

Wprowadzenie

1. Czym jest nadzieja radykalna i czy problematyka ta przynależy do filozofii?

Nadzieja jest nieodłączna od ludzkiego życia. Od dawna stała się ona przedmiotem zainteresowania filozoficznych antropologów pragnących ujawnić istotne wymiary ludzkiego istnienia. Niekiedy jednak w życiu człowieka pojawia się coś więcej niż potoczne marzenia polepszenia swego bytu, a mianowicie marzenie o zbawieniu, o którym mówią mity i religie. Obecne w nas tęsknoty, traktowane przez niektórych filozofów (np. przez Jaspersa) jako nieodłączne od ludzkiego bytu, odnoszą się bowiem nie tylko do stanu pozbawionego lęków, niedostatków i chorób, lecz również do czegoś ważniejszego – do realizacji głębokiego sensu naszego istnienia połączonego z poczuciem szczęścia, a zarazem do urzeczywistnienia stanu powszechnej sprawiedliwości. Nadzieję na realizację tych pragnień oferowały wielkie religie, obiecujące jednak jej możliwość jedynie tym, którzy dokonają aktu nawrócenia, będącego zawierzeniem treściom objawionym religii.

Pomiędzy wyróżnionymi powyżej formami nadziei – tą codzienną i ograniczoną oraz tą radykalną – istnieje pewne napięcie. Dla ludzi, których udziałem była wiara religijna, jak na przykład dla Kierkegaarda, warunkiem realizacji drugiej z nich było unieważnienie znaczenia pierwszej. Nie wszyscy jednak ujmują tę kwestię w sposób tak skrajny. Józef Tischner proponuje na przykład potraktowanie nadziei religijnej jako odpowiedzi na podstawową sytuację człowieka w bycie¹, związanej z otwartością na horyzont wykraczający poza to wszystko, co dzieje się w dostępnym nam świecie, co wcale nie wyklucza chęci poprawienia jego stanu tak, by bardziej odpowiadał naszym pragnieniom i marzeniom. Na tych ostatnich zmianach nie można jednak poprzestać. Zgodnie bowiem z opinią

¹ Por. J. Tischner, *Wiązania nadziei*, „Znak”, 9/1973, s. 1109.

filozofów odwołujących się do inspiracji religijnych, człowiek jest naprawdę człowiekiem tylko wówczas, gdy wymyka się mechanizmom naturalnego świata². Niektórzy z badaczy mitu (np. Eliade) twierdzą nawet, że tęsknota za rajem jest tak dawna, jak świadomość własnego miejsca w kosmosie wyrażona w mitach i legendach. Świat, w którym żyjemy, często nas nie zadowala, co staje się powodem naszego sprzeciwu wobec niego, budzącego marzenia o innym, lepszym świecie. Odwołując się do religijnych wizji zbawienia, możemy żywić nadzieję na lepszą, odmienną od aktualnej formę istnienia, co często ułatwia nam radzenie sobie z aktualnymi niedogodnościami życia i panującą w nim niesprawiedliwością.

Dotąd mogło się wydawać, że w filozofii trudno jest rozważyć problem nadziei na zbawienie, gdyż należy on do dyskursu religijnego. Dlatego proponuję stosowanie określenia „nadzieja radykalna”, które nie budzi takich skojarzeń. Mam tu na myśli odpowiednik zbawienia wyzbyty bezpośrednich odniesień do jakiegokolwiek religii, choć równie daleko wychodzący poza aktualny stan ludzkiego istnienia i świata, w jakim człowiek żyje. Filozofowie od ponad stu lat starają się stworzyć tego rodzaju wizje, a niektórzy spośród nich (np. Bloch) sądzą nawet, że aktualną rolą filozofii jest ukazywanie tego rodzaju możliwości. O ile zatem, zgodnie ze słowami Ricoeura, „pierwotnym miejscem nadziei [ma on tu na myśli nadzieję radykalną – *W. L.*] nie jest dyskurs filozoficzny”³, o tyle od pewnego czasu filozofia podejmuje również tę kwestię i słowa Jaspersa, w których wyrażał on wątpliwość, czy filozofia jest w stanie podołać temu zadaniu, nie powstrzymują wielu spośród filozofów od prób ujmowania problematyki nadziei na sposób filozoficzny. Nawet i Jaspers zauważał zresztą, że w wielkim filozofowaniu dochodziło kiedyś do przewyżczania aktualnej formy świata jako czegoś ostatecznego, co miało prowadzić do stanu będącego pewną analogią zbawienia.

Można zatem powiedzieć, że po Nietzschem sytuacji filozofii nie opisują już słowa Szekspira, często przywoływane w wersji uproszczonej przez ludzi, którym dalekie są problemy aktualnego życia filozoficznego: „Są rzeczy na niebie i ziemi, o których filozofom się nie śniło”⁴. Trzeba pamiętać, że ta surowa ocena Szekspira odnosi się do filozofii renesansowej, która znacznie ograniczyła zakres zainteresowań filozoficznych w porównaniu z filozofią średniowieczną. Filozofia nowożytna w tej lub innej formie to ograniczenie przez długi czas podtrzymała.

² Odwołuję się tu do opinii wyrażonej przez Luca Ferry’ego w książce *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, przeł. A. Miś, H. Miś, Warszawa 1998, s. 174.

³ P. Ricoeur, *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*, „Znak”, 9/1973, s. 1134.

⁴ Są to słowa Hamleta skierowane do Horacego i w oryginale brzmią one następująco: “There are more things in heaven and earth, Horatio, Than are dreamt of in your philosophy” (*W. Shakespeare, Hamlet, Act 1. Sc. 5*). W przekładzie Józefa Paszkowskiego oddane one zostają w następujący sposób: “Więcej jest rzeczy na ziemi i w niebie, Niż się ich śniło waszym filozofom”.

Z całą pewnością ograniczenie to nie odnosi się do filozofii ponietzscheańskiej, gdyż mamy w niej do czynienia z podejściem zgoła przeciwnym. Filozofowie zaczynają mówić o czymś, co daleko wykracza nie tylko poza obszar potocznych doświadczeń, ale też poza to wszystko, co jest treścią współczesnej nauki, nawet jeśli rozważa ona możliwości będące kiedyś domeną baśniowych fantazji. Treścią dyskursu filozoficznego staje się zatem to, co dotąd kojarzyło się z dyskursem pozaracjonalnym charakterystycznym dla religijnych wierzeń. Wielu współczesnych filozofów może się zatem w pełni zgodzić z popularną interpretacją słów Szekspira, iż „jest mnóstwo nieodkrytych rzeczy, które nawet najinteligentniejszym ludziom nie przyszły na myśl”, przy czym należałoby do nich dodać: „jako coś rzeczywiście możliwego w realnym świecie”. Religię jako dostarczycielkę sensu można więc, wbrew przekonaniom wielu dawnych filozofów, zastąpić myśleniem filozoficznym. Istotne pozostaje jednak pytanie, czy filozofia naprawdę jest w stanie temu zadaniu sprostać. Odpowiedź na nie będzie jedną z zasadniczych kwestii rozważanych w niniejszej książce.

Nie sądzę przy tym⁵, by realizacja tego zadania musiała prowadzić do zaniku granic pomiędzy myśleniem filozofów a rozważaniami przedstawicieli innych dyscyplin, ani też do zintegrowania filozofii, nauki i mistycyzmu. Takie obawy są zasadne jedynie w formalnym sensie, gdyż filozofowie faktycznie zaczynają podejmować kwestie interesujące dotychczas teologów czy artystów, ale nie musi się to wcale łączyć z zanikiem autonomii filozofii, choć zagrożenie takie jest czymś realnym.

Nie zamierzam w tej książce odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wielu znaczących filozofów ostatnich stu kilkudziesięciu lat podjęło zamiar stworzenia filozofii nadziei radykalnej. Chciałbym jedynie poprzestać na sformułowaniu w tej kwestii rozmaitych hipotez. Być może powyższe pytanie pojawiło się w związku ze zmianą następującą po Heglu, gdy miejsce zadań czysto teoretycznych zajęły cele i nastawienia praktyczne, ukierunkowane na rzeczywistego człowieka, a nie na istoty wymyślone w rodzaju ducha absolutnego czy podmiotu transcendentnego. Inną przyczyną takiego ukierunkowania zainteresowań filozofii może być słabnięcie oddziaływania chrześcijaństwa i wynikające z tego zagrożenie nihilizmem, skłaniające filozofów do podejmowania prób przeciwdziałania mu poprzez wkraczanie filozofii na miejsce zajmowane wcześniej przez religię. Istnieje też możliwość, iż takie nastawienie filozofii wynika z charakteru naszej epoki, wysuwającej na plan pierwszy jednostkowy wymiar ludzkiego istnienia. Indywidualizm bycia niesie jednak z sobą narastające poczucie niepewności, a tym samym potrzebę nadziei, co stawia przed filozofią zadania

⁵ Polemizuję w tym miejscu z przekonaniem Józefa Kosiana wyrażonym w jego książce *Filozofia nadziei* (Wrocław 1997, s. 7).

wykraczające poza jej dawne dążenia. Wszystkie te hipotezy zasługują na wnikliwe przemyślenie, ale wykracza to poza zakres mojej książki. Interesuje mnie bowiem wyłącznie zmiana zakresu filozoficznego myślenia dopuszczająca podjęcie zagadnień dotąd wykraczających poza jego możliwości, nie zaś historyczne przesłanki tej zmiany.

Dlatego pragnę zatrzymać się na tym, czym była filozofia metafizyczna, zapoczątkowana (w jej pełnej formie) przez Platona i dominująca do Hegla, by ukazać, jak ujmowała ona problematykę nadziei. Umożliwi to ukazanie głębi zmiany zaznaczającej się po Nietzschem i prowadzącej ku próbom tworzenia filozofii nadziei radykalnej, która jest zasadniczym przedmiotem niniejszych rozważań. Podjęcie zagadnienia radykalnej nadziei, jak zostanie to pokazane, stało się dla filozofii swoistym wyzwaniem, któremu trudno jest podołać. Z jednej strony grozi ono wyprowadzeniem problematyki poza obszar filozofii, z drugiej zaś nadzieja ta może się okazać nadzieją pustą w sensie treściowym albo nadzieją pozorną, zupełnie nieodpowiadającą naszym rzeczywistym pragnieniom. Zanim jednak przedstawię to niebezpieczeństwo stojące przed próbami budowania poszukiwanej filozofii, warto przypomnieć, jaką rolę odgrywała nadzieja w dawnym sposobie filozoficznego myślenia.

2. Problematyka nadziei w ramach filozofii metafizycznej

Wiemy od historyków kultury, iż myślenie ludzi w okresie poprzedzającym powstanie filozofii toczyło się w sferze mitu. W życiu duchowym kształtowanym w jego ramach nie przeżywano silnie problematyczności swego istnienia⁶. Mit, zgodnie z opinią badaczy tej formy życia, np. Eliadego, dawał poczucie uczestnictwa w czymś w pełni pozytywnym, stale się odnawiającym, stanowiącym jedność, w której wszystko ma swe miejsce. Ludzie, żyjąc na jego gruncie, nie musieli się lękać o siebie i nie przygniatała ich skończoność istnienia, gdyż uczestniczyli w czymś wyższym, co dawało im oparcie, nie skłaniało do samodzielnego poszukiwania wiedzy i uwalniało od lęku o siebie. Istnienie wydawało się czymś w pełni pozytywnym i spójnym, a zarazem wszelkie wątpliwości z góry znajdowały odpowiedź, dzięki czemu pragnienie bycia było całkowicie oczywiste.

Utrata mitu powoduje, iż nieodzowne staje się samodzielne zadbanie o siebie, gdyż utracona została bezpośrednia łączność z czymś nadrzędnym, w ramach

⁶ Jak dowiadujemy się m.in. z książki Jeana-Pierre'a Vernanta, *Mit i religia w Grecji starożytnej* (Warszawa 1998), pierwiastek religijny Greków skierowany był ku życiu doczesnemu, zaś celem Greków było zapewnienie pełni ludzkiej egzystencji w tym świecie.

czego toczy się życie⁷. Co więcej, nie możemy już być pewni, czym jest ta nadrzędna sfera, bowiem przekonania na jej temat przestały być wiarygodne. Pierwsi filozofowie greccy poszukują zatem odpowiedzi na dwa fundamentalne pytania, które z ich punktu widzenia wydawały się niepodzielne – pytanie o siebie⁸ i pytanie o świat, w ramach którego żyjemy. W sposób jawny problematyzowali oni jednak tylko tę drugą kwestię. Uwolnienie od mitu⁹ spowodowało otwarcie na świat¹⁰ dany nam w doświadczeniu¹¹. Świat ów ujmowany był początkowo jako natura¹², zaś doświadczenie sprowadzało się do doświadczenia zmysłowego¹³. Dlatego Heidegger może powiedzieć, że myślenie filozoficzne rozumiane jest od strony widzenia, zaś bycie – od strony bycia znajdującego się przed nami. Ze wspomnianym otwarciem łączyło się uwolnienie od wcześniejszych opinii na temat świata i w tym sensie myślenie filozoficzne okazywało się wyrazem

⁷ Lew Szeszow wyraża następujące przekonanie: „Na długo przed Sokratesem myśl grecka głoszona przez wielkich filozofów i poetów ze strachem i przerażeniem wpatrywała się w złowieszczą nietrwałość naszej przemijającej i pełnej cierpienia egzystencji” (L. Szeszow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 191).

⁸ U Levinasa prowadzi to do oskarżenia filozofii o to, że wypłynęła ona z egoizmu. Wydaje się jednak, że jest to z jego strony wyraz ucieczki od fundamentalnych realiów ludzkiego istnienia.

⁹ Opinia, zgodnie z którą celem filozofii jest demitologizowanie, wydaje się o tyle jednostronna, iż jest ona równoznaczna z przypisaniem filozofii mocy oporu wobec mitu. Można jednak sądzić, iż w chwili powstawania filozofii tradycja mityczna uległa już zachwianiu i tylko dzięki temu dokonania pierwszych filozofów spotkały się z zainteresowaniem. Ponadto, jak zauważają historycy filozofii, powstanie filozofii wcale nie oznaczało zaniku mitycznego myślenia i „w filozofii na długo pozostają elementy mityczne” (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 71). Niektórzy wyrażają nawet opinię, że kultura grecka stworzyła jedynie pewną alternatywę dla dawnego myślenia o Bogu (por. M. Szulakiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014, s. 147). W szkole pitagorejskiej uprawianie filozofii łączyło się przeciwieństwami z praktykami religijnymi, a z kolei u Platona filozofia była zarazem formą nowej religii (por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 88).

¹⁰ Heidegger pisze o tym w sposób następujący: „Grecka ontologia i jej dzieje [...] to dowód na to, że rozumienie samego siebie i bycia w ogóle jestestwo [*Dasein* – W.L.] czerpie ze ‘świata’” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 31). Jest ono zatem wyrazem orientacji na byt, który znajduje się w świecie.

¹¹ Otwarcie to, jak zaznaczają niektórzy filozofowie (np. Scheler), szło w parze z wyłączeniem wszelkiej pożądlivej i praktycznej postawy duchowej, co jednak wydaje się, z obecnego punktu widzenia, daleko posuniętą idealizacją rzeczywistej motywacji leżących u podstaw filozoficznego myślenia.

¹² Heidegger twierdzi, że w całej dotychczasowej ontologii „[p]róbuje się [...] interpretować świat na podstawie bycia bytu, który jest w obrębie świata obecny, ale przy tym zrazu w ogóle nie odkryty, na podstawie przyrody.” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 92).

¹³ Już Arystoteles zauważył w polemice z eleatami, że odrzucenie doświadczenia i tego, co ono dostarcza, oznacza bliskość szaleństwa. Warto natomiast wspomnieć przy okazji, iż dokonał on idealizacji sfery mitu, gdyż uważał, że rolą mitu jest przede wszystkim zaspokajanie zdziwienia. Z tego względu wydawało mu się, że mit odpowiada na czystą potrzebę wiedzy. Dlatego „miłośnik mitów” był dla niego, w pewnym sensie, również miłośnikiem mądrości.

unieważnienia tego, co dotąd wydawało się trwałe i pewne. Grecy, jak to niektórzy wyrażają, „odważyli się na niewiedzę”¹⁴, co wymagało pewnego hartu ducha. Swoistym ryzykiem było przecież odejście od tego, co przemawia poprzez mit, i skoncentrowanie się na rzeczach jako takich, czyli na tym, co z punktu widzenia religii transcendującej świat może wydawać się czymś pospolitym.

Warto wspomnieć, iż otwarcie to nie było udziałem jakichś nadzwyczajnie wyróżnionych, w sensie społecznej pozycji, jednostek, lecz nastąpiło w ramach pewnej zbiorowości – początkowo dość ograniczonej liczebnie – ludzi wolnych, równorzędnych, otwartych na wspólne poszukiwanie odpowiedzi na problem, który przed nimi stanął¹⁵. O ile zatem odejście od mitu było z pewnością udziałem wielu ludzi różnych czasów i kultur, o tyle jedynie u Greków szło ono w parze z uwarunkowaniami kulturowymi umożliwiającymi wspólne zmaganie się ze stojącym przed nimi problemem, przy czym rezultaty tych zmagających budziły zainteresowanie społeczności i miały na nią znaczący wpływ¹⁶. Filozofowanie jest bowiem ze swej natury współfilozofowaniem¹⁷, choć niekoniecznie musi ono wciągać wszystkich członków danej wspólnoty. Wspólne zmaganie się z tą samą kwestią odwoływało się zaś do wcześniejszego ukształtowania się struktur rozumu jako władzy obecnej w każdym człowieku (człowieku wolnym w sensie duchowym) i umożliwiającej mu korzystanie z efektów pracy myślowej innych ludzi¹⁸.

Poszukiwania podjęte przez pierwszych filozofów miały doprowadzić do odzyskania pewności obecnej kiedyś w ramach mitu¹⁹. Pewność ta okazuje się

¹⁴ Por. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*, München 1988, s. 54.

¹⁵ Wyartykułowanie struktur rozumu pozostało zadaniem dla przyszłych generacji filozofów.

¹⁶ Jak zauważa Giorgio Colli, „w innych centrach kultury ludzkiej rozum pozostaje z boku” (por. G. Colli, *Filozofia ekspresji*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Kraków 2005, s. 209).

¹⁷ Por. A. Węgrzecki, *Uwagi o istocie filozofowania*, w: *Mysząc o filozofii*, „Znak Idee 4”, Kraków 1991, s. 51.

¹⁸ Osobną sprawą pozostaje zagadnienie pobudek do wykształcenia się struktur rozumu. Zgodnie z opinią wielu współczesnych badaczy, pobudek tych nie należy nadmiernie idealizować. Giorgio Colli pisze, na przykład, o tym w sposób następujący: „Poszukiwanie *logosu* realizuje się poprzez walkę o dominację, poprzez współzawodnictwo, w którym nagrodą jest doskonałość w myśleniu i mówieniu uznana przez pokonanego adwersarza. [...] Jedynie w Grecji zdołano przenieść instynkt agresywny ze sfery działania do dziedziny idei abstrakcyjnych, gdzie impuls naznaczony indywidualizacją prowadzi paradoksalnie nie do zwycięstwa nad człowiekiem, lecz do powstania *logosu*” (G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 221).

¹⁹ Przekonanie wielu dawniejszych historyków filozofii, że filozofowanie wypływa z bezinteresownego oglądu, czy też ze zdziwienia i poszukiwania prawdy dla niej samej – a więc przede wszystkim ma charakter kontemplacyjny – płynie, jak się wydaje, z jej idealizowania odwołującego się do słów Arystotelesa, który tak właśnie rozumiał jej zadanie. Opinię taką prezentuje też Giovanni Reale, autor popularnego w Polsce opracowania poświęconego filozofii starożytnej. Warto zatem zwrócić uwagę, że w *Dodatku drugim. Uściślenia dotyczące podstawowych cech greckiego rozumienia filozofii* koryguje on pogląd wyrażony we wcześniejszych partiach swego dzieła i zaznacza, w nawiązaniu

jednak czymś nie do odzyskania za pomocą środków będących do dyspozycji filozofa, czyli w odwołaniu do całokształtu sfery doświadczenia (obojętnie jak szeroko będziemy rozumieli ten termin) i do rozumu. Z tego względu filozofowanie od początku musiało się łączyć z różnorodnymi wątpliwościami nie tylko odbiorców myśli filozoficznej, ale także i samych filozofów. Szukanie *arche*, czyli wspólnego źródła tego, z czym się stykamy w sferze doświadczenia, od początku prowadziło do różnych odpowiedzi. Poszukiwania te, stanowiące wyraz otwarcia na świat doświadczenia, były wyrazem jego poważnego traktowania, skoro to w nim samym filozofowie pragnęli odnaleźć ową zasadę. Przyjmowali, że świat może być pojęty z niego samego, co nadawało poszukiwaniom filozoficznym wielką powagę, nawet jeśli prowadziły one początkowo do skromnych, z naszego obecnego punktu widzenia, rezultatów poznawczych.

Wątpliwości te nie zniknęły także i wtedy, gdy ukształtowała się metafizyka, zmierzająca do powiązania w całość wszelkich treści odnoszących się do świata. To do Arystotelesa odnoszą się bowiem słowa Levinasa mające charakteryzować sposób myślenia zachodniej filozofii. Pisze on mianowicie, że wraz z Arystotelesem filozofia Zachodu „odkryła [...] sensowność w koniunkcji członów, które są wzajem określone i wzajemnie się oznaczają; dopiero taki byt, stematyzowany i obecny, stawał się dla niej jasny”²⁰.

W zainicjowanej przez Arystotelesa filozofii ukierunkowanie na treści przeżywanego doświadczenia zostaje co prawda związane z ludzkim istnieniem, ale problemy odnoszące się do ludzkiego istnienia stają się wtórne wobec podstawowego zadania filozofii. W ramach metafizyki nasze losy uwarunkowane są przez miejsce, jakie zajmujemy w ramach całości. Miejsce to możemy rozpoznać (dzięki metafizyce) i dostosować się do niego (dzięki etyce), ale nie jest to miej-

do nowszych ujęć tego zagadnienia, iż kontemplacja łączyła się z określoną postawą praktyczną w stosunku do życia (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 485). Uznaje on zatem, że „filozofia nie była nigdy sprawą czysto intelektualną” (tamże).

Wspomniane idealizowanie początków filozofii ma miejsce również w najbardziej popularnym u nas opracowaniu dziejów filozofii – *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza. Jej autor w jednym miejscu swej książki sugeruje, iż intencją filozofii było od samego początku wyjście poza rozważania częściowe i objęcie w jednej nauce wszystkiego tego, co istnieje, a więc wyjście poza rozważania prowadzone w „naukach specjalnych” (sugeruje to, że filozofia grecka zaczęła od „czysto teoretycznych zainteresowań” (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1970, s. 147). W innym miejscu pisze on jednak, że w momencie powstania filozofii „nauki szczegółowe jeszcze nie istniały” (tamże, s. 7) i „filozofia pracowała wówczas sama” (tamże, s. 10), będąc „generalną nauką” (tamże, s. 53). Początek filozofii jawi się z tego punktu widzenia jako mocno tajemniczy, gdyż z jednej strony filozofia zostaje określona jako „nauka o tym, co dla ludzkości najważniejsze i najcenniejsze” (tamże, s. 1), zaś z drugiej strony na początku filozofii „tylko przyroda była przedmiotem filozofii” (tamże), co w żaden sposób nie wyjaśnia związku pomiędzy skupieniem zainteresowań na jej problemach a sprawami najważniejszymi z ludzkiego punktu widzenia.

²⁰ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 141.

sce w ramach tej całości centralne. Od Arystotelesa pochodzi zatem pewna jednostronność głównej tendencji całej późniejszej filozofii. Skoncentrowanie się na wiedzy o jawiącym się nam świecie i poważne jej traktowanie powodują bowiem, iż nie uzyskujemy zadowalającego ujęcia kwestii odnoszących się do naszego istnienia. Odpowiedzi etyczne nie są w stanie wystarczająco głęboko wnikać w przeżywane problemy duchowe, gdyż ich zakres jest mocno ograniczony względem całości życia duchowego. Powiązanie ze sobą otwarcia na świat (w szerokim sensie tego słowa) z koniecznością zatroszczenia się o siebie okazało się zatem trudne, co stało się przyczyną popadania przez filozofię w różnorakie jednostronności.

Jedna z nich, niezwykle istotna, wystąpiła w ramach filozofii nowożytnej. Zgodnie z opinią wielu historyków filozofii, „w pokartezjańskiej myśli i kulturze nowożytnej nastąpiło zachwianie równowagi między doświadczeniem wnętrza człowieka a doświadczeniem zewnętrznym, zwróconym ku światu materialnemu, na rzecz tego ostatniego”²¹. Cytowany autor zauważa, że spadkobiercy Kartezjusza interesowali się wnętrzem człowieka jedynie ze względów epistemologicznych, co prowadziło do spłykania i zniekształcania tego wnętrza. Wiąże się to ponadto z ukierunkowaniem całej klasycznej metafizyki, zwłaszcza arystotelesowskiej, która „była również zwrócona raczej ku światu zewnętrznemu, ku kosmologii”²², zaś mało interesowała się ludzkim wnętrzem. Ta sytuacja okazała się niemożliwa do utrzymania w ramach nowoczesności, w której wykształciło się poczucie autonomii człowieka. Człowiek współczesny zwrócił się w związku z tym ku swym własnym problemom, co czasem dzieje się poprzez abstrahowanie od spraw świata. Spowodowało to nieoczekiwane uaktualnienie myśli teologicznej, która podejmowała ludzkie problemy w taki właśnie sposób, tzn. w abstrakcji od sfery doświadczenia świata. Chodzi tu nie tyle o zamierzone eliminowanie filozofii na rzecz teologii, ile raczej o sposób rozumienia filozofii, który w istocie staje się formą myślenia teologicznego²³.

W filozofii metafizycznej więzy pomiędzy filozofią a religią nie zostały bowiem zerwane. Nie oznacza to jednak, by problematykę nadziei w tej filozofii cechowało zobowiązanie religijne. Oferowała ona nadzieję na poczucie sensu poprzez wskazanie związku z całością, co było odpowiednikiem religijnej więzi z Bogiem, ale nie łączyło się z treściami bezpośrednio religijnymi. Filozofia ta

²¹ A. Póltawski, *Jak filozofować?*, w: *Myśląc o filozofii*, „Znak Idee 4”, Kraków 1991, s. 45.

²² Tamże.

²³ Zgodnie z opinią wielu filozofów, teologia „stanowi [...] nie tylko początek, ale także stałe wewnętrzne źródło filozofii: filozofia jest w sposób istotny związana z teologią” (tamże, s. 44). Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że „teologia [...] ujmuje rzeczywistość niejako od góry [...], filozofia stawia sobie za zadanie występowanie od dołu – od doświadczenia” (tamże). Ich pokrewieństwo nie przeczy więc zasadniczej odmienności obu dyscyplin.

w swej części etycznej podejmowała także problematykę szczęścia i mówiła o warunkach osiągnięcia tego stanu, a z kolei w sferze poświęconej problematyce społecznej wskazywała na właściwą organizację wspólnoty, umożliwiającą urzeczywistnienie sprawiedliwości. Obietnice te trudno jednak było powiązać ze sobą, a ponadto były one mocno ograniczone, gdyż nie odpowiadały pełni ludzkich marzeń.

Nasuwa się zatem wniosek, że filozofia metafizyczna nie była w stanie podjąć problematyki nadziei radykalnej. (Wniosek ten jeszcze silniej odnosi się do początkowych form uprawiania filozofii). Związek z całością miał w niej charakter jedynie myślowy, nieangażujący w sposób pełny. Szczęście okazywało się czymś ulotnym albo niestychnie trudnym do osiągnięcia, zaś z kolei sprawiedliwość jawiła się zawsze jako niepełna i niepewna. Nie może zatem dziwić, że filozofia ta pozostała czymś nieprzekonującym dla tych, którym marzyło się coś więcej. Filozofia metafizyczna skłaniała bowiem do ograniczania marzeń i stawiania sobie celów możliwych do osiągnięcia w danym nam świecie. Rygorystycznie ujmowany rozum lękał się wychodzenia poza ramy swych kompetencji, widząc w tym coś nieuprawnionego i niebezpiecznego, świadczącego o próbie powracania do mitu. Za poglądem takim przemawiają poważne racje, co skłania do przemyślenia zagrożeń, na które narażone są próby tworzenia filozofii nadziei radykalnej. Sama jej idea wielu filozofom po dziś dzień wydaje się przecież czymś niemożliwym do urzeczywistnienia w sposób w pełni rozumny.

3. Zagrożenia związane z próbami tworzenia filozofii nadziei radykalnej

Idea wkraczania filozofii na miejsce zajmowane w ludzkim życiu przez religię odwołuje się do możliwości, której filozofia metafizyczna sobie nie przypisywała. Obywając się bez gwarancji płynących z objawienia i wiary, pragnie ona pokierować ludzkim życiem w stronę tego, co religie określają jako zbawienie, lub przynajmniej stara się ująć zbawienie, za pomocą środków przynależących do filozofii, jako coś możliwego. Jest to więc istotna zmiana rozumienia możliwości filozoficznego dyskursu. Niektórzy z filozofów, na przykład Ricoeur, sądzą, iż problematyka nadziei staje się czymś, co budzi zainteresowanie filozofii właśnie z tego względu, że „domaga się zmiany w organizacji systemów filozoficznych”²⁴ i „zmienia strukturę wewnętrzną procesu filozofowania”²⁵, co odpowiada ten-

²⁴ P. Ricoeur, *Nadzieja a...*, s. 1133.

²⁵ Tamże.

dencjom filozoficznym następującym po Heglu. Może dlatego, co zauważył kiedyś Józef Tischner, znaczące filozofie naszych czasów są filozofiami nadziei²⁶.

Filozofia pragnąca podjąć problematykę nadziei radykalnej znajduje się w dość kłopotliwej sytuacji. Przypisując sobie możliwość, jak to określa Ricoeur, mówienia o „Nowinie Wielkiej Nocy”²⁷, musi pozostawać „w granicach Rozumu”, czyli nie zapominać o charakterystycznym dla filozofii umiarkowaniu niepozwalającym ani na fantazjowanie, obecne w sztuce, ani na przyjmowanie treści, obecnych w religii, odwołujących się do objawienia. Winna zatem nadać racjonalną treść obietnicom występującym dotąd w ramach religii, czyli wejść na płaszczyznę jej twierdzeń, a zarazem pozostać sobą, czyli ujmować treści zbawienia za pomocą środków będących w jej dyspozycji. Musi wskazać, jakie jest powołanie człowieka i zarazem mieć udział w jego urzeczywistnieniu. Konieczne jest więc wskazanie odpowiednika tego, co obiecywały religie naszej tradycji kulturowej, czyli zbawienia, które na ich gruncie nie jest zresztą czymś jednoznacznym, gdyż w chrześcijaństwie i w judaizmie jest ono pojmowane w sposób odmienny. W chrześcijaństwie ma ono, na przykład, charakter osobisty, zaś w judaizmie wspólnotowy, co wcale nie wyczerpuje istniejących w tym względzie różnic. W związku z tym niektórzy z filozofów podejmujących problematykę nadziei radykalnej nawiązują do treści chrześcijaństwa (np. Meillassoux), natomiast innym (np. Derridzie) bliski jest judaizm. Już choćby z tego względu można zatem mówić o odmienności ich filozoficznych propozycji.

Wskazanie na możliwość posiadania ugruntowanej filozoficznie nadziei, będącej odpowiednikiem nadziei religijnej, jest postulatem, który może prowadzić do zupełnie odmiennych rozwiązań. Niektórzy z filozofów, jak na przykład Nietzsche, pragnęli przewyższyć obietnice sformułowane w ramach religii, przypisując sobie pozycję zajmowaną wcześniej przez proroków, podczas gdy inni (jak Adorno) poprzestali jedynie na prezentowaniu w sposób filozoficzny perspektywy zbawienia, nie czując się kompetentnymi, by wypełniać ją konkretnymi treściami. Jedni (jak Meillassoux) podtrzymują w sposób bezpośredni nadzieje związane dotąd z Bogiem, korygując jedynie treści religijne łączone z tym pojęciem, podczas gdy inni (jak na przykład Heidegger w *Byciu i czasie*) przypisują filozofii znaczącą rolę w zaspokojeniu pragnień, których spełnieniem dotąd wydawało się zbawienie religijne. Część filozofów, których twórczość stanie się przedmiotem analiz (np. Deleuze) próbuje zaoferować odpowiednik idei religij-

²⁶ Por. J. Tischner, *Wiązania...*, s. 1118. Tischner wyraził to jeszcze silniej, gdyż wspominał o najważniejszych obecnie filozofach. Mówiąc o nadziei miał on zaś na myśli to, co określam jako nadzieję radykalną. Nie wyklucza to tego, że interesowała go również nadzieja o bardziej umiarkowanym charakterze, czemu dał wyraz w swej późniejszej twórczości i działalności.

²⁷ Por. P. Ricoeur, *Nadzieja a...*, s. 1147.