

PAWEŁ PIOTR ROZWADOWSKI\*

## NADZIEJA EGZYSTENCJALNA

Słowa kluczowe: nadzieja, egzystencja, transcendencja, fenomenologia, sens, filozofia współczesna

Keywords: hope, existence, transcendence, phenomenology, meaning of life, contemporary philosophy

*„Ty, który wchodzisz, żegnaj się z nadzieją...”  
Na odrzwiach bramy [Piekła] ten się napis czyta  
O treści memu duchowi kryjomej.*

(Alighieri, 2011, s. 12)

Pojęcie „nadzieja” niewątpliwie uległo frazeologizacji, pojawia się ono w wielu językowych konfiguracjach, które odsyłają do różnych opozycyjnych znaczeń. Z jednej strony wskazuje to na istotne miejsce, jakie nadzieja zajmuje w ludzkim doświadczeniu, z drugiej zaś na zupełne niezrozumienie, czym ona jest. Mnogość aplikacji i wielość znaczeń prowadzi do semantycznej konfuzji, która domaga się filozoficznego badania. Jednakże nadzieja nie

---

\* Paweł Rozwadowski – mgr filozofii, absolwent Uniwersytetu Szczecińskiego. Obecnie doktorant II roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Zajmuje się głównie filozofią współczesną, w szczególności filozofią egzystencji i fenomenologią. ORCID: 0000-0002-0510-9182.

Address for correspondence: University of Szczecin, Faculty of Philosophy, Krakowska 71–79, 71-017 Szczecin, poland. E-mail: p.rozwadowski@o2.pl.

ma wcale bogatej filozoficznej literatury. Wydaje się, że przyczyna tego tkwić może w zdecydowanym *chrzcie* nadziei, jakiego dokonało chrześcijaństwo, czyniąc z niej cnotę teologalną i jedno z pojęć teologii. Sprawia to, że poważny dyskurs na temat nadziei nieczęsto w ogóle wykracza poza grunt teologii. Nawet w filozofii współczesnej problematykę nadziei podejmowali na ogół myśliciele chrześcijańscy (np. G. Marcel, J. Tischner, P. Ricoeur, J. Pieper czy K. Tarnowski), choć nie należy, oczywiście, zapominać o wyjątkach, takich jak Ernst Bloch<sup>1</sup>. Warto dodać, że filozofowie, którzy w swoich tekstach nadzieję jakoś wspominali, zwykle krytykowali ją właśnie jako pojęcie teologii, co uczynił na przykład Albert Camus (zob. 1974, s. 101), który nadzieję rozumiał jako „nadzieję innego życia” i nazywał ją „zabójczym unikiem”, próbą wymknięcia się jednostki przed absurdalnością, czy inaczej – ucieczką od afirmacji egzystencjalnej prawdy, ucieczką w pozaświatowe wyobrażenia o „innym życiu” lub o „wielkiej idei”, która życie przerasta. Z drugiej strony pojawiają się naukowe próby naturalizacji nadziei, czyli zredukowania jej do własności naturalnych, co czynią głównie psychologowie i socjologowie. Jednakże, o ile dla ich badań analizowalne i policzalne stają się przygodne nadzieje „na coś” i nadzieje „czegoś”, to fundamentalna nadzieja egzystencjalna pozostaje poza ich obszarem. Nie sposób dotrzeć do niej metodami empirycznymi, ponieważ nadzieja taka nie dotyczy rzeczywistości mentalnej, lecz egzystencjalnej czy „ontologicznej”, jak powiedziałby Heidegger. W takim filozoficznym kontekście, w którym za zadanie stawiamy sobie dotarcie do źródeł nadziei, a nie zewnętrznych i przypadkowych jej przejawów, należy podążyć innymi drogami dojścia (w zgodzie ze starą zasadą, że metodę badania należy przyjąć ze względu na jego przedmiot). Takie zdanie podziela Karol Tarnowski, który uważa, że nadziei nie można w żaden sposób *znaturalizować*, co znaczy, że:

nie może być [ona] określana w terminach nauk, którymi rządzą żelazne, immanentne światu prawa. „Świat ludzkiego życia” [...] musi mieć zatem swoje własne sposoby filozoficznego dojścia i badania. Badanie to winno analizować to, co w życiu się *zjawia*, tak jak się *zjawia* – i to *zjawia* jako dla życia ważne.

(Tarnowski, 2014, s. 68)

---

<sup>1</sup> Mowa tutaj o wielkim dziele Ernsta Blocha *Das Prinzip Hoffnung (Zasada nadziei)*, t. 1–3, 1954–1959.

To, co się *zjawia* i ma swoje przemożne egzystencjalne znaczenie, jest fenomenem wyłącznie ludzkiego świata, stanowiąc przede wszystkim *rzecz* egzystencji. Nadzieja niewątpliwie również jest taką *rzeczą*. Póki co posługuję się tym niejasnym i skądinąd błędnym terminem, ponieważ wczesny etap badania nie pozwala mi wyrazić się precyzyjniej.

Ostatecznie uważam, że należy zerwać z wszelkim redukcjonistycznym myśleniem o nadziei, z jednej strony traktującym ją jako *służebnicę teologii*, z drugiej zaś starającym się ją naturalizować czy psychologizować. Twierdzę, że nadzieję należy zacząć badać fenomenologicznie, opisując ją jako fenomen specyficznie *ludzki*, który nie jest ani przywilejem wiary, ani własnością naturalną, ale rudymenem egzystującego. Idąc tropem Heideggera (zob. 2002, s. 59), uważam, że wszelkie doświadczenie można „sfenomenalizować”, to znaczy zapytać o jego źródłowe „co” i „jak”. Dopiero wówczas, gdy zapytamy o owe „co” i „jak”, gdy zaczniemy badać nadzieję egzystencjalnie i myśleć ją z głębi egzystencji, zbliżymy się do tego, czym ona jest.

Podjmując tę problematykę, najpierw należy dokonać istotnego odróżnienia od siebie dwu nadziei: nadziei przygodnej oraz nadziei egzystencjalnej<sup>2</sup>. Ta pierwsza – co zostało już powiedziane – jest nadzieją „na coś”, dotyczy konkretnego pragnienia i wybiegającej jakiejś wiary w jego spełnienie. Przedmiotem mojej refleksji będzie jednak ta druga, tj. nadzieja egzystencjalna, do której wyglądu chciałbym się zbliżyć na drodze badania.

Zanim przejdę do zasadniczej części tekstu, pragnę jeszcze wyjaśnić moje stanowisko wobec wymienionych wyżej myślicieli chrześcijańskich. Nie stoję wcale w opozycji do ich filozoficznych dokonań. Moja wątpliwość dotyczy ich metafizycznych konkluzji co do tego, czym nadzieja jest, i pewnych egzystencjalnych konsekwencji, do jakich one prowadzą. Dlatego moją główną wobec nich niezgodę stanowić będzie *miejsce* zakorzenienia nadziei. Zaznaczam wszakże, że nie mam zamiaru lekceważyć, ani tym bardziej odrzucać, dorobku współczesnej myśli na temat nadziei; filozoficzne opisy fenomenowi nadziei, które w wielkiej części wypracowali właśnie filozofowie chrześcijańscy, są częstokroć bardzo trafne i ochoczo, choć nie bez zastrzeżeń, mam zamiar z nich korzystać.

---

<sup>2</sup> Terminem „nadzieja egzystencjalna” posługuje się również K. Tarnowski, jednak w odmiennym znaczeniu; zob. Tarnowski (2005), s. 92–93.

## Intuicje nadziei

Istnieją próby wyjaśniania nadziei poprzez fenomeny bardziej zrozumiałe, takie jak optymizm, pragnienie, wiara (np. zawierzenie Boskiej mądrości), która prowadzić może do wybiegającego oczekiwania, a nawet ufnej pewności. Jednakże nadzieja nie jest przecież niczym takim, ale jest – nadzieją. Powszechną intuicją dotyczącą nadziei jest odnoszenie jej do sytuacji, która dotyczy jakiejś „pokusy rozpacz”, jak pisze Marcel (1984, s. 37). Intuicja ta każe stawiać nadzieję w pozycji antytetycznej do rozpacz, śmierci czy „tragiczności” (Tischner). W tym kontekście nadzieja przedstawia się jako ludzka obrona przed rozpaczą. Józef Tischner, posługując się metaforą światła, pisze, że „nadzieja niesie światło, ale światło nadziei jest rozpraszaniem jakichś uprzednio panujących ciemności” (Tischner, 1975a, s. 297–298). Takie ujęcie ujawnia *uczasowiony* charakter nadziei, co skądinąd może wystawić nadzieję na niebezpieczeństwo skojarzenia jej z pewnością. Mam tutaj na myśli prostą kontrakcję na skłaniającą do rozpacz terazniejszość wybiegająco-oczekującą pewnością przyszłości. Prowadzi to do zagrożenia identyfikacji nadziei i *pustego optymizmu*, czyli naiwnej wiary w to, że „coś będzie”. Optymizm nazywam *pustym*, dlatego że nie dostrzega on – trawestując Tischnera – *tragiczności* jako wciąż obecnej obok nas możliwości. Nadzieja tym różni się od optymizmu, że nie jest ona *ślepa*, co znaczy, że nie zamyka ona oczu na groźbę własnego niespełnienia, dlatego egzystujący nieustannie znajdować się musi w pełnym obawy napięciu. Wydaje się, że to miał na myśli Paul Ricoeur (zob. 1992, s. 63), pisząc, że optymizm jest karykaturą nadziei, która nie zaznała łez. Filozof twierdzi – co należy mu poczytać za zasługę – że specyfiką nadziei jest wytrwać w wysiłku i pragnieniu bycia, aby zaistnieć „wbrew”.

Ricoeurowska intuicja znacznie bliższa jest źródłom nadziei egzystencjalnej. Jednakże zapytajmy: „wbrew” czemu pragnie istnieć nadzieja, „wbrew” czemu ona się wysila? Była uprzednio mowa o rozpacz i śmierci, jednakże antytezę nadziei stanowi raczej beznadziejność, do czego jeszcze powrócę. Póki co zauważmy, że dokonuje się w tym miejscu istotne aksjologiczne rozwarstwienie na pragnienie bycia ku jakiejś *wartościowości* oraz nieakceptację i wysilanie się „wbrew” jakiejś *antywartościowości*.

Poprzestając tymczasem na takim niejasnym i bardzo ogólnym opisie, zatrzymajmy się na moment przy samym fenomenie *nieakceptowania*. Marcel przestrzega, że nieakceptacja może być tylko skurczeniem się, stając się

pewną niemocą i ostatecznie prowadzić jednostkę do rezygnacji, poddania, załamania (zob. Marcel, 1984, s. 39). Dlatego, by mówić o nieakceptacji w kontekście nadziei, to musi być ona *nieakceptacją pozytywną* (Marcel, 1984, s. 39) czy *negacją budującą*, taką, która nie niszczy i nie rezygnuje, ale jest pewnym rodzajem wezwania egzystencji, zaproszeniem jednostki do egzystowania „pomimo”.

A zatem nadzieja na pewno nie jest taką nieakceptacją, która staje się niemocą i biernością, ani też rezygnacją czy poddaniem się beznadziei. Z drugiej strony jednak, nawet jeśli jest ona *wezwaniem* do egzystencjalnego wysiłku, to daleko jej do aktów gwałtu czy przemocy, czyli do buntu, do aktowego przemagania świata dla własnej realizacji.

W tym sensie nadzieja nie może być również roszczeniem ani uzurpacją. Nie żywi sobie ona prawa do spełnienia, nie oczekuje go w tym sensie, że nie zgłasza do niego pretensji. W oczekiwaniu takim kryje się zagrożenie upadku i degradacji. Nadzieja nie wygląda jednak również – jako się rzekło – ani na bierność, ani bez-moc, ale nie przypomina również jakiegokolwiek prze-mocy. Dlatego być może Erich Fromm stwierdził, że *nadzieja jest paradoksalna* (Fromm, 1996, s. 32), a wniosek taki nie przybliży nas znacznie do tego, czym nadzieja w istocie jest. Powiedzmy sobie, że wszystkie przytoczone intuicje nadziei znajdują odbicie w treści indywidualnego doświadczenia. Nie są one wcale błędne, jednak brakuje im ujęcia wspólnego fundamentu, z którego doświadczenia takie biorą swoje pochodzenie – i zrozumienia, w jaki sposób w ogóle mogą stać się *przeżywalne*.

## Egzystencja jest drogą

Martin Heidegger pisze, że „egzystować znaczy: radykalnie żyć w możliwości, i również »obiektywnie«: w nią »być wstawionym«” (Heidegger, 2002, s. 245). A zatem jestestwo współkonstituują dwa aspekty: obiektywny i subiektywny – faktyczność i możliwość, czyli *rzucenie* (*Geworfenheit*) oraz *projekt* (*Entwurf*). Chociaż owe dziejowe „bycie wstawionym” niejako zakreśla horyzont egzystencjalnych wyborów, to doświadczenie siebie jako możliwości pozwala jednostce na twórcze projektowanie siebie w obrębie własnego uhistorycznienia. Co to oznacza, że jednostka jest – jak nazwał to Heidegger – *projektem*?

Wielką zasługą filozofii współczesnej jest odkrycie dynamicznej, *stającej się* struktury człowieka. Jednostka nie ma swojej substancji, swojego *eidosu*, nie jest czymś „w sobie”, przez co nie posiada określonej istoty i uniwersalnego przeznaczenia, lecz stanowi niedookreśloną i reaktualizującą się rzeczywistość, zadanie, *projekt*, czyli egzystencję. Rzeczywistością człowieka jest bycie własną możliwością. Egzystencja jest jednak przy tym dotknięta *brakiem*, niezbywalnym „jeszcze nie”, co znaczy, że stawanie się sobą nie ma nigdy swego egzystencjalnego kresu (owego „już tak”). Innymi słowy, nie istnieje żaden *punkt dojścia czy spełnienia* egzystencji, chyba że za takowy uznać śmierć, która stanowi jej unicestwienie.

Wracając do tropienia źródeł nadziei, powiedźmy sobie, że egzystencja jest *drogą*. Człowiek zostaje *rzucony* na drogę egzystencji, co sytuuje go w wymiarze przestrzennym, który nie jest jednak kategorią lokacyjną, lecz źródłowym doświadczeniem „bycia-w”. Treść doświadczenia *przestrzeni* bycia świadczy o jednostkowym przeżywaniu siebie jako *możliwości*, co nieuchronnie prowadzi nas w horyzont nadziei. Egzystować bowiem to widzieć przed sobą rozwidlenia dróg ze względu na ich cenność, doświadczać przyszłości jako *miejsca* wartościowych potencjalności do urzeczywistnienia; wreszcie, to doświadczać aksjologicznie pozytywnych kierunków dla realizacji własnej wolności. To właśnie na horyzoncie nadziei *przestrzeń* życia zachęca nas swoją *otwartością*, rozpacz za to grozi *zamkniętością*<sup>3</sup>, o czym pięknie pisał Tischner, posługując się figurą pielgrzyma:

Między doświadczeniem nadziei a doświadczeniem przestrzeni życia człowieka zachodzą głębokie powiązania. Ten, kto ma rzetelną nadzieję, widzi przed sobą przestrzeń otwartą, poprzecinaną drogami, zapraszającą do ruchu. Zapewne dlatego symbolem człowieka przenikniętego nadzieją stał się pielgrzym. Pielgrzymem jest ten, kto dzięki nadziei czyni właściwy użytek z przestrzeni.

(Tischner, 2011, s. 454)

Tischner mówi nam, że to nadzieja otwiera *przestrzeń* egzystencji, niejako zaprasza nas ona do życia, wytycza ścieżki dla naszej wolności. W tym sensie egzystujący jest zawsze – idąc za Tischnerem – *pielgrzymującym* wędług nadziei. Człowiek *beznadziejny* zostaje schwytyany w pułapkę bezsensu,

---

<sup>3</sup> Zwrócił na to uwagę również Tarnowski: „Rozpacz z istoty zamyka, jest ruchem zamykania. Nadzieja mówi, że forma życia jest otwarta” (Tarnowski, 2014, s. 77).

świat wokół niego się zamyka, a przyszłość nie zachęca do żadnego ruchu. Barwnie obrazuje tę sytuację Tomasz Ponikło, pisząc, że „kiedy człowiek ma nadzieję, powstaje droga. Kiedy człowiek traci nadzieję, wtedy ziemia pod nogami zamienia mu się w grób” (Ponikło, 2013, s. 118). Co to znaczy? Czym jest w takim razie utrata sprzed oczu *krajobrazu* nadziei? Otóż upadek nadziei byłby odpadnięciem od źródła egzystencji. Bez nadziei nie ma egzystencji; beznadziejność stanowi negację egzystencji, *niemożliwość egzystencji*, czego rezultatem są różne formy *upadłego* niebycia. W tym miejscu warto ponownie zacytować Tarnowskiego, który trafnie opisuje sytuację po upadku nadziei:

Rozpacz otwiera *de facto* na aksjologiczną nicość, która zamraża czas jako pole pozytywnych możliwości. Ponieważ rozpacz jest swoiście pewna tej bezwartościowości, dlatego dąży do przekształcenia się w nicesciwiejącą praktykę, która z jednej strony ma pozbawić złudzeń wszelką nadzieją, z drugiej – za tę beznadziejność chce się na rzeczywistości zemścić. Dlatego dotyka ona samego bytu: nihilistyczne niszczenie, samobójstwo, odwet na świecie i na samym sobie.

(Tarnowski, 2014, s. 76–77)

Człowiek *beznadziejny*, niezdolny do jakiegokolwiek pozytywnej twórczości, staje się uczestnikiem pustego, zgębnionego żywota, odciętego od źródła sensu, co znaczy, że zostaje schwytyany w absurdalnej terażniejszości, a *przestrzeń* egzystencjalna – zamyka się. *Zamknięcie* egzystencjalne może jednostkę skłonić do zachowań autodestrukcyjnych, beznamiętnej rezygnacji, apatii, ale też pragnienia wzięcia odwetu na zasadzie rzeczywistości lub innej ucieczki od absurdu bezsensownego życia. Niewątpliwie takie *upadanie* jednostki dotyczy samego rdzenia bycia osobą, jej aksjologicznej tożsamości, co wprost świadczy o korelacji nadziei ze sferą *aksjosu*.

## Wymiar aksjologiczny

Związek między nadzieją i doświadczeniem *wartościowości* polega na tym – powiedzmy bardzo ogólnie – że to dzięki nadziei czujemy, że w życiu *o coś chodzi*, że wszystko ma jakiś sens, że świat przedstawia się jako centrum różnocenności, jako *miejsce* realizowalności pozytywnych, własnych możliwości egzystencjalnych. Nadzieja niesie ze sobą *radość istnienia*, która

otwiera nasze życie na tajemniczy żywioł sensu. Tischner pisze, że „nasze życie przesiąknięte jest nadzieją niby światłem, które rozszerza horyzont widzenia [...] Ono życiu udziela życia” (Tischner, 2000, s. 64). Powtórzmy: światło nadziei życiu udziela życia. To dzięki nadziei czujemy się żywi, a nie żywcem pogrzebani. Zauważmy jednak, że nadzieja nie jest po prostu *wolą życia*, jakimś organicznym, desperackim chwytniem się istnienia. Przejawia się w niej coś więcej; gdyby nadzieja była tylko żądzą życia, to stałaby się zaledwie nadzieją przetrwania. Dlatego w doświadczeniu nadziei zawsze obecny być musi moment *rozszerzenia horyzontu widzenia* – jak pisał Tischner – co oznacza *pozafaktyczne* wychodzenie ku temu, co cenne, i żywą troskę o tę cenność. Głębia bytowa nie ujawnia się bowiem w wymiarze faktyczności, lecz w wymiarze aksjologicznym. To właśnie doświadczenie nadziei dokonuje aksjologicznego *wylomu* w *faktycznej* strukturze jednostki i jej sposobie przeżywania rzeczywistości. W doświadczeniu takim dochodzi do emocjonalnego zainteresowania światem, do takiego strukturyzowania świata, którego rezultatem jest *światoobraz* aksjologiczny, *światoobraz* nadziei. Nadzieja jest bowiem zatroskaniem o to, co wartościowe, namiętnością życia zaangażowaną w jego aksjologiczny sens. Nadzieja wkracza między doświadczenie sensu i bezsensu, absurdalności. Stwierdzić można, że o ile nadzieja dotyczy ruchu wychodzenia „poza siebie”, czyli *transcendowania*, o tyle beznadzieja byłaby *descendowaniem* (Tarnowski<sup>4</sup>), zamykaniem.

Polski filozof Władysław Stróżewski poucza, że „prawda ujawnia byt takim, jakim *de facto* jest; dobro – takim, jakim być powinien” (Stróżewski, 1981, s. 20). Dobro byłoby więc tym, co cenne, co „powinno” zaistnieć i nie „powinno” zostać unicestwione. Zostało powiedziane, że nadzieja otwiera *przestrzeń* egzystencji, niejako czyni *wylom* w strukturze jednostki, ukazując aksjologiczną głębię. To dzięki nadziei egzystujący zdolny jest wyjść „poza siebie” w kierunku wartościowości. Czy zatem nie przybliżymy się do źródeł nadziei, twierdząc, że być może najwyższy sens, jakim jest ona przepojona to – ocalić Dobro?

Józef Tischner w podobnym tonie pisze:

W nadziei i poprzez nadzieję odsłania się aksjologiczny wymiar egzystencji ludzkiej [...] Ja człowieka jest w swym rdzeniu Ja aksjologicznym. Ono jest podstawą jego nadziei. Nadzieja to najbliższy sposób

<sup>4</sup> Zob. „Zarówno rozpacz, jak bez-nadzieja, z istoty zamykają, są ruchem zamykania – nie tyle transcendencji, ile »descendencji«” (Tarnowski, 2017, s. 275).



ochraniań owęj wartości. Człowiek broni siebie swą nadzieją i swą nadzieją walczy o swą ludzką twarz.

(Tischner, 1975b, s. 10)

Tak więc nadzieja nie tylko otwiera dostęp do świata pulsującego *wartościowością*, ale sprawia również, że egzystujący doświadczą siebie jako pewną tajemniczą wartość, którą należy ochronić przed zgubą. Czym byłaby Tischnerowska „ludzka twarz”? Powiedzieć można, że za twarzą skrywa się sama *dusza*, chcąc jednak uniknąć tego kłopotliwego terminu, wskażę tylko na jakąś szczególną, intymną wartość – szlachetności czy godności osoby. W innym miejscu Tischner dopowiada, że specyficznie ludzką zdolnością jest „moc nadawania lub odbierania sobie ludzkiej twarzy [...] Człowiek może siebie zbudować lub może siebie zniszczyć” (Tischner, 1982, s. 14). Wartość osobowa domaga się zatem *uznania*, jakiejś pozytywnej samo-afirmacji w byciu. Jeśli istnienie potrzebuje *usprawiedliwienia*, to czy nie polega ono właśnie na pragnieniu bycia „wbrew” beznadziei i trwaniu w nieustannym napięciu „przeciw” pokusie upadku, która zagraża *ludzkiej twarzy*?

Być może dlatego Tarnowski stwierdził, że nadzieja „stanowi [...] »być lub nie być« człowieka” (Tarnowski, 2017, s. 265). Z drugiej strony Ernst Bloch przekonuje, że nadzieja stanowi *zasadę*: pewną oscylację między Nic a Coś, w której decyduje się Wszystko (zob. Czajka, 1991, s. 273). Czy można zatem przypuszczać, że walka o *duszę* rozgrywa się na polu zmagania nadziei, ludzkiego zmagania o sens? Tak stwierdza wprost Marcel, pisząc że „pomiędzy życie i nadzieję wkracza sama dusza” (Marcel, 1998, s. 136). Francuski filozof dalej na ten temat dodaje:

Dusza istnieje tylko dzięki nadziei; nadzieja, być może, stanowi ten sam materiał, z którego uczyniona jest nasza dusza [...] Utracić nadzieję co do samego siebie, czyż nie znaczy to antycypować własne samobójstwo?

(Marcel, 1998, s. 155)

Nie jest moim zadaniem zastanawiać się nad Marcelowską semantyką ani decydować o rozumieniu pojęcia *duszy*. Niemniej jednak autor *Być i mieć* miał trafną intuicję, że bycie w nadziei lub beznadziei decyduje o sensie ludzkiego istnienia.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na nieustannie obecną w tym badaniu atmosferę napięcia między nadzieją i beznadzieją, egzystencjalnego niepokoju, zagrożenia upadkiem, które stale *wygląda ku* człowiekowi.

Otóż dynamika egzystencjalna charakteryzuje się *fluktuowaniem* między modalnościami bycia. Nie istnieje taka nadzieja, która trwa w nas stale i nie opuszcza nas nigdy. Znamy tylko nadzieję, którą należy wciąż na nowo zdobywać w codziennym wysiłku. Sądzę dlatego, że trafniej jest mówić nie tyle o „nadziei”, lecz o „nadziejaniu się”<sup>5</sup>, co odnosi nas do ponawialnej struktury aktowej, zamiast bytowej stałości. A zatem rzeczownikowe „co” należy zastąpić czasownikowym „jak”, bowiem nadziei nie można *mieć* na własność jako cechy czy cnoty, lecz należy ją wciąż zdobywać – reaktualizować – w aktach egzystencjalnej transgresji.

### Aksjologiczne *nastrojenie* egzystującego

Pragnę teraz ulokować badanie nadziei w Heideggerowskim kontekście – nastroju (*Stimmung*) i położenia (*Befindlichkeit*).

Czytamy w *Byciu i czasie*, że to, co *ontologicznie* wskazujemy terminem „położenie” [*Befindlichkeit*] jest *ontycznie* najbardziej znane i najbardziej powszednie: nastrój, bycie nastrojonym [*Stimmung*] (Heidegger, 2013, s. 172). Nie chcąc wikłać się w trudności związane z przekładem tych terminów, ani w ich wzajemną, subtelną relację, powiedzmy sobie, że Heideggerowski *nastrój* (*Stimmung*), to *jak komuś jest* (Heidegger, 2013, s. 173), ujawnia się dzięki takiemu apriorycznemu *położeniu* (*Befindlichkeit*) jestestwa, które konstytuuje otwarcie się jednostki w swej faktyczności na świat. Nastrój strukturyzuje zarazem *rozumienie* (*Verstehen*) świata, co znaczy, że nastrojowość decyduje o *wykładni* (*Auslegung*), zainteresowanym „jak” jego doświadczania. Innymi słowy, *rozumienie* jest zawsze uprzednio *nastrojone*, określone przez owe nastrojone „bycie-w”, sposób, w jaki *Dasein* otwiera się na świat i jak świat ten jest *wykładany*. Otwarcie to polega na *przytomności* jestestwa, które odkrywa po prostu, „że jest i ma być” (Heidegger, 2013, s. 173), odsłania swoją faktyczność, doświadczając siebie jako *rzuconego*, zaś *rozumiejąc* odkrywa własną, egzystencjalną strukturę

---

<sup>5</sup> Nieobecną w języku polskim czasownikową formę od rzeczownika „nadzieja” zaproponował wcześniej K. Tarnowski: „Dla człowieka istnieć to mieć nadzieję – parafrazując Heideggera, można by powiedzieć: »nadzieić się«. Człowiek nie tylko się »dzieje« [...] ale dzieje się generalnie »ku« dobru, »na-dziei się«” (Tarnowski, 2017, s. 267).

*projektu*, czyli doświadcza siebie jako *bycie możliwym* (zob. Heidegger, 2013, s. 172–197; zob. także Michalski, 1978, s. 65–77).

Ten krótki, encyklopedyczny wręt miał przygotować pewien grunt pod odnalezienie właściwej postaci nadziei. Zostawiając już Heideggerowską hermeneutykę egzystencjalną, choć korzystając z jej fundamentów, zastanówmy się, jakie możliwości ta filozoficzna gleba stwarza przy próbie zaimplementowania doń nadziei egzystencjalnej.

Na podstawie tego, co dotąd powiedziano, nasuwa się wniosek, że jednostka jest od razu *położona* względem sfery *aksjosu*, czyli tego, co cenne, a co nazwać można apriorycznym *położeniem aksjologicznym*, pewną *przytomnością* jednostki na wartościowość świata jako centrum realizowalności zróżnicowanych aksjologicznie możliwości. Idąc dalej, nadzieja byłaby takim *nastrojeniem*, które otwiera człowieka na głębię aksjologiczną. Wówczas jednostka odkrywa siebie jako *przytomną* czy – trafniej – *wrażliwą* na różnocenność rzeczywistości, zaś indywidualne „jak” przeżywania przezeń świata konstituuje pozytywną aksjologicznie *wykładnię*; *wykładnię* świata sensu w jego nasyceniu *mocą wartościowości*. Owe nastrojone bycie zaangażowanym „w”, zobaczenie siebie jako otwartości i wrażliwości na świat czyni jednostkę zarówno aksjologicznym odbiorcą sensu, jak i – przede wszystkim – sensotwórczym podmiotem, *możliwością* w świecie.

Z drugiej strony beznadziejność byłaby takim *nastrojeniem*, w którym dochodzi do negacji sensu. Wówczas jednostkowe uprzytomnienie siebie w *położeniu aksjologicznym* nie prowadzi do afirmacji egzystencji, lecz do *niemożliwości egzystencji*, zamknięcia, *descendowania*. Rezultatem takiej negatywnej *wykładni* – *beznadziejnego* światooobrazu – jest doświadczenie absurdu życia, aksjologicznej ambiwalencji, *zamrożenie* konstelacji własnych, pozytywnych możliwości, czego przykład mogą stanowić choćby Sartrowscy bohaterowie – Mateusz („Drogi wolności”) i Roquentin („Mdłości”).

Można zatem stwierdzić, że egzystujący zawsze *znajduje siebie* (*sich befinden*) w zestrojeniu do wartościowości rzeczywistości. Co więcej, to w tym *położeniu* człowiek staje do walki o sens lub bezsens istnienia. *Nadziejanie się* pozwala na wewnętrzne strukturyzowanie świata jako świata sensu, zaś *beznadziejanie się* – jako *świata bezsensu*. Skądinąd należy zapytać, jak ta pasywność *położenia* (*Befindlichkeit*) ma się do dynamiki aktualizującego się *nadziejania*? Jako że nie mam tutaj miejsca na głębszą analizę tego zagadnienia, mogę tylko powtórzyć za Heideggerem, iż „to, że nastroje mogą się psuć i odmieniać, oznacza tylko, że jestestwo zawsze

jest już nastrojone” (Heidegger, 2013, s. 172). Oczywiście nie jest to interpretacją Heideggerowskiej filozofii, co raczej wykorzystaniem jej narzędzi i pewną wariacją we własnym egzystencjalnym badaniu nadziei. Jeśli idzie o obecność tego fenomenu w myśli niemieckiego filozofa, to – jak trafnie zauważa Jaromir Brejda (zob. 1999, s. 146) – miejsce nadziei w *Byciu i czasie* zajmuje *wybieganie-do*, a w późniejszym okresie twórczości – *oczekiwanie*. To stosowny moment, by na podstawie tego, co powiedziano, zająć się zapowiadaną praktyką *teologizowania* nadziei i problemem istnienia jej „wbrew” śmierci.

### Nadzieja poza teologią i poza śmiercią

Myślenie ludzkiej nadziei jako cnoty teologicznej, zakorzenionej w jakimś pozaziemskim *esachtonie*, można tłumaczyć klarownymi metafizycznymi deklaracjami filozofów chrześcijańskich. Na przykład Josef Pieper pisze, że „nadzieja jest ufnie zamierzającym oczekiwaniem wiecznej szczęśliwości w oglądająco-ogarniającym uczestnictwie w życiu Boga w Trójcy; nadzieja oczekuje Życia Wiecznego, którym jest sam Bóg” (Pieper, 2000, s. 159–160). I dodaje: „Nadzieja jest albo cnotą teologiczną, albo w ogóle nie jest cnotą. Ona staje się cnotą tylko przez to, przez co staje się cnotą teologiczną” (Pieper, 2000, s. 156). Jeśli rzecz pomyśleć na drodze argumentacji filozoficznej, to racją przemawiającą za *nadzieją religijną* jest przekroczenie śmierci, co dla niektórych filozofów stanowi *conditio sine qua non* dla zaistnienia nadziei absolutnej. Marcel wprost twierdzi, że „świat, w którym zabrakłoby śmierci, byłby światem, w którym nadzieja istniałaby tylko w stanie larwalnym” (Marcel, 1998, 134). To przed śmiercią bowiem najbardziej trwoży się człowiek i to doświadczenie skończoności dotknięte jest najgroźniejszym widmem rozpacz. A zatem – mówią nam ci filozofowie – by istnieć mogła nadzieja absolutna, musi ona zwyciężyć śmierć.

Nie lekceważąc trwogi przed nieistnieniem, można podać w wątpliwość, czy te fenomeny egzystencjalne – śmierć i nadzieja – w ogóle się ze sobą spotykają. Według Heideggera śmierć jako doświadczenie *możliwości niemożliwości* prowadzi do indywidualizacji *Dasein* i samo-odkrycia przez nie „najbardziej własnej możności bycia” jako autentycznego *projektu*. To egzystencjalne doświadczenie śmierci pozwala jestestwu *zdecydować* się na bycie sobą (*Entschlossenheit*) w egzystencjalne *bycie ku śmierci* (zob. Heidegger,

2013, s. 315–336). Znaczy to, że niemiecki filozof odkrył śmierć jako fenomen egzystencjalny, zaś *bycie ku śmierci* – jako fundamentalny sposób bycia.

Z kolei przekroczenie śmierci, o którym traktuje religia, ostatecznie nie jest wcale sprawą egzystencji, lecz ontologii czy metafizyki. Tak więc rzecz można, że nadzieja nie *spotyka* śmierci jako że nie dotyczy ona ontologii, lecz sfery *aksjosu*, sensu. Związek między nimi polega na tym, że nadzieja dostrzega na swoim horyzoncie perspektywę śmierci i istnieje jej „wbrew”, co znaczy, że przekracza śmierć nie na sposób metafizyczny, cudownie przenosząc osobę „poza” śmierć, ale aksjologicznie – przewyżczając ją jako negację sensu, pokusę upadku w rozpacz motywowaną własną skończonością. A zatem nadzieja stanowi źródło otwartości na wartościowość świata i życia pomimo konieczności ontycznego rozpadu jednostki.

W perspektywie nadziei granica czasu, która dotyczy egzystującego, jest afirmowanym końcem drogi, co znaczy, że kres egzystencji wcale nie unieważnia jej sensu, cenneści. Nadzieja zatem dotyczy źródła sensu „pomimo” śmiertelności, jest otwartością na *sensowność* egzystencji, choć perspektywa unicestwienia stanowi pokusę rozpacz. Należy się więc zgodzić z Tarnowskim, że „pretekstem do rozpacz jest nieuleczalna kruchość i skończoność wszystkich naszych możliwości i naszych wysiłków” (Tarnowski, 2014, s. 76), lecz dodać winniśmy, że to właśnie nadzieja jako otwartość-ku sensowi stanowi dzielne odepchnięcie tej rozpacz i rudymet *sensownego* egzystowania, choć jest ono zawsze ni mniej, ni więcej, jak egzystowaniem ku śmierci, ku własnemu unicestwieniu.

### **Ethos egzystencji**

Jednostka nie jest byciem *w-sobie* (*subsistere*), lecz *byciem-poza* (*ex-sistere*), a zatem nie jest substancją, lecz egzystencją, na co zwrócił uwagę towarzyszący mojej refleksji Heidegger. Egzystencja to tak naprawdę ek-sistencja. Człowiek jest zarazem *eks-centryczny* i *ekstatyczny*, co znaczy, że z jednej strony ma swoje bycie poza sobą, z drugiej zaś, że poza siebie wykracza. Owe *wystawanie poza* siebie jest sposobem bycia przysługującym wyłącznie człowiekowi. Heideggerowska ek-sistencja jest podmiotem rozumienia bycia, dziejowym myśleniem bycia, *śluchającym* jego *mowy* (*sagen*),

mieszkającym (*ethos*<sup>6</sup>) w jego prześwicie. Napomknięcie o tym jest o tyle istotne, że pozwala ująć charakterystyczną własność egzystencji, którą jest *poza-centryczna* otwartość, *bycie-poza* sobą. Ze swojej strony również twierdę, że człowiek ma swoje *bycie*, które przekracza jego *byt*, chociaż nie przyjmuję za niemieckim filozofem jego rozumienia *bycia*.

Niejako awansem i bez zasadnego wyakcentowania zostało powiedziane: egzystencji przysługuje *sensowność* – i jeśli człowiek ma *stawać się*, egzystując, winien sens ten rozpoznawać i ku niemu *wystawać*, co koreluje z bezustannym *nadziejaniem się*, byciem otwartością ku temu źródłu. Czy znaczy to, że nadzieja i sens są tym samym? Należy powiedzieć, że modalnie są czym innym, ale egzystencjalnie stanowią synchroniczną jedność; są one sposobami bycia, dla których egzystencja jest zwornikiem.

Człowiek z jednej strony *wystaje „poza”* sobie (w kierunku źródłowej sensowności egzystencji), z drugiej zaś istnieje „wbrew” sobie (znaczy to, że musi on siebie przewyżczać *wbrew* własnej rozpacz, beznadziei, upadkowi). Innymi słowy, jakieś widmo *tragiczności* stale nawiedza ludzkie życie, pewien *zew nihilizmu* czy groźba beznadziei stanowią trwale niepokojącą obecność. Mowa tutaj o tkwiącej w samej zasadzie ludzkiego istnienia *entropijnej* skłonności, ciężącej ku rozpadowi, ku zamknięciu na sensowność, podczas gdy *nadziejanie się* jest ruchem *antyentropijnym* jednostki, otwierającym ją, *wylamującym* ku aksjologicznej głębi, odnawiającym więź ze sobą i światem.

Sama nadzieja jest otwartością-ku i wrażliwością-na, jednak nie zawiera ona w *sobie* żadnej *treści*, przez co potrzebuje *usensowienia* (lub też *zakorzenia* czy *utrześciowienia*) *poza* sobą. Przy tej okazji staje się podobna do wolności. W jaki bowiem sposób egzystujący decyduje o kierunkach realizacji dla własnej wolności – i w jaki sposób w ogóle może tego *chcieć*? Tischner pięknie tłumaczy, że wolność nie chce wybierać spośród możliwości według zasady absurdu, co znaczy, że wolność nie chce być *bez sensu*, lecz w niej samej nie sposób znaleźć tego, że jest sensowna. Dlatego potrzebuje ona *zakorzenia*, po to by stać się wolnością „po coś”, ze względu „na coś”,

---

<sup>6</sup> „Ethos” nie oznacza tylko „ładu” czy „zwyczaju”, ale wskazuje na źródło bycia człowieka, stanowiące miejsce „zamieszkania” egzystencji czy jej miejsce *zakorzenia*, skąd ta czerpie „usensowienie” dla wolności oraz kierunki dla jej realizacji. Pisze Heidegger: „*ηθος* oznacza pobyt, miejsce zamieszkiwania. Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek” (Heidegger, 1977, s. 117).

wolnością „dla kogoś” (zob. *Spotkanie...*, 2003, s. 18). Zarówno wolność, jak i nadzieja odnajdują swoje źródło w egzystencji, która jest już *sensowna*.

Z drugiej strony egzystencja, aby móc zaistnieć i aby móc wciąż *stawać się* sobą, aby przewyciężać własne *upadanie* – wymaga nadziei. Egzystencja potrzebuje *nadziejania się*, żeby trwać w otwartości-na, by nie ustawać w wysiłkach odnawiania siebie „wbrew” entropijnej pokusie własnej *negacji*. Innymi słowy, pozytywny, aksjologiczny nastrój *nadziejania się* to warunek zaistnienia egzystencji, zaś warunkiem zaistnienia nadziei jest aprioryczna sensowność egzystencji, która jest *możliwością*. Bez owego *bycia możliwym* egzystencji nadzieja nie miałaby racji zaistnienia, dlatego też nadzieję tę nazywam *egzystencjalną* i dlatego też stanowi ona specyficznie ludzki sposób *bycia*.

Podsumowując, mamy tutaj do czynienia z egzystencjalną dialektyką: dostęp do *sensu* egzystencji może zostać otwarty, aż wreszcie doświadczony i afirmowany tylko poprzez *medium* nadziei, która z kolei odnajduje swoje *utrześciwienie* w tymże sensie, a warunek istnienia – w *byciu możliwym* egzystencji. Stałe, aktowe re-aktualizowanie się egzystencji dokonuje się dzięki synchroniczności wspomnianych momentów, których jedność stanowi pewien *ethos* egzystującego; miejsce *zamieszkania* jednostki doświadczającej sensu i nadziei, które dają realność *możliwej* egzystencji. Bez *ethosu* nie ma egzystencji; dopiero kiedy człowiek *zamieszkuje* blisko sensu, staje się egzystującym.

Nie należy przy tym myśleć, że *pojemność* egzystencji wyczerpuje się w ustaleniu więzi między nadzieją a sensem. Pole egzystencji jawi się jako zdecydowanie szersze, zaś przedstawiona relacja dotyczy istotnego jego *fragmentu*. Tak więc, ze względu na interesującą mnie tutaj nadzieję, badanie dotyczy tego właśnie *wycinka* egzystencjalnego horyzontu. Dlatego też zaledwie wspomniałem o podstawowej *rzeczy* egzystencji, jaką jest wolność, a zupełnie pominąłem na przykład świadomość, odpowiedzialność, współbycie itd.

## Egzystować znaczy transcendować

Powiedziano, że *poza-centryczna* struktura jednostki jest taką, która odnajduje siebie w jakimś źródle sensu „poza” sobą. *Możliwa* egzystencja może realizować swoją *możliwość* tylko doświadczając siebie „poza” sobą

u źródła sensu; ten dostęp „poza” otwiera jednostce doświadczenie nadziei. Wydawać się zatem może, że wystawiam się na zarzut, który sam wcześniej postawiłem – zarzut o *teologizowanie* nadziei. Czy ostatecznie nadzieja nie zostaje zakorzeniona w transcendentnym źródle, jakimś *gdzie indziej?* Zarzut ten chyba celu, jako że myślenia fenomenologicznego, myślenia z głębi egzystencji, nie interesuje ontologia, lecz egzystencja. Nadzieja zatem nie stanowi *medium* ku *inności* bytowej, lecz otwartość na jakościowo inne „jak” przeżywania świata. Adam Hernas trafnie pisze, że nadzieja jest „takim otwarciem, które nie tylko roztacza jakiś nowy widnokrąg, ale które przemienia wszystko to, co mieliśmy dotąd przed oczami” (Hernas, 2005, s. 52).

Metafizyka to nie „co”-Transcendencja, lecz „jak”-transcendowanie. Akty transgresji egzystencjalnej – które filozofowie nazywają zwykle *skokami* – nie są *skokami* „do” czy „ku” Transcendencji; to one same są już *transcendowaniem*. Egzystować, a właściwie *eks-istować* (*ex-sistere*) znaczy – *trans-cendować*. Łacińskie przedrostki „ex” i „trans” zgodnie odwołują nas do czegoś „poza”, prowadzą głównie do jakiegoś *wychodzenia* czy przekraczania.

Postawiony na początku rozdziału zarzut upada, gdyż intencją moją nie jest zakorzenie nadziei w jakimś transcendentnym absolutie – tak lub inaczej rozumianym – lecz w samej egzystencji jako *sensownej*, i którą to *sensowność* odsłonić nam pozwala właśnie nadzieja jako *nadziejąca się* otwartość egzystującego na afirmowanie tego sensu „poza”. Człowiek istnieje tak, że od razu *znajduje siebie* w apriorycznym *położeniu aksjologicznym*, zaś dzięki doświadczeniu nadziei zdolny jest rozpoznać siebie w tym *położeniu* jako egzystencję. Taka wyłącznie *ludzka* nadzieja jest *wrażliwością*, która pozwala nam rozpoznać siebie jako *możliwość* pośród innych *możliwości*, zobaczyć siebie jako *nastrojonego* na różnocenność czy *sensowność* świata, *wyłożonego* jako świat nadziei. Z kolei taka *wykładnia* świata pozwala człowiekowi zadomowić się w *ethosie* egzystującego.

Podsumowując, to wstępne badanie pozwoliło nam odkryć nadzieję jako fundamentalny, *nastrojony* sposób bycia, który jako *wrażliwość-na* otwiera jednostkę na *poza-centriczny* sens egzystencji, czyni *wylom* ku aksjologicznej głębi. Co więcej, specyfiką nadziei jest dynamiczne, *nadziejące się* stawanie, które odnawia więź jednostki ze źródłem tegoż sensu „poza” sobą. Nadzieja przedstawiła nam się również jako istniejąca zawsze „wbrew”, jako ruch *antyentropijny*. Znaczy to, że istnieje ona „pomimo”



skłonności do rozpadu, do wahań aksjologicznej *conditio humana* ze względu na *tragiczność* świata, wyglądającą zeń groźbę czy pokusę rozpacz, a także doświadczenie zła, własnego niespełnienia, niekiedy nawet *upadając*, co skutkuje oddaleniem jednostki od źródła egzystencji. Owo bycie „wbrew” nadziei nie jest bowiem stałością, ale nieustannym aktowym przekraczaniem siebie. Gabriel Marcel pisze, że „w zasięgu tego płomienia, jakim jest życie, odbywa się złowroga akcja rozpacz; rozpacz może być porównana do prawdziwego samopożerania się duchowego” (Marcel, 1984, s. 45). Biorąc od francuskiego filozofa metaforę *płomienia* – choć aplikując ją w nieco innym znaczeniu – można stwierdzić, że jeśli nadzieja jest otwartością-ku sensowi, to ten egzystencjalny płomień musimy wciąż na nowo w sobie wzniecać. Jeśli więc człowiek toczy bitwę na polu zmagania o sens lub bezsens istnienia, to nadzieja okazuje się jedynym *orężem*, którym może on obronić siebie i swoją *ludzką twarz* przed zgubą, rozpaczą, *piekłem* istnienia. Tylko przez nadzieję i dzięki nadziei może on usprawiedliwić siebie jako *sensownie* egzystującego, będącego wartością pośród innych wartości w wartościowym świecie.

## Bibliografia

- Alighieri, D. (2011). *Boska komedia*. Tłum. E. Porębowicz. Kraków: Greg.
- Brejda, J. (1999). *Philosophia crucis: studia Heideggera nad Apostołem Pawłem. Nowa Krytyka*, 10, 125–152.
- Camus, A. (1974). Mit Syzyfa. W: A. Camus, *Eseje* (s. 89–209). Tłum. J. Guze. Warszawa: PIW.
- Czajka, A. (1991). *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*. Warszawa: FEA.
- Fromm, E. (1996). *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*. Tłum. H. Adamska. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Heidegger, M. (1977). List o humanizmie. Tłum. J. Tischner. W: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (s. 76–127). Tłum. zbiorowe. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (2002). *Fenomenologia życia religijnego*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak.
- Heidegger, M. (2013). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Hernas, A. (2005). *Czas i obecność*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Marcel, G. (1984). Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei. W: G. Marcel, *Homo viator: wstęp do metafizyki nadziei* (s. 29–70). Tłum. P. Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Marcel, G. (1998). *Być i mieć*. Tłum. D. Eska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: PIW.
- Pieper, J. (2000). *O miłości, nadziei i wierze*. Tłum. I. Gano, K. Michalski. Poznań: W drodze.
- Ponikło, T. (2013). *Józef Tischner: myślenie według wartości. Ostatnie słowa*. Kraków: WAM.
- Ricoeur, P. (1992). *Filozofia osoby*. Tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska* (2003). Kraków: Znak.
- Stróżewski, W. (1981). *Istnienie i wartość*. Kraków: Znak.
- Tarnowski, K. (2005). *Usłyszeć niewidzialne: zarys filozofii wiary*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tarnowski, K. (2014). Kilka słów o nadziei. *Filozofia Religii, 1*. Pobrano z: [http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/04\\_fr\\_2014\\_1\\_tarnowski.pdf](http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/04_fr_2014_1_tarnowski.pdf).
- Tarnowski, K. (2017). *Pragnienie metafizyczne*. Kraków: Znak.
- Tischner, J. (1975a). Wiązania nadziei. W: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei* (s. 294–310). Kraków: Znak.
- Tischner, J. (1975b). Wstęp. W: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei* (s. 9–12). Kraków: Znak.
- Tischner, J. (1982). Etyka wartości i nadziei. W: D. von Hildebrand, J. Kłoczowski OP, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości* (s. 51–148). Poznań: W drodze.
- Tischner, J. (2000). *Jak żyć?* Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Tischner, J. (2011). Ludzie z kryjówek. W: J. Tischner, *Myślenie według wartości* (s. 454–474). Kraków: Znak.

## EXISTENTIAL HOPE

## Summary

The article is an attempt at phenomenological reflection on hope. On the way of this study, on the one hand, I oppose the popular practice of “theologizing” of hope, i.e. treating it as a theological virtue, on the other – the scientific attempts to naturalize it. As a result, I discover hope as “existential hope” which presents itself as a fundamental “way of being” of existence.