

Jacek Filek

O nadziei

*Historyczne i analityczne
wprowadzenie do fenomenologii
nadziei*

© Wydawnictwo WAM, 2023

© Jacek Filek, 2023

Opieka redakcyjna: Damian Strączek

Redakcja: Anna Śledzikowska

Korekta: Magdalena Koch

Projekt okładki: Adam Gutkowski

Opracowanie graficzne i skład: Lucyna Sterczewska

ISBN 978-83-277-2840-1

MANDO

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

www.wydawnictwomando.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwomando.pl

Druk: EKODRUK • Kraków

Publikację wydrukowano na papierze Brite book 70g vol. 1.8
dostarczonym przez ZING Sp. z o.o.

Spis treści

Wstęp	9
-----------------	---

CZĘŚĆ 1

Wprowadzenie historyczne

1. Ambiwalencja greckiej nadziei	17
2. Nadzieja chrześcijańska	51
3. Nadzieja w czasach nowożytnych	85
4. Nadzieja w cieniu współczesnej kariery lęku . .	113

CZĘŚĆ 2

Wprowadzenie analityczne

1. Struktura i podmiot nadziei	147
2. Przedmioty nadziei i wynikające z ich charakteru rozróżnienia	155
3. Podziały nadziei ze względu na jej charakter . .	165
4. Splot nadziei i strachu	173

CZĘŚĆ 3

Final

1. Nadzieja sama, czyli nadziejność	179
2. Splot nadziejności i lęku egzystencjalnego (trwogi)	193

Wykaz cytowanych prac	197
---------------------------------	-----

Podziękowania	207
-------------------------	-----

Wstęp

Żywienie nadziei jest udziałem każdego człowieka. Bez względu na epokę, bez względu na kulturę, religię czy światopogląd człowiek żywi nadzieję, a nadzieja żywi człowieka. Jest ona udziałem zarówno dziecka, jak i starca, zarówno świętego, jak i łotra. Namysł filozoficzny, chcąc sprostać tej uniwersalności nadziei, musi tedy abstrahować od wszelkich założeń, które by wyłączały jakąś część ludzkości, czyniąc z nadziei fenomen dostępny jedynie niektórym.

W moim przekonaniu filozofia nie sprostała wyzwaniu, jakie stanowi fenomen nadziei, i nie jest to bynajmniej pogląd odosobniony¹. Dotąd

1 Np. Ernst Bloch, autor najobszerniejszego monumentalnego dzieła poświęconego nadziei, uważał jeszcze w drugiej połowie XX w., iż pozostaje ona niezbadana jak Antarktyda (*unerforscht wie die Antarktis*), por. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, Bd. 1, s. 5.

Wstęp

nie zapytała radykalnie o istotę nadziei, dotąd nie przeprowadziła skrupulatnej analizy jej fenomenu, nie przeprowadziła koniecznych rozróżnień, toteż ciągle jeszcze nie dotarła do jej najbardziej istotowego charakteru i jej najbardziej podstawowego usytuowania. Stało się to między innymi za sprawą zbyt jednostronnego jej rozpoznania jako uczucia, co dokonało się już w filozofii starożytnych Greków i pokutowało niezmiennie w czasach nowożytnych. Z kolei przełamanie tej jednostronności przez św. Tomasza i ukazanie nadziei jako cnoty teologalnej sprawiło, iż filozofowie uznali, że jej badanie przynależy bardziej do teologii niż do filozofii. Charakteryzujący nowożytność kult rozumu degradował uczucia, a więc również nadzieję jako uczucie, czyniąc z nich coś pośledniejszego, a nawet wrogię rozumowi. Symptomatyczne jest tedy, iż u takiego filozofa jak Max Scheler, który rehabilitował uczucie, nie znajdziemy postawienia i rozważenia problemu nadziei². W wieku xx

-
- 2 Max Scheler w swym głównym dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern und München 1980, na s. 337 napomyka jedynie, iż strach i nadzieja (*Furcht und Hoffen*) to dwie funkcje życiowe uczucia (*zwei vitale Gefühlsfunktionen*).

skupiała ona uwagę zasadniczo myślicieli chrześcijańskich, dla których jej naturalnym przedmiotem było zbawienie.

Dla filozofujących w języku polskim próba zrozumienia nadziei natrafia na dodatkową przeszkodę, mianowicie jej *rzeczownikowe* funkcjonowanie, co sprawia, że jest ona jakby zewnętrznym przedmiotem posiadania. Polacy co najwyżej *mają nadzieję* i tylko tyle. By uświadomić sobie, jak czymś nietypowym dla przeżywania nadziei jest brak jej funkcjonowania w naszym języku w formie czasownika, wystarczy zwrócić uwagę, iż poczynając od Greków (ἐλπίζω), przez łacinę (*spero*), język francuski (*espoir*), angielski (*hope*), niemiecki (*hoffen*), włoski (*sperare*), hiszpański (*esperar*), a i rosyjski, i inne jeszcze języki nie mówi się *mam nadzieję*, lecz wyraża się jej przeżywanie bezpośrednio czasownikiem, a to oznacza, iż przeżywamy to czysto wewnątrznie, a nie odnosimy się *rzeczownikowo* jak do posiadanego przedmiotu. Sytuację tę trafnie zdiagnozował Jacek Dukaj, pisząc:

Przyszło nam od nowa przemyśleć nadzieję. (...).
Chciałbym mianowicie wydobyć różnicę w samym sposobie myślenia, mówienia o nadziei w polskiej kulturze, w polskiej tradycji, w odróżnieniu od języków

Wstęp

i tradycji innych, i to tych, z których pochodzi większość kontekstów, w jakich współcześnie nadzieję się obraca. /.../. Co mnie od razu uderzyło: polska nadzieja jest czymś zewnętrznym wobec człowieka. Jest przedmiotem, który został mi dany; do którego mam jakiś stosunek. Nie jest ten przedmiot mną, nie jest częścią, pasmem, tkanką mojego przeżycia. Nie pochodzi ze mnie.

Natomiast o nadziei po angielsku, po niemiecku czy po rosyjsku – pisze dalej Dukaj, że:

Ta nadzieja działa w czasowniku, jest czynnością, aktem duchowym podmiotu. Jak kochanie, nienawidzenie, pożądanie, czucie, widzenie; jak samo życie. Nie mówisz: „mam życie”; mówisz: „żyję”. Jak to przełożyć na polski? Należałoby nie tyle wymyślić inne słowo, ile inny modus słowa „nadzieja”. Zmienić je w bezpośredni, intymny czasownik. Na przykład: *ja nadziejuję, nadziejowaliśmy, oni nadziejują, że (...)*. I już czujemy: nadzieja krąży we mnie, jestem tą nadzieją, ona jest mną, wydycham ją, promieniuję nadzieją³.

3 J. Dukaj, *Do kresu nadziei*, w: tenże, *Po piśmie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019, s. 77, 78, por. też cały esej *Do kresu nadziei*, tamże, s. 76–97.

Propozycja czasownika „nadziejować” może razić sztucznością, ale obrazuje to jedynie trudność, w obliczu której stajemy my, Polacy, chcący zrozumieć nadzieję. Kiedy grecki czasownik od ambiwalentnego *spodziewać się* (ἐλπίζω) ewoluował do jednoznacznego *spodziewać się czegoś dobrego*, czyli do *mieć nadzieję*, polski czasownik *spodziewać się* pozostał ambiwalentny. Toteż *spodziewa* nie mogła stać się *nadzieją*. W konsekwencji tłumacze z zachodnich języków, stojąc wobec przetłumaczenia: *I hope. J'espère. Ich hoffe. Io spero*, nie znajdując odpowiednika, piszą: *mam nadzieję* i czytelnik jest od razu myślowo odsyłany na fałszywy trop.

Celem proponowanego Czytelnikowi namysłu jest próba zrozumienia egzystencjalnego sensu nadziei, oddzielenie jej fenomenów powierzchniowych i wtórnych od fenomenów głębszych, a nade wszystko od fundującego je wszystkie uniwersalnego fenomenu podstawowego. Pierwszym krokiem na drodze tego badania winno być zapytanie o nadzieję antycznych Greków, a następnie odnalezienie jej w źródłowych tekstach św. Pawła i św. Tomasza, i tak aż do końca

Wstęp

xx wieku. Kolejną zaś wyodrębnioną partią tego eseju będzie próba analizy samego fenomenu „nadziejowania” i zaproponowanie rozmaitych rozróżnień, które powinny ułatwić nam dotarcie w jego głąb.

CZĘŚĆ 1

WPROWADZENIE HISTORYCZNE

Ambiwalencja greckiej nadziei¹

Dum spiro spero!
Póki oddycham, żywię nadzieję!

CYCERON, *AD ATTICUM*, 9.10.3

Wbrew Arystotelesowi, który pisząc m.in. o Hezjodzie uznał, iż „nie ma sensu poświęcać uwagi tym mitologicznym subtelnosciom”², chciałbym jednak rozpocząć od mitu o Pandorze. Jego najstarsze świadectwo znajdujemy właśnie u Hezjoda – i to zarówno w jego *Pracach i dniach*, jak

1 Rozdział ten w nieco zmienionej wersji ukazał się w „Rocznikach Filozoficznych” 2021, t. 69, nr 2.

2 Arystoteles, *Metafizyka*, t. I, tłum. T. Żeleźnik, KUL, Lublin 1996, s. 129–130 (1000a 18–19).

Część 1. Wprowadzenie historyczne

i w *Teogonii*. Czytamy tam (ze względu na kontrowersje interpretacyjne przytaczam cały fragment):

„...Złó im poślę miast ognia ku wielkiej ich
wszystkich radości,
Złó, które kochać potrafią w serca swojego skrytości”.
Tak więc powiedział i roześmiał się ojciec bogów i ludzi.
Wnet Hefajstosowi nakazał, co sztuką swą podziw
wkrąg budzi,
Ziemię z wodą wymieszać czym prędzej, obdarzyć
twór mową
Ludzką i siłą, i w postać powabnej dziewicy gotową –
Bogin włąć wdzięk nieśmiertelnych. Natomiast bogini
Atenie
Kazał wyuczyć ją sztuki, jak utkać misterne odzienie.
Zaś Afrodycie w urodę przyoblec jej lica,
Włąć w nią tęsknotę bolesną, co troski miłosne podsycy.
Bogów posłańca, Hermesa, przymusił wyraźnym
rozkazem
Dać jej myśli przebiegłe i chytre postęпки zarazem.
Takie dał polecenia. A oni rozkazy spełnili
Zeusa, syna Kronosa. Przesławny Hefajst w tej chwili
Postać ulepił wstydlivej dziewicy na Zeusa zlecenie;
Boska Atena włożyła jej zaraz wspaniałe odzienie.
W serce zaś włożył niewieście usłużny zabójca Argosa
Kłamstwo, przebiegłość i podstęp z rozkazu syna Kronosa,

1. Ambivalencja greckiej nadziei

Zeusa, co grzmotem przeraża. A potem obdarzył ją mową
Boski posłaniec, i postać kobiety zupełnie gotową
Nazwał Pandorą, ponieważ jej wszyscy z kolei niebianie
Dar jakiś dali na ludzkie strapienie i ciężkie skaranie.
Skoro zaś ojciec niebieski wykonał swój podstęp do końca,
Posłał sławnego Hermesa, bogów pilnego wciąż gońca,
Z darem gotowym do Epimeteja. A Epimeteusz
Nie zapamiętał przestrogi, którą dał mu Prometeusz,
Żeby od Zeusa z Olimpu daru nie przyjął, lecz śmiało
Zwrócił go dawcy, ażeby snadź ludzi stąd zło nie spotkało.
On jednak przyjął ów dar, który stał się nieszczęściem
ludzkości.

Wpierw bowiem ludzie mieszkali na ziemi szerokiej
w radości,
Nieszczęść nie znając ni cierpień, ni trudów nie znosząc,
ni trwogi,
Ani też chorób bolesnych, co w śmierci prowadzą nas
progi.

(Szybko ludzi niedola do granic starości prowadzi).
Ale niewiasta podniosła ogromną pokrywą znad kadzi
I wypuściła bezmyślnie cierpienia i męki szkaradne.
Tylko nadzieja została w potężnej tej kadzi gdzieś na dnie,
Wyjść zaś nie mogła na zewnątrz, jak owe cierpienia
straszliwe,
Szybko bowiem niewiasta na beczkę spuściła pokrywą
Z woli Zeusa władzyki, co chmury brzemienne gromadzi.

Część 1. Wprowadzenie historyczne

Inne nieszczęścia też krążą bez liku wśród ludzkiej
czeladzi,
Pełna nieszczęść jest ziemia i pełne jest morze
złych mocy³.

Ktokolwiek próbuje logicznie ogarnąć sens przekazanego przez Hezjoda mitu, popaść musi w zakłopotanie. W kadzi (gr. *pitbos*, co zgoła nie znaczy „puszka”) są przecież same nieszczęścia i rozmaite plagi dręczące człowieka, czy więc nadzieja miałaby być jedną z nich? Nieszczęścia zostały wypuszczone na świat i gnębią człowieka, ale nadzieja została w kadzi, czy zatem nadzieja miałaby nam być niedostępna? Albo tedy nadzieja jest złem, a ściślej: obawianiem się najgorszego, albo w ogóle nie chodzi o nadzieję. Jeśli zaś to ostatnie, to czym ona jest, że stała się dla człowieka niedostępna? Sądzę, że Schopenhauer miał rację, kiedy zanotował: „Bajka o Pandorze nigdy nie była dla mnie jasna, ba, wydawała się niedorzeczna i opaczna. Przypuszczam, że już sam Hezjod błędnie ją zrozumiał i przekręcił”⁴.

3 Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Ossolineum, Biblioteka Narodowa, Wrocław 1952, s. 7–9 (w. 57–101).

4 A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, par. 200, tłum. J. Garewicz,

1. Ambivalencja greckiej nadziei

Wykładnia Hezjoda zawdzięcza swą popularność postaci Pandory jako pierwszej kobiety, kobiety nad wyraz powabnej, acz przewrotnej i kłamliwej, kobiety-uwodzicielki, która zwodzi człowieka na pokuszenie⁵. Męska kultura chętnie znajdowała w kobiecie przyczynę wszystkich nieszczęść. Kiedy jednak pytamy o nadzieję w jej greckich źródłach, nie powinniśmy się dać uwieść Hezjodowej Pandorze. Warto natomiast pamiętać, że już Homer mówił, iż Zeus ma dwie „puszki”, jedną z dobrami i drugą pełną rzeczy złych:

Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 354, por. też opinię Adama Krokiewicza: „Hezjod uważał nadzieję za coś złego, tak iż wolno przypuszczać, że zmienił mit pierwotny i zastąpił dzban z dobrymi darami dzbanem utrapień”, A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Pax, Warszawa 1959, s. 240. O tym, że w wersji Hezjoda „owo fatalne naczynie zawierało wyłącznie zło” i że w konsekwencji „i Nadzieja była jakąś formą zła”, przekonani są również Dora i Erwin Panofsky, por. D. i E. Panofsky, *Puszka Pandory. Metamorfozy znaczenia symbolu mitycznego*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 150.

- 5 Por. Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia)*. *Prace i dni*. *Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 47, w. 590–594; Hezjod nie waha się nazwać Pandorę καλόν κακόν, czyli „pięknym złem”, które zostało „w miejsce dobra stworzone”, tamże, w. 85.

Część 1. Wprowadzenie historyczne

Dwoiste pod Jowisza tronem jest naczynie,
Z jednego złe, z drugiego dobre dla nas płynie.
Czyje losy z obydwu naczyń Jowisz miesza,
Tego na przemian smuci, na przemian pociesza⁶.

Teognis zaś, poeta wprowadzie o stulecie młodszy od Hezjoda, pisał: „Nadzieja jest jedynym dobrym bogiem pozostającym wśród ludzkości; inni odeszli i udali się na Olimp. Zaufanie, potężny bóg, odeszło od ludzi. Powściągliwość odeszła, a Łaski, mój przyjacielu, opuściły ziemię”⁷. Teognis jakby odnosił się do innej, być może wcześniejszej wersji

-
- 6 Homer, *Iliada*, xxiv, w. 531–534, tłum. F.K. Dmochowski, PIW, Warszawa 1990, s. 505. Zygmunta Kubiak, redaktor tego wydania, zbliża tłumaczenie pierwszego wersu do oryginału, pisząc: „Dwie są beczki na progu Zeusowym” (przyp. s. 667). Warto zwrócić tu uwagę na owo zmieszanie smucenia się i pocieszania, które później występować będzie w postaci mieszania lęku (obawy) z nadzieją.
- 7 Por. tłum. Z. Kubiaka: „Nadzieja jedynym jest dobrym bóstwem, co trwa wśród ludzi,/ A inne na Olimp odeszły, porzucając ten świat./ Odeszła Wiara, wielka bogini, odeszła męska/ Rozwaga, odeszły Charyty z ziemi, o miły mój”, Teognis, *Nadzieja*, w. 1135–1138, w: Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Zakład, Kraków 2013, s. 102.

1. Ambiwalencja greckiej nadziei

mitu, którą kilka wieków później w takich słowach przekazał nam Babrios:

Wszystkich dóbr przednich pełną beczkę złożył,
nakrywszy wiekiem ją, Zeus u człowieka.
Ten, nieogłędnie ciekawy, otworzył
onę; bo nieco uchylwszy wieka
dobrom dał wzbić się do bogów dziedziny,
kędy bujają od ziemi daleko.
Nie udało się nadziei jedynej
umknąć; tę złapał zatrzasnąwszy wieko.
To też li ona przebywa wśród ludzi
i serca zbiegłych dóbr powrotem ludzi⁸.

Wersja Teognisa-Babriosa jest spójna, choć pozbawiona owej wątpliwej atrakcji, jaką jest Pandora w wersji Hezjoda. Pokrywą uchyla człowiek i wszystkie dobra ulatują do nieba, a na ziemi pozostaje jedynie nadzieja i to taka nadzieja, która tylko „ludzi ludzi”⁹.

8 Babrios, *Ezopowe Bajki*, tłum. Z. Węclewski, Poznań 1861, s. 46–47 (Bajka 58).

9 Por. też: „Wraz z Schopenhauerem oraz wieloma współczesnymi uczonymi uważamy, że 58 bajka Babriosa, w której miejsce Pandory zajął po prostu człowiek

Część 1. Wprowadzenie historyczne

Grecka personifikacja nadziei, bogini Elpis, wydaje się postacią pozytywną, jednakże samo jej imię pierwotnie nie było bynajmniej jednoznacznie pozytywne. *Elpis* (ἐλπίς) znaczyło *spodziewanie się*, którego przedmiot rozstrzygał dopiero o tym, czy była to obawa, strach czy nadzieja w naszym rozumieniu¹⁰. *Spodziewanie się* czegoś złego

(*anthropos*), naczynie zaś zawiera raczej błogosławieństwa niż nieszczęścia, bardziej dobitnie oddaje sens mitu niż wersja narzucona potomnym przez Hezjoda”, D. i E. Panofsky, *Puszka Pandory*, s. 19. Za wersją Teognisa-Barbiosa interpretacji mitu Pandory poszedł też Ernst Bloch, który w swej monumentalnej *Zasadzie nadziei* poświęcił tej kwestii oddzielny, choć nieduży rozdział, E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1985, Bd. I, Kap. 22, s. 387–391.

- 10 Por. hasła ἐλπίς, ἐλπίζω i ἐλπω w *Słowniku grecko-polskim*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, PWN, Warszawa 1960, s. 105–106, gdzie *elpis* oznacza nie jedynie nadzieję, ale w ogóle spodziewanie, a także wręcz złe przeczucie, obawę. Por. też hasło *Hoffnung* (nadzieja) w prestiżowym trzynastotomowym *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co, Basel 2007, gdzie czytamy: „In der griechischen Antike hat ἐλπίς zunächst nicht die eindeutig positive Bedeutung von Hoffnung im Deutschen. ἐλπίζ bezeichnet allgemein und formal den Zukunftsbezug des einzelnen Menschen, dem der neutrale Begriff «Erwartung» entspricht. Die inhaltliche Qualifikation

1. Ambivalencja greckiej nadziei

związane jest z obawą, ze strachem. *Spodziewanie się* czegoś dobrego związane jest z nadzieją. Toteż we wczesnych tekstach greckich o tym, czy *elpis* znaczy *obawę* czy *nadzieję*, decydował kontekst bądź dodawany do *elpis* przymiotnik. Natomiast odnośny czasownik ἐλπίζω oznaczał *spodziewać się*, a nawet *obawiać się*. Przechodzenie *elpis* w jednoznaczną nadzieję jest procesem, który jeszcze w języku Platona i Arystotelesa nie wydaje się w pełni zakończony. Z wolna jednak przymiotniki *dobra* i *zła* dodawane do *elpis* nie charakteryzują już przedmiotu spodziewania się, lecz samą nadzieję jako rozumną bądź nierozumną¹¹. Proces

geht entweder aus dem jeweiligen Textzusammenhang hervor oder wird durch Attribute wie ἀγαθή (gut), κακή (schlecht) hinzugefügt” [W antycznym języku greckim ἐλπίζω nie ma pierwotnie owego jednoznacznie pozytywnego znaczenia co nadzieja w niemieckim. ἐλπίζω oznacza formalnie i ogólnie odniesienie indywidualnego podmiotu do przyszłości, czemu odpowiada neutralne pojęcie „oczekiwania”. Jego treściowa kwalifikacja wynika albo z każdorazowego kontekstu, albo z dodania atrybutów ἀγαθή (dobre) i κακή (złe) – tłum. J.F.], t. 3, kol. 1157.

- 11 Kiedy Arystoteles pisze o pijących, iż „wino sprawia, że są pełni dobrej nadziei”, to dołączony do „nadziei” atrybut „dobrej” nie znaczy tu przecież „rozumnej”, lecz właśnie

Część 1. Wprowadzenie historyczne

racjonalizowania nadziei będzie wymagał jednak czasu. Pozytywna nadzieja, pozytywna w sensie spodziewania się czegoś dobrego, oceniana jest pierwotnie raczej negatywnie, przydawane są jej tedy liczne negatywne epitety i tak: „kłamne, ułudne (...) w przepaść się toczą nadzieje”¹². Przy czym ciągle jeszcze *elpis* może oznaczać zarówno samo spodziewanie się, jak i jego przedmiot. Kiedy zatem w obliczu bliskiej swej śmierci Sokrates w Platońskim *Fedonie* mówi o „wielkiej nadziei”,

specyfikuje *elpis* jako spodziewanie się, które może być zarówno spodziewaniem się czegoś dobrego, jak i złego, por. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 441, 1229 a. Kiedy zaś pisze, iż „cnocie towarzyszy rzetelność, ludzkość, rozsądek, dobra nadzieja”, to „atrybut” dobra nie specyfikuje już samego spodziewania się, lecz właśnie nadzieję jako rozumną w odróżnieniu od nadziei złej, bo nierozumnej, por. Arystoteles, *O cnotach i wadach*, tłum. L. Regner, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 505, 1151 b; sądzę, iż problem autentyczności tego dziełka nie jest tu istotny, istotny jest zachowany w języku jeszcze jeden ślad owej ambiwalencji greckiej *elpis*.

12 Pindar, *Oda olimpijska XII*, tłum. J. Czuprówna, w: tenże, *Wybór poezji*, oprac. A. Szastyńska-Siemion, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 62; przykładów tego rodzaju jest mnóstwo.

1. Ambivalencja greckiej nadziei

to – sędzę – raz oznacza to intensywność uczucia nadziei, a raz jej niezwykły przedmiot¹³.

Nim jednak bliżej przyjrzymy się nadziei w pismach Platona, warto odnotować, iż wśród pierwszych greckich pisarzy, którzy napomykali o nadziei, to nie Homer ani nie Pindar, lecz Tukidydes jest tym, który wyróżnia się częstotliwością jej przywoływania. Jego *Wojna peloponeska*, a ściślej, przywoływane tam mowy pełne są nadziei. Jest to jednak nadzieja szczególna, bo jest nadzieją, o której mówi się głównie do żołnierzy.

W słynnym swym opisie zarazy, która w latach 430–427 p.n.e. zdziesiątkowała ludność Aten, pisze Tukidydes, iż „najgorszą zaś rzeczą w tym nieszczęściu była depresja psychiczna, występująca u każdego, kto poczuł się chory – tracił bowiem nadzieję i poddawał się chorobie, pozbawiony odporności”¹⁴. Dodaje jednak, iż ci spośród chorych, którzy szczęśliwie przeżyli chorobę, żywili

13 Por. Platon, *Fedon*, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 387 (67 B–C) oraz s. 479 (114 D).

14 Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Ossolineum, Biblioteka Narodowa, Wrocław 1991, s. 147 (11 51).

Część 1. Wprowadzenie historyczne

„nieuzasadnioną nadzieję, że w przyszłości żadna inna choroba ich nie zmoże”¹⁵. Widzimy, iż nadzieja udzielająca mocy w zmaganiach się z przeciwnościami losu może być też „nieuzasadniona”. Dla nas dziś to konstatacja banalna, ale okazuje się, że myślano tak już dwa i pół tysiąca lat temu.

Przeciwstawiona „nadziei nieuzasadnionej” nadzieja uzasadniona nie jest jednakże pewnością. O człowieku świadomym swych możliwości pisze Tukidydes, iż: „człowiek taki mniej się opiera na nadziei, której siła objawia się w sytuacjach niepewnych, a bardziej na znajomości rzeczy, która pozwala mu raczej z pewnością niż z nadzieją patrzeć w przyszłość”¹⁶. Istotnym rysem nadziei jest przeto niepewność. Tam bowiem, gdzie mamy pewność, nie sposób mówić o nadziei. Jednakże sama niepewność nie rozstrzyga jeszcze o tym, iż mamy do czynienia z nadzieją uzasadnioną.

Oczywiście – pisze Tukidydes – nadzieja jest dla ludzi pociechą w niebezpieczeństwie. Tych, którzy mają dostateczne zasoby, nie przywodzi do zguby,

¹⁵ Tamże, s. 148.

¹⁶ Tamże, s. 154–155 (II 62).

1. Ambivalencja greckiej nadziei

choćby im nawet wyrządziła szkodę, jednakże tym, którzy cały swój byt rzucają na szalę – nadzieja bowiem z natury swej jest rozrzutna – odsłania swą nicość dopiero wtedy, gdy upadną i kiedy spostrzegą, że nie ma już dla nich ratunku. Wy, którzy jesteście słabi i których los się waży, starajcie się więc tego uniknąć. Nie upodobniajcie się do ludzi, którzy mimo że mogą się jeszcze uratować w sposób dla nich dostępny, to jednak znalazłszy się w ciężkim położeniu i nie mając już żadnej uzasadnionej nadziei, odwołują się do mętnych przeczuć, prorocत्व, wróżbiarstwa i do innych tego rodzaju zgubnych mamideł¹⁷.

Owe „dostateczne zasoby” niczego nie sprawiają same z siebie, lecz wymagają zaangażowania. O ile rezygnacja „oznacza utratę wszelkich szans”, o tyle „z czynnym zaś wystąpieniem związana jest jeszcze pewna nadzieja ocalenia”¹⁸. Toteż Nikias

¹⁷ Tamże, s. 429 (v 103).

¹⁸ Tamże, s. 428 (v 102), por. też świadectwo Hezjoda, pisarza niemal dwa wieki wcześniejszego, który dobrze rozumiał, czym jest zaangażowanie, a czym bezczynność: „Człłek bezczynny, trwający przy próżnej nadziei (*kene el-pis*), w potrzebie środków do życia bardzo sercu swojemu

Część 1. Wprowadzenie historyczne

takimi słowami zwraca się do przygnębionych po przegranej bitwie Ateńczyków: „Nawet w tej sytuacji trzeba mieć jeszcze nadzieję, bo już nieraz z gorszej udawało się ludziom wydobyć. Nie powinniście z powodu nieszczęścia i nie zasłużonych przez was cierpień poddawać się zbyt przygnębieniu”, i wyznaje, że choć sam chory i osłabiony, to: „Jednakże z odwagą i nadzieją patrzę w przyszłość, a nieszczęścia nie przerażają mnie tak, jakby powinny”¹⁹. Tukidydes nawet w śmierci widzi jeszcze nadzieję:

Nie ci – pisze – którym się źle dzieje, nie ci, którzy pozbawieni są nadziei powodzenia, mają uzasadniony powód do nieoszczędzania swego życia, lecz raczej ci, dla których waży się jeszcze zmiana losu, i ci, którzy by w razie niepowodzenia spadli z największej wysokości. Dla męża dumnego boleśnieszka

złorzeczy. Bo niedobra nadzieja karmi człowieka w potrzebie, kiedy siedzi w gospodzie, a mu na życie nie starczy”, Hezjod, *Prace i dni*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999, w. 498–501. Przyjdzie czas, kiedy rozróżnieniem na nadzieję czynną i beczynną czy bierną będziemy musieli wnikliwie się zająć.

¹⁹ Tamże, s. 569 (VII 77).

1. Ambivalencja greckiej nadziei

jest przecież niesława związana z tchórzostwem niż śmierć, której nie czuje, gdy zastaje go w pełni sił, ożywionego nadzieją i wiarą we wspólne dobro²⁰.

Zatem człowiek, przecież nie każdy, lecz szlachetny, którego Tukidydes określa mianem „dumnego”, może nie szczędzić swego życia, może ryzykować nawet śmiercią, jeśli jest „ożywiony nadzieją” na wspólne dobro. Umiera, żywiąc nadzieję na przyszłe dobro swej wspólnoty. Przedmiot tej nadziei sytuowany jest w życiu przyszłym, w którym ów „nieoszczędzający” swego życia może nie mieć już udziału, jednakże przedmiot ten sytuowany jest na „tym świecie”. Grekom była wszak znana od dawna, co poświadczają misteria eleuzyjskie, nadzieja na życie po śmierci, a zatem sytuująca swój przedmiot na „tamnym świecie”²¹.

²⁰ Tamże, s. 143 (II 43).

²¹ Do misteriów eleuzyjskich i związanej z nimi nadziei wróć jeszcze pod koniec rozdziału.