

Dorota CHABRAJSKA

## RADOŚĆ, KTÓRA POPRZEDZA RADOŚĆ?

Czym jest nadzieja? Co może stanowić jej przedmiot? Czy pojęcie nadziei zawsze opisuje ten sam typ doświadczenia? Czy nadziei przysługuje określony status ontologiczny? Czy w ogóle można mówić o jej metafizycznym usytuowaniu? Czy jest ona autonomicznym przedmiotem namysłu filozoficznego, czy też nieuchronnie pozostaje – bądź też pojawia się – na obrzeżu innych zagadnień podejmowanych przez filozofów, jak ma to miejsce w klasycznej refleksji choćby Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu?

Na wymienione tu pytania – a także na wiele innych, bezpośrednio czy też pośrednio przez nie implikowanych – znajdujemy odpowiedzi w najnowszej pracy Adama Potkaya, poświęconej właśnie kategorii nadziei, a zatytułowanej *Hope: A Literary History* [„Nadzieja. Historia literacka”]<sup>1</sup>.

Książki Potkaya, literaturoznawcy, ujawniają, że prowadzenie analiz literackich czy teoretycznoliterackich ma sens przede wszystkim w szerszym kontekście kulturowym, a ich rzeczywista wartość leży w badaniach porównawczych, podejmowanych zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym. Przedmiotem namysłu Potkaya są kategorie intelektu-

alne (czy też istotne dla kultury pojęcia), których rzetelne omówienie wymaga badań natury interdyscyplinarnej, można by powiedzieć: refleksji humanistycznej par excellence, w metodologicznie uporządkowany sposób łączącej wglądy w dziedzinę tak od siebie odległą (a jednak – jak się ostatecznie okazuje – tak sobie bliskie), jak literaturoznawstwo, filozofia, teologia, myśl społeczna i historiozoficzna czy historia idei. Badania tego rodzaju autor prowadził już w swoich wcześniejszych pracach, w których w wieloaspektowy sposób analizował między innymi sens pojęć elokwencji<sup>2</sup> i szczęśliwości<sup>3</sup>, a także radości<sup>4</sup> i uniwersum moralnego<sup>5</sup>.

W przedmowie do książki poświęconej nadziei Potkay pisze: „Nadzieja jest częścią naszej natury. [...] Jesteśmy, po części dla swojego własnego dobra, istotami, które żywią nadzieję. Pod jakimi jednak warunkami można uznać nadzie-

<sup>2</sup> Zob. t e n ż e, *The Sense of Eloquence in the Age of Hume*, Cornell University Press, Ithaca 1994.

<sup>3</sup> Zob. t e n ż e, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*, Cornell University Press, Ithaca 2000.

<sup>4</sup> Zob. t e n ż e, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge University Press, New York 2007.

<sup>5</sup> Zob. t e n ż e, *Wordsworth's Ethics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012.

<sup>1</sup> Adam P o t k a y, *Hope: A Literary History*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne – New Delhi 2022, ss. 422.

ję za dobro bez kwalifikacji?”<sup>6</sup> (s. viii) – i to właśnie pytanie stanowi oś rozważań autora, nadając im jednocześnie wymiar etyczny i podpowiadając, że teoretyczny namysł nad rzeczywistością nadziei stanowi aspekt filozofii moralności. W tym też sensie praca Potkaya niejako zbiera argumenty „za” nadzieją i „przeciw” niej, jakie odnaleźć można w historii kultury Zachodu w literaturze pięknej: poezji, dramacie czy powieści, ale także w tekstach teologicznych i filozoficznych, w szczególności tych z zakresu filozofii polityki. Synteza, której dokonuje Potkay, nie prowadzi jednak ku jakiejś teorii czy koncepcji nadziei – otwarcie dystansuje się on zarówno od wcześniejszych prób tego rodzaju, podejmowanych przede wszystkim na gruncie teorii marksistowskiej, jak i od zamiaru rekonstrukcji jakiejkolwiek utopii, proponując w zamian ogólną mapę zagadnienia, pozwalającą na jego systematyzację. Kolejne rozdziały książki mają, obok układu chronologicznego, charakter tematyczny. Potkay twierdzi, że chociaż rzucają na siebie nawzajem światło, każdy z nich można czytać jako niezależną całość (por. s. ix).

Czy nadzieja jest cnotą? Czy ze swojej istoty stanowi źródło przyjemności bądź też niesie pocieszenie? Na pytania te Potkay odpowiada negatywnie – nadzieja nie zawsze jest „dobra”, może być samolubna, interesowna, a nawet bezwzględna. Może dotyczyć tak nas samych, jak i innych podmiotów, a przecież możemy żywić nadzieję, że dotknie je zło. Nie zawsze też łączy się z doznaniem przyjemności, niekiedy przenika ją niepokój, bojaźń czy ból bądź towarzyszą jej wyrzuty sumienia. Tłem, na którym się rodzi, może być uczucie negatywne, jak zazdrość czy nienawiść. Nadzieja pozostaje niezmiennie uwikłana w swój kontekst.

Być może z tego właśnie powodu – pisze Potkay we wprowadzeniu do książki noszącym tytuł „For and Against Hope” [„Nadzieja. Za i przeciw”] oraz w rozdziale zatytułowanym „The Limits of Hope in the Ancient World” [„Granice nadziei w świecie starożytnym”] – w kulturze greckiej wobec nadziei przyjmowano postawę podejrzliwości i traktowano ją jako coś niebezpiecznego, równoznacznego z sankcjonowaniem pragnienia czegoś, co człowiekowi nie przysługuje, czego od bogów nie otrzymał, bądź też złudnego pragnienia czegoś, co po prostu nie jest możliwe. Dla starożytnych, dla których spokój umysłu był pochodną uporządkowanej wizji rzeczywistości jako pewnej całości, nadzieja (gr. *elpis*) – dotycząca przecież spraw doczesnych – stanowiła przejaw ignorancji, niewiedzy, a także wyraz ludzkiej niemocy (por. s. 8). Panowało wówczas przekonanie, że nadziei brak jest dalekowzroczności, że oślepia ona podmiot i wiedzie go na manowce, że jest złudna i nigdy nie ziszcza się w postaci, w jakiej ją żywimy. Przedkłada wyobraźnię ponad świadectwo oka i ucha – i w tym sensie jest również synonimem próżności. Ma też charakter destruktywny w wymiarze moralnym: jej przedmiotem są z reguły wartości niskie, jak choćby zamożność, przyjemność zmysłowa, sława, piękno czy długi żywot. Bywa bezwstydną, gdy dotyczy czegoś, co człowiekowi nie przynależy. Jest przy tym stanem odbierającym podmiotowi moralnemu sprawczość i racjonalność – powoduje, że staje się on pasywny i traci kontrolę nad swoimi czynami. Wyzwała uczucia lęku, smutku czy rozczarowania i nie pozwala człowiekowi cieszyć się tym, co zostało mu dane, dostrzegać wartości jego „tu i teraz”, skupiać się na pracy, wypełniać codziennych obowiązków i zajmować się racjonalnym planowaniem przyszłości. Literackie przykłady tego rodzaju nadziei, opisane choćby w *Odysei* Homera, *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa, w *Prometeuszu*

<sup>6</sup> O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

skowanym Ajschylosa czy poezji Pindara, znajdowały ujęcie teoretyczne w pismach nie tylko stoików i epikurejczyków, ale już samego Arystotelesa (por. s. 10n., 30n., 59-61). I było tak – twierdzi Potkay – mimo że opowieść Hezjoda o nadziei nie jest jednoznaczna. Nie wiemy, czy nadzieja, pozostawszy na dnie puszkii Pandory, jest przez to dla człowieka niedostępna (jak w czasach nam współczesnych mniemał Franz Kafka), czy też przeciwnie – została tam zachowana, by w chwilach trudnych mógł po nią sięgać (por. s. 32-39).

Inny obraz kształtuje się w tradycji judeochrześcijańskiej, gdzie chociaż wiara niejako wyzwala obowiązek żywienia nadziei (por. s. 12)<sup>7</sup>, rozwikłanie ich wzajemnej zależności nie jest proste. Współczesny Hezjodowi Izajasz, autor pierwszych trzydziestu dziewięciu rozdziałów dzisiejszej Księgi Izajasza, przedstawia wizję, którą przepaja nadzieja, że przez posłuszeństwo Bogu i zachowanie zasad sprawiedliwości w świecie przywrócona zostanie harmonia: „Wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłkiem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą spodem i mały chłopiec będzie je poganiał” (Iz 11,6). W Starym Testamencie znajdujemy jednak również wiele przykładów – tak jednostkowej, jak i wspólnotowej – nadziei wcale niemającej korzeni w wierze. Tematykę tę i koleje jej rozwoju, kulminującego w wyniesieniu nadziei do rangi cnoty teologicznej w chrześcijaństwie, Potkay rozważa w rozdziale „Eternal Hope: The Christian Vision” [„Nadzieja wieczysta. Wizja chrześcijańska”], zastanawiając się między innymi nad tym, w jaki sposób myśl chrześcijańska odróżnia nadzieję od wiary i jaka relacja łączy je obie z trzecią cnotą teologiczną: miłością. W szczegó-

ności podejmuje kwestię, czy nadzieja na uczestnictwo w wieczności to w chrześcijaństwie perspektywa dotycząca tylko niektórych, czy też wszystkich ludzi (na równi bogatych i ubogich, niechrześcijan i chrześcijan), czy nadzieja chrześcijańska jest samolubna, czy jej kresem jest życie wieczne w Bogu, czy też ona sama ma charakter wieczysty i nie ustaje, tak jak dusze nigdy nie ustają w dążeniu do doskonałości (por. s. 74). W rozważaniach, w których autor sięga do tekstów nowotestamentowych, przede wszystkim listów, do historii teologii i filozofii chrześcijańskiej (w tym do pism takich autorów, jak Grzegorz z Nyssy, Augustyn czy Tomasz z Akwinu), powracają zagadnienia chrześcijańskiego pojmowania nadziei jako atrybutu ubogich (a zatem również sensu ubóstwa) oraz nadziei na zbawienie powszechne. Obecna w każdej religii nadzieja na bezpieczeństwo, odpoczynek i ukojenie, która tak głęboko przepaja chrześcijaństwo, Potkay zestawia z charakterystyczną dla Biblii hebrajskiej nadzieją kolektywną, lokowaną w doczesności, i z hedonistyczną nadzieją na nieśmiertelność, charakterystyczną dla religii wedyjskiej. Ewangelie – pisze – niosą przy tym ładunek eschatologicznego oczekiwania, które łączy nadzieję i lęk z imperatywem nieustannego czuwania i nieulegania duchowej bierności (por. s. 77). Wydawałoby się, że doskonała wiara likwiduje potrzebę nadziei, a jednak wpisana w ludzką kondycję niedoskonałość sprawia, że nadzieja niejako pozostaje stanem naturalnym człowieka – mającym charakter zarówno negatywny, gdyż pojawia się wskutek doświadczania przezeń ontologicznego i epistemicznego braku, jak i pozytywny – otwiera go bowiem na owego braku wypełnienie. W ujęciu chrześcijańskim nadziei przeciwstawiana jest rozpacz. Potkay wskazuje na problem, który pojawia się w tym miejscu w odniesieniu do niechrześcijan, przede wszystkim pogan sprzed czasów Chrystu-

<sup>7</sup> Por. A. M i t t l e m a n, *Hope in a Democratic Age: Philosophy, Religion, and Political Theory*, Oxford University Press, New York 2009, s. 119.

sa: z perspektywy chrześcijańskiej można powiedzieć, że umierali oni w stanie teologicznej rozpacz, odchodząc z tego świata w odłączeniu od Boga i nie mając nawet świadomości tego faktu. „W przypadku tych, którzy żyli przed Chrystusem, popadnięcie w rozpacz było kwestią chronologii, nie zaś woli. Odwieczny problemem etyki chrześcijańskiej – twierdzi Potkay – to problem dotyczący tych, którzy odeszli bez jakiegokolwiek nadziei, ponieważ możliwej nadziei dla nich wówczas nie było, żadna łaska nie była im dostępna” (s. 95). Problem nadziei i rozpacz okazuje się zarazem problemem sprawiedliwości. Rozstrzygnąć go – bez powodzenia jednak – starał się w *Boskiej komedii* Dante: Wergiliuszowi, Homerowi czy Platonowi przysługuje co najwyżej najlepsze miejsce w przedsionku piekła, nie mieli oni bowiem wiary, która pojawiła się dopiero, gdy ich czas dobiegł już końca. W przeciwieństwie do okrutników, morderców i cudzołożników zasiedlających czyściec nie mogą oni żywić nadziei na zbawienie, w ostatnich chwilach nie było im bowiem dane żałować za grzechy i prosić Boga o zmiłowanie.

W trzecim rozdziale książki, „The Three Hopes of Humanism: Sacred, Profane, and Political” [„Trzy nadzieje humanizmu. Święta, świecka i polityczna”], Potkay omawia problematykę nadziei w twórczości literackiej siedemnastego i osiemnastego stulecia, w dziele Johna Milтона, Thomasa Hobbesa, Alexandre’a Pope’a, Bernarda Mandeville’a, Samuela Johnsona oraz Abrahama Cowleya i Richarda Crashawa. Milton – w przekonaniu Potkaya – unika interpretacji nadziei jako cnoty teologicznej, nadzieja kojarzy mu się raczej z nieufnością wobec Bożego zamysłu i to w niej upatruje przyczynę upadku aniołów, a następnie całego rodzaju ludzkiego. Nadzieja, według Milтона, wyraża postawę grzeszną i stanowi przejaw pychy (por. s. 120-128). Hobbes

z kolei uważał, że jest ona zakotwiczona w doczesności i ma swój udział w rzeczywistości politycznej. Wraz z lękiem (można powiedzieć: na zasadzie „marchewki i kija”) napędza ludzkie działania w ramach ograniczonej przestrzeni, którą pozostawia człowiekowi władza. W wierszu *On Hope*, napisanym wspólnie z Abrahamem Cowleyem, Richard Crashaw zaś, zastanawiając się nad sensem nadziei chrześcijańskiej, retorycznie pyta, czy możemy dziś wiedzieć, jaka będzie przyszłość i jak wyglądać będzie życie wieczne, a jeśli wiedzy tej nie mamy, to jak żywić jakiegokolwiek nadzieje dotyczące owej nieznanej nam rzeczywistości (por. s. 119). Twórcy osiemnastowieczni, na przykład Alexander Pope czy Bernard Mandeville, często odwoływali się w tym kontekście do koncepcji opatrnościowego projektu, odzwierciedlającej w jakimś sensie intelektualną postawę związaną z deizmem i nakazującej pokładać nadzieję w rzeczywistości doczesnej jako dzieło Bożym („Wszystko jest dobrem w istności”<sup>8</sup> – pisał Pope).

Inaczej było w przypadku Samuela Johnsona, człowieka pobożnego, aczkolwiek kierującego się w życiu postulatami zdrowego rozsądku, który traktował nadzieję jako zasadę psychologiczną pozwalającą człowiekowi wytrwać w rzeczywistości nigdy niebędącej na miarę jego oczekiwań i nigdy nieczyniącej go szczególnie słabym – z wyjątkiem chwil, w których jest pijany. Johnson skłonny był jednak uważać, że chociaż nadzieja jest z reguły fałszywa i rzadko przynosi to, co zapowiada, same jej obietnice mają większą wartość niż dary, jakie może ofiarować nam los. Niespełnienie nadziei nie skutkuje przy tym frustracją, wiąże się bowiem z jej odnowieniem, przy czym przedmiotem

<sup>8</sup> A. P o p e, *Wiersz o człowieku*, w: tenże, *Poematy. Wybór*, tłum. L. Kamiński, Universitas, Kraków 2002, s. 74.

nadziei staje się wówczas jeszcze większe dobro. Nadzieja stanowi zatem pewne źródło szczęścia. W rzadkich sytuacjach – twierdził Johnson – można nawet mówić o triumfie nadziei nad doświadczeniem, jak było w przypadku pewnego nieszczęśliwego w małżeństwie dżentelmena, który po śmierci żony natychmiast ponownie się ożenił (por. s. 142-152).

Refleksję nad nadzieją wyrastającą z rzeczywistości doczesnej kontynuowali romantycy, a o stworzonych przez nich koncepcjach pisze Potkay w rozdziale zatytułowanym „Something Evermore about to Be: Hope in the Romantic Era” [„Coś, co «wiecznie już-już ma się ziścić». Nadzieja w epoce romantyzmu”]. Romantycy pragnęli zachować rozumienie nadziei i miłości jako cnót, ich sens pojmowali jednak w oderwaniu od teologii i nie poszukiwali dla nich oparcia w wierze. W dziele Williama Wordswortha nadzieja o charakterze politycznym i społecznym ma ostatecznie charakter transcendentny, ale zawsze stanowi przedłużenie wyobraźni. „Coś, co «wiecznie» już-już ma się ziścić”<sup>9</sup> to – jak się wydaje – nadzieja na nadzieję, na stawanie się w nieskończoności. To nadzieja na życie, którego jeszcze nie ma i które zawsze pozostanie nieskończoną projekcją (por. s. 170-177).

W *Fauście* Johanna W. Goethego nadzieja okazuje się równoznaczna z aspirowaniem do osiągnięcia ontologicznego usytuowania poza dobrem i złem czy też z marzeniami o tego rodzaju usytuowaniu. Goethe – pisze Potkay – „wydaje się rozpoznawać nasze ograniczenia, charakterystyczne dla istot społecznych, kierujących się w postępowaniu etyką, które wspólnie

zamieszkują ziemię i w przypadku których samorealizacja dokonywana kosztem innych nie może być dobrem najwyższym” (s. 198). Podobna do faustowskiej nadzieja przenika twórczość Percy’ego B. Shelleya, jest to jednak nadzieja oderwana od jakiegokolwiek religijnego credo, a w przekonaniu Potkaya równoważna rozpacz. Łączyła się ona z pragnieniem niewyobrażalnej wręcz, pozytywnej przemiany życia społecznego, w realizację owego pragnienia wpisana była zaś potrzeba miłości, cierpliwości, przebaczenia i męczeństwa. Shelley mówił o potrzebie przeciwstawienia się uciskowi i fałszowi, o wyrzeczeniu się przemocy i gotowości do ofiary z siebie. W istocie, mimo swojego ateizmu, opowiadał się za przyjęciem postawy, której symbolem jest Chrystus (por. s. 199n.), twierdząc jednak, że w miejsce samolubnej nadziei na nieśmiertelność, którą można zyskać przez zaufanie i posłuszeństwo Bogu, należy podążać jedynie za nieokreśloną nadzieją tego rodzaju, dostępną każdemu człowiekowi na drodze doskonalenia moralnego (por. s. 201).

W pismach autorów drugiej połowy dziewiętnastego wieku znajdujemy reakcję na zarówno niedookreślone, romantyczne koncepcje nadziei, jak i na nadzieję na wolność, równość i braterstwo, którą przyniosła rewolucja francuska. Potkay analizuje te wypowiedzi w rozdziale zatytułowanym „Later Nineteenth-Century Responses to Romantic Hope” [„Późniejsze dziewiętnastowieczne reakcje na koncepcje nadziei, które wypracowali romantycy”]. Zdeklarowany ateista John Stuart Mill w eseju *Theism* kontynuował w jakimś sensie myśl Shelleya, pisząc o nadziei „zwyczajnej”, której nie towarzyszy pewność ani nawet wiara, a w szczególności wskazując na moralną użyteczność nadziei na porządek we wszechświecie oraz na życie po śmierci. W przekonaniu Milla perspektywa nadziei na nieśmiertelność sprawia też, że życie ludzkie zyskuje istotność, której

<sup>9</sup> W. Wordsworth, *Preludium*, ks. VI, l. 542, w: *Angielscy „poeci jezior”*. W. Wordsworth. S.T. Coleridge. R. Southey, tłum. S. Kryński, wybór S. Kryński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963 s. 178.

w przeciwnym wypadku jest pozbawione (por. s. 220-224).

George Eliot podkreślała zaś przede wszystkim napięcie między nadzieją a rozumem, pisząc, że podobnie jak lękowi, nadziei nieuchronnie towarzyszy ból (por. s. 224-230). Emily Dickinson, „poetka okrucichów” (s. 233), uważała, że brak nadziei jest dobrem, a być może po prostu odrębnym rodzajem nadziei. Brak zawsze bowiem niesie z sobą dobro. Być może nadzieja i wiara są zatem niepotrzebne, a nawet szkodzą ludzkiej godności – w tym duchu Dickinson pisała o potrzebie służby pozbawionej nadziei (por. s. 236), postawie iście stoickiej, a być może nawet konfucjańskiej.

Dla Fiodora Dostojewskiego z kolei perspektywa nadziei – czy też jej braku – jest okazją do podjęcia problematyki samobójstwa. Samo rozumienie nadziei to w jego myśli konsekwencja odpowiedzi na pytanie o to, co dostępne jest ludzkiemu poznaniu. W *Biesach* rezultatem uśmiercenia Boga staje się samobójstwo człowieka. Jeśli bowiem człowiek nie pokłada nadziei w Bogu, to – bez względu na to, jaką koncepcję Boga przyjmuje – nie znajdzie nadziei dla samego siebie. Szczególnym przypadkiem takiej postawy okazuje się tragiczne w skutkach porzucenie nadziei na Boże miłosierdzie (por. s. 244n.).

Twórczość Dostojewskiego w szczególności cenił Friedrich Nietzsche, dostrzegając w niej przede wszystkim wrażliwość na „neurotyczne aspekty nowoczesności” (s. 256) i na charakterystyczny dla ówczesnej epoki „nonsens” (tamże) dotyczący postępu. W pismach Nietzschego Potkay dostrzega swoistą ewolucję pojmowania nadziei. W *Ludzkie, arcyłudzkie*, „książce zrodzonej z choroby” (s. 259), filozof zdaje się mówić, że ani nadzieja, ani samobójstwo nie stanowi dobrego wyboru. W *Antychryście* podważa wszystkie cnoty teologiczne, przeciwstawiając wiarę prawdzie, a miłość wyraźnemu widzeniu,

lecz w konkluzji ogranicza krytykę nadziei do przypadków, w których jej treść jest nierealna. W *Wiedzy radosnej* jednak, zawierającej „pisma czasu rekonwalescencji” (tamże), pisze o nadziei człowieka zanurzonego w rzeczywistości doczesnej, który pokochał istotę swojego jestestwa, nadziei na coraz większą jasność widzenia samego siebie, na samoodkrywanie, zdrowie i siłę. Tę właśnie postać nadziei, związaną z nową formą miłości, Nietzsche określał mianem najwyższej (niem. höchste Hoffnung).

W rozdziale „Modernism: Repetition, Epiphany, Waiting” [„Modernizm. Powroty, epifanie, oczekiwanie”] Potkay omawia problematykę – przede wszystkim rozumienie – nadziei w kulturze współczesnej, której epoka otwiera się wraz z zakończeniem pierwszej wojny światowej, a do której centralnych tematów należą trauma i jej wieczne powroty oraz epifania (pojmowana przez autora w sensie, w jakim posługuje się tym terminem Charles Taylor), a także rozciągające się pomiędzy nimi oczekiwanie. Zdaniem Potkaya moderniści starają się w jakimś sensie kontynuować trzy wielkie nadzieje kultury Zachodu: na (plemienne, indywidualne, a jeśli to możliwe – powszechne) zbawienie (czyli Abrahamową wiarę w nowe życie), na ziemską sprawiedliwość i równość wszystkich ludzi (mimo niewątpliwie różnorakiego rozumienia tych pojęć), na owo „coś, co wiecznie już-już ma się ziścić”, czyli na „owe nieskończone możliwości, które romantyzm jedynie częściowo wyrwał z kontekstu teologii chrześcijańskiej” (s. 266). Nadzieja chrześcijańska pojawia się w utworach modernistycznych rzadko (na przykład w *Czterech kwartetach* Thomasa S. Eliota), zawsze jednak pozostaje trudna lub ginie wobec sceptycyzmu, możliwości wielorakich interpretacji rzeczywistości, przeciwnych punktów widzenia i ogólnej mglistości poznania. Choć centralne znaczenie w pismach autorów

modernistycznych mają nierozwiązywalny konflikt, brak jasności widzenia, postawa ironiczna, wieczny przepływ i nietrwałość rzeczywistości, ujawnia się w nich tęsknota za prostotą wzajemnego zrozumienia, pewnością, pasją i zaangażowaniem, stabilnością i ponadczasowością. W tekstach tych obecna jest więc w niezwerbalizowany sposób nadzieja, tak osobista, jak i polityczna, mimo że inne klasyczne tematy dotyczące uczuć (na przykład miłość erotyczna, odwaga niezbędna w życiu rodzinnym, duma, gniew, wielkoduszość czy pobożność) – jak się wydaje – odeszły w przeszłość (por. s. 266n.). Modernistyczne – można powiedzieć: minimalistyczne – pojmowanie nadziei jest zarazem pochodną ujmowania kwestii sensu życia, jak choćby ma to miejsce w powieści *Do latarni morskiej* Virginii Wolf, gdzie nadzieja skonfrontowana zostaje ze swoim spełnieniem: „aż tyle” okazuje się „tylko tyle” (por. s. 273n.). W powieści Franza Kafki *Zamek* nadzieja, która nigdy się nie ziści, pozostaje uwikłana w proces oczekiwania i sprzężona z nieustającym niepokojem. Pojawia się pytanie, czy spełnienie nadziei jest w ogóle potrzebne, a obok niego równie ważna kwestia dotycząca tego, czym jest oczekiwanie, w szczególności gdy towarzysząca mu nadzieja jest nikła – oczekiwanie, które trwa tak długo, że można w jego przypadku wręcz mówić o nadziei pustej (por. s. 281). Dopelnieniem tego przekazu Kafki jest fakt, że *Zamek* pozostaje powieścią niedokończoną, dziełem, które – niczym opowieści Szeherazady – ma na celu odłożenie przyszłości w czasie (por. s. 282n.).

W swoich wczesnych pismach Albert Camus odrzekał się od nadziei, przekonany, że żywiący ją człowiek nie odczuwa ontologicznej pełni, zadowolenia z chwili obecnej – jeśli rzeczywiście żyjemy, nadzieja nie jest potrzebna. W *Micie Syzyfa* miejsce nadziei wypełnia pogarda: cecha życia pozbawionego tak nadziei, jak

i poczucia beznadziejności. Brak nadziei nie implikuje jednak konieczności samobójstwa, a sam ten akt opisuje Camus – w przypadku Cottarda w *Dżumie* – niczym żart. W powieści tej, mimo że Oran przedstawiony zostaje jako miejsce pozbawione nadziei, poszczególni bohaterowie nie porzucają różnych jej form, lecz ostatecznie ważniejsza od niej okazuje się (świecka) wiara. Potkay pisze, że w swoich późnych utworach Camus wydaje się powtarzać za św. Pawłem: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem” (2 Tm 4,7), inaczej jednak niż św. Paweł, nie oczekując nagrody.

Nagroda nie pojawia się również w literackim świecie Samuela Becketta, w którym podtrzymywane nadzieją oczekiwanie nie jest jednym z motywów, ale po prostu motywem jako takim. Bohaterowie sztuki *Czekając na Godota*, ludzie w jakimś sensie nieszczęśliwi, złożyli swoje nadzieje w postaci daleko bardziej tajemniczej i jeszcze bardziej nieobecnej niż Klamm Kafki – można powiedzieć, że swoją postawą uosabiają zakład Pascala. Ich nadzieja jest chwiejna i trwa to z większą, to z mniejszą intensywnością – nadzieja pascalska nie przychodzi bez wysiłku, musi pokonywać przeszkody i walczyć z wątpliwościami. Nigdy nie osiągnie pewności, w końcu tylko jeden z ewangelicznych łotrów uzyskał obietnicę zbawienia. W świecie, w którym oczekiwanie jest jedynym naturalnym stanem, istotą nadziei pozostaje trwanie. Wbrew mniemaniu Filona z Aleksandrii nie jest ona „radością, która poprzedza radość” (s. 119) i znacznie lepiej opisują ją słowa Blaise’a Pascala: „Nie żyjemy nigdy, ale spodziewamy się żyć; gotujemy się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztujemy go nigdy”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> B. P a s c a l, *Myśli*, 168 (172), tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 102.

Książka Adama Potkaya dostarcza niezwykle interesującej lektury i warto, by doczekała się przekładu na język polski. Wbrew powszechnej dziś – szczególnie w Polsce – tendencji do deprecjonowania humanistyki i głoszenia jej nieprzydatności w świecie, w którym do rangi cnoty podniesiono praktycyzm i formalizm, dowodzi, jak wielka wartość dla kulturowej samowiedzy współczesnego człowieka leży w bezinteresownym namyśle nad kategoriami intelektualnymi, które budują jego tożsamość. Jednocześnie Potkay uzmysławia czytelnikowi głębokie językowe, filozoficzne i teologiczne uwikłanie zasadniczych pojęć, do których często odwołujemy się tak w życiu codziennym, jak i w dyskursie naukowym.

Książka *Hope: A Literary History* dostarcza czytelnikowi również przyjemności estetycznej. Starannie opracowana, wydrukowana na papierze kredowym i opatrzona okładką stylistycznie nawiązującą do *Krzyku* Edvarda Muncha, każe z żalem myśleć o wielu polskich „pograntowych” monografiach, pozbawionych opieki edytorskiej, a nawet technicznej, drukowanych w pośpiechu, aby sprostać terminom – publikacjom, do których nikt po ich ukazaniu się nie zagląda i których nawet szata

graficzna nie przyciąga oka. Jedyny niedosyt, jaki książka Potkaya pozostawia czytelnikowi, dotyczy przypisów. Stanowią one interesujące przedłużenie głównego tekstu, zostały jednak umieszczone zbiorczo na końcu książki, nie zaś sukcesywnie na jej kolejnych stronach – nie sposób się z nimi zapoznawać równoległe z lekturą bez jej nieustannego przerywania. Wydaje się, że zabieg ten wyraża swoisty brak wiary w czytelnika ze strony wydawcy, jego niewypowiedziane przekonanie, że czytelnik intelektualnie nie „udźwignie” ciężaru dodatkowych informacji i że lepiej je przed nim „schować”, żeby się do lektury nie zniechęcił. Niewykluczone, że rozwiązanie to jest jakąś odpowiedzią na spadek zainteresowania humanistyką nie tylko w naszym kraju. Tym bardziej cieszymy się, że książki takie, jak praca Adama Potkaya, nadal się ukazują.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

e-mail: [ethos@kul.lublin.pl](mailto:ethos@kul.lublin.pl)

Tel. 81 4453218

<http://www.ethos.lublin.pl/index.php?mod=article&aid=204>