nadziei Paul Ricœur, dla którego nadzieja jest „gniewem w imię lepszego świata, i ta dyspozycja właśnie umożliwia nam ruch naprzód”¹⁹. Gniew i działanie są niezbędnymi fazami nadziei, bez których staje się ona bez-nadziejna. Ocalenie nadziei jest ocaleniem człowieka nie jako bytu samego dla siebie, samowystarczalnego, lecz – zgodnie z logiką koniecznej niewystarczalności – jako bytu, którego ist-

¹⁸ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. A. Podsiad, Warszawa 1984, s. 68.

¹⁹ J. M. Soskice, *The ends of man and the future of God*, [w:] *The Blackwell companion to postmodern theology*, ed. G. Ward, Oxford 2005, s. 76.

nienie funduje się dalece niewyłącznie w sferze ustalonej przez ludzkie sposoby organizowania świata. Nie na próżno wiara i nadzieja stanowią nierozłączną parę stanowiącą o mocy religii. W tak praktykowanej nadziei stawką nie jest pewność osiągnięcia celu, lecz zdążanie do niego. Karl Popper widzi to następująco: „Prawda, że potrzebujemy nadziei; działać, żyć bez nadziei – to przerasta nasze siły. Ale nie potrzebujemy nic więcej i nie możemy otrzymać więcej. Nie potrzebujemy pewności”²⁰.

12.

Tak czy inaczej, nadzieja jest siłą działającą między wiecznością a historycznością, między pewnością a wątpliwnością, między „tu” a „tam”. Nie na próżno i nie bez powodu Emily Dickinson umieściła ją, jak widzieliśmy, w imaginariusium rany, a wcześniej niszczącego kataklizmu pozostawiającego po sobie (jak historia we wspomnianej tezie historiozoficznej Benjamina) jedynie zgłiszczą. Wedle Dickinson jesteśmy rozbitkami nadziei, sprytnie maskującymi jej koniec: „Przezorny rozbiitek nic nie rzekł –| Nie wpuścił świadków –”²¹. Przeczytajmy inny wiersz, opatrzonej w spuściźnie poetki numerem 254, w którym ponownie pojawi się figura katastrofy, lecz tym razem nadzieja zachowuje swoją ratującą siłę (przypomnijmy Poppera: „działać i żyć bez nadziei – to przerasta nasze siły”).

Nadzieja – pierzaste stworzenie –
Mości się w duszy na grzędzie –
Śpiewa piosenkę bez słów –
I zawsze śpiewać będzie –

Najśłodsza – w nawałnicę –
Srogi sztorm musiałby się zerwać –
By spłoszyć małego ptaka,
Który tyłu rozgrzewał –

Słyszałam go w mroźnej krainie –
Na morzu obcym i głuchym –
Lecz nigdy – w największej potrzebie –
Nie prosił – mnie – o okruchy²².

²⁰ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte...*, t. 2, dz. cyt., s. 353.

²¹ E. Dickinson, *Przeczucie...*, dz. cyt., s. 63.

²² E. Dickinson, *I jestem różą*, przeł. L. Marjańska, Warszawa 1999, s. 53.

Już otwierający wers stawia człowieka wobec nadziei danej mu nie z jego inicjatywy i zrządzenia. Dowiadujemy się wszak, że „nadzieja to pierzaste stworzenie”, i owo „«Hope» is the thing with feathers” jest potrójnie zagadkowe. Najpierw dlatego, że obdarzone zostaje statusem „stworzenia”, *the thing*, a zatem nie należy immanentnie do człowieka, lecz jest od niego odrębne. Druga i trzecia przyczyna zagadkowości odnoszą się do sposobów, w jaki owo osobliwe stworzenie broni swej niezawisłości. Jest „pierzaste”, „the thing with feathers”, a zatem kładzie zdecydowanie kres próbom przedstawiania go w „ludzkiej” postaci. W angielskim oryginale tekstu Dickinson, w standardowej edycji Thomasa Johnsona z 1955 roku, słowo „nadzieja” umieszczone jest w cudzysłowie, który jak zawsze otacza pojęcie aurą sceptycyzmu i poczucia tymczasowej jedynie trwałości jego znaczeń. Nadzieja jest więc w nas, ale nie z nas, stanowimy jej habitat, lecz ona sama nadchodzi spoza nas samych i chociaż zamieszkuje *inner sanctum*, jakim jest dusza, nie tylko nie jest z nią tożsama ani konsubstancjalna, lecz wręcz odwrotnie – podkreśla swą odrębność. Moszcząc się w duszy, wkraczając w samo wnętrze naszej istoty, w to, co zdaniem klasycznej filozofii odróżnia nas od innych stworzeń, zachowuje się jak ciało obce – jest w nas stale obecne, ale stanowiąc o nas, nie czyni tego na nasz, ludzki sposób: „śpiewa piosnkę bez słów”.

13.

„Sings the tune without the words” – nie powinniśmy przejść obojętnie wobec tego wersu. Dzieją się w nim przynajmniej dwie rzeczy znamienitej wagi: załamuje się kolejny tradycyjny wyznacznik człowieczeństwa: wysiłek rozumienia przenosi się poza język i mowę. Nadzieja śpiewa w nas pieśń niebędącą w istocie w sensie dosłownym pieśnią, obywa się bez słów, w których dotąd odmierzaliśmy znaczenie ludzkiego bycia. Chcąc zatem pojąć samych siebie, musimy znaleźć się na innym niż dotychczas poziomie pojmowania: aby zrozumieć, czym jesteśmy i czym jest organizowany przez nas świat, trzeba nieodzownie zrozumieć szczególnie „resztę”, która nie mieści się w słowach. Nie unieważnia ona słów, nie stara się podważyć ich roli; jest niepoddająca się artykulacji siłą, której drżenia musimy w języku rozpoznać, drżenia, które pozostaną nieuchwytnie i nienazwane, lecz dzięki którym język może podjąć zadanie artykułowania świata. Nadzieja nie tyle obywa się bez słów, ile stanowi specyficzny sposób ich rozumienia: pojmując znaczenie, w tym samym momencie rozpoznajemy jego niepełny i niewystarczający charakter, brak, sygnalizujący działanie wspomnianej „reszty”, o której Hamlet mówi, że jest milczeniem.

14.

Właśnie ze zdolności do doświadczenia owej „reszty” powstaje nadzieja, zatem oznacza to, iż jej życiodajna siła, jej duchowa moc i polityczna siła, pierwotnie nie mieści się w kategoriach, w których zwykle umieszczamy nadzieję. Przywykliśmy, iż jest ona nadzieją „na coś” lub nadzieją „że”, a zatem nie tylko nie jest nieukierunkowana, lecz jakby warunkiem jej skuteczności jest zdolność do sprecyzowania tego, do czego ma nas prowadzić. Gdy pieśń nadziei jest „bez słów”, schematów nie może się nie załamać. Pozbawieni dyskursu, nie dysponujemy już rzeczownikami, co najwyżej zostajemy z przyimkami i fragmentami słów. Być może jeszcze możemy dostrzec „na”, „przy”, „w” i „z”; rzeczowniki wydają się w spojrzeniu nadziei zamglonym i odległym brzegiem. Być może to sugerował Nietzsche, kiedy kazał filozofom wsiadać na okręty, gdy wołał do nich „Auf die Schiffe!”, gdy kazał odbijać od portów i wymazywać wszelki stały ląd. Może zatem skazani na artykułowany dyskurs celów i zamierzeń stykamy się z nadzieją jako siłą konstytuującą człowieka, acz w istocie „nie-ludzką” właśnie w tych małych i pozornie niewinnych i wykazujących pokorę służebności słowach ledwie stojących „przy” imieniu, lecz niemających z nim wiele wspólnego, słów nieznajdujących z imieniem, z rzeczownikiem „wspólnego języka”. Nadzieja uwalnia nas od przywiązania do rzeczy, które zwykle traktujemy jako instrumenty podlegające naszemu zarządzaniu i naszym celom; „odwiązuje” nas od rzeczy, a raczej właściwiej byłoby rzec, iż uwalnia rzeczy od nas, zostawiając nas z pustymi rękami i oniemiałym językiem. Teraz nawet, gdy się wypowiadamy, nie „mówimy”, lecz co najwyżej jąkamy się, a nasze wypowiedzi są dalekie od miodopłynnej sprawności. W tych właśnie zawieszeniach głosu, w przestrzeni znaków językowych, język uciszających, zatrzymujących jego bieg, możemy próbować usłyszeć nieartykułowaną pieśń nadziei. Gdy walą się w gruzy nadzieje „na coś”, pozostaje wielka nadzieja, która nie potrafi sprecyzować swego przedmiotu – nadzieja „na nic”.

15.

Pieśń ta jest osobiłej natury. Jeden z powodów tego stanu rzeczy już znamy: jest to pieśń bezsłowna, a zatem mamy do czynienia z muzyką, którą nazywamy pieśnią albo dlatego, by odzyskać inne niż dosłowne znaczenie słów, a zatem by uczynić metaforę koniecznym narzędziem poznania, albo dlatego, by dać do zrozumienia, że istotą człowieka jest swoiste współbrzmienie z tym-co-istnieje, współbrzmienie niepoddające się językowej, konceptualnej artykulacji. W tej sytuacji to, że nadzieja jest „stworzeniem”, a *thing*, nabiera nowego znaczenia: nadzieja jest tym, co umożliwia z o b a c z e n i e, a nie jedynie przypominanie sobie

świata. Stanley Hauwerwas pisze: „pierwszym zadaniem Kościoła nie jest czynienia świata bardziej sprawiedliwym, lecz czynienie świata światem” („to make the world the world”), co oznacza dwie rzeczy: uświadomienie sobie ułomności struktur naszej organizacji świata oraz dostrzeżenie nawet najdrobniejszych przedmiotów świata poza instrumentalnym ich obrazem narzuconym przez owe struktury. Moglibyśmy więc mówić o nadziei jako kulturze widzenia świata.

16.

To nasza konkluzja piąta: nadzieja jest szczególną relacją ze światem – teraz dostrzeżonym poza instrumentalnymi walorami zaakceptowanymi przez ustalony porządek rzeczy. Relacja ta rodzi rodzaj szczególnego niezadowolenia, gniewu, oburzenia. Chodzi więc o takie związanie ze światem, które byłoby znakiem sprzeciwu wobec tego, co Buber nazywał *existential mistrust*; nadzieja jest głębokim zaufaniem okazanym światu, który może przyjąć postać tego-co-nadchodzi, a co pozostaje poza zasięgiem mojej sprawczości. Mówi Dickinson, że ptak nadziei nigdy, nawet w największej potrzebie, nie prosił jej o okruciny. Znów dwie okoliczności przykuwają naszą uwagę. Po pierwsze, swoista dekonstrukcja pojęcia „potrzeba” jako kategorii definiującej kondycję nowoczesnego człowieka, określającego się przez stan swoich potrzeb, dodajmy – potrzeb, nad którymi już dawno stracił kontrolę. To, co doskwiera mu jako „jego” potrzeba, jest już często jedynie tworem rynku i jego możliwości produkcji i zbytu. Nadzieja uczy więc ostrożności wobec „potrzeb” i każe dokonać ich przeglądu. Od takiego zalecenia Thoreau zaczynał swój egzystencjalny eksperyment nad pewnym stawem w Nowej Anglii. Po drugie, owo „– mnie –” wydobyte i oświetlone dodatkowo dwoma myślami: ptak nadziei nie prosi „mnie”, co nie oznacza, że nie kieruje supliki do innych. Nadzieja mnie ożywiająca nie potrzebuje mnie jako stawy, nie potrzebuje mojej pomocy, która i tak byłaby tylko „okrucinami”. Potrzebuje natomiast innych: moja nadzieja ożywia mnie, bowiem czerpie siły z innych. Kultura nadziei tworzy społeczność nadziei. Społeczność o niepisanych prawach i regułach, ale głęboko związaną ze światem i obdarzaną „ufnością wobec egzystencji”. Pisze Marcel, że gdy duch nieufności triumfuje, ludzka dusza staje się niezdolna do nadziei i radości²³.

²³ G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 58.

Abstract

Subtle glutton and the thing with feathers.

Hope, promise, and utopia

The essay is conceived of as an attempt at suggesting a phenomenology of hope seeing in it a special kind of existential mood. Using two poems by Emily Dickinson we are trying to demonstrate how hope is implicated in the fundamental modalities of promise and utopia responsible not only for shaping individual biographies but also energizing political and social sphere. We are arguing on behalf of the construction of a culture of hope which may be able to salvage the always threatened human community.

Keywords: hope, promise, utopia, community, language