

KS. ROBERT MACIEJEWSKI
Mściśław

JÓZEFA TISCHNERA FILOZOFIA LUDZKIEJ NADZIEI

Józef Tischner określa nadzieję mianem podstawowego doświadczenia, doszeregając w niej zarazem podstawową wartość. Można jednak odnieść wrażenie, że przyrównanie nadziei do doświadczenia czy do wartości ma wymiar metafory i nie może być traktowane dosłownie. Użyte przez autora określenia nadziei stają się zrozumiałe i zasadne dopiero z chwilą wpisania ich w kontekst agatologiczny, znamieny dla rozważań Tischnera.

Trudno byłoby wskazać na doświadczenie całkowicie wolne od udziału w nim ludzkiej nadziei. Nadzieja organizuje ludzkie doświadczenia, nadaje im sens, a także zapowiada wartości, czyni je rzeczywistymi. W tym znaczeniu jest ona modulatorem sensu, „hermeneutycznym pośrednikiem” między światem doświadczenia i wartości a tym, czym ów świat staje się dla człowieka. W warunkach nadziei rozwija się swoista wrażliwość ludzkiej receptywności: gotowość i zdolność do poznania tych regionów, w stosunku do których wartości pełnią rolę podstawowej zasady ich sensu¹.

Rozległe dziedziny życia i działania przynoszą człowiekowi doświadczenie sensu „już zastanego”. Taki sens pozwala człowiekowi żyć rozumnie, z kolei takie funkcjonowanie wymaga od niego osobistego zaangażowania — „działania według swojej nadziei”². Rozumność człowieka ujawnia — wedle Tischnera podążającego za HUSSERLEM — współuczestnictwo w świadomości transcendentalnej, stanowiącej źródło wszelkiego sensu. Tym samym wymiar transcendentalny (pozaświatowy warunek rozumienia sensu dostępnego w obrębie świata) uzyskuje także nadzieja: zarazem transcendentalna, jak i pojawiająca się „subiektywnie”, w kontekście doświadczeń ludzkiego podmiotu. Okazuje się, że nadzieja, organizując aksjologicznie i semantycznie sferę empirii, sama podlega warunkowaniu przez doświadczenie wartości. I znowu poprzez takie doświadczenie człowiek dojrzewa do nadziei.

¹ Por. J. TISCHNER, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 296.

² TENŻE, *Myslenie według wartości*, Kraków 2000, s. 350.

U Tischnera pojawia się nadzieja zarówno jako nić wiążąca człowieka ze światem, czyniąc zrozumiałymi jego i świat, jak również przyjmuje funkcje uwierzytelnienia obietnicy, prawdy, czyli tego, co choć absolutne, niedopełnione, to jednak już jakoś dane człowiekowi³. Tischner zaznacza, że nadzieja stanowi dla człowieka najważniejszą perspektywę odkrywania i oglądania prawdy. Jest to prawda o tym, co dla człowieka najważniejsze: o świecie, o Bogu, wreszcie — o nim samym.

Bóg dostępny nadziei nie jest — jak Bóg dostępny wierze poddanej tradycyjnym filozoficznym eksplikacjom — przedmiotem ludzkich dążeń czy uzasadniającym je argumentem. Dla ks. Tischnera nadzieja jest znakiem ludzkiego zawierzenia się Bogu jako Powiernikowi. Nadzieja ujawnia więc aksjologiczny wymiar ludzkiego bycia, objawiając człowiekowi, że jest on tym, który ma wartość. Dzięki nadziei i poprzez nią odsłania się najgłębsze Ja człowieka — Ja-aksjologiczne. To ono pozwala mu obronić prawdę o sobie.

Należy jednak zaznaczyć, że Ja-aksjologiczne, objawiające się człowiekowi za pośrednictwem nadziei, stanowi tej nadziei podstawę. Bez przeżycia Ja-aksjologicznego żadne z doświadczeń wartości nie stałoby się udziałem człowieka, zaś bez nich — bez wartości warunkujących ukonstytuowanie się dla człowieka sensu jego nadziei — droga do niej byłaby zamknięta.

Autor stawia nadzieję w opozycji do ludzkiej pamięci. Mityczny Odys czerpał siły do swej wędrówki nie z nadziei (ta jest, zdaniem autora, obca umysłowości greckiej), ale ze swej pamięci. Kto jednak opiera się na pamięci, kto bez reszty na niej polega, ten rolę nadziei redukuje do uwiarygodniania własnych wspomnień i skłonny będzie czynić z nich wyłączny drogowskaz dla swych decyzji i wyborów. „Nadzieją” Odysa może być jedynie powrót do tego, co stanowiąc treść dotychczasowego doświadczenia, wypełnia jego pamięć. Tak więc życie Odysa posiada sens zamknięty, ograniczony pamięcią. Sens zamknięty jest sensem subiektywnym, zrelatywizowanym do jednostki: kończy się wraz z jej pamięcią i jej doświadczeniem. Jego przeciwieństwem będzie sens otwarty, przysługujący tajemnicy otwartej, czyli takiej, która nie ulegając degradacji do rzędu MARCELOWSKIEGO „problemu”, zachowuje względem człowieka swą transcendencję, oznaczającą zaproszenie do współuczestnictwa.

Ks. Tischner przeciwstawia historię Odysa historii Abrahama. Przed nim — inaczej niż przed Odysem — stawia się żądanie, by porzucił swą pamięć. By ją „zawiesił” na rzecz Obietnicy, która żąda dla siebie wyłączności w zakresie wskazywania celu i dróg jego realizacji. Tischner dostrzega konfliktowość tkwiącą w doświadczanym przez człowieka nakazie, by wyzbył się prymatu pamięci, by podporządkował ją nadziei. Nie idzie tu jednak o przekreślenie pamięci. Bóg za-

³ Analizy nadziei podejmuje się również G. MARCEL, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tł. P. Lubicz, Warszawa 1984.

chęca człowieka, by ćwiczył swą pamięć wedle nadziei. Taką właśnie „pamięcią ze względu na nadzieję” kieruje się Abraham. Odysa natomiast prowadzi sama pamięć, do niej bowiem została zrelatywizowana jego nadzieja. W pierwszym przypadku dzieje człowieka, jego życie, namysł nad przeszłością — zanurzone w dziejowość i historię — pozwalają mu świadomie i podmiotowo „dziać się razem z dziejami”⁴. W drugim przypadku człowiek okazuje się więźniem swego doświadczenia, a sens jego bycia staje się bezbronny wobec kaprysów dziejowości. Tischner chce przez to powiedzieć, że „magisterium pamięci” — w przeciwieństwie do „magisterium nadziei” — nie pozwala człowiekowi na wniknięcie w głąb swego, naznaczonego transcendencją, człowieczeństwa.

Znamienne jest stwierdzenie autora: „Poprzez nadzieję świat judeochrześcijański zdecydowanie wykracza poza antyczny świat grecki”⁵. Powyższa myśl nie ogranicza się do wskazywania więzi między nadzieją Żyda i chrześcijanina a wypełniającym ją i osądającym spoza historii „eschatonem”⁶. Dla autora ważna jest nadzieja w jej funkcji decydującej o jakości i miejscu tego, co przeżywane w poszczególnych chwilach ludzkiego życia, w odniesieniu nie tyle do genezy owych partykularnych przeżyć, ile raczej do sensu holistycznego, jakim uposażone jest istnienie każdego człowieka. To, czego dotyczy nadzieja, nie może być rozjaśnione wysiłkiem ludzkiej pamięci czy wyobraźni. Człowiek powinien więc porzucić swoje dotychczasowe doświadczenia o tyle, o ile wpisują one rzeczywistość w czas linearny i homogeniczny — w czas, którego dni są jednakowe. W świecie judeochrześcijańskim dzień jutrzejszy nie jest powtórzeniem dzisiejszego. Stanowi całkiem nową jakość. Linia czasu przebiega tu wertykalnie, a nadzieja przesądza o jej „immanentnej” nieciągłości.

Nadzieja wyraża zatem najgłębszy aksjologiczny sens czasu człowieka, który jest czasem nadziei⁷. Konstituująca się na podstawie nadziei swoistość ludzkiej egzystencji ujawni się zatem stosownie do określającego to istnienie aspektu czasowego. Jeżeli więc czas „buduje od wewnątrz” dziejowość zanurzonego weń człowieka, sprawiając, że ten „dzieje się i działa”⁸, oznacza to, że poprzez przeżywanie i rozumienie własnego czasu dochodzi człowiek do doświadczenia swojej nadziei. Za sprawą nadziei trwające w obrębie czasowego horyzontu ludzkie doświadczenie podąża ku takiej przyszłości, w której człowiek spodziewa się odnaleźć ostateczne wybawienie⁹. W ten sposób transcendencja przyszłości – wybawienia przeciw-

⁴ J. TISCHNER, J. ŻAKOWSKI, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 93.

⁵ *Tamże*, s. 90.

⁶ Por. S. CICHOWICZ, *Zadatki nadziei*, w: P. RICOEUR, *Podług nadziei*, tł. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 5.

⁷ TISCHNER, *Świat*, s. 304.

⁸ RICOEUR, *Podług nadziei*, s. 287.

⁹ TISCHNER, *Świat*, s. 304–305.

stawiona zostaje „immanencji” terażniejszości przenikniętej niosącej jej zagrożenie tragicznością. Dopiero czas pozwala człowiekowi zrozumieć sens oddalenia, zaś dzięki nadziei owo oddalenie zostaje „oswojone”. Zyskuje bowiem sens transcendencji, otwierającej przed człowiekiem drogę przejścia od terażniejszości, która jest tragiczna, bo potępia, ku przyszłości, która zapowiada ocalenie.

Wszelkie momenty pojawiania się nadziei — jej rozumienie, odczuwanie, „bycie według niej” — wiążą się z odpowiednią współobecnością horyzontu czasowego. Nadzieja ma sens, o ile człowiek sam działa lub doświadcza działań dokonujących się poza nim. Tego zaś nie sposób pomyśleć czy doświadczyć poza czasem.

Wykraczanie poza świat w jego dotychczasowym kształcie — fenomenalnym i wytyczanym zgodnie z zapisem pamięci — nie stanowi jednak skoku w radykalną inność, w obszar obcy istocie ludzkiego Ja. Transcendowanie ku Transcendencji, ku Bogu nadziei, nie wymaga od swego podmiotu ani wyrzeczenia się człowieczeństwa, ani zaprzeczenia mu. Transcendowanie występuje tutaj jako znak więzi człowieka z Tym, ku któremu kieruje się on ze względu na nadzieję. Dlatego ks. Tischner stwierdza: „Żeby człowiek mógł stworzyć Boga nadziei, musi już tę nadzieję wcześniej w sobie nosić”¹⁰. Dochodzimy tutaj do relacji powiernictwa nadziei — tej, jaka zawiązuje się między składającym obietnicę (powiernikiem nadziei) a tym, który obietnicę przyjmuje. Relacja powiernictwa nadziei otwiera się przed człowiekiem — istotą skończoną, dotkniętą przez Dobro Nieskończone — niczym fundament realności ludzkiej egzystencji: jej wartości i ważności¹¹.

Nadzieja pozwala człowiekowi w innym świetle zobaczyć swoje niepowodzenia, słabości czy upadki. Nadzieja stanowi wreszcie rację odróżnienia zła od nieszczyścia, czyli od tego, co choć niepożądane, a czasem nawet przybierające pozór ludzkiej katastrofy — złem nie jest.

Autor przyznaje, że wielkie systemy totalitarne XX w. także odwoływały się do doświadczenia nadziei. Jednak ich błąd polegał na uznaniu, że nadzieja już się wypełniła. Nadzieje z tej ziemi — pisze ks. Tischner — biorą część za całość. Ta totalitarna praktyka stanowiła jednak „patologię nadziei”, niosącą zgubę uwikłanym w nią ludziom¹². Tak więc pseudonadzieja jest w odróżnieniu od nadziei rzeczywistej fikcją, nie znajdującą potwierdzenia w ludzkim rozumieniu wartości. Autor podkreśla ważność pracy człowieka nad własną nadzieją. W przeciwieństwie do wiary, będącej darem Boga, albo w przeciwieństwie miłości innych ludzi, która zachowuje swą niezależność względem nakierowanych nań zabiegów, nadzieja wymaga od człowieka troski i pielęgnacji, ujętej w tischnerowskiej formule: bądźcie dla siebie wzajemnie powiernikami nadziei¹³.

¹⁰ TISCHER, ŻAKOWSKI, *Tischner czyta*, s. 90; J. TISCHNER, *Bezdroża spotkań*, ACr 12 (1980), s. 159.

¹¹ J. TISCHNER, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 201–210.

¹² TENZE, *Świat ludzkiej*, s. 304.

¹³ TENZE, *Spór*, s. 290.

Kategoria nadziei wymyka się więc próbom jednoznacznego zdefiniowania, które zdołałoby z pewnością wyznaczyć jej miejsce w obszarze ludzkiego bycia oraz domknąć ostatecznie jej sens. Należy raczej mówić o różnych nadziejach (choć podobnych do siebie), jako że każda z nich przyczynia się do takiej organizacji ludzkich doświadczeń, by ostatnim ich akordem mogło być dobro. Tischner jest jednak świadom, że nadzieja nie obiecuje człowiekowi zapanowania nad doświadczeniem. Cierpienie, lęk, niepokój, rozpacz — doznawane odwiecznie — okazują się koniecznymi próbami nadziei. Bez nich nie potrafiłaby się rozwijać.

Jakkolwiek największe zagrożenie nadziei przynosi rozpacz, będąca jawnym jej przeciwieństwem, to jednak uświadamiana jest rzadko, jedynie w sytuacjach ekstremalnych. Na co dzień nie ona ujawnia się jako zły doradca uciekającego przed nadzieją, czy — jak pisze autor — uchylającego się od niej człowieka. Ten zwykle skłonny jest do zatapiania się w obszarach istnienia „niewłaściwego”, a wówczas alternatywą dla nadziei nie będzie rozpacz, ale „ociężałość ducha”. Człowiek pragnący przezwyciężyć ową ociężałość wykazuje np. wzmożoną aktywność zawodową, wyznaczoną przez świat polityki lub obliczoną na „użycie świata”, jednak czyni go to jednostką anonimową, „listkiem na ogromnym drzewie stworzenia”¹⁴.

Ociężałość ducha jest odmianą choroby woli. Ten, kto w nią popada, „nie chce chcieć”, staje się niewrażliwy na Dobro przychodzące ku niemu. Człowiek ociężały nie chce tego, co jego chce. Jednak ociężałość ducha nie do końca eliminuje rozpacz: łagodzi ją, wycisza i w ten sposób czyni znośną. Jednak wszelkie sytuacje, w których ludzka nadzieja poddawana jest próbie, nie są pozbawione zapowiedzi ocalenia. Tę zapowiedź uobecnia nadzieja zawarta w ofiarowanej człowiekowi Bożej Obietnicy. Tak więc — zdaniem autora — ludzka nadzieja czerpie swą siłę z Bożego „do widzenia”, które skierowane do człowieka wyraża obietnicę doskonałą. Jest to obietnica czasu przyszłego i jako taka wskazuje na transcendencję mającą przeniknąć ludzkie bycie, wypełniając je zarazem ostatecznym i pełnym sensem. Jednak bez udziału nadziei zapowiedź tego, co doskonałe, nie zdołałaby przybrać sensu obietnicy. O ile więc nadzieja staje się udziałem człowieka, o tyle zaświadcza ona zarazem o jednym z istotnych sensów transcendencji. Przedmiot nadziei człowieka jest względem niego transcendentny, w przeciwnym razie nadzieja (wiarogodny pomost mający doprowadzić do niego, oddalonego w czasie i przestrzeni) byłaby zbyteczna.

Ukazując transcendencję, nadzieja nie obnaża bezradności człowieka wobec tego, co „zewnątrzne”, lecz przeciwnie, legitymuje jego „bycie w drodze”. Jest to bycie zorientowane na cel, a zarazem dziejąc się nieustannie w sferze aksjologii, samo wykazuje teleologiczne odniesienie do własnego sensu. Nadzieja nie sprowadzalna do afirmacji ludzkiego „teraz”, lecz kierująca ku transcendencji, wyzwala człowieka od lęków codzienności zakorzenionych w iluzjach zła. Poprzez nadzieję,

¹⁴ TENŻE, *Adwentowe krajobrazy*, TPow 48 (1999), s. 1.

zarówno „podmiotową” (pozwalającą człowiekowi dostrzec w swoim życiu zasadność transcendowania), jak i absolutną, „transcendentalną”, afirmuje człowiek swoją wolność¹⁵.

O doniosłości kategorii nadziei, będącej istotnym modulatorem sensów, których nośnikami są treści ludzkiego doświadczenia, świadczy fakt, iż właśnie ona (obok tragizmu i heroizmu) wyznacza doświadczenie „twarzy” człowieka jako prawdy jego egzystencji. Ten, komu nie wydarto nadziei, ocala swoją twarz¹⁶. Nadzieja uczestniczy więc w konstytuowaniu rzeczywistości międzyludzkiej, szczególnie tej jej warstwy, która budowana jest z wykorzystaniem prawdy zawierającej się w ludzkich „twarzach”. Tym samym spotkanie nie byłoby możliwe „poza” nadzieją. To właśnie ona obiecuje człowiekowi, że zdoła on spotkać Drugiego, że spotkają się wzajemnie. A gdy spotkanie się urzeczywistnia — jak pisze ks. Tischner — gdy podczas spotkania zauroczony niepowtarzalnym pięknem Drugiego „doznają uczestnictwa w samym źródle sensu bycia, rozbudzona zostaje nadzieja egzystencjalna, która owym pięknem jako wartością usprawiedliwia ludzkie istnienie¹⁷.

Akt nadziei jest dla Tischnera aktem Ja manifestującego swą wolność. Człowiek zniewolony także próbuje podjąć nadzieję, jednak ta, wymuszona lękiem w obliczu zagrożenia, okaże się tylko zakamuflowaną formą ucieczki: zabójca spróbuje odnaleźć swoją nadzieję w kłamstwie, lecz kłamstwo nie zdoła uwolnić go od wewnętrznej prawdy. Skoro więc kłamstwo adresowane do świata pociąga za sobą prawdę powracającą i godzącą w kłamcę mocą równą kłamstwu, to daremne będzie zawierzenie takiej nadziei¹⁸.

Nadzieja potrafi dzięki swej sile przemienić sens ziemi obiecanej w sens ziemi jako obietnicy. Stanowiąc medium ludzkiej transcendencji, sprawia ona, że człowiek „wybiega poza rzeczywistość, która otacza go tu i teraz, ku jakimś światom możliwym, przyszłym”¹⁹. Jednak nadzieja — i w tym m.in. wyraża się dramat człowieka — narażona jest na słabnięcie i zanik. Wtedy rodzi się poczucie obcości świata, obcości nie do przewyciężenia obietnicą, skoro tej człowiekowi odmówiono²⁰.

Nadzieja odsłania metaforyczny sens tego, co otacza człowieka w jego widzialnym świecie. To właśnie metafory funkcjonują niczym „znaki nadziei”, a czytać je to tyle, co „rozumieć ziemię obiecaną jako obietnicę ziemi”²¹. To właśnie ta obietnica — za pośrednictwem ludzkiej nadziei — skłania do porzucenia tego, co nie-

¹⁵ TENŻE, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 191; por. TENŻE, *Zło w dialogu kuszenia*, *Znak* 3 (1982), s. 14.

¹⁶ Dla zilustrowania powyższego przytacza autor ostatnie słowa Jezusa: „Ojczy, w ręce twoje oddaję ducha mego”; por. TENŻE, *Świat*, s. 295.

¹⁷ TENŻE, *Filozofia dramatu*, s. 194; TENŻE, *Zło w dialogu*, s. 17.

¹⁸ TENŻE, *Filozofia dramatu*, s. 192.

¹⁹ TISCHNER, *Filozofia dramatu*, s. 214; TENŻE, *Zło w dialogu*, s. 33.

²⁰ *Tamże*, s. 218.

²¹ *Tamże*, s. 192.

pełne, na rzecz tego, co pełne, prawdziwe i absolutne²². Rozważając metaforę „płaczu anioła” (płaczu nad wolnością, która określiła się przeciw Dobru, zdradzając je na rzecz zła), autor przyrównuje ów płacz do światła, chwały, a także do „czystej przestrzeni nadziei”. Płacz anioła — całkowicie różny od zła, stanowiący zaprzeczenie zdrady i jej początku — jest dla zła nietykalny²³. Zostaje zatem nadziei ofiarowana przestrzeń będąca miejscem dla nowej Obietnicy, kierowanej do tych, którzy zdradzili: „dzięki niej zdrajca, który został zdradzony, odzyskuje jakąś nadzieję”²⁴. Z kolei całkowitym przeciwieństwem do „płaczu anioła” jest metafora szyderstwa, będącego znakiem śmiechu, który po to przemierza świat, by głosić klęskę Dobra²⁵.

Według Tischnera każde wyznanie winy jest „połączone z wyznaniem nadziei wyzwolenia od winy i z wskazaniem sposobów owego uwolnienia”²⁶. Autor, rozważając miejsce dobra i zła w dramacie egzystencji człowieka, zauważa, że dobro jest bliższe ludzkiej nadziei, ale jednak zło jest bliższe ludzkiemu doświadczeniu; nie zapomina, że kategoria ludzkiej nadziei znajduje aplikacje w obszarze rzeczywistości bogatej i zróżnicowanej. Zazwyczaj człowiek nie potrafi określić stopnia, w jakim nadzieja uczestniczy w jego życiu, w tym, co robi, co myśli, jak postrzega i odczuwa świat, siebie i innych. Wszechobecna nadzieja, póki nie zagrożona, pozostaje nie zauważana, opiera się metodycznej refleksji²⁷.

Ks. Tischner wzbogaca swój namysł nad nadzieją poprzez analizę takich wartości osobowych, jak doświadczenie heroizmu i dojrzałości. Obie pozostają w ścisłym związku z nadzieją.

To od nadziei zależy, do jakiego heroizmu zdolny jest człowiek i czy w ogóle jest do niego zdolny. Poza doświadczeniem nadziei heroizm jest niemożliwy, co oznacza, że jedynie poprzez nadzieję może człowiek nadać swej egzystencji rys heroizmu. Związek nadziei z heroizmem ma również konsekwencje dla sfery poznawczej: „Jeżeli zdołamy zrozumieć swoisty styl właściwy heroizmowi jakiegoś człowieka, zrozumiemy tym samym istotny wymiar jego nadziei”²⁸.

Effektem tropienia nadziei, realizowanego przez Tischnera w obrębie ludzkich doświadczeń, jest również ujawnienie jej bliskości ludzkiemu intelektowi. Jak już powiedziano, nadzieja czyni ze świata poznawanego świat wartości. O ile „czysty” rozum mówi o wyglądach świata i jego strukturze, racjach istnienia, o tyle dla nadziei wszelka prawda uosabia taką wartość, ku której i dla której trzeba żyć. Owo umożliwiane przez nadzieję poznawanie „wedle wartości” poprzedza wszelką zmys-

²² TENZE, *Świat ludzkiej*, s. 304.

²³ TENZE, *Filozofia dramatu*, s. 213.

²⁴ *Tamże*, s. 214.

²⁵ *Tamże*, s. 218.

²⁶ TENZE, *Świat ludzkiej*, s. 116–117.

²⁷ *Tamże*, s. 295.

²⁸ TISCHNER, *Świat ludzkiej*, s. 297.

łowość oraz inteligibilność, jakie towarzyszą poznaniu: „gdzie nadzieja ślepnie na wartości, tam także rozum popada w bezruch i milczenie”²⁹. Myślenie, aktywność rozumu uznaje autor nie tyle za wyraz poszukiwania faktów, co raczej za sposób obcowania z prawdą, który to stan jest człowiekowi dostępny jedynie w obrębie nadziei. A gdy autor wspomina o „myślącej wierności prawdzie”, ma na uwadze ten sam heroizm, który w pytaniach niosących „pobożność myśli” dostrzegał HEIDEGGER. Nadzieja pozwala pytać o prawdę i zarazem do tego inspiruje; a skoro w tych pytaniach pobrzmiewają ludzkie wysiłki, by przezwyciężyć zakorzenione od wieków iluzje, oraz stojąc pośród tragiczności, wbrew złu, osiągnąć ocalenie, to trzeba je uznać za heroiczne. Heroizm jest więc nieodłączną częścią myślenia, a myśleć — to tyle, co „mieć nadzieję na prawdę”³⁰.

W myśleniu człowieka wyraża się jego życie nadzieją prawdy, gdyż myśleniu przyznaje Tischner pozycję wynikającą z godności i możliwości człowieka. Jest to myślenie twórcze, autentyczne — nieustannie kreujące człowieka w jego byciu. Takiemu myśleniu przynależy „tajemnica otwarta” — ta, która buduje nadzieję. Tajemnica otwarta nie dystansuje się od człowieka, ale zaprasza go do współuczestnictwa. Właśnie chrześcijaństwo, będące religią nadziei, „wydarzeniem we wnętrzu nadziei”, przypomina o tajemnicach gotowych otworzyć się przed człowiekiem i tym samym zaprosić go do myślenia. A jest to myślenie według wartości, otwierające przed człowiekiem najgłębszy sens jego bycia.

Kryterium dojrzałości upatruje autor w „dramatyczności” kategorii heroizmu. Zauważa, że nadzieja nie jest człowiekowi dana w jednym i ostatecznym kształcie. Doświadczenie nadziei dojrzewa w człowieku i wraz z nim. Wyrazem tego dojrzewania jest proces, w wyniku którego ludzka nadzieja okazuje się zdolną do wydania owocu będącego nie tylko symbolem transcendencji — zewnętrzną obecnością tego, co wewnętrzne — lecz także znakiem niezgody na to, co zastane, z równoczesną propozycją realizacji nowych wartości. Nadzieja umożliwia zatem metafizyczny, a zarazem doświadczany ruch egzystencji jako tej, która dojrzała, by bronić swych owoców. Ale też nadzieja sama dojrzewając, czyni dojrzałą egzystencję.

Tak więc, myśląc wraz z autorem, można zauważyć wielokierunkowe uwikłania kategorii ludzkiego bycia. Widać to na przykładzie heroizmu. Z jednej strony świadczy on o dojrzałości nadziei człowieka broniącego swych urzeczywistnionych wartości. Ks. Tischner stwierdza, że znamieniem dojrzałości człowieka jest owocowanie jego nadziei w kierunku heroizmu³¹. Natomiast z drugiej strony miarą samego heroizmu jest stopień dojrzałości nadziei, o którym świadczy zarówno jej zorientowanie na „owoce”, jak i heroizm, z jakim człowiek gotów jest ich bronić. Nadzieja, stając się fundamentem heroizmu człowieka broniącego wartości, okazu-

²⁹ TENZE, *Myślenie według wartości*, s. 474.

³⁰ *Tamże*, s. 476–489.

³¹ TISCHNER, *Świat ludzkiej*, s. 308.

je swą dojrzałość. Z kolei heroizm wytrzymuje próbę sensu jedynie ze względu na nadzieję, której służy: „Człowiek jest zdolny do heroizmu tylko w imię jakiejś nadziei”³².

Nadzieja uzasadnia ludzki heroizm, znaczący sobą niezliczone sytuacje wyboru, wciąż stojące przed człowiekiem. Heroicznym jest taki wybór, który — podejmowany wewnątrz horyzontu tragiczności — wiąże się z poświęceniem jakiejś wartości. Dokonuje się go nie w świecie uporządkowanym, ale przeciwnie — ten świat rozpięty między wartością jaką jest człowiek, a tymi wartościami, w imię których człowiek decyduje się na poświęcenie samego siebie, okazuje się obszarem nieustannego konfliktu. A skoro człowiek nie może ocalić wszystkich wartości, to jego bycie jest tragiczne i poprzez nadzieję heroiczne zarazem.

To właśnie nadzieja przynosi pociechę człowiekowi wystawionemu na przemoc zła. Pociechę tę stanowi sens niewyczerpany, odkrywany przez nią wciąż na nowo. Jest to sens transcendentny: tragiczności chwili obecnej, niosącej ból i zdającej się obwieszczać zwycięstwo zła, przeciwstawia pozytywność swego „jeszcze nie”. Nadzieja obnaża więc kruchość zła w świecie, a zatem także nietrwałość różnych odmian tragiczności, o ile te próbują narzucić scenie świata swój doczesny wymiar. Bo przecież, jak pokazuje nadzieja, cierpienie człowieka nie jest bez-sensem, ale niesie z sobą sens, podobnie jak jego winy i doświadczenia, które im towarzyszą. Nawet śmierć niesie z sobą rodzaj pomostu pozwalającego człowiekowi przejść od świata pozoru i niespełnienia do świata prawdy. Ostatecznie jedynie sensowi tragiczności przysługuje ponadczasowość i pozaświatowa obligatoryjność wynikająca z postawy człowieka wobec Boga. Wszystkie inne tragiczności dają się sprowadzić do rzędu ludzkich obsesji wywołanych oddziaływaniem świata, jednak te, za sprawą wymierzonej w nie nadziei, demaskującej iluzoryczność ludzkiego zła, mogą i powinny jej ulec.

Drugim, obok poczucia nietrwałości zła, elementem doświadczenia nadziei jest jej wymiar osobowy. Nadzieja pozwala przypisać wierność osobie, której się zaufało. Ten, kto to uczynił, uznał tym samym w owej osobie jedną z jej wartości, co równocześnie oznacza otwarcie się na inne spośród wartości jej przysługujących.

Tischner podkreśla doniosłość, jaką doświadczenie nadziei posiada dla współczesnego człowieka, intensywnie przeżywającego jej konflikty, kryzysy, powroty. Wszystkie te doświadczenia pouczają zarazem o granicach nadziei: o możliwościach jej utracenia i potrzebie odzyskania. W ten sposób człowiek odsłania przed sobą nowe oblicze, jako ten, który ma nadzieję, że „nadzieja przyjdzie”³³.

³² *Tamże*, s. 301.

³³ TISCHNER, *Świat ludzkiej*, s. 310.

Podsumowując należy stwierdzić, że w wymiarze metafilozoficznym nadzieja staje się podstawą dialogu Tischnera ze współczesną filozofią. Autor wierzy w możliwość znalezienia takiej formuły jej sensu, który byłby wspólny etosowi: zarówno filozofii, jak i judeochrześcijańskiej myśli religijnej. Przywilej poszukiwania takiej formuły czyni Tischner prawem swojej nadziei i pragnie pozostać mu wierny.

Joseph Tischner's philosophy of human hope

Summary

From the author's point of view, Fr. Joseph Tischner is considered Polish creator of the philosophy of drama, which heart is seen in the agathology, i.e. the doctrine or science of the good. However, the period of axiological and agathological creativity of the philosopher from Cracow would not be fully legible without the issue of the hope. An important in its meaning is the fact that his first book is devoted to the hope. Also Tischner's recent texts testify how important for his religious thinking was the problem of the hope. There was a time, when he was described as a philosopher of the hope.

As in Marcel's, also Tischner's teaching on the hope is preceded by an ordeal, which is accompanied by uncertainty, anxiety, ungrounded fear, or even, a temptation of desperation. Thus, the hope is a natural reaction to these human states and experiences. It is a strength to undertake the effort, it is a promise: "One need to say that man is stronger than desperation". It is easy to notice that Tischner places the hope in a world of values. In this period of his philosophy, which we called "axiological", the experience of value will always decide on the value.

In the context of the search for the truth about man, Tischner points out the basis of the hope. Does it mean that the hope is the only way of the efficient concern about self and is to be regarded as another kind of human egoism? According to Tischner, this first aspect of the hope, bounded up with the existence of axiological «Ego», it does not have to lead to an inevitable decline into egoism, personal benefit and final evil unless we deal with the «Ego» axiologically, in the light of the most fundamental dimension of the hope, i.e. religious dimension.