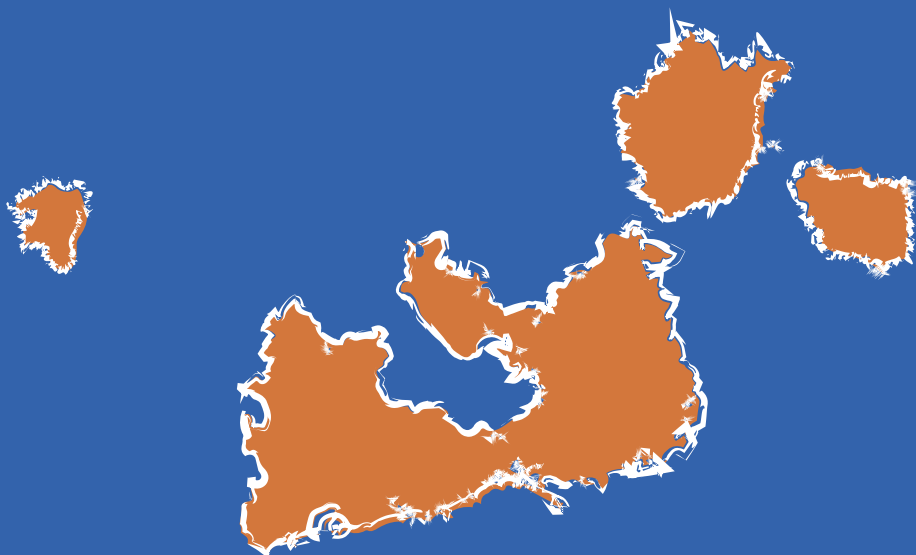


JACEK JAŚTAŁ

Nadzieja z Melos



Wydawnictwo



Academicum



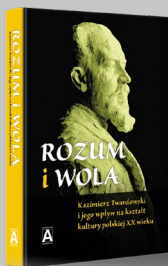
Wydawnictwo Academicon w wykazie wydawców MNiSW [100 pkt]!

Zapraszamy **AUTORÓW** monografii, prac doktorskich, habilitacyjnych i innych prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych do wydania książki w **nowoczesnym wydawnictwie**. Zapraszamy także do współpracy wydawniczej **REDAKTORÓW** czasopism, serii wydawniczych i prac zbiorowych.

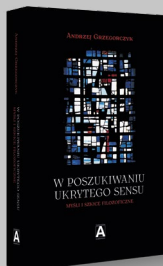
Publikuj z nami w open access!

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl), [e-mail: wydawnictwo@academicon.pl](mailto:wydawnictwo@academicon.pl), [tel.: 603 072 530](tel:603072530)

POLECANE



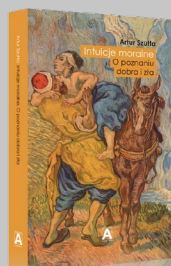
Red.: Jacek Jadacki
Rozum i wola.
Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku



Andrzej Grzegorzczak
W poszukiwaniu ukrytego sensu.
Myśli i szkice filozoficzne



Natasha Szutta
Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?



Artur Szutta
Moralne intuicje.
O poznaniu dobra i zła

Formaty:



Nadzieja z Melos



JACEK JAŚTAŁ

Nadzieja z Melos

Przyczynek do debaty
nad pojęciem *elpis*

Lublin 2021

Recenzenci wydawniczy: dr hab. Piotr Bartuła, prof. UJ,
dr hab. Joanna Mysona Byrska, prof. UPJPII

Przygotowanie wydawnicze:

Studio DTP Academicon | dtp.academicon.pl | dtp@academicon.pl

Redaktor prowadzący: Robert Kryński

Redakcja i korekta: Kinga Wyskiel

Łamanie: Robert Kryński

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021

ISBN [ebook]: 978-83-67134-02-6

DOI: 10.52097/acapress.9788367134019

Wydawca: Wydawnictwo Academicon

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

e-mail: wydawnictwo@academicon.pl

www: omp.academicon.pl

Księgarnia online: ksiegarnia.academicon.pl

Publikacja wydana ze środków Politechniki Krakowskiej.

Michałowi

Mówią zaś niektórzy, że miód tak zwany kwietny na Melos i w okolicach Knidos ma wprawdzie przyjemny zapach, lecz przez czas krótki, i że jest w nim pierzga.

Arystoteles, *Opowiadania zdumiewające*

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
I. Wyspa	11
II. Prolegomena	19
III. Pandora	29
IV. Nadzieja w dzbanie	37
V. Groza świata	53
VI. Fatalizm	61
VII. Nadzieja oszukańcza: <i>apáttheia</i>	71
VIII. Nadzieja zbędna: <i>hybris</i>	79
IX. Zwodniczość nadziei	91
X. Rzetelność przekonań	105
XI. Pragnienia	119
XII. Emocje	129
XIII. Cnota nadziei	141
XIV. Przedmiot nadziei	155
XV. Nadzieja po prostu	165
XVI. Agathon	175
BIBLIOGRAFIA	185
SUMMARY	191
STRESZCZENIE	192

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
I. Wyspa	11
II. Prolegomena	19
III. Pandora	29
IV. Nadzieja w dzbanie	37
V. Groza świata	53
VI. Fatalizm	61
VII. Nadzieja oszukańcza: <i>apáttheia</i>	71
VIII. Nadzieja zbędna: <i>hybris</i>	79
IX. Zwodniczość nadziei	91
X. Rzetelność przekonań	105
XI. Pragnienia	119
XII. Emocje	129
XIII. Cnota nadziei	141
XIV. Przedmiot nadziei	155
XV. Nadzieja po prostu	165
XVI. Agathon	175
BIBLIOGRAFIA	185
SUMMARY	191
STRESZCZENIE	192

WSTĘP

Jest to książka o nadziei. Moim celem nie jest jednak prezentacja stanu współczesnych badań nad tym pojęciem. Ograniczam się do prezentacji tematu nadziei w myśli antycznej, ale nie jest to też monografia na temat *elpis*. Nie trzymam się rygorystycznie chronologii, nie zmierzam do ścisłego odtworzenia poglądów przywoływanych myślicieli, świadomie traktuję je raczej jako inspiracje, by poszukiwać własnych wyjaśnień. Chcę jedynie lepiej zrozumieć, co czuje człowiek, kiedy odwołuje się do nadziei i jaką funkcję pełni ona w naszym życiu.

Za punkt odniesienia rozważań służą wydarzenia na Melos z owego nieszczęsnego roku, kiedy przyłynęli tam Ateńczycy. Nie interesuje mnie jednak – jak Tukidydesa – przypadek Melos jako *casus* z zakresu filozofii politycznej, ale konkretni ludzie, Melijczycy. Jest to zatem książka o nadziei w sytuacjach, gdy ważą się ludzkie losy. Dla mieszkańców Melos była to sprawa życia i śmierci, ale równie silne nadzieje nie muszą się wiązać z aż tak dramatycznymi wydarzeniami. Dlatego mam nadzieję – no cóż, nie sposób wyrazić tego inaczej – że jest to także książka o każdym z nas.

I. WYSPA

Milos słynie z koronkowych plaż. Jest ich ponad 75, małych i dużych, z krystalicznie czystą błękitną wodą, z kolorowymi, rzeźbionymi skałami i białozłotym piaskiem, na pewno będziecie zachwyceni. Znajdziecie tu unikalne kolory morza, możecie pływać na w pełni zagospodarowanych plażach lub wybrać te bardziej samotne i dzikie. Z pewnością przejrzyste wody wyspy i jej nieskończenie piękne plaże dostarczą Wam niespotykanych wrażeń¹.

Mniej więcej tyle można przeczytać na oficjalnej stronie wyspy w Internecie. Dlaczego plaże są „koronkowe” (ang. *lacy*), nie jest jasne. Do tego kilkuminutowy filmik, niestety napisy są tylko po grecku. Zakładka *Historia* się nie otwiera.

Milos, czy też Melos – taka nazwa pojawia się w polskim przekładzie *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa² i takiej będę dalej używał (gr. *Μήλος*) – to najbardziej wysunięta na południowy zachód wyspa w Archipelagu Cyklad na Morzu Egejskim, położona w linii prostej mniej więcej w równej odległości od Aten i Sparty (tyle tylko, że Sparta leży znacznie bardziej w głębi lądu niż stolica Attyki). Powierzchnia Melos to ok. 150 km² (o połowę

¹ Źródło: <https://milos.gr/en/home/> (data dostępu: 10.05.2021). Gdy ponownie ją odwiedziłem, robiąc ostatnią korektę (8.11.2021), można było już wejść na podstronę przedstawiającą historię wyspy. Zawarte na niej informacje są jednak bardzo zdawkowe. W latach 60. i 70. XX w. Melos zostało gruntownie przebadane archeologicznie, a wyniki tych badań zawiera monografia: *An Island Polity – The Archaeology of Exploitation in Melos*, C. Renfrew, M. Wagstaff (eds.), New York 1982.

² Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł., przedm. i przypisami opatrzył K. Kumaniecki, Warszawa 1988.

więcej niż Itaka, której królem był Odys)³, obecnie liczy nieco ponad 5 tys. stałych mieszkańców, ale to efekt współczesnych migracji: grecka Wikipedia podaje, że sto lat temu było ich trzy razy tyle, co zapewne należy uznać za stan maksymalny. Ile mogło być w starożytności – trudno powiedzieć, zapewne ok. 3 tys.⁴. Wyspa ma charakter wulkaniczny, w jej wnętrzu od strony Aten wcina się rozległa zatoka tworząca naturalny, dobrze osłonięty port, jeden z największych na Morzu Śródziemnym. Nie brakuje bogactw naturalnych: obsydianu, szklistej skały wulkanicznej używanej w neolicie do wyrobu narzędzi, a także siarki i różnego rodzaju gliniek. Jedną z nich, zwaną ziemią melojską, była w starożytności używana przez artystów jako pigment do produkcji bieli.

Z czasów antycznych pozostał rzymski teatr i trochę ruin pokrytych mozaikami. W 1820 r. pewien wieśniak odkopał pochodzący z końca II w. p.n.e. posąg Afrodyty, w kilku częściach, który następnie został kupiony przez ambasadora Francji w Stambule. Ledwo statek z rzeźbą odплыł od wyspy, roztrzaskał się na skałach, w wyniku czego w głębinach przepadły ręce bogini (tak przynajmniej głosi jedna z wersji tej opowieści). Niekompletny posąg trafił w końcu do Luwru jako dar ambasadora dla króla Francji, stając się pod rzymskim imieniem Wenus z Milo jedną z najsłynniejszych rzeźb antycznych. W muzeum

³ Są to dane podstawowe, jakie znalazły się na Wikipedii w języku greckim – źródło: <https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CE%AE%CE%BB%CE%BF%CF%82> (data dostępu: 10.05.2021). Podobne dane podaje *Encyclopedia Britannica* – źródło: <https://www.britannica.com/place/Melos> (data dostępu: 10.05.2021). Podstrony Wikipedii w innych językach podają większą powierzchnię wyspy (polska – 160,6 km², niemiecka – 167 km²).

⁴ Szacowanie populacji antycznych *poleis* jest bardzo zgrubne, badania archeologiczne nie pozwalają na precyzyjne ustalenie liczby domostw oraz gęstości zaludnienia. M. Wagstaff i J.F. Cherry szacują, że – uwzględniając starożytne warunki uprawy i wymiany – na wyspie o takiej powierzchni, jak Melos, mogło mieszkać maksymalnie 5 tys. osób, w praktyce było to zapewne ok. 40–60% tej liczby (M. Wagstaff, J.F. Cherry, *Settlement and Population Change*, [w:] *An Island Polity*, op. cit., p. 145). Na temat ogólnej charakterystyki funkcjonowania *poleis* w czasach antycznych, w szczególności ich demografii, vide M.H. Hansen, *Polis. Wprowadzenie do dziejów greckiego miasta-państwa w starożytności*, przeł. A. i R. Kulesza, Warszawa 2011.

na wyspie znajduje się jej kopia, ale miejscowi aktywiści zabiegają o zwrot oryginału. Hasło akcji brzmi: „Nie brakuje jej rąk, brakuje jej domu”⁵.

Melos była zamieszkała już w neolicie, w drugim tysiącleciu p.n.e. wykształciła się tu i na sąsiednich wyspach kultura cykladzka, pozostająca pod silnym wpływem kultury minojskiej z Krety⁶. Za sprawą dogodnego położenia, dobrego portu oraz rolnictwa Melos stała się w tym czasie ważnym punktem wymiany handlowej na drodze pomiędzy Mykenami i całym Peloponezem a Kretą, wybrzeżem Azji Mniejszej i Cyprem. Jak podaje Tukidydes, ok. 1100 r. p.n.e. wyspę najechali Dorowie, którzy wcześniej podporządkowali sobie południowo-wschodnią część Peloponezu. Najazd Dorów dotknął także inne rejony Grecji, spowodował upadek kultury mykeńskiej i wprowadził Grecję na prawie czterysta lat w okres tzw. wieków ciemnych. Tylko gdzieś tam pozostały dawne plemiona – między innymi w Attyce, czyli tam, gdzie znajdują się Ateny.

W okresie wojen perskich (początek V w. p.n.e.) Melos należała do Związku Helleńskiego, sojuszu 31 *poleis* zawiązanego przeciw Persom, nie przystąpiła jednak do Związku Morskiego, koła napędowego rozwoju ateńskiego imperium za czasów Peryklesa. Melijczycy, etnicznie powiązani ze Spartanami, płacili im niewielki trybut, ale prowadzili politykę izolacjonistyczną. Także w wojnie peloponeskiej pomiędzy Atenami a Spartą i ich sojusznikami jako jedyna *polis* na Morzu Egejskim Melos zachowała neutralność⁷. W 426 r. p.n.e. ateński strateg Nikias spustoszył wyspę i narzucił roczną daninę, ale wszystko wskazuje na to, że Melijczycy zapłacili ją co najwyżej raz. Liczyli się jednak z tym, że Ateny opłatę w końcu wymuszą – zaczęli gromadzić srebro, ale także odnowili mury obronne, powiększyli flotę i zapasy

⁵ „She’s not missing her hands, she’s missing her home” – źródło: takeaphroditetohome.gr (data dostępu: 10.05.2021).

⁶ W omówieniu historii wyspy korzystam głównie z opracowań: N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1994; oraz – J. Freely, *The Cyclades: Discovering the Greek Islands of the Aegean*, London 2006.

⁷ Początkowo podobną politykę prowadziła Thera, ale szybko uległa Atenom i się im podporządkowała.

żywności⁸. Rzeczywiście, w 416 r. p.n.e. Ateńczycy ponownie wysłali na Melos armię i postawili mieszkańcom ultimatum: albo przystąpią do kontrolowanego przez Ateny Związku Morskiego, albo wyspa zostanie do niego włączona siłą. Melijczycy zdecydowanie odrzucili żądanie podporządkowania się i przez kilka miesięcy stawiali opór najeźdźcom. Gdy w końcu ulegli, Alkibiades, jeden z przywódców ateńskich, postawił wniosek⁹, przegłosowany następnie przez lud ateński, na mocy którego wszystkich mężczyzn na Melos wymordowano, kobiety i dzieci sprzedano w niewolę, a wyspę ponownie zasiedlono, wysyłając tam około pięciuset osadników. Po przegranej przez Ateny wojnie (404 r. p.n.e.) Sparta odtworzyła melijskie *polis*, wyгнаła kolonistów i pozwoliła na powrót ocalałych z pogromu mieszkańców.

Dalsze losy wyspy dzielą się na okresy, w które wpisana jest historia regionu. W 197 r. p.n.e. wyspa została włączona do rozrastającego się imperium rzymskiego, później stała się częścią Cesarstwa Bizantyjskiego. Po zdobyciu Konstantynopola przez rycerzy łacińskich biorących udział w IV krucjacie (1204 r.) Wenecjanie utworzyli na Cykladach niezależne Księstwo Naxos (czasami zwane Księstwem Morza Egejskiego lub Księstwem Archipelagu), którego władca rezydował na Melos równie często, co na Naxos, największej wyspie Cyklad. Do dziś w lokalnym dialekcie zachowało się wiele słów włoskiego pochodzenia. W dziejach wyspy zapisało się też antywłoskie powstanie (1261 r.), ale tym razem weneccy panowie okazali się łaskawi – do morza strącono tylko przywódcę buntu, pozostałym uczestnikom kary darowano. Mniej szczęścia miało siedmiuset Bogu ducha winnych mieszkańców wyspy, których w 1329 r. porwali i sprzedali w niewolę Katalończycy, władający w tym czasie Atenami (czy raczej tym, co z nich pozostało). Księstwo Naxos, najpierw najeżdżane przez różnych awanturników szukających szczęścia na terenach

⁸ Część z tych działań potwierdzają badania archeologiczne, vide. B. Sparkes, *Classical and Roman Melos*, [w:] *An Island Polity*, op. cit., p. 47.

⁹ Taką wersję podaje Andokides (Andokides, *Mowa przeciw Alkibiadesowi*, [w:] idem, *Mowy*, przeł. I. Ptaszek, Kraków 2002, s. 76), Plutarch zdaje się ją potwierdzać (Plutarch, *Alkibiades*, [w:] idem, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1996, s. 78).

upadającego Cesarstwa Bizantyjskiego, a później nękane przez Turków, przetrwało do 1579 r., kiedy to stało się częścią Imperium Osmańskiego. W XVII w. marynarze z wyspy masowo służyli na okrętach francuskich korsarzy siejących postrach na Morzu Egejskim. Gdy w 1677 r. Turcy stracili za piractwo ich przywódcę, wielu mieszkańców Melos w obawie przed prześladowaniami uciekło do Londynu, osiedlając się na ulicy w Soho, która od tamtej pory nosi nazwę Greckiej. Sto lat później to Melos stała się celem przymusowych emigrantów – na wyspie schronili się uczestnicy antyosmańskiego powstania na Krecie. W 1830 r. Cyklady weszły w skład niepodległej Grecji.

Obrazy brutalnych wydarzeń z przeszłości trudno jednak wymazać, powracają, jak w pieśni *Pożegnanie marynarza*, którą podobno wciąż można usłyszeć w melijskich tawernach:

Najdroższy mój, tam gdzie rzucisz kotwicę,
 Wiele dziewczyn cię zobaczy,
 a ty zapomnisz o mnie.
 A jeśli zapomnisz o mnie, o mój ukochany,
 i znajdziesz sobie inną kobietę,
 niech cię sprzedadzą jako niewolnika,
 i zabiorą na wybrzeże Barbarii,
 zakują w kajdany, z łańcuchem na szyi,
 a ty wtedy wzdychaj i mów, że nosisz je dla mnie¹⁰.

Wróćmy do najgłośniejszego wydarzenia w dziejach Melos – obrony przed Atenami i zagłady z przełomu 416 i 415 r. p.n.e. Zostało ono uwiecznione przez Tukidydesa w jednym z najważniejszych fragmentów *Wojny peloponeskiej*, w tzw. dialogu melijskim (V 84–116)¹¹. Dialog ten stanowi wzorcowe zestawienie *Realpolitik* z polityką prowadzoną w imię wzniosłych wartości. Melijczycy bronią swoich racji, odwołując się do zasad sprawiedliwości w relacjach międzypaństwowych, poszanowania neutralności

¹⁰ J. Freely, *The Cyclades*, op. cit., s. 62 (przekład pieśni z j. angielskiego – J.J.).

¹¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, op. cit. Dalej, jeśli nie podano inaczej, odwołanie w nawiasie zawierające numer rozdziału i akapitu odnosi się do tej pozycji.

oraz zasady wspólnego dobra. Ateńczycy są gotowi respektować te zasady, ale tylko wtedy, kiedy panuje równowaga sił:

Starajcie się osiągnąć to, co według naszego obopólnego przekonania istotnie leży w granicach możliwości. Przecież jak wy, tak i my wiemy doskonale, że sprawiedliwość w ludzkich stosunkach jest tylko wtedy momentem rozstrzygającym, jeśli po obu stronach równe siły mogą ją zagwarantować; jeśli zaś idzie o zakres możliwości, to silniejsi osiągają swe cele, a słabsi ustępują. (V 89)

Do ateńskich posłów nie trafiają także argumenty wskazujące na pojawienie się wrogiego nastawienia innych państw do współpracy z Atenami, jeśli zostaną pogwałcone prawa Melos. Zdaniem posłów przyjaźń jest oznaką słabości, a posiadanie wrogów – siły. Działania Aten są bardzo przemyślane, wynikają z racjonalnej oceny możliwości potencjalnych stron konfliktu oraz ze wskazania najbardziej prawdopodobnego rozwoju wydarzeń. Posłowie są przekonani, że Spartanie nie udzielą pomocy, ponieważ nie są do tego należycie przygotowani i z zasady są wiarołomni, a ateńska potęga zniweluje ewentualne nieprzychylnie zbiegi okoliczności w czasie zdobywania wyspy. Brutalne działania Ateńczyków mają wywołać „efekt mrozący” u potencjalnych naśladowców wyspiarzy, ale w pierwszej kolejności wynikają one z realizacji złożonych celów strategicznych: przewidując eskalację wojny, Ateny chcą się zabezpieczyć przed zajęciem w przyszłości Melos przez swoich wrogów, co bezpośrednio zagroziłoby Attyce.

Jak twierdzi Tukidydes, jedyne, co Melijczycy mogą przeciwstawić tym chłodnym, racjonalnym kalkulacjom, to nadzieja. Odwołania do nadziei pojawiają się w dialogu melijskim wielokrotnie. Melijczycy wiążą ją z rozsądkiem Ateńczyków, ze wsparciem Sparty, ze szczęśliwym zbiegiem okoliczności, z zasadami sprawiedliwości, wreszcie – z pomocą bogów. Nadzieja wydaje się kluczem do zrozumienia postawy mieszkańców wyspy. Tukidydes opisuje w swoim dziele złożone zjawiska polityczne nie w kategoriach tragedii, mitycznego dramatu – jak czynił to w swoich sztukach Ajschylos oraz po części jego następcy – ale starając się wskazać ukryte mechanizmy psychologiczne i ekonomiczne,

które uruchamiają złożone procesy polityczne i militarne. Dlatego właśnie przywiązuje tak wielką wagę do różnego rodzaju wyobrażeń i oczekiwań kształtujących reakcje obywateli i decyzje polityków. Odwołania do nadziei u Tukidydesa służą przeważnie do wskazania destrukcyjnej roli tych oczekiwań, choć historyk nie zaprzecza, że zwodniczość nadziei może polegać i na tym, iż utwierdza człowieka w iluzji pierwszymi sukcesami, które czasami za sprawą zrzędzenia losu mogą okazać się trwałe¹². Czy tak jest istotnie, czy nadzieja dostarcza nam jedynie złudzeń, czy też może odgrywać bardziej złożoną rolę – temu właśnie chciałbym się bliżej przyjrzeć.

Nie znamy imion ówczesnych przywódców Melos. Nie była ona *polis* demokratyczną, rządziła nią grupa oligarchów – dla skupienia uwagi najważniejszego z nich nazwijmy Agathon. Tukidydes podaje, że ateńskim posłom, wbrew ich oczekiwaniom, nie pozwolono zwrócić się bezpośrednio do mieszkańców zebranych na zgromadzeniu, ale wyspa była mała, wszyscy dobrze się znali, na pewno informacje o negocjacjach docierały do obywateli *polis* skupionych głównie w mieście nad portem. Trudno zresztą przeoczyć armadę złożoną z 38 okrętów bojowych i prawie 3 tys. żołnierzy. Negocjacje z pewnością trwały dłużej niż teatralna scena przedstawiona przez Tukidydesa. Kilku mężczyzn, pewnie starszych i zamożnych, choć raczej bez wojennego doświadczenia i być może nieobytych w trudnych politycznych negocjacjach, podjęło ostatecznie decyzję. Nie wiemy, czy wcześniej się naradzali, dyskutowali w swoim gronie, omawiali argumenty za i przeciw, czy też może ulegli sile autorytetu Agathona. Może szczegółowo analizowali sytuację sprzed dekady, kiedy w końcu flota Nikiasa odpłynęła i wszystko wróciło do *status quo*? Liczyli, że i tym razem będzie podobnie? A może dali się porwać patosowi albo zawstydziła ich myśl, że zostaną uznani za tchórzzy?

To, co zdarzyło się później, zdarzało się w historii setki, tysiące razy. Gdy zapadła decyzja o odrzuceniu ultimatum, mieszkańcy szybko ją zaakceptowali, musiano natychmiast zorganizować

¹² Vide J.A. Schlosser, «*Hope, Danger's Comforter*»: *Thucydides, Hope, Politics*, „The Journal of Politics” 2013, vol. 75, no. 1, p. 169–182.

obronę, wroga armia była w zasięgu wzroku. O dziwo, część sił ateńskich się wycofała, pozostała nieliczna załoga, broniąca Melijczykom, zza naprędcie zbudowanych murów, dostępu do portu i wybrzeża. Pewnego razu mieszkańcom udało się przebić przez te szanice – zabili wówczas kilku żołnierzy wroga i zdobyli sporo żywności. Po jakimś czasie akcję powtórzono w innej części fortyfikacji. Trwało oczekiwanie, powiedzielibyśmy górnolotnie, że „pełne nadziei”. Gdy zimą 416/415 r. przybyły nowe wojska z Aten, wyczerpały się zapasy, a oczekiwana pomoc nie nadeszła, los melijskiej *polis* został przesądzony.

Co wtedy czuli Melijczycy, na co liczyli, czy nadal trwali w postanowieniu obrony swoich praw i swojej wolności? Co mówili do siebie nawzajem, gdy po upadku miasta czekali na dalsze działania Aten – czy podejmowali jeszcze jakąś próbę buntu, gdy ateńscy siepacze zaczęli realizować plan ludobójstwa? A może uznali swój tragiczny los i w odrętwieniu, w poczuciu beznadziei, czekali na rozwój wypadków? Może żalowali, że odrzucili ultimatum, wypominali przywódcom „próżne, złudne nadzieje”? Jakie nadzieje mieli ci, których wygnano, sprzedano w niewolę? Wśród nich byli pewnie młodzi chłopcy, a jak mówi Arystoteles, młodość żyje najczęściej nadzieją¹³. Czy po upadku Aten wygnańcy aktywnie zabiegali u spartańskiego wodza Lizandra o możliwość powrotu na Melos, snuli wizje zemsty, czy liczyli na zbieg okoliczności, który odda im na nowo wyspę? A może decyzja Spartan była dla nich całkowitym zaskoczeniem? Czy wśród powracających była kobieta, którą Alkibiades wybrał sobie spośród branek na kochankę i chłopiec, którego mu urodziła?¹⁴ Czy nowi przywódcy też mówili po powrocie o odwadze nadziei na lepsze jutro i odzyskanych marzeniach, jak mają to w zwyczaju nasi współcześni politycy?

Czym jest nadzieja? Co czujemy, żywiąc nadzieję?

¹³ Arystoteles, *Retoryka*, przeł. H. Podbielski, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, przekł., wstępy i koment. M. Chigerowa et. al., posł. H. Podbielski, t. 6, Warszawa 2001, s. 389 (1389a).

¹⁴ Andokides, *Mowa przeciw Alkibiadesowi*, op. cit., s. 76; Plutarch, *Alkibiades*, op. cit., s. 78.

II. PROLEGOMENA

Prób określenia, czym jest nadzieja oraz stworzenia jej teorii, są dziesiątki, choć zainteresowanie tym akurat pojęciem ze strony filozofów, teologów, pisarzy, poetów i twórców jest zdecydowanie mniejsze, niż, powiedzmy, sprawiedliwością, odwagą, opanowaniem, o pozostałych dwóch cnotach teologicznych nie wspominając. Na tle wiary i miłości nadzieja wygląda jak uboga krewna, która co prawda prawie nie znika z pola widzenia, krzątając się nieustannie przy stole, atrakcyjnością jednak kuzynkom wyraźnie ustępuje. Nie rozpala namiętności i wyobraźni, po prostu jest, kłopot robi się dopiero wtedy, gdy gdzieś się zapodzieje. Jak duży to kłopot, łatwo zrozumieć, gdy dostrzeże się jej mroczne odbicie: beznadzieję, rozpacz, strach i poczucie tragizmu.

Poza nielicznymi wyjątkami (jak np. egzystencjalizm chrześcijański¹⁵), kategorii nadziei nie umieszczano w centrum rozważań, nie budowano wokół niej systemów filozoficznych, a różne jej ujęcia nie stanowiły o odrębności szkół i kierunków teoretycznych. Problem nadziei występował raczej jako wątek poboczny, rzadko też wiązano go w filozofii z najgłębszymi ludzkimi potrzebami i odczuciami. Próby jego rozwiązania mają jednak te same cechy co w przypadku wszystkich pojęć „szerokich”, istotnych, ale zróżnicowanych znaczeniowo, wychodzących poza proste schematy i niepoddających się klasyfikacjom czy zgrabnym definicjom. Dziś słowo „nadzieja”, tak jak „miłość”, „przyjaźń” czy „sprawiedliwość”, ma dziesiątki znaczeń i odcieni.

¹⁵ Vide G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984.

Jeśli zatem kogoś ten temat porusza, z pewnością znajdzie w opracowaniach jakieś głębsze uzasadnienie dla swojego sposobu postrzegania nadziei¹⁶. W jaki sposób by jej nie pojmować, szybko okaże się, że ktoś opisywał ją podobnie, dostrzegał w niej podobne aspekty, podobnie doceniał albo dezawuował. I jak to bywa w przypadku tego rodzaju pojęć o bardzo długiej i złożonej historii, niektóre z tych interpretacji częściowo się na siebie nakładają, niektóre sprawiają wrażenie sprzecznych, ale wszystkie wydają się w jakimś zakresie istotne. I odwrotnie: gdy odniesiemy je do swoich bieżących zmartwień, każde z tych znaczeń będzie sprawiało wrażenie niepełnego, po części błędnego, w jakiś sposób tymczasowego. Wyda nam się ono, być może, pasujące do tego, co czuliśmy niegdyś, ale rozczarowujące, gdy zmieni się nasz sposób widzenia otaczającego nas świata lub też okoliczności życia – gdy np. poczujemy, że tego, co przeminęło, jest już więcej niż tego, co przed nami, a obrazu całości lub celu dalej nie widać. Można by zatem powiedzieć tak: w dziejach studiów nad nadzieją (podobnie jak i miłością, sprawiedliwością czy przyjaźnią) każdy znajdzie coś dla siebie, choć zaraz trzeba by dodać – mimo to pozostanie zawiedziony. Miłośnik logicznych paradoksów dodałby zapewne: zawsze można jeszcze mieć nadzieję. Jeśli ktoś widzi w takich stwierdzeniach jedynie czczą zabawę logików lub przewrotność cynicznych umysłów, to niech sięgnie choćby do Wergiliusza, który w *Eneidzie* głosi: „dla zwyciężonych jedyną nadzieją jest wyzbyć się nadziei” (w. 354).

Podobnie złożona jest kwestia stylu mówienia o nadziei. Odwołania do takich kategorii łatwo oscylują pomiędzy trudnym do zniesienia patosem i sentymentalizmem a dojmującą ironią, czy nawet sarkazmem, ocierającą się o pustosłowie idealistyczną ogólnością a irytującą szczegółowością suchego jak wiór naturalizmu. Opisy pierwszego rodzaju bardziej ewokują niż coś stwierdzają, raczej starają się przekroczyć wszelkie ograniczenia języka, niż go uporządkować. Z kolei ironia i sarkazm tworzą język epatujący poczuciem bezsensu, skoncentrowany na demaskowaniu naszych złudzeń i bezradności. Jest to forma szczególnie atrak-

¹⁶ Obejmujący całą historię filozofii obszerny katalog różnych ujęć nadziei można znaleźć w: I.U. Dalferth, *Hoffnung*, Berlin 2016.

cyjna dla tych, którzy mają skłonność do postrzegania życia jako doświadczenia tragicznego, a napis „Porzućcie wszelką nadzieję wy, którzy tu wchodzić”¹⁷ umieściliby najchętniej nad całą kulą ziemską i na każdym oddziale porodowym. Trzeba bardzo uważać, by się nie dać wciągnąć w którąś z tych skrajności, choć należy też pamiętać, że beznadzieja ze swej istoty stanowi odbicie nadziei i zrozumienie któregoś z tych pojęć nie jest możliwe bez interpretacji drugiego.

Jednym z typowych sposobów filozoficznego analizowania pojęć jest przyjrzenie się temu, jak funkcjonują one w języku potocznym. Metoda ta nie gwarantuje oczywiście, że uda nam się w pełni uchwycić znaczeniowe niuanse terminu „nadzieja”, ani – tym bardziej – że wskażemy w ten sposób, które użycia są poprawne, wiążące, a które niepoprawne, ale pozwala wskazać kierunek poszukiwań. Tak więc mamy np. nadzieję: „że ci smakowało”, „że nie będzie dziś padać”, „że wszystko będzie dobrze”, „że zrobisz, o co proszę”, „że zdam egzamin”, „że nie będzie krachu na giełdzie”, „że wojna nie wybuchnie” albo „że pokonam raka”. Takie zdania odwołują się do jakichś pragnień osoby wypowiadającej te zdania oraz jakichś jej przeświadczeń. Najogólniejsza, tzw. ortodoksyjna lub standardowa, definicja na tym poprzestaje:

Zdanie „A ma nadzieję, że p” jest wtedy i tylko wtedy prawdziwe, jeśli zdania „A życzy sobie [pragnie], aby p” i „A sądzi, że p ma pewien – nawet bardzo mały – stopień prawdopodobieństwa” są równocześnie prawdziwe¹⁸.

Podane warunki rzeczywiście odpowiadają naszym intuicjom, ale kilka kwestii wymaga doprecyzowania, ponieważ definicja ta wydaje się zbyt szeroka: obejmuje więcej przypadków, niż gotowi jesteśmy uznać za ważne. Podane wyżej przykłady od razu

¹⁷ D. Alighieri, *Piekieło*, [w:] idem, *Boska Komedia* (P III, w. 9).

¹⁸ J.P. Day, *Hope*, „American Philosophical Quarterly” 1969, vol. 6, no. 2, s. 89; cf. R.S. Downie, *Hope*, „Philosophy and Phenomenological Society” 1963, vol. 24, no. 2, s. 249.

sugerują konieczność rozróżnienia użyc powierzchnowych i tych, które niosą pewne głębsze znaczenia¹⁹. Pierwsze z nich w dużej mierze odwołują się do stałych zwrotów służących do codziennego budowania relacji, wyrażania emocji lub skłaniania innych do działania, a sprawy, które mają być przedmiotem nadziei, są raczej błahe. W takich trywialnych odniesieniach do nadziei nie bardzo dbamy o sumiennosc w ustaleniu, czy aby na pewno nam na przedmiocie nadziei zależy i jaki jest stopień prawdopodobieństwa ziszczenia się naszych pragnień. Gdy zatem mówię wieczorem do żony, że mam nadzieję, iż jutro nie będzie padać, to nie musi znaczyć, że jest to dla mnie kwestia niesłychanie ważna i starannie analizowałem stopień trafności telewizyjnej prognozy pogody. Warto zatem doprecyzować, *czego* sobie życzymy, gdy wyrażamy tę „istotną” nadzieję. Odwołanie do przeświadczeń o samej możliwości zajścia upragnionego scenariusza zdarzeń to też za mało: nie wspominamy raczej o nadziejach, gdy uważamy, że coś jest wysoce prawdopodobne, a nasza kontrola nad przebiegiem zdarzeń duża. Gdy mówimy o nadziejach, zazwyczaj nasza ocena szans na realizację ich przedmiotu wypada słabo: to, czego pragniemy, oceniamy jako bardzo mało prawdopodobne albo bardzo niepewne²⁰. Nie mówimy „mam nadzieję, że dziś się uda wypłynąć na połów”, jeśli jest to czynność całkowicie rutynowa. Gdy ktoś w takich sytuacjach odwołuje się do nadziei – i nie czyni tego, by zadośćuczynić jakimś społecznym konwencjom – świadczy to tylko o głębokich lękach umożliwiającym poprawny ogląd sytuacji. Przytoczone zdanie staje się jednak zrozumiałe, gdy przewidujemy, że z jakichś powodów tym razem mogą wystąpić poważne kłopoty, spowodowane np. nadchodzącym sztormem. Rozmówca w podtekście otrzymuje tu także dodatkową informację: trudności są obiektywne, nie zależą od nas, nie mamy na nie wpływu, nie jesteśmy w stanie ich kontrolować. Jednocześnie, odwołując się do nadziei, chcemy podkreślić, że sprawa jest dla nas ważna, wiążemy z nią istotne pragnienia i silnie angażuje nas emocjonalnie.

¹⁹ Vide P. Pettit, *Hope and Its Place in Mind*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science” 2004, vol. 592, p. 153.

²⁰ Przez niepewność rozumie się zazwyczaj brak możliwości oszacowania prawdopodobieństwa.

Kwestia rozróżnienia nadziei powierzchownych i istotnych odsłania jeden z kluczowych aspektów sporu o nadzieję: czy nadzieje trywialne zasługują w ogóle na miano nadziei, a jeśli nie, to jakie warunki muszą spełnić pragnienia i przekonania, by można było mówić o nadziei „prawdziwej”, „autentycznej”, „istotnej” lub nadziei po prostu? Zwolennicy definicji standardowej bronią możliwie najszerszego ujęcia nadziei, ale są i tacy, którzy chcieliby je maksymalnie ograniczyć. Przyjmijmy stanowisko pośrednie, choć z konieczności bardzo nieostre. Wyznaczenie linii demarkacyjnej zależy bowiem od ogólnych poglądów filozoficznych i stąd właśnie bierze się wspomniana na początku cała mnogość patrzania na problem nadziei.

W podanej definicji mowa o pragnieniach oraz o możliwościach, pośrednio także o emocjach i wartościach. Możemy zatem dość ogólnie i bez pretendowania do definicyjnej ścisłości przyjąć, że nadzieje stają się istotne, kiedy wymienione wyżej elementy intensyfikują się i nabierają – przynajmniej relatywnie – znaczącego charakteru: możliwości są ograniczone, pragnienie i emocje – silne, a wchodzące w grę dobra – ważne. Do takich w każdym razie nadziei dalej się ograniczymy – wszak nadzieje Milejczyków z pewnością nie były trywialne. Jeśli zatem ktoś wyraża np. nadzieję, że Ateńczycy odstąpią od jego wyspy, i stara się przy tym rzeczywistość oddać swoje przeżycia, to stwierdza mniej więcej tyle: po pierwsze, że bardzo tego pragnie; po drugie, ma pewne istotne racje, by uważać, że byłoby to dla niego dobre w jakimś istotnym sensie; po trzecie, sądzi, że niepowodzenie jest bardzo prawdopodobne; po czwarte uznaje, że w znaczącej części wynik nie zależy od niego, ale od okoliczności zewnętrznych, na które nie ma wpływu.

Niektórzy myśliciele do tej listy dorzuciliby coś jeszcze. Np. Josef Pieper mówi o swoistej ufności, czy nawet subiektywnej pewności co do wyniku, wiąże dodatkowo nadzieję z radością czy dokładniej: radosnym oczekiwaniem²¹. Nie mam takich przeświadczeń, myślę, że bardzo zubożałoby pojęcie nadziei, gdyby pominąć lęk o ostateczny wynik i dojmującą przykrość oczekiwania. Pamiętajmy, że wspomniane w określeniu nadziei dobro

²¹ J. Pieper, *Nadzieja a historia*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1981, s. 11.

może być rozumiane negatywnie – jako niepojawienie się jakiegos istotnego zła. Nasze nadzieje często są właśnie takie: „oby się coś *nie wydarzyło*”. Zwykli Melijczycy mogli nigdy nie myśleć o wartości posiadania politycznej niezależności – aż do dnia gdy pojawili się ateńscy posłowie. Podobnie, obawiam się, że mogę stracić pracę; obawiam się, że zarazę się koronawirusem i znajdę się pod respiratorem; obawiam się, że szalejący w pobliżu pożar dojdzie do mojego domu. O żadnym z zagrożonych dóbr nie myślałem dotąd jako o czymś ważnym: praca taka sobie, zdrowie mi zawsze służyło, w szpitalu nigdy nie byłem, z domu nie muszę być zadowolony. Ale możliwość utraty tego wszystkiego wydaje się jednak straszna, a gdy jeszcze staje się wielce prawdopodobna – pozostaje nadzieja, że to się *nie wydarzy*.

Takie oczekiwanie na rozwój wypadków nie może być radosne. Wręcz przeciwnie: potwierdza to, co wielu wprost o nadziei stwierdza. „Strach i nadzieja rodzą się razem i razem umierają”, głosi włoski poeta, autor librett licznych barokowych oper, Pietro Metastasio (niewykluczone, że związku strachu i nadziei doświadczał bardzo osobiście, czterdzieści lat swojego życia spędził bowiem na cesarskim dworze w Wiedniu – jak wiadomo, kaprysy władcy z łatwością mogą sprawić, że strach i nadzieje staną się codziennością). Nieco starszy, wielki aforysta La Rochefoucauld (także dworak, tyle że z Wersalu) mówi podobnie: „nadzieja i strach są nierozłączne”. Wiedzieli to już Grecy, którzy czasownik *elpestai* początkowo odnosili także do trwożnego oczekiwania, żywienia obaw, strachu. W takim użyciu pojawia się niekiedy u Homera, a także w greckich tragediach. W *Odysei* na przykład Telemach obawia się – co poeta wyraża za pomocą wspomnianego czasownika – że powrót Odysa się nie ziści, bo „nawet bogowie, choćby chcieli, nic tu nie pomogą” (w polskim tłumaczeniu Lucjan Siemieński odwraca perspektywę: Telemach nie obawia się, ale powątpiewa w nadzieję wyrażoną przez Nestora: „I dziw mi, że nadzieją łudzisz się tak błogą”)²².

²² Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, Wrocław 1992, s. 51 (P III, w. 229). W najnowszym przekładzie R.R. Chodkowskiego mowa jest o obawach Telemacha: „Starcze, nie sądzę, by to, co mówiłeś, miało się zdarzyć./Mówisz wszak rzeczy niezwykle! Jestem zdumiony! Ja bowiem/tego się nie spodziewam,

Ważnym natomiast aspektem nadziei, który warto wziąć pod uwagę, jest jej siła motywująca. Wydaje się, że na fenomen nadziei, przynajmniej tej „istotnej”, składa się nie tylko – jak stwierdziliśmy wyżej – silne pragnienie przedmiotu nadziei oraz przeświadczenia o jego istotnej wartości, małym prawdopodobieństwie zaistnienia i słabej kontroli nad warunkami jego zdobycia, ale także gotowość posiadających nadzieję do snucia planów, analizy okoliczności, rozważania różnych możliwości i skonfrontowania się z przeciwnościami²³. W ten sposób nadzieja angażuje nasze emocje, wpływa na postawy, staje się zachętą do działania, co może zmienić wchodzące w grę rozkłady możliwości i istotnie wpłynąć na sytuację, w jakiej się znaleźliśmy. Rzeczywiście, wydaje się, że bez tych elementów motywacyjnych nadzieja nie może być „prawdziwa” lub „racjonalna”, trzeba je zatem także brać pod uwagę, gdy szukamy odpowiedzi na pytanie o istotę nadziei. Czy nie docieramy tu jednak do paradoksu polegającego na tym, że nadzieja skłania do działania tak, jakby prawdopodobieństwo sukcesu było znacznie wyższe, niż w istocie je szacujemy? Gdybyśmy oceniali prawdopodobieństwo jako wysokie, nadzieja grałaby rolę drugoplanową, a tym samym powiązana z nią motywacja byłaby słaba. Małe szanse sprawiają, że żywiąc nadzieję, tym bardziej staramy się wykorzystać to, co nam sprzyja albo w ogóle przestajemy się skupiać na określaniu możliwości i działamy tak, jakby pozytywny wynik był pewny. Być może ten paradoks odsłania jakąś fundamentalną niekonsekwencję związaną z posiadaniem nadziei, a jego wyjaśnienie wymaga poszerzenia naszej definicji nadziei albo istotnego zmodyfikowania kategorii pragnienia.

Poszukując określenia nadziei „istotnej”, można także rozważać, co stanie się z pojęciem nadziei, kiedy któryś z elementów składowych zacznie zmierzać do swojego maksimum: pragnienie stanie się tak silne, że nie pozostawi już miejsca na inne doznania i całkowicie zawiadnie naszą motywacją, zacznie dotyczyć fundamentalnego dla nas dobra (jakby go nie rozumieć: np. jako czystego

nawet jak bóstwa tak zechcą” (Homer, *Odyseja*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył R.R. Chodakowski, Lublin 2020, s. 108).

²³ Te aspekty nadziei podkreśla w swoim opracowaniu A. Martin, vide idem, *How We Hope. A Moral Psychology*, Princeton 2014.

biologicznego przeżycia, poczucia sensu życia czy pośmiertnego zbawienia), spełnienie oczekiwań będzie całkowicie poza naszą (a być może kogokolwiek) kontrolą, a prawdopodobieństwo ich realizacji będzie niewyobrażalnie małe albo po prostu niemożliwe do określenia. Wielu autorów zdaje się sądzić, że dopiero wtedy mamy do czynienia z prawdziwą nadzieją, nadzieją w sensie właściwym: nadzieja musi dotyczyć czegoś dla naszego życia najważniejszego, czego bardzo pragniemy, ale czego jesteśmy wysoce niepewni. Gabriel Marcel (i cytujący go z aprobatą Josef Pieper) stwierdza nawet: „Jedynie autentyczną nadzieją jest ta, która kieruje się ku czemuś, co od nas nie zależy”²⁴.

Znów wypada zaoponować przeciw takiej redukcji, nadzieja z pewnością nie musi się wiązać aż z takimi skrajnościami, ale możemy się zgodzić, że nadzieja „ekstremalna” jest szczególna i warta osobnej uwagi. Przyjęło się ją nazywać fundamentalną lub nadzieją po prostu (w odróżnieniu od nadziei na coś) oraz wiązać z poczuciem sensu i osobistego spełnienia, źródłem osobowej tożsamości²⁵. Właśnie brak tego rodzaju nadziei odpowiadać ma za poczucie bezsensu i rozpacz, ma naznaczać życie piętnem tragiczności. Jakiego rodzaju dobro jest jednak przedmiotem nadziei fundamentalnej? Czy taka nadzieja może w ogóle być zaspokojona? W końcu i z tymi pytaniami trzeba będzie się zmierzyć.

Inny zestaw problemów związanych z nadzieją odnosi się do sposobu określania wymienionych wyżej aspektów nadziei. Można zadać pytanie, czy powiązane z nadzieją przekonania są uzasadnione i to od razu niejako na dwóch poziomach rozważań. Pierwszy poziom odnosi się do konkretnego aktu posiadania nadziei, np. nadziei na zdanie egzaminu albo odwzajemnienie miłości przez osobę kochaną w skrytości. Czy ktoś, kto posiada taką nadzieję, poprawnie uznaje upragniony wynik za ważny, wiodący do jakiegoś istotnego dla niego dobra? Albo, czy rzeczywiście słusznie ktoś uznaje, że wynik jest mało prawdopodobny, bo jego zdaniem wszystko wskazuje na to, że się „nie uda”? Może jego

²⁴ J. Pieper, op. cit., s. 13.

²⁵ Vide C. Blöser, T. Stahl, *Fundamental Hope and Practical Identity*, „Philosophical Papers” 2017, vol. 46 (3), p. 345–371.

oszacowanie prawdopodobieństwa jest po prostu błędne i rzecz jest jak najbardziej osiągalna – zamiast żywić nadzieję wystarczy po prostu robić swoje. I wreszcie – czy żywiący nadzieję poprawnie ocenia swoje możliwości? Może myli się, że nie jest w stanie wiele zrobić, by ziścił się upragniony rezultat albo odwrotnie: przecenia siłę swej sprawczości? Tego rodzaju pytania odsyłają do problemu uzasadnienia pragnienia powiązanego z nadzieją oraz poprawności związanych z nim przeświadczeń. Można to podsumować tak: czy moja konkretna nadzieja jest racjonalna? Forma pytania sugeruje, że może tak być, ale nie musi. Możliwe zatem, że powinny być spełnione jakieś specjalne warunki żywienia racjonalnej nadziei. Gdyby nie zaszły, nadzieja byłaby po prostu błędna, nieracjonalna, nieuzasadniona – może w ogóle nie byłaby nadzieją, lecz raczej jej kopia, nadzieją *falszywą*? Od takiego ujęcia już krok, by posłużyć się w stosunku do nadziei kategorią cnoty, czyli właśnie umiejętności należytego pod każdym względem żywienia nadziei w różnych sytuacjach życiowych. Cnota ta może okazać się szczególnie istotna, gdy w miejsce nadziei „na coś” podstawimy nadzieję fundamentalną.

Ale jest też i drugi poziom pytania o poprawność przekonań powiązanych z nadzieją. Powyżej zadawaliśmy pytanie, mając na uwadze jakieś konkretne dobro. Pytanie to można jednak postawić w sposób bardziej ogólny, koncentrując się nie na przedmiocie nadziei, ale na samym fakcie jej żywienia. Być może bowiem jest jakiś powód, by uznać, że żywienie nadziei jest zawsze błędne, nieracjonalne, że akt ten jest zawsze samooszustwem, resentymentem, racjonalizacją, mówi więcej o naszych skłonnościach i procesach psychicznych niż o realnym świecie, w którym przyszło nam działać? Jeśli tak, to nasze nadzieje nie są niczym więcej niż naszą słabością. Zdolności do posiadania nadziei nie należy kształtować w ten sposób, by stała się ona cnotą, ale należy ją eliminować, cnotą nigdy się bowiem stać nie może. Filozofowie, którzy skłaniali się do przyjęcia takiego rozwiązania, zazwyczaj wiązali nadzieję z lękiem, a ponieważ za powinność mędrca uważali zapanowanie nad nim i wyeliminowanie go, odrzucali także nadzieję. Tak właśnie uważali np. Seneka i Spinoza. Podstawowy błąd nadziei to być może także aprobowanie przypadkowości (bez

niej nie ma wszak mowy o prawdopodobieństwie). Jeszcze inni, choćby Albert Camus, odrzucali nadzieję jako błędną postawę żywienia w ogóle jakichś oczekiwań w stosunku do świata, co zawsze kończy się tragicznym rozczarowaniem.

W ten sposób zakresiliśmy kilka kręgów problemów odnoszących się do naszej tytułowej kwestii: tragiczność i beznadziejność, zasadność nadziei, jej racjonalność, pragnienia i przekonania uzasadniające nadzieję, nadzieję jako cnotę, jej ostateczny cel, różne typy nadziei, np. nadzieję na coś i nadzieję fundamentalną. Wszystkie te tropy, wieloznaczności, niekonsekwencje i aporie dotyczące nadziei odnajdziemy już w tekstach antycznych i na odwołaniach do nich poprzestaną. Nie mam jednak zamiaru przedstawiać tu tych problemów w sposób w pełni usystematyzowany, wiele wątków pominię²⁶, skupię się wyłącznie na tych aspektach nadziei, które można powiązać z sytuacją, w jakiej znaleźli się mieszkańcy Melos.

Czym zatem była nadzieja Melijczyków?

²⁶ W części analitycznej odwołującej się do etyki starożytnej, w szczególności do etyki cnót Arystotelesa, bazuję na swoich ustaleniach zawartych w monografii *Natura cnoty* – vide J. Jaśtał, *Natura cnoty. Problem emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Kraków 2009, wersja elektroniczna: <https://repozytorium.biblos.pk.edu.pl/resources/25801> (data dostępu: 19.11.2021) – oraz ze swoich artykułów zebranych w tomie *Etyka i czas* – vide J. Jaśtał, *Etyka i czas*, Kraków 2015.

III. PANDORA

Grecy, bez względu na podziały polityczne, mieli silne poczucie wspólnoty kulturowej. Mieszkańcy Melos z pewnością znali kluczowe opowieści, uczestniczyli nie tylko w wymianie dóbr materialnych, ale i idei. Jak mogli traktować nadzieję, jaki mieli do niej stosunek?

Odwołania do kategorii nadziei, *elpis*, są w kulturze greckiej częste, choć niejednorodne, nieusystematyzowane. Grecy mieli raczej do *elpis* stosunek podejrzliwy, traktowali ją z dużą ostrożnością. Starali się ograniczyć użycie tego pojęcia do pewnych szczególnych zastosowań, zracjonalizować je, często utożsamiając po prostu z oczekiwaniem, bez wyraźnego wskazywania, czy łączy się z nim nastawienie pozytywne, czy też negatywne. Aby zrozumieć, skąd wynikał taki właśnie stosunek do nadziei, musimy przyrzeć się bliżej greckiej wizji ludzkiego życia, zaczynając od tej przedfilozoficznej – przekazanej nam przez mity i czerpiące z nich dzieła kultury.

Nie ma jednej ogólnej mitologii greckiej, tym bardziej nie ma jednej jej wykładni. W różnych rejonach Grecji opowiadano różne wersje tych samych mitów, ale także tworzono własne historie mityczne, które niekiedy uzyskiwały znaczenie ponadlokalne. Nie jest oczywiste, czy w ogóle można mówić o jednej greckiej religii – dyskusje na ten temat toczą się wśród specjalistów nieustannie, a ich najważniejszą konkluzją wciąż pozostaje zaskoczenie, że fenomen religijnej wspólnoty w ogóle w Grecji mógł istnieć:

Obfitość i różnorodność mitów greckich, ich bogactwo, zdawały się uniemożliwiać traktowanie ich jako spójnej całości, posiadającej

własny język, wewnętrzną organizację, zasady, ograniczenia. [...] Rozproszony i niespójny panteon, mitologia złożona z luźnych części i kawałków – jeśli właśnie tak wyglądał politeizm Greków, nasuwa się pytanie: jak ludzie, których podziwiamy za ich surową dyscyplinę intelektualną, mogli żyć w podobnym religijnym chaosie?²⁷

Odpowiedź na pytanie o jedność greckiej religijności zależy oczywiście od tego, jak rozumiemy religijność. Przy odpowiednio rozległym spojrzeniu, uwzględniającym nie tylko zachowane przekazy dotyczące treści wierzeń, ale także ogólny charakter kultury greckiej, zakorzenione w niej normy i obyczaje związane z kultem oraz dokumentujące je świadectwa kultury materialnej, z pewnością można pokusić się o całościową charakterystykę religii Greków²⁸. Będzie ona jednak obejmować przede wszystkim ogólny opis form kultu religijnego oraz – szerzej – pewne elementy wizji bogów, świata i życia ludzkiego, praktykowane i podzielane przez tych, którzy uważali się za członków greckiej wspólnoty, bez względu na to, czy zamieszkiwali Melos, czy rejony Attyki, Sycylii, Egiptu lub dzisiejszego Afganistanu²⁹. Wyznacznikiem tej przynależności jest silne przywiązanie do tradycji odziedziczonej po przodkach, wspólnego języka, obyczajów oraz pewnych sposobów kultuwowania wierzeń, np. form składania ofiar czy odwoływania się do wróżb i wyroczni. Ujęta z tej perspektywy religia grecka z pewnością wyraźnie różni się od formujących się w podobnym okresie (VII–II w. p.n.e.) takich systemów religijnych, jak: konfucjanizm, buddyzm, zoroastryzm czy religia żydowska. Jako wyraz „poszukiwania transcendencji”³⁰ musi jednak być traktowana bardzo ogólnie, choćby dlatego, że nie mogła odwoływać się do wyraźnie zarysowanych kategorii odnoszących się do istoty

²⁷ J.-P. Vernant, *Religia grecka, religie starożytne*, [w:] *Antropologia antyku greckiego*, red. W. Lengauer, L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, s. 178.

²⁸ Cf. J. Rybowska, *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź 2017, s. 21–24.

²⁹ Za sprawą Aleksandra Macedońskiego i jego sukcesorów na północnych terenach dzisiejszego Afganistanu i Pakistanu oraz części dzisiejszych państw Azji Środkowej powstały liczne ośrodki kultury greckiej, m.in. Królestwo Greko-Baktryjskie (ok. 250–130 r. p.n.e.).

³⁰ Cf. J.-P. Vernant, *Religia grecka, religie starożytne*, op. cit., s. 179.

boskości, procesów zachodzących w naturze, wizji podmiotu i jego mocy sprawczej, osoby ludzkiej czy koncepcji duszy. Nie mogła, ponieważ kategorie te jeszcze nie zostały jasno zakreślone i były ujmowane w sposób, który dziś nazywamy przedfilozoficznym. To, że proces stopniowego formowania tych kategorii rozpoczął się właśnie w obrębie kultury greckiej, nie jest jednak przypadkiem i ma silny związek zarówno z ogólnymi cechami przekonań religijnych, jak i z dominującymi formami ich praktykowania³¹.

Melijczycy w sporze z ateńskimi pośłami odwołują się do boskich praw. Grecy mocno wierzyli w ich istnienie, co znalazło swój wyraz w postaci filozoficznego przekonania o znaczeniu praw przyrody. Ale nie ma w religii Greków dogmatu, nie ma kasty kapłanów, która stałaby na jego straży, jest jedynie luźny konsensus dotyczący ogólnych opinii na temat natury bogów, ich znaczenia oraz relacji z ludźmi³². Bogowie nie stanowią rzeczywistości radykalnie odmiennej od ludzkiej, to, co naturalne, i to, co ponadnaturalne, nieustannie się ze sobą przenika. Nie ma też treści objawionych, nie ma wyraźnej wizji zbawienia człowieka i koncepcji transcendencji. Religia nie jest przesłaniem adresowanym do indywidualium, ale do całej społeczności, ma przede wszystkim charakter kulturowo-polityczny, sankcjonuje porządek wspólnotowy, jest zbiorem praktyk publicznych, niekiedy bardzo odmiennych w zależności od tradycji danej *polis*. Zerwanie z kultem religijnym nie jest osobistym wyborem egzystencjalnym, ale aktem politycznym i jako taki spotyka się niekiedy – jak w przypadku Protagorasa czy Sokratesa³³ – z surową reakcją wspólnoty. Na takie funkcjonowanie religii nakładają się praktyki magiczne, kultury lokalne o charakterze tajemnym, ezoterycznym, niekiedy ściśle sekciarskim, o wielkiej żywotności³⁴,

³¹ Analizując źródła filozofii, zwraca na to uwagę G. Reale – vide idem, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1994, t. I, s. 33–52.

³² J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 20.

³³ Obu wytoczono w Atenach procesy o bezbożność, co w przypadku Sokratesa skończyło się wyrokiem śmierci, a Protagorasa – wygnaniem.

³⁴ O jej sile świadczy ludowa kultura Bałkanów. Jeszcze na przełomie XIX i XX w. w niektórych rejonach funkcjonowali ludowi pieśniarze pełniący taką rolę i posługujący się takimi technikami przekazu, jak aoidowie, z których,

ale także próby konceptualizacji, racjonalizacji ogólnych wierzeń w refleksji filozoficznej.

Nośnikiem greckiej religii jest tradycja ustna oraz dzieła literackie, z założenia zawierające autorskie ujęcie, w równym stopniu relacjonujące mity, co je przetwarzające. Odbiorcy tych dzieł byli tego w pełni świadomi. Dlatego trudno odpowiedzieć na pytanie, czy Grecy literalnie wierzyli w historie mityczne, czy też traktowali je jedynie jako narracyjne, fikcjonalne nośniki bardziej uniwersalnych znaczeń. Nauka o bogach nie jest też punktem odniesienia dla moralności czy też prób jej uporządkowania w przesłaniu etycznym. Z punktu widzenia moralności bogowie i ludzie przynależą do tej samej wspólnoty: i jedni, i drudzy łamią normy i sprzeniewierzają się wartościom, mają poczucie moralne, ale i rozliczne słabości³⁵. Jeśli bogowie są uprzywilejowani, to nie dlatego, że są lepsi, ale dlatego, że są silniejsi. Jako tacy mogą niekiedy roztaczać nad wybranymi ludźmi opiekę, ale ich działań w stosunku do ludzi nie można rozumieć w kategoriach nagrody lub kary za dobre lub złe życie w sensie moralnym. Generalnie losy ludzkie bogów raczej nie interesują – przynajmniej nie bardziej niż w kategoriach doraźnych, jako sposób realizacji swoich własnych celów. Od ludzi bogowie oczekują przede wszystkim oddawania czci, są bardziej skorzy do gniewu niż do dobrodziejstw.

Musimy o tym wszystkim pamiętać, kiedy chcemy zrozumieć stosunek Greków do nadziei.

Wzmianki o nadziei pojawiają się już u Homera, ale nasze rozważania rozpoczniemy od Hezjoda, u niego bowiem znajdziemy kluczowy dla greckiej tradycji przekaz na temat znaczenia nadziei. Od razu wypada stwierdzić: przekaz bardzo sugestywny,

zgodnie z tradycją, wywodzić miał się Homer (cf. B. Patzek, *Homer i jego czasy*, przeł. M. Tycner, Warszawa 2017, s. 48). Niektóre kultury starożytne, choć już niepraktykowane, wciąż stanowią tło kulturowe w odosobnionych rejonach Grecji i innych państw bałkańskich (cf. K. Kassabova, *Granica. Na krawędzi Europy*, przeł. M. Kositorny, Wołowiec 2019).

³⁵ Cf. P. Veyne, *Kult, pobożność i moralność w pogaństwie grecko-rzymskim*, [w:] idem, *Imperium grecko-rzymskie*, przeł. P. Domański, Kęty 2008, s. 436.

ale zarazem wieloznaczny, niepełny, odwołujący się zapewne do jakichś opowieści znanych skądinąd słuchaczom Hezjodowych poematów, które nie dotarły do naszych czasów. Mowa oczywiście o historii Pandory i jej puszcze, z której tylko nadzieja nie uleciała. Puszcza w istocie nie była puszcza, ale *pitós* – dużym dzbanem, beczką, zapewne glinianą, powszechnie używaną w greckich gospodarstwach do przechowywania różnych produktów. Zastąpienie dzbana metalową szkatułką to efekt błędów filologicznych z czasów renesansu, za które odpowiada przede wszystkim Erazm z Rotterdamu³⁶.

Skąd się jednak wzięła Pandora? Tej z kolei opowieści nie sposób zrozumieć bez wyjaśnienia, jak grecka mitologia postrzegała relacje pomiędzy bogami a ludźmi. Tu także problemów jest bez liku. Żaden ze znanych nam przekazów nie udziela jasnej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, skąd wzięliśmy się na świecie, nie snuje na ten temat opowieści, o której można by sądzić, że była powszechnie akceptowana przez Greków. Wydaje się, że pochodzenie bogów i ludzi jest podobne – i jedni, i drudzy wyłaniali się w naturalny sposób z pierwotnego kosmosu. Hezjod stwierdza wprost: bogowie i ludzie śmiertelni zrodzili się razem (*Prace i dni*, 108), być może pochodzą z krwi Uranosa, która zapłodniła Gaję, Ziemię, być może zrodzili się wprost z Ziemi³⁷. Były w każdym razie takie czasy, kiedy ludzie – a dokładniej wyłącznie mężczyźni, bo kobiety jeszcze nie istniały – ucztowali z Kronosem, byli prawi, wiecznie młodzi, nie znali cierpienia, a śmierć była łagodna niczym dobry sen. Nie musieli pracować, żywności starczało dla wszystkich. Działo się to w czasach pierwszego, „złotego pokolenia”. Gdy Zeus pokonał Kronosa, przejął władzę na Olimpie i ustanowił hierarchiczny porządek w boskiej rodzinie, stosunek bogów do ludzi się nie zmienił, choć z pewnych nieznanych nam powodów pojawił się drugi ród ludzki, czy też kolejna ludzka rasa – „pokolenie srebrne”. Żyło ono gorzej, było głupsze, bardziej zadziorne i butne. W szczególności ludzie nie

³⁶ D. i E. Panofsky, *Puszcza Pandory. Metamorfozy znaczenia symbolu mitycznego*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2010, s. 28.

³⁷ K. Kerényi, *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 177.

chcieli służyć bogom, ani ich czcić, co ostatecznie na tyle zezłościło Zeusa, że usunął ich do podziemi.

Kolejne pokolenia (dwa lub trzy w zależności od przekazu), o których nie wiemy, skąd się wzięły, były jeszcze gorsze i jeszcze gorzej się miały. Powody tego pogorszenia ludzkich losów są jednak dość zadziwiające – wynikają raczej z napięć pomiędzy samymi bogami, a nie z jakichś nowych przewin rodzaju ludzkiego. Te są stałe i polegają na niechęci do uznania hierarchii istot zasiedlających niebo i ziemię. Owa postawa wynika natomiast wprost z tego, co wspólne bogom i ludziom – sprytu i dumy, które w przypadku człowieka stają się winą, choć w przypadku bogów są normą. Ludziom brakuje jednak mocy pozwalającej na rywalizowanie z bogami, dlatego też, choć łączy ich wspólne pochodzenie, stają się jedynie narzędziami w ich rękach. Jak wygląda taki świat i jakie ma to konsekwencje dla ludzkich losów, pokazuje m.in. Homer w *Iliadzie*. Nie wspomina on jednak o istotnych wydarzeniach, które wyznaczyły ludzki los takim, jakim go doświadczamy.

Wydarzenia te związane są z boskimi postaciami Prometeusza i jego brata Epimeteusza. Stanowią oni jaskrawe przeciwieństwo – pierwszy, jak poświadcza jego imię, „myśli do przodu”, czyli jest sprytny i rozsądny, drugi „myśli do tyłu”, czyli jest, delikatnie mówiąc, niezbyt roztropny, mądry po szkodzie³⁸. Za ich ojca

³⁸ W opowieści, którą podaje Platon w *Protagorasie*, a która odbiega od tradycyjnego przekazu, ludzie nie istnieli od zawsze, ale zostali w pewnym momencie, wraz z innymi gatunkami zwierząt, stworzeni przez bogów. Prometeusz i jego brat otrzymali polecenie, by rozdzielić między stworzenia zdolności. Zadanie to chciał wykonać sam Epimeteusz, a ponieważ „nie bardzo mądry był”, rozdzielił wszystkie zdolności zwierzętom nierozumnym i nic nie pozostało dla człowieka. Widząc błąd brata, Prometeusz wykradł bogom mądrość oraz ogień i obdarował tym ludzi, by nie pozostali bezbronni. Prometeusz został za swój czyn ukarany, choć winny był Epimeteusz. Platon nie wspomina natomiast w tym miejscu o żadnej karze dla ludzi. Wręcz przeciwnie, dzięki darowi Prometeusza „życie człowieka łatwo płynie”, ponieważ człowiekowi przypadła „częstka losu boskiego”, co ustanowiło rodzaj pokrewieństwa z bogami. Brak było jednak ludziom mądrości politycznej, zatem ich pozycja w świecie przyrody była niepewna. Zeus, bojąc się o ich los, czyli raczej z sympatii i troski, dodał ludziom jeszcze (każdemu po równo) Wstydu i Poczucia Prawa, by dzięki temu powstał ład społeczny (Platon, *Protagoras*, [w:] idem,

uchodził Tytan Japet, za matkę okeanida o różnie zapamiętanych w przekazie mitycznym imionach. Są jednak i takie wersje mitu, które Prometeusza uznają za syna Hery z nieprawego łoża, pochodzenie miał zatem być może wysokie. Gdy ludzie uctwowali jeszcze z bogami, powstał problem wyznaczenia, jaka część posiłku komu się należy i zadanie to miał wykonać właśnie Prometeusz. Z jakichś zupełnie nieznanych nam powodów – być może z wrodzonej pokretności umysłu i zadawnionych niechęci do bogów olimpijskich, być może z sympatii do ludzi – przygotował dwie porcje byka: z kości przysłoniętych tłuszczem i lśniącą skórą oraz z mięsa przysłoniętego odpychającymi wnętrznościami, a następnie poprosił Gromowładnego, by wybrał, co woli. W tym miejscu zachowanie Zeusa staje się niejasne. Hezjod nie ma wątpliwości, że Zeus przejrzał podstęp Prometeusza, ale udał, że się nań nabrał i wybrał kości, by mieć pretekst do zemsty. Taka interpretacja każe zadać pytanie, czym wcześniej Prometeusz i ludzie wobec niego zawinili. Być może Zeusowi chodziło tylko o sposobność do okazania swojej potęgi, ludzie go nie obchodzili, a być może – wbrew Hezjodowi, który nie dopuszcza boskiej pomyłki – Zeus naprawdę dał się nabrać. Zemsta Zeusa za podstęp Prometeusza skupia się jednak wyłącznie na ludziach, przed którymi za karę ukrył ogień, niezbędny m.in. do przyrządzania potraw. Bez względu jednak na to, czy Zeus snuł już wcześniej jakieś nieczne plany wobec ludzi, czy też postanowił ich ukarać wyłącznie ze względu na korzyść, jaka wynikła dla nich z oszustwa Prometeusza, sens opowieści jest prosty – bogowie są wszechmocni, nie muszą tłumaczyć się ze swoich postępów, a ludzie muszą się im bezwzględnie podporządkować. Opowiadając tę historię, Zygmunt Kubiak przywołuje przejmujący fragment jednego z hymnów homeryckich:

Każdy dar bogów, matko, choćby nie był miły,
Trzeba przyjąć, bo więcej, niż my, mają siły³⁹.

Dialogi, tłum., wstępy, objaśnienia W. Witwicki, t. I, Kęty 1999, s. 278–280 [320c–322d]).

³⁹ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, s. 98.

Prometeusz nie dał jednak za wygraną, ogień wykradł i przekazał go ludziom. I tu następuje kolejny akt Zeusowej zemsty, która tym razem dosięgła także tytana.

„Synu Japetowy, co wszystkich rozumem przewyższasz,
Cieszysz się ognia kradzieżą i tym, żeś oszukał me serce –
Wielkie tobie zmartwienie i ludziom, co się narodzą:
Zło im ofiaruję za ogień i oni wszyscy
W sercach swych się ucieszą i zło swe ukochają”.
Tak rzekł. I śmiechem wybuchnął Ojciec i ludzi, i bogów⁴⁰.

Zemsta Zeusa na Prometeuszu polegała na przykuciu go do skały na wieczne czasy⁴¹, na ludziach natomiast dokonana została za sprawą szczególnego daru. Oto Zeus rozkazał Hefajstosowi, by wykonał z gliny postać kobiety uderzającej urody, a innym bogom, by ją wyposażyli w powab, kłamstwo, pochlebstwo i oszustwo, a także obdarowali niecnymi darami – takimi jak trud, znój, cierpienie i choroby oraz wszelkie inne nieszczęścia – zamkniętymi w przekazanym jej naczyniu. Stąd wzięło się jej imię – Pandora, co można interpretować dwojako: jako dar wszystkich bogów albo jako dar obejmujący całe zło ku utraپieniu ludzkości. Bezpośrednim adresatem daru nie byli jednak ludzie – być może bogowie obawiali się ich sprytu – ale tępy Epimeteusz. Ten zakochał się w Pandorze i zamieszkał z nią, choć brat przestrzegał go, by nie przyjmował żadnego daru od Zeusa. Wtedy Pandora (w innej wersji: sam Epimeteusz) otwarła swoją glinianą beczkę, a całe zło wyleciało na świat. Całe, z wyjątkiem tego, co nas tu najbardziej interesuje: nadziei.

⁴⁰ Hezjod, *Prace i dni*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 62 (w. 54–59).

⁴¹ Mniej rozpowszechnione wersje mitu mówią, że Zeus w końcu uwolnił Prometeusza. Tytan miał się wykupić od kary dzięki wiedzy o tym, kto naprawdę zagraża Zeusowi. Ten bowiem – jako syn i pogromca Kronosa – doskonale wiedział, że najważniejszego boga także można pokonać (K. Kerényi, *Mitologia*, op. cit., s. 186).

IV. NADZIEJA W DZBANIE

Opowieść Hezjoda zawiera tyle luk i niejasności, że nie bardzo wiadomo, jak ją interpretować. Nie ma wątpliwości, że dar bogów był dla ludzi karą, choć raczej nie za ich przewiny, nie w każdym razie o tym nie wiemy. Wszystko wskazuje na to, że ludzkość została ukarana w ramach odpowiedzialności zbiorowej i na wszelki wypadek – by postawa buntu nie znalazła naśladowców. Zeusowi chodziło też być może o to, by Prometeusz zobaczył, jak cierpią jego ulubieńcy, ale także, że nie byli warci jego starań, ponieważ w swojej mizerności nie rozpoznali zła i je pokochali. Starania tytana, by ich chronić i wspierać okazały się zatem bezcelowe. Prometeusz występując przeciw Zeusowi, nic nie osiągnął, wręcz przeciwnie, pogorszył los swoich podopiecznych, a i ich samych uczynił gorszymi.

Wszystkie działania Zeusa podjęte w związku z czynami Prometeusza trudno odebrać inaczej niż jako prostą manifestację bezwzględnej siły mściwego boga, którego ludzie nic nie obchodzą. Co więcej, Zeus najwyraźniej bawi się losem ludzi – wszak na myśl o zemście wybucha śmiechem. W tym punkcie przesłanie mitu byłoby zatem iście tragiczne i tak też je odbierano w głównym nurcie kultury greckiej: nic dla bogów nie znaczymy, pozostajemy całkowicie w ich mocy, świat nie jest stworzony ze względu na człowieka, jest dla niego miejscem okrutnym.

Wrażenie to jest o tyle dojmujące, że trudno wprost wskazać, by ludzie w czymś bogom zawinili, niechęć bogów bierze się albo z obojętności, albo z jakiegoś niewypowiedzianej obawy lub przewrażliwienia na własnym punkcie, z przesadnego poczucia zagrożenia ze strony ludzi. Podobny motyw powraca w Pla-

tońskiej *Uczcie* w opowieści Arystofanesa o tym, jak pierwotni ludzie zostali rozłupani na rozkaz Zeusa na dwie części, które teraz w miłosnej tęsknocie muszą się szukać po świecie. Stało się tak, ponieważ bogowie obawiali się ich zuchwałości, siły i sprytu, który mógł ich wynieść nawet na niebiosy⁴². Ludzie są zatem zdani wyłącznie na siebie – muszą co prawda oddawać cześć bogom i podporządkowywać się ich woli, ale ich jedyną szansą na poprawę swego losu jest samodzielne wykorzystanie tego, co z racji jakiegoś pokrewieństwa z bogami posiadają, czyli rozumu, mądrości.

To wszystko odnosi się ogólnie do nieszczęsnego daru, jaki w postaci zawartości dzbanu Pandory (oraz po części w postaci jej samej jako pierwszej kobiety) bogowie przekazali ludziom. Ale dlaczego nadzieja została potraktowana inaczej, dlaczego nie odleciała w świat? Możliwych interpretacji jest całkiem sporo, warto się im uważnie przyjrzeć, pokrywają one bowiem niemal całe pole odwołań do nadziei, nie tylko w świecie greckim.

Nie wiadomo, co spowodowało, że Pandora zatrzasnęła wieko dzbanu, zanim *elpis* zdołała ulecieć. Jeśli zrobiła to z własnej woli, to był to odruch, chęć powstrzymania tego, co się stało po uchyleniu przykrycia. Zrobiła to zatem z przerażenia, tak jak otwarła dzban z ciekawości. Taką interpretację można zaakceptować tylko wtedy, kiedy przyjmiemy, że nadzieję, skoro znalazła się w dzbanie, także należy traktować jako zło. Jest to zgodne z logiką narracji Hezjoda, który zresztą w dalszej części poematu określa nadzieję jako „próżną”, daremną, taką, którą posiada człowiek bezczynny, oraz „niedobrą”, którą „karmi się człowiek w potrzebie, kiedy siedzi w gospodzie, a mu na życie nie starcza”⁴³. Przypadkowe zatrzaśnięcie *elpis* w dzbanie jest zatem dla człowieka zbawienne, oszczędza mu dodatkowego zła, które można interpretować na trzy sposoby.

Zło nadziei może przejawiać się w postaci nieuzasadnionego oczekiwania, że wszystko będzie dobrze, problemy same się rozwiążą, a niebezpieczeństwo samo przeminie. O takiej nadziei

⁴² Platon, *Uczta*, [w:] idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. II, Kęty 1999, s. 52–53 (189–190).

⁴³ Hezjod, *Prace i dni*, op. cit., s. 73 (w. 498, 500).

mówi Hezjod wprost. Jest to nadzieja zachęcająca do bierności. Gdyby ludzie ją posiadli, zrezygnowaliby z pracy, a tylko praca sprawia, że godne życie jest ostatecznie możliwe, co stanowi zasadnicze przesłanie całego poematu⁴⁴.

Inny rodzaj zła wynika z przekonania, że nadzieja może zastąpić rozsądek, zwalnia z myślenia i przewidywania, zachęca do chaotycznego działania opartego na beztroskim optymizmie. Hezjod o niej nie wspomina, ale w przemyślnie ironiczny sposób portretuje ją Homer w *Odysei*. Jeden z towarzyszy Odysa nosi imię Elpenor, które można by tłumaczyć (gdyby istniało w języku polskim) jako męski odpowiednik żeńskiego imienia Nadzieja.

Elpenor, najmłodszy z druhów, dzieciuch prawie
 Głowy tępej, a z wrogiem nietęgi w rozprawie
 Spać był poszedł osobno na zamkowe szczyty,
 Aby chłodu tam zażyć, gdyż winem był spity.
 Usłyszawszy on łoskot i zgiełk w dolnym gmachu
 Zerwał się i zapomniał w tym pierwszym przestrachu
 Znaleźć schody, zejść po nich bez żadnej mitregi,
 Lecz prosto z dachu skoczył i połamał kręgi
 Dusza poszła do Hadu rozstawszy się z ciałem⁴⁵.

Trudno o bardziej dosadne posumowanie postawy żywiącej się taką formą nadziei.

Zło związane z nadzieją można rozumieć jeszcze inaczej, jeśli *elpis* zinterpretujemy jako oczekiwanie na coś niepomyślnego, oczekiwanie z niepokojem. Było to dopuszczalne, choć rzadsze użycie tego terminu. W takim ujęciu uwięzienie *elpis* i oszczędzenie jej ludziom oznacza nieobecność stałej obawy przed złem. Gdybyśmy byli dręczeni nieustannym lękiem, że zło, realnie prze-

⁴⁴ W.J. Verdenius, *A 'Hopeless' Line In Hesiod: «Works And Days» 96*, „Mnemosyne” 1971, vol. 24 (3), p. 228.

⁴⁵ Homer, *Odyseja*, op. cit., 1992, s. 128 (P X, w. 563–571). Opowieść o Elpenorze ma w *Odysei* ciąg dalszy, poważniejszy. Odys spotkał go, czy też raczej jego cień, w Hadesie. W czasie rozmowy ów cień domagał się, by dochowane zostały zasady pochówku i spalono jego ciało, które pozostało w zamku Kirke. Po powrocie z Hadesu Odys i jego towarzysze dopełnili obrządku.

cież obecne w świecie w postaci nieszczęść uwolnionych przez Pandorę, stale i nieuchronnie nam grozi, nasze życie byłoby już zupełnie nie do zniesienia.

Takie mogłoby być znaczenie zatrzaśnięcia nadziei jako zdarzenia ostatecznie pomyślnego, choć przypadkowego. W świecie bogów nic nie dzieje się jednak przez przypadek. Dlatego bardziej prawdopodobne wydaje się, że Pandora zamknęła nadzieję w dzbanie na polecenie Zeusa (tak też przedstawiano czasami tę scenę na autentycznych dzbanach z epoki)⁴⁶. Jak jednak widzieliśmy, trudno w kwestii kary za czyn Prometeusza podejrzewać Zeusa o litość, odruch miłosierdzia. Jeśli zatem nakazał Pandorze zatrzymać nadzieję w naczyniu, to raczej po to, by jego zemsta była jeszcze bardziej wyrafinowana. Skoro, jak twierdzi Hezjod, nadzieja czyni człowieka leniwym i biernym, a po wydostaniu się nieszczęść na świat człowiek musi mozolnie walczyć o przeżycie, to *elpis* doprowadziłaby ród ludzki do zagłady. Zagłada to jednak także koniec cierpień, koniec Zeusowej zemsty. Uchronienie człowieka od – skądinąd złej – nadziei byłoby zatem dalszą częścią diabolicznego planu.

Obie interpretacje bronią się pod warunkiem, że *pitos* traktujemy jako miejsce izolacji, zamknięcia, rodzaj więzienia. Naczynie to Grecy wykonywali z dwóch różnych materiałów: gliny i brązu. *Pitos* Pandory zazwyczaj kojarzono z naczyniem glinianym, ponieważ taki typ był znacznie powszechniejszy, a sama Pandora także była wykonana przez Hefajstosa z gliny. Hezjod podkreśla jednak, że naczynia Pandory nie dało się stłuc⁴⁷, nadawałoby się zatem na rodzaj trwałego sejfu. Sugeruje to inną możliwość interpretacji kwestii nadziei – naczynie zawierające nieszczęścia było rodzajem schowka, spiżarni, podręcznego magazynu, do którego rolnik (a o jego świecie pisał przecież Hezjod) miał stały dostęp⁴⁸.

⁴⁶ J. Neils, *The Girl in the Pithos. Hesiod's Elpis*, [w:] *Periklean Athens and Its Legacy. Problems and Perspectives*, J.M. Barringer, J.M. Hurwit (eds.), Austin 2005, p. 39.

⁴⁷ Ibidem, s. 40.

⁴⁸ W.J. Verdenius, *A Commentary on Hesiod «Works and Days» vv 1–382*, „Mnemosyne Supplements”, vol. 86, Leiden 1985, p. 96.

W takim razie zatrzymanie *elpis* oznacza, że człowiek może się nią dowolnie posługiwać, ma ją stale do dyspozycji.

Jeśli nadzieja jest czymś złym, to jej powstrzymanie i oddanie człowiekowi musi stanowić część Zeusowego przekleństwa. Mając nadzieję, człowiek może się nieustannie ludzić, że zło go nie osiągnie, minie albo też on sam zdoła zaradzić nieszczęściom, opanować je. Czego by zatem nie zrobił pod wpływem nadziei – popadł w oświepcze oczekiwanie, czy też spalał się w bezrozumnych wysiłkach – jest skazany na niepowodzenie⁴⁹. Gdy do tego wszystkiego dodamy, że *elpis* oznacza także obawę, to okaże się, że posiadanie nadziei stale pod ręką sprawia człowiekowi jeszcze dodatkową udrękę związaną z nieustannym lękiem o przyszłość.

Taka interpretacja wydaje się szczególnie trafna. Po pierwsze, uwzględnia prosty i oczywisty fakt, że miewamy nadzieję, odwołujemy się do niej, żywimy ją w różnych sytuacjach i na różne sposoby. Hezjod nie mógł tego przeoczyć, dlatego raczej nie uznałby, że z jakichś powodów – czy to przez szczęśliwy traf za sprawą odruchu Pandory czy też jako wyraz woli Zeusa, by nie skracać naszych mąk – nadzieja nie jest nam w ogóle dostępna, zostaliśmy przed jej złym wpływem całkowicie ochronieni. Po drugie, wizja dręczącej nas stale nadziei świetnie wpisuje się w ogólny charakter *Prac i dni*. Pamiętajmy, że głównym tematem poematu jest praca na roli, którą Hezjod opisuje szczegółowo, ze znanstwem i szacunkiem, i w której widzi sposób nadania ludzkiemu życiu godności. *Pitos*, naczynie do przechowywania zbiorów, można zatem uznać za symbol dawnych czasów, gdy wszystko, co niezbędne człowiekowi do życia, było pod ręką. Za sprawą „daru” Zeusa środki niezbędne do życia uległy rozproszeniu, a ich ponowne zebranie wymaga pracy w pocie czoła, znoju i cierpienia. Zebrane plony nie stają się jednak dostępne raz na zawsze, trud trzeba nieustannie ponawiać, a z każdym rokiem powraca obawa, czy środków do życia starczy do kolejnej wiosny. Jak pisze Ernst-Richard Schwinge:

⁴⁹ Cf. W. Blümer, *Interpretation archaischer Dichtung. Die mythologischen Partien der Erga Hesiods*, Münster 2001.

nadzieja jako dobro pozorne sprawia, że człowiek wierzy – ma nadzieję – że odzyska to, co utracone, że uda mu się przywrócić złoty wiek. Ale taka wiara, taka nadzieja, która spełnia się do pewnego stopnia, tu i tam, zawsze spełnia się tylko częściowo, wybiórczo, nigdy definitywnie i na zawsze. W ten sposób jednak nadzieja jest w istocie złem dla człowieka: wszak siostrą nadziei jest zmartwienie⁵⁰.

To właśnie stanowi ukoronowanie zemsty Zeusa:

Z pewnością upadek ludzi w nicość, w śmierć, byłby czymś strasznym dla ludzi. Byłoby to jednak jednorazowe wydarzenie. Zeus natomiast pragnie zemsty długotrwałej, stałej, na zawsze⁵¹.

I tak za sprawą nadziei dopełnia się tragizm ludzkiego losu.

Przedstawione wyżej interpretacje, traktujące nadzieję jako plagę, część zła zesłanego ludziom, wydają się współgrać z przedstawionym przez Hezjoda opisem bosko-ludzkiej relacji. Pytanie jednak, czy Hezjod jest w tym punkcie wiarygodny, czy rzetelnie oddaje archaiczne mity. Nie ma wątpliwości, że był on poetą świadomym swojej roli, twórcą o wielkim, docenianym już za życia talencie. Wiemy np., że wygrał konkurs poetycki na Eubei, najprawdopodobniej prezentując swoją *Teogonię*. Twórca tej miary mógł odważyć się na indywidualne ujęcie odwiecznych tematów, swoistą grę interpretacyjną toczoną ze współczesnymi mu odbiorcami, którym historie na nowo przez niego opowiedane były dobrze znane. Mógł sobie również pozwolić na pewne luki w narracji, nieprzywoływanie tego, co było powszechnie zrozumiałe.

Prace i dni noszą także bardzo osobiste piętno – autor nie ukrywa, że pisze je w intencji przekonania swojego brata Persesa, z którym toczył spór o spadek po ojcu, do zmiany zachowania, odstąpienia od waśni, respektowania zasad sprawiedliwości i sku-

⁵⁰ E.-R. Schwinge, *Die Hoffnung im Fass. Abermals Hesiods Pandorageschichte*, „Hermes” 2009, vol. 137, H. 7, s. 400.

⁵¹ Ibidem.

pienia się na pracy. Aby osiągnąć ten cel, Hezjod manipuluje mitem, eksponując te jego aspekty, które uwiarygadniają argumentację i sprawiają, że apel do brata ma odpowiednią siłę retoryczną⁵².

Istnieje zatem sporo przesłanek, by wątpić w rzetelność Hezjoda jako mitografa. Choć jego wersja opowieści o bogach i ludziach całkowicie zdominowała późniejsze odczytanie mitów, być może nie jest w pełni tożsama z ich pierwotną treścią. Dziś doskonale wiemy, że istniały różne wersje tych samych mitycznych historii, różne rejony Grecji, a nawet miasta, miały swoje własne opowieści. W szczególności istnieją pewne poszlaki, że była znana jakaś alternatywna wersja mitu o interesującym nas tu darze Zeusa.

Pewien trop przekazał nam Homer w *Iliadzie*. W najważniejszej, najbardziej dramatycznej i przejmującej scenie epepei, król Troi Priam pojawia się u Achillesa, by prosić o wydanie zwłok swojego syna, Hektora. Achilles użala się nad obrazem ojca, który traci syna, mając zarazem na myśli króla Troi, jak i własnego ojca, Peleja, który już wkrótce – o czym Achilles doskonale wie – będzie także opłakiwał śmierć potomka. Zmienność losów ludzkich tłumaczy, odwołując się do dwóch dzbanów Zeusa – jednego zawierającego dobro, drugiego zło.

Dwoiste pod Zeusowym tronem jest naczynie:
 Z jednego złe, z drugiego dobre dla nas płynie.
 Czyje losy z obydwu naczyń Zeus miesza,
 Tego na przemian smuci, na przemian pociesza.
 Komu ze złego czerpa, ten skazan na nędzę,
 W ohydzie, wżgardzie, smutną ciągnie życia przędzę:
 Błąka się, pod ciężarem zgrzyoty się trudzi,
 Równie znienawidzony od bogów i ludzi.
 Dla Peleja bogowie szczodrzy od początku,
 Zdziwiał wszystkich skarbami, wielkością majątku.
 I nad Ftyjoty berłem przemożnym się chlubił;

⁵² Jak pisze J. Strauss Clay, skupienie się na wartości pracy i niedolach ludzkiej egzystencji „stanowi podręcznikowy przykład manipulacji mitem w celu dostosowania go do kontekstu, publiczności i celu” (J. Strauss Clay, «*Works and Days*»: *Tracing the Path to arete*, [w:] *Brill's Companion to Hesiod*, F. Montanari, A. Rengakos, Ch. Tsagalis (eds.), Leiden 2009, p. 76).

Choć śmiertelny, boginię za żonę poślubił.
Ale mu niebo w innym uskąpiło względzie,
Tronu jego potomstwo po nim nie osiedzie:
Jednego spłodził syna i ten prędko zginie⁵³.

Losy ludzkie są tu ujęte bardziej indywidualnie, jako efekt decyzji Zeusa, który każdemu przeznaczają osobny zestaw niedoli i szczęścia. Jasno z tego wynika, że to ostatnie nie jest dla człowieka niedostępne, życie może być w pewnych okresach dobre i pozbawione cierpienia, nawet jeśli cierpienie dominuje w bilansie całości. Być może zatem istniała w greckich opowieściach mniej konfrontacyjna od Hezjodowej wizja relacji pomiędzy ludźmi i bogami, taka, która zostawia miejsce na boską życzliwość i sympatię, a nie jest kształtowana tylko przez zderzenie boskiej dumy i ludzkiej pychy. Na to zdaje się zwracać uwagę Homer na wstępie *Odysei*, kiedy to Zeus mówi:

Że też to na karb niebian człowiek wszystko kładzie,
Co dozna złęgo; chociaż sam swoją głupotą,
Idąc wbrew Przeznaczeniu, ugrzęza w to błoto!⁵⁴

Ślad obecności historii o dzbanie zawierającym dobre dary znajdujemy także w tekście znacznie późniejszym, powstałym najprawdopodobniej w II w. n.e. – wierszowanej bajce Babriosa. O autorze wiemy bardzo niewiele. Był zapewne zhellenizowanym Italczykiem, w swoich utworach czerpał z tradycji bajkopisarstwa wywodzącej się od Ezopa⁵⁵. Jego znaczenie polega raczej nie na kreowaniu nowych opowieści, ale na ujmowaniu ich w formę wiersza jambicznego. Możemy zatem podejrzewać, że Babrios jedynie opowiada na nowo dobrze znane historie. Wśród nich pojawia się i taka, która wprost nawiązuje do mitu Pandory, tyle tylko że sens tej przypowieści jest zupełnie inny niż u Hezjoda:

⁵³ Homer, *Iliada*, przeł. F.K. Dmochowski, Kraków 2021, s. 274–275 (P XXIV, w. 317–332).

⁵⁴ Homer, *Odyseja*, op. cit., 1992, s. 5 (P I, w. 38–40).

⁵⁵ K. Barto, *Poezja jambiczna okresu cesarstwa*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 588–593.

Wszystkich dóbr przednich pełną beczkę złożył
 Nakrywszy wiekiem ją, Zeus u człowieka.
 Ten, nieoględnie ciekawy, otworzył
 onę; bo nieco uchyliwszy wieka
 dobrom dał wzbic się do bogów dziedziny,
 kędy bujają od ziemi daleko.
 Nie udało się nadziei jedynej
 umknąć; tę złapał zatrzasnąwszy wieko.
 To też li ona przebywa wśród ludzi
 i serca zbiegłych dóbr powrotem ludzi⁵⁶.

Nawet jeśli bajka Babriosa jest kompilacją kilku motywów, to wizja nadziei jako jedynego dobra, jakie zostało ludziom, musiała być zakorzeniona w greckiej tradycji. Pojawia się ona także w innych tekstach. Na przykład w *Elegiach* (1135–1150) żyjącego w VI w. p.n.e. Teognisa z Megary, mowa jest o nadziei jako jedynym dobru, ponieważ inne odeszły z Ziemi wraz z bogami z powodu niegodziwości ludzi⁵⁷: „Nadzieja jest jedynym dobrym bogiem, który pozostał wśród ludzkości; pozostali opuścili nas i odeszli na Olimp”⁵⁸.

Tego rodzaju przekazy otwierają drogę do zupełnie odmiennej od przedstawionych wyżej interpretacji historii o Pandorze, jej dzbanie i zamkniętej w nim nadziei. Nadzieja jest czymś dobrym, dzban bowiem zawierał rzeczy dobre. Pandora – wbrew mizoginicznemu przekazowi Hezjoda – nie miała być „pięknym złem” (*kalon kakón*), ale pociechą, darem, poprzez który bogowie chcieli udzielić ludziom wszechstronnego wsparcia. Niestety, nierozgarnięty Epimeteusz (bo w tej wersji opowieści to raczej on, a nie Pandora, uchylił wieka) roztrwonił dar, nie potrafił upilnować dóbr i te uleciały tam, gdzie ich pierwotne miejsce – do nieba i bogów. W ostatniej chwili udało się zatrzymać tylko nadzieję.

Tu znów powraca kwestia funkcji *pitós*. Jeśli dzban spełnia rolę sejfu, klatki, więzienia, to dobra nadzieja pozostaje dla człowieka niedostępna, jej brak stanowi więc element potęgujący tra-

⁵⁶ Babrios, *Ezopowe bajki*, przeł. Z. Węclewski, Poznań 1861, s. 46–47.

⁵⁷ W.J. Verdenius, *A 'Hopeless' Line in Hesiod*, op. cit., p. 226.

⁵⁸ *Anthologia Lirica Graeca*, E. Diehl (ed.), Lipsiae 1936, p. 67.

giczność ludzkich losów. Ale taka uwięziona nadzieja niczym nie różniłaby się od nadziei, która uleciałaby z innymi dobrami do nieba. Zatrzaśnięcie wieka nie miałoby zatem żadnego znaczenia. Rodzi się więc inna możliwość zrozumienia naszej opowieści – z wszystkich dóbr jedynie nadzieja ostała się człowiekowi, tylko ona jest realnym dobrem. Jej znaczenie polega na tym, że uświadamia ludziom, iż dążenie do innych dóbr i cnót jest właściwe, wysiłki, by je ponownie sprowadzić na Ziemię, nie są pozbawione sensu. Wymaga to co prawda ciężkiej pracy, znoju i determinacji, zapewne nigdy nie zakończy się pełnym sukcesem, ale warto starać się o to, inaczej bowiem na zawsze byłibyśmy skazani na kultywowanie tragiczności swojego losu. Nawet jeśli to, co obiecuje nadzieja, jest zupełnie nieosiągalne, a jej rola sprowadza się tylko do tego, by odsunąć poczucie – *nomen omen* – beznadziei, zatrzeć wrażenie nieuchronności śmierci, osłabić lęk przed nieuniknionym złem⁵⁹, jej obecność w dzbanie, w podręcznej spiżarni, odejmuje nam cierpienia, czyni życie lepszym.

Porządkując przedstawione wyżej interpretacje, można posłużyć się prostym schematem: nadzieja jest złem albo dobrem, dzban jest więzieniem albo rodzajem spiżarni, Zeus jest bezwzględny mścicielem albo zachowuje rysy dobrego władcy. Mamy zatem następujące możliwości:

1) Nadzieja jest zła, ponieważ (a) sprowadza na ludzi lenistwo i bierność, (b) pozbawia ich rozsądku i wprawia w stan całkowitej beztroski w działaniu lub też (c) każe nieustannie martwić się o przyszłość, napawa nieustanną obawą o wszystko. Życie z taką nadzieją byłoby nie do zniesienia, na szczęście zbiegiem okoliczności została ona uwięziona w dzbanie.

2) Nadzieja jest zła ze wspomnianych powodów, ale jej zamknięcie w dzbanie spowodował Zeus, co można interpretować (a) jako dopełnienie zemsty, bowiem z nadzieją męki rodu ludzkiego byłyby krótsze, lub też (b) jako efekt boskiego miłosierdzia, chęć odsunięcia przez Zeusa najgorszego wymiaru kary.

3) Nadzieja jest zła z powodów powyższych, ale człowiek nie zostaje od niej uwolniony, wręcz przeciwnie – ma ją cały czas

⁵⁹ J.H. Verdenius, *A 'Hopeless' Line in Hesiod*, op. cit., s. 230.

pod ręką. Nadzieja jest mu dana, by się nieustannie ludził, że (a) może uniknąć cierpienia i innych niedogodności losu, zaradzić nieszczęściom lub też by (b) żył w ciągłej obawie, że zło go wcześniej czy później dopadnie. Taki dar jest więc szczególnie wyrafinowaną częścią Zeusowej zemsty.

4) Nadzieja jest dobrym darem, ostatnim, jaki ostał się na Ziemi, ale nawet on jest dla człowieka niedostępny, został bowiem uwięziony w owym nieszczęsnym dzbanie. Albo zatem (a) w ostatniej chwili Zeus się rozmyślił i zrezygnował z obdarowania ludzi nadzieją, albo (b) sam człowiek w swej nieporadności zepsuł boże plany.

5) Nadzieja jest dobrym darem, stale dostępnym człowiekowi, z rozmysłem danym mu przez spolegliwych bogów jako ostatnia pociecha, zachęta do działania, lekarstwo na smutki i zniechęcenie. Choć inne dobra uleciały, nadzieja sprawia, że ludzie starają się żyć tak, jakby dało się je osiągnąć.

Czy jest sens pytać, którą z tych wersji miał na myśli Hezjod, tworząc swój poemat? Może wieloznaczność jego opowieści jest celowa, stanowi jedynie narzędzie przekazania jakiegoś bardziej podstawowego i znacznie ważniejszego sensu? Aby odpowiedzieć na te pytania, musimy spojrzeć na opowieść o nadziei w szerszym kontekście, łącząc pierwotne sensory zapisane w mitach z nowymi warunkami, w jakich zaczęła funkcjonować społeczność grecka w czasach Hezjoda.

Jak pamiętamy, przekaz mitologiczny zakłada pierwotną jedność bogów i ludzi. Punktem wyjścia opowieści o ich relacjach jest napięcie powstałe po rozdzieleniu świata ludzkiego i boskiego, a nie podległość wynikająca z intencjonalnego aktu stworzenia człowieka przez bogów, jakiego religia grecka po prostu nie zawiera⁶⁰. Prometeusz, którego losy tak ściśle splecione są z losami ludzi, też był bogiem, choć z linii Tytanów, odrębnej od linii Kronosa, bardziej pierwotnej i mrocznej (być może jest to

⁶⁰ Cf. K. Kerényi, *Misteria kabirów. Prometeusz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2000, s. 67.

pozostałość jeszcze starszego przekazu, wywodzącego się z archaicznych kultur Azji Mniejszej). Podobnie jak i innych Tytanów, a po części także i ludzi, cechuje go „nazbyt bezczelne męstwo”. Przy całej swej heroicznosci zdaje się też cierpieć na jakiś rodzaj braku, podatność na zranienie, co w sposób szczególny wiąże go z ludźmi⁶¹. Ów rys niedoskonałości oraz nadzwyczajne męstwo i spryt czynią go w pewnym sensie człowiekiem wzorcowym. Jako taki rzuca on wyzwanie Zeusowi, ale przegrywa. Jest więc także postacią archetypicznie tragiczną, ponieważ będąc bogiem kochającym ludzi, nie jest w stanie zapobiec złu, które dotyka jego protegowanych, po części za jego sprawą⁶². Trzeba też pamiętać, że Prometeusz ma swoje dopełnienie w postaci brata bliźniaka, nieudacznika, który w ludzkiej historii odgrywa rolę kluczową. Owo nieustanne napięcie pomiędzy dumnymi mieszkańcami Olimpu oraz skazanymi na porażkę, Tytanem dwoistej natury i jego podopiecznymi, określa więc dla Greka egzystencjalną sytuację człowieka, to właśnie jest główną składową greckiej religii.

Podobnie pierwotne elementy odnajdujemy w postaci Pandory. Hezjod przedstawia Pandorę jako odpowiedniczkę Afrodyty, kojarzonej z prokreacją i pierwotnym popędem seksualnym, wiązany z kolei z urokiem, uwodzeniem i podstępem⁶³. U ludzi jednak miłość i towarzysząca jej rozkosz to doznania chwilowe, które ustępują codziennemu cierpieniu, a w końcu starości i śmierci. Pandora jest wytworem bogów, a jej wdzięk nie wynika z jej własnej natury, ale stanowi dar od Afrodyty. O ile zatem Afrodyta i inne boginie są traktowane przez Hezjoda z atencją, Pandora staje się po prostu „pięknym złem”, czystym pozorem, ułudą zwodzącą ludzi. Ten aspekt swego „daru” miał zapewne na myśli Zeus, mówiąc, że ludzie na własną zgubę pokochają posłane im zło. Pandora ma też związek z bóstwami chthonicznymi, wywodzi się z ziemi, została ulepiona z gliny, a jednym z jej atrybutów (opisanym w *Teogonii*) jest korona utworzona

⁶¹ Ibidem, s. 74.

⁶² Cf. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 210.

⁶³ P.A. Marquardt, *Hesiod's Ambiguous View of Woman*, „Classical Philology” 1982, vol. 77, no. 4, p. 283.

z wizerunków lądowych i morskich zwierząt. Jest więc bóstwem natury, reprezentującym niszczycielską siłę, ale także zbawienną obfitość przyrody. W ten sposób Pandora staje się uosobieniem konieczności mozolnego zabiegania o przetrwanie w nieustannym cieniu śmierci.

Na te ogólne znaczenia powiązane z postaciami Prometeusza i Pandory w poematach Hezjoda nakładają się nowe, partykularne elementy historyczne. *Prace i dni* są poematem opisującym pewną szczególną sytuację społeczną, powstałą w wyniku upadku arystokratycznej kultury mykeńskiej. Mykeny to dawny świat, który z nostalgią opisywał Homer – społeczeństwo silnych, rywalizujących ze sobą jednostek, bez wyraźnej hierarchii, w którym pozycję społeczną buduje osobiste męstwo okazane w walce, a ekonomiczną podstawę egzystencji stanowią zdobyte łupy⁶⁴. W czasach Hezjoda był to już obraz archaiczny. Zasadniczego znaczenia nabrała społeczność miejskich rzemieślników oraz – najważniejsza dla autora *Teogonii* – rolników⁶⁵. Podstawą ich egzystencji jest ciężka i monotonna praca niedająca jednak gwarancji zaspokojenia elementarnych potrzeb życiowych. Cała historia Prometeusza oraz opis Pandory, zarówno w *Teogonii*, jak i *Pracach i dniach*, stanowi wyraz ambiwalentnej oceny sytuacji człowieka w tych nowych warunkach. Tytan musi ponieść porażkę, ponieważ oszukał Zeusa, a elementem tej porażki jest świadomość, że jego działania w istocie pogorszyły sytuację ludzi. Przejmując mięso z ofiarnego byka, rozsmakowali się w nim i uzależnili od niego⁶⁶. Stali się podobni zwierzętom, co uczyniło ich śmiertelnymi, nieustannie oscylującymi pomiędzy pragnieniem a nasyceniem. Bogom wystarczy dym, ludzie muszą jeść. Od ostatecznej degradacji do poziomu zwierzęcia ratuje ich ogień, w którym mogą piec mięso⁶⁷. Z powodu dwuznaczności tej

⁶⁴ Cf. B. Patzek, op. cit., s. 77.

⁶⁵ Grecka *polis* nie przeciwstawiała sobie społeczności miejskiej oraz wiejskiej, lecz je integrowała, rolnik był więc pełnoprawnym obywatelem *polis* (ibidem, s. 88).

⁶⁶ J.-P. Vernant, *Mity i religia*, op. cit., s. 71.

⁶⁷ W reakcji na podobną interpretację losu człowieka ukształtowały się w Grecji nurty religijności odrzucające w ogóle jedzenie mięsa, jak i nurty pielęgnujące

sytuacji rolnictwo, które sławi Hezjod, jawi się jako wyższa forma kultury, także dlatego, że wiąże się z planowaniem. Pandora z kolei symbolizuje grupę społeczną, za którą mężczyzna-rolnik staje się odpowiedzialny, o przetrwanie której musi walczyć, ale która stanowi też dodatkowe obciążenie, może go wykorzystywać i żerować na jego pracy⁶⁸. Stąd różne złośliwe, mizoginiczne uwagi na temat Pandory, a szerzej kobiet i życia rodzinnego, których Hezjod nie skąpi w obu poematach.

Przymus jedzenia i wynikię z tego wszelkie kolejne komplikacje w postaci plag z dzbana Pandory – śmiertelność, starość, choroby, cierpienie, niedostatek, konieczność pracy, małżeństwo, rodzina, organizacja społeczna – wrzucają człowieka w czas. Czas bogów jest nieuporządkowany, ale z racji ich pozycji chaos ten im nie zagraża. Czasowość w przypadku człowieka oznacza natomiast nieustanne oczekiwanie i niepewność, konieczność planowania, zapobiegliwość, które nie gwarantują jednak uniknięcia ostatecznej destrukcji. Hezjod usiłuje oswoić ten dojmujący stan poprzez eksponowanie cykliczności pracy rolnika, jej dostosowaniu do cyklu przyrody. W ten sposób przyszłość staje się znana, przewidywalna, życie ludzkie zyskuje ramy, choć za cenę żmudnego, codziennego, niemal wykraczającego ponad siły wysiłku.

Cykliczne ujęcie czasu jest trwałym elementem obrazu świata ludów pierwotnych, zakłada ono zacieranie się granic pomiędzy sferą boską a ziemską, podkreślanie roli rytuału, odrzucenie zmian i eksponowanie terażniejszość jako prostego trwania⁶⁹. Życie greckiej społeczności w czasach Hezjoda było już jednak zbyt bogate, wielopoziomowe, zinstytucjonalizowane, bogowie byli już zbyt odlegli, a wiedza o świecie zbyt złożona, by odwołanie się do okresowości prac wiejskich jako wzorca wszelkich działań mogło uśmierzyć ludzkie niepokoje. Wiedza o przyszłości, pomimo wszelkich ludzkich zabiegów, pozostaje niepewna, ale człowiek nie może przestać działać, decydować i wybierać. Wła-

obrzędy, w których kluczową rolę odgrywają łowy i spożywanie surowego mięsa upolowanych zwierząt.

⁶⁸ J.E. Rexine, *Hesiod on Woman*, „The Classical Outlook” 1969, vol. 47, no. 3, s. 32.

⁶⁹ Cf. W.D. TenHouten, *Time and Society*, Oxford 1990.

śnie dlatego ocena roli Pandory oraz zamkniętej w jej dzbanie nadziei nie może być jednoznaczna. Obraz *elpis* musi nieustannie oscylować pomiędzy szkodliwym złudzeniem i błogosławioną pociechą, przeszkodą i wsparciem, radosnym oczekiwaniem na spodziewane dobro i paraliżującym strachem przed ewentualnie nadchodzącym złem. Życie stało się zbyt skomplikowane, by wystarczył jeden wzorzec postawy w obliczu tego, co niesie przyszłość.

Być może na tym właśnie polega siła mitu. Mit musi zapewnić dużą swobodę interpretacji, możliwość dopowiadania znaczeń i dopasowywania na nowo starych historii do zmieniających się okoliczności. Inaczej stałby się archaiczny, martwy. Hezjod w swoich poematach daje temu wyraz za pomocą środków poetyckich, którymi posługuje się z wielkim kunsztem. Dla zasady można jeszcze zadać pytanie, czy był świadom złożoności swojego przesłania. Niekoniecznie. Wielka poezja, wielka literatura niejednokrotnie okazuje się znacznie głębsza i mądrzejsza niż jej genialni twórcy.

V. GROZA ŚWIATA

Obrazy nadziei nakreślone przez Hezjoda – niejednoznaczne, wielowymiarowe, w wielu aspektach sprzeczne – były elementem przedrefleksyjnego tła kultury i myśli greckiej. Kategoria nadziei nie jest elementem opisującym świat, stanowi wyraz postawy człowieka wobec świata, reakcję na to, co człowieka w życiu spotyka, odpowiedź na potrzebę wskazania, czego może oczekiwać, a czego powinien się wystrzegać. Systematyzacja przekazu kulturowego musiała prowadzić do eksponowania jednych ujęć nadziei kosztem innych, w zależności od tego, jak postrzegane było całe uniwersum i miejsce, które zajmuje w nim człowiek. Spróbujmy przyjrzeć się tym różnym sposobom traktowania nadziei, mając na uwadze sytuację, w jakiej znalazł się nasz Agathon i Melijczycy w czasie wojny peloponeskiej.

Życie na niewielkiej wyspie, z ubogim rolnictwem, w dość zamkniętej społeczności i w uzależnieniu od handlu morskiego musiało być bardzo surowe, choć miało też swoje uroki. Melijczycy z pewnością znali opowieści Homera i Hezjoda, żyli i modlili się tak, jak przyjęte to było w ramach szerokiej kultury helleńskiej. Aby zrozumieć ich postawę, trzeba teraz zastanowić się, jak postrzegali swój los.

Odpowiadając na pytanie, kim byli Grecy, Filippo Cassola, jeden ze znamienitszych badaczy antyku, pisze tak:

Być może najbardziej znaczącym aspektem greckiej mentalności jest wyraźny kontrast pomiędzy głęboko pesymistyczną koncepcją

życia a nieugiętym duchem oporu, z jakim jednostka stawia czoło górującym nad nią potęgom przeznaczenia i bóstw⁷⁰.

Analizując mit Prometeusza, widzieliśmy, jak istotną rolę odgrywa w nim poczucie tragiczności. Dla Greka oznacza to przede wszystkim stałą gotowość do podejmowania na nowo trudów codziennej egzystencji, przy jednoczesnym przeświadczeniu, że ostatecznie i tak okażą się one bezowocne. Semonides, poeta z VII w. p.n.e., pisze o tym tak:

Ludziom rozumu nie dano – jak bydło
 W stadzie żyjemy dniem dzisiejszym tylko,
 Nie wiedząc kiedy bóg czegoś dokona.
 Wszystkich nas ufność i nadzieja zwodzi
 W próżnych dążeniach: bo jedni czekają,
 Aż dzień nadejdzie, drudzy – liczą lata.
 Nie ma człowieka, który by nie sądził,
 Że za rok będzie szczęśliwy, bogaty...
 Tymczasem jednych starość chwyta przykra
 Zanim osiągną cel, innych choroby
 Niszczą nieszczęsne; tych, co padli w boju,
 Hades do głębi czarnej ziemi zsyła.
 Inni – pędzeni po wzburzonym morzu
 Giną pod ciągłym naporem bałwanów,
 [...]
 Tak oto żadne zło nie minie ludzi,
 Gnębi ich tylko mąk nieprzewidzianych
 I cierpień mnóstwo⁷¹.

Wyrównania ziemskich cierpień nie można oczekiwać nawet w życiu pośmiertnym, które jest w najlepszym wypadku jałowym trwaniem ludzkiego cienia, namiastki indywiduum, a w najgorszym – niekończącą się kaźnią przeznaczoną dla tych, którzy szczególnie sprzeniewierzyli się bogom (jak wystawiający na okrutną próbę ich

⁷⁰ F. Cassala, *Kim byli Grecy?*, [w:] *Antropologia antyku greckiego*, op. cit., s. 62.

⁷¹ Symonides, Fr. 1., przeł. J. Danielewicz, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, przeł. W. Appel et. al., Warszawa 2001, s. 411.

wszechwiedzę Tantal czy rozgłaszający ich tajemnice i oszukujący śmierć Syzyf). Grecka mapa zaświatów zawiera co prawda takie miejsca jak Pola Elizejskie lub Wyspy Szczęśliwe, ale przeznaczone są one dla bardzo wąskiej grupy wybrańców. Nie należy do nich nawet Achilles, nie bardzo wiadomo też, czym się trzeba zasłużyć, by tam trafić – poza ewentualnie bezpośrednim powinowactwem z bogami⁷². Nie ma nawet pewności, że owe miejsca rzeczywiście należą do porządku mitologii, a nie powstały później w wyobraźni poetów i filozofów⁷³ (którzy nie szczędzili też wysiłków, by zaświaty jeszcze bardziej zohydzić; np. Arystofanes utrzymywał, że powszechnym losem umarłych jest taplanie się w błocie).

Otwierająca tak smętne perspektywy śmierć jest mimo wszystko lepsza niż życie. Tak przynajmniej uważał Solon, odpowiadając na pytanie o najszczęśliwszych na ziemi ludzi zadane mu przez legendarnego bogacza Krezusa, króla Lidii⁷⁴. Na potwierdzenie swoich słów ateński mędrzec i prawodawca przytoczył opowieść o nagłej śmierci dwóch braci, którzy – by dowieźć matkę do świątyni Hery – przez czterdzieści pięć stadiów (ok. 8 km) ciągnęli wóz zamiast wołów, co wywołało wśród zgromadzonych wokół świątyni wielką sensację. Przeszczęśliwa i dumna z wyczynu swoich synów kobieta błagała boginię, by nagrodziła ich największym dobrem, jakie człowieka może spotkać – i tak też się, zdaniem Solona, stało.

Skoro nawet śmierć nie przynosi pełnego wytchnienia, najlepiej byłoby nie urodzić się wcale⁷⁵. Kiedy jednak już nam się przytrafiło żyć, musimy to znosić dzielnie i godnie, mając świa-

⁷² Cf. P. Almond, *Za grobem. Historia życia po śmierci*, przeł. A. Kunicka, Warszawa 2017, s. 24–28. Z bohaterów Homera trafił tam, jak się wydaje, tylko Menelaos (tak przynajmniej utrzymuje Eurypides w dramacie *Helena*), ale nie ze względu na swoje zasługi, lecz dlatego, że był zięciem Zeusa (Helena miała być córką Zeusa i etolińskiej księżniczki Ledy).

⁷³ K. Kerényi, *Mitologia*, op. cit., s. 206. Kerényi dopuszcza też możliwość, że są to opowieści z kręgu starszej kultury minojskiej (Kreta, pierwsza połowa drugiego tys. p.n.e.), później dopiero włączono je do mitologii greckiej.

⁷⁴ Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Wrocław 2005, s. 18 (Księga I, w. 31).

⁷⁵ Teognis: „Najlepszym losem dla człowieka jest nigdy się nie narodzić i nie widzieć promieni płonącego Słońca, a gdy to się nie uda, przejść przez bramy Hadesu tak szybko, jak to możliwe, i leżeć pod piękną stertą ziemi” (w. 425) (cf. *Anthologia Lirica Graeca*, op. cit., s. 28).

NADZIEJA Z MELOS

domość swojej krzywdy, kosmicznej niesprawiedliwości, która nas spotyka, ale jednocześnie przestrzegając zasad ustanowionych przez bogów. Jak mówi Odys do jednego z zalotników:

Nic słabszego od człeka na ziemi tej nie ma;
 Słabszy od wszystkich istot, co po świecie chodzą,
 Nie myśli, że weń kiedyś nieszczęścia ugodzą,
 Póki bóg daje dzielność i dobrych nóg parę.
 Lecz gdy bóstwa nań spuszcza cierpienia za karę,
 To choć z opornym wstrętem, znosi je, jak umie;
 Taka bowiem jest zmienność w tym ludzkim rozumie.
 Jak zmiennymi bywają dnie, które Zeus zsyła.
 I mnie ongi szczęśliwsza gwiazda też świeciła,
 Alem wiele nabroił ufny w moc ramienia,
 W plecy ojca i braci mojego plemienia.
 Niech więc człowiek od zbrodni ucieka jak może,
 A co bóstwa mu dają, przyjmuje w pokorze⁷⁶.

Choć Grecy uważali życie ludzkie za przesiąknięte na wskroś nieszczęściami i dostrzegali – by użyć określenia papieża współczesnych mizantropów i nihilistów, Emila Ciorana – „niedogodność narodzin”⁷⁷, to jednak nie negowali jego uroku.

Człowiekiem będąc masz żyć te dwie myśli
 Żywiąc: że jutro blask słońca
 Ujrzysz po raz ostatni,
 I że lat jeszcze pięćdziesiąt
 Przeżyjesz w pełnym dostatku.
 Wśród zbożnych czynów serce swe raduj:
 W ten sposób zyskasz najwięcej⁷⁸.

⁷⁶ Homer, *Odyseja*, op. cit., 1992, s. 355 (P XVIII, w. 136–148). W przekładzie R. Chodkowskiego (2020), w kluczowym fragmencie mocniej eksponowane jest poczucie krzywdy: „Ale gdy bogowie szczęśliwi ześlą nieszczęścia, znosi je bardzo przykro i czuje się pokrzywdzony” (s. 369).

⁷⁷ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Warszawa 2021.

⁷⁸ Bakchylides, *Epinikion 3*, przeł. J. Danielewicz, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, op. cit., s. 293.

Szczęśliwy, kto z sercem radosnym
dni swoje snuje do końca bez łez⁷⁹.

Tak – życie chwilami bywa nie tylko znośne, bywa fascynujące, przyjemne, szczęśliwe. Tyle tylko że właśnie „bywa” – świat jest zupełnie obojętny na naszą chęć życia, nie liczy się z tym, co i jak przeżywamy, za nic ma naszą wrażliwość na piękno i uroki egzystencji. Nie rozumiemy, dlaczego tak jest, dlaczego jeden żyje „pięćdziesiąt lat w pełnym dostatku”, a drugi ginie od banalnego skaleczenia.

Ostatecznie życie jest krótkie, kruche, losowo naznaczone cierpieniem oraz – przede wszystkim – śmiercią. Nie jest to skutek jedynie natury biologicznej człowieka, ale także natury społecznej, konieczności nieustannej rywalizacji, walki o przetrwanie w warunkach zagrożenia ze strony innych. Symbolem tego zagrożenia jest naga, nieposkromiona, często bezcelowa przemoc, którą trzeba ujarzmić przez narzucenie zasad.

[W lasach], ja biedny, żyję w poniewierce
[Z dala od ludzi] pędząc los wieśniaczy,
Choć pragnę, synu Agesilaosa,
Słyszeć, jak wiece zwołują i Radę.

Wszystko, co mieli do samej starości
Mój dziad i ojciec wśród mieszkańców miasta,
Gdzie każdy krzywdy innym tylko życzy –
Z dala ode mnie, wygnańca zostało.

W ucieczce błędę po najdalszych kresach,
Jak Onomakles gdzieś w wilczych zaroślach
Mieszkam samotny, [lecz myślę] o wojnie:
Źle się wyrzekać buntu przeciw [lotrom]⁸⁰.

⁷⁹ Alkman, I, przeł. J. Danielewicz, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, op. cit., s. 169.

⁸⁰ Alkajos, 130b, przeł. J. Danielewicz, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, op. cit., s. 211.

Tak pisał Alkajos (żyjący na przełomie VII i VI w. p.n.e.), poeta mocno zaangażowany w walki polityczne przeciw tyranom na rodzinnej wyspie Lesbos. Ostatecznie musiał z rodzinnej wyspy uchodzić na banicję i to co najmniej dwukrotnie. Melos była znacznie mniejsza niż Lesbos, ale spory o władze były tu pewnie podobne, jak w innych tego typu *poleis*. Jeśli ktoś nie doczytał do końca *Odysei*, to przeoczył ważny element opowieści – po zabiciu zalotników Odys musi zapanować nad buntem miejscowej arystokracji, którą właśnie znacznie przetrzebił i której interesy swoim powrotem po dwudziestu latach mocno naruszył. Na szczęście problem rozwiązują za niego bogowie.

Świat Greka zapisany w eposach, dramatach, a częściowo nawet w liryce, to świat okrutny i przygnębiający. Wojna, masowa zagłada, upadek wspólnoty politycznej, morderstwa, bestialstwo są też tłem większości greckich tragedii. W takich warunkach sama świadomość kruchości życia wystarczy, by otrzeć się o tragizm. Staje się on faktem, gdy sposobem prowadzenia ciągłych konfliktów zbrojnych jest, jak w przypadku Melos, wycięcie w pień lub uczynienie niewolników z pokonanych, a ludność stale doświadcza terroru, zarazy i głodu.

Kilka miesięcy po tym, jak wojska ateńskie zdobyły Melos, w Atenach wystawiono trylogię trojańską Eurypidesa, którą publiczność odczytała jako nawiązanie do niedawnych wydarzeń. Składały się na nią dwie zaginione dziś sztuki *Aleksander* i *Palamedes* oraz, wciąż grane na scenach całego świata, *Trojanki*. Te ostatnie opisują świat po apokalipsie – trojańskie kobiety, Hekabe, żona Priama, jej córka Kasandra, synowa Andromacha, żona Hektora, oraz inne branki, uwięzione po zniszczeniu Troi w greckim obozie wysłuchują kolejnych obwieszczeń posłańca rady zwycięzców na temat ich dalszego losu. I nic nie jest im oszczędzone: ich mężowie i ojcowie już nie żyją okrutnie zamordowani, jedna z Trojanek została złożona w ofierze na grobie Achillesa, kolejne staną się nałożnicami achajskich wodzów lub ich posługaczkami. Jedyne męski potomek rodu, syn Hektora, cała nadzieja Trojan, dla którego ratowania Andromacha jest gotowa znosić los nałoż-

nicy syna Achillesea, zostanie zrzucony z murów, by w przyszłości nie szukał zemsty. W oddali plądrowane miasto wali się w gruzy, a Helena unika kary. Grecy, prawie nieobecni na scenie, przedstawieni są jako pyszni, okrutni, żądni krwi, szukający jedynie łupów, za nic mający zasady sprawiedliwości.

HEKABE

Po cóż podnosić mnie, z jaką nadzieją?
Wiedźcie me kroki, niegdyś w Troi dumne,
dziś niewolnicy – na barłóg na ziemi,
jasiek z kamienia niech padnę, niech zginę,
niech się rozpląnę we łzach. A nikogo
nie nazywajcie szczęśliwym, nim umrze! (503n)

Tak i ja, cierpienie ogromem zmożona,
Stoję tu niema, poddaję się, milcząc,
Bo mnie zwycięża straszna topiel bogów⁸¹. (695n)

Trojancki to jedno z najbardziej tragicznych dzieł w całej literaturze światowej, świadectwo zupełnej beznadziei, jeden wielki lament nad bezmiarem niezawinionego cierpienia. Jedyna nadzieja na sprawiedliwość wiąże się z losami nie upodlonych kobiet, ale sprawców tej rzezi. Atena, rozeźlona profanacją jej trojańskiej świątyni, zdecydowała ukarać ich „gorzkim powrotem do domu” (w. 66).

Poczucie tragiczności to coś więcej niż tylko zewnętrzne okoliczności życia, to pochodna pytania o sens cierpienia, które jest w życiu nieuniknione, choć niezrozumiałe, a doświadczać go można na wiele sposobów. Rzeź, jakiej dokonali Ateńczycy na Melos, widziana z tej perspektywy nie jawi się jako coś nadzwyczajnego, ale jest jak chwilowe ujawnienie się prawdziwej natury świata. W obliczu czegoś takiego nadzieja nie ma sensu, stanowi ona jedynie wyraz słabości człowieka, któremu brakuje pojęć, by coś takiego opisać i zrozumieć.

Jeśli wydaje się nam, że nasz świat już taki nie jest, to mamy rację tylko po części.

⁸¹ Eurypides, *Trojancki*, [w:] idem, *Tragedie*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, t. 2, Warszawa 2006, s. 169, 177.

VI. FATALIZM

Tragizm życia wynika z przekonania, że nad losem ludzkim ciążyą pospołu dwa przekleństwa: konieczność i przypadek (gr. *ananke* i *tyche*). Choć przywykliśmy do przeciwstawiania sobie tych pojęć, są to dwie strony tego samego medalu. Kiedy obserwujemy bieg zdarzeń bez wstępnych założeń na temat natury przyczynowości, nie posiadamy wiedzy na temat wchodzących w grę zależności pomiędzy zdarzeniami albo po prostu nie znamy istotnych faktów związanych z sytuacją – kategorie te są nieodróżnialne. Wszystko, co postrzegamy jako konieczność, może być zrzędzeniem losu, i odwrotnie. To, jak przebieg zdarzeń zinterpretujemy, zależy jedynie od naszego sposobu myślenia. Tak powstaje wiara we wszechogarniające teorie spiskowe albo wszechmoc przypadku (po wyjaśnienia pierwszego rodzaju sięgamy jednak częściej, ponieważ arbitralność łączymy z bezsensownością, a tę znosimy wyjątkowo źle).

W greckiej mitologii boginie Ananke i Tyche mają podobne cechy, obie należą do bóstw pierwotnych. Ananke, Konieczność (w Rzymie zwana *Necessitas*), była, jak utrzymywali orficy, towarzyszką Kronosa. Oboje współdziałali przy stworzeniu nieba, ziemi i morza, uruchomili wieczny ruch kosmosu i upływ czasu. Młodszy bogowie, łącznie z Zeusem, na te sprawy nie mają wpływu, także muszą respektować wyroki Konieczności.

PROMETEUSZ

Inaczej się tym sprawom wypełnić sądzono

z woli losu [*Moirai* – J.J.] [...]

Kunszt przemysłny nie sprosta konieczności sile

NADZIEJA Z MELOS

PRZODOWNICA CHÓRU

A któż ster Konieczności [*Ananke* – J.J.] władną dzierży dłonią?

PROMETEUSZ

Moir trójca i Erynie, bóstwa pamiętliwe.

PRZODOWNICA CHÓRU

Zatem słabszy jest od nich Zeus, Olimpu władarz?

PROMETEUSZ

Tego, co przeznaczone, uniknąć nie zdoła⁸².

Domeną konieczności jest przede wszystkim świat fizyczny, cielesny i wszystko, co z nim związane, a więc także ból, choroba, śmierć. Ale konieczność objawia się również w wymuszonych, następujących jedno po drugim działaniach – zarówno tych, których życzą sobie bogowie (np. ofiary z Ifigenii), jak i tych nakazanych mocą prawa (np. regulaminem wojskowym) czy następstwem zdarzeń (jak obrona ojczyzny w przypadku wrogiego ataku).

Nie ma człowieka, który byłby wolny –
jest niewolnikiem pieniędzy lub losu [*tyches* – J.J.],
obywateli tłumu albo ustawy
bronią mu działać niezgodnie z ich myślą⁸³.

Słowa te wypowiada Hekabe w tragedii Eurypidesa. W innych wersjach mitologii rolę Ananke w stosunku do losów ludzkich pełnią Moiry, boginie przeznaczenia. Choć mówi się o nich, że są córkami Zeusa, nawet on nie może zmienić ich wyroków dotyczących przypisanej nam miary szczęścia i nieszczęścia oraz długości życia⁸⁴.

⁸² Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, [w:] idem, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Kraków 2005, s. 207 (w. 510–522).

⁸³ Eurypides, *Hekabe*, przeł. J. Łanowski, [w:] idem, *Tragedie*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, t. 1, Warszawa 2005, s. 363 (w. 864n).

⁸⁴ K. Kerényi, *Mitologia*, op. cit., s. 34.

Tyche (w Rzymie zwana Fortuną) to z kolei bogini losu, wypadku, ślepego trafu, zbiegu okoliczności, także tego szczęśliwego. Może dlatego chętniej wspominają o niej poeci liryczni niż tragicy. Ale bywa wspomiana i w tragediach, choć raczej marginalnie. Agamemnon, opowiadając o szczęśliwym przetrwaniu burzy, która zniszczyła wiele okrętów, mówi: „los łaskawy siadł z nami przy wiosle”⁸⁵. Tyche jest boginią przewrotną w swoich decyzjach, nieustannie zaskakuje ludzi, by ich pouczać i nie dać im zapomnieć o swojej władzy. Ludzie pokładają w niej swoje nadzieje, ale jej decyzje często oznaczają przekreślenie wszelkich nadziei. Dlatego bywa określana jednocześnie jako hojna i okrutna, nie okazująca współczucia, ale bezstronna.

Ale i dzielnych los [*tyche* – J.J.] zostawia w cieniu
 Nim najwyższego dopną celu.
 Bo jedno i drugie on przydziela.
 Nieraz silniejszego dopadła i zmyliła
 Słabszych przebiegłość⁸⁶.

Imion bogiń używano w języku potocznym na określenie konieczności i losowości – rodzaj ostatecznego wyjaśnienia w sytuacjach, gdy brak już było jakiegokolwiek wyjaśnienia, zasadzającego się na wskazaniu przyczyny, celu lub sensu. To w istocie gest rozłożenia rąk, przyznania się do niewiedzy na temat przyczyny lub celu zdarzeń: „widać tak musiało być” albo „cóż począć, taki los”. Oba terminy odsłaniają tę samą prawdę: w wielu kwestiach człowiek jest bezsilny, nie rozumie, co się dzieje, nie decyduje o biegu wypadków, jest bezwolnym przedmiotem zdarzeń. Co więcej, nie jest pewne, że owa niemoc nie obejmuje również bogów, co odbiera ich decyzjom nieco arbitralności, budzi nadzieje, że ich wola nie musi się ziścić. Nawet oni muszą się liczyć z siłami od nich potężniejszymi. Taką swoistą tragikomedie pomyłek, w którą wplątany jest dość podle zachowujący się w stosunku do ludzi

⁸⁵ Ajschylos, *Agamemnon*, [w:] idem, *Tragedie*, op. cit., s. 386 (w. 672).

⁸⁶ Pindar, *Oda Istmijska IV*, [w:] idem, *Ody zwycięskie*, przeł. M. Brożek, Kraków 1987, s. 132.

Apollon (patron delfickiej wyroczni, który nie waha się okłamywać pielgrzymów przybyłych po wróżby), jest *Ijon* Eurypidesa⁸⁷. Choć bieg zdarzeń przedstawiony przez tragika jest znów przewrotny (morderstwo zaplanowane przez matkę Ijona, Kreuzę, przez przypadek nie dochodzi do skutku, ale ujawnienie jej zamiaru zmusza Apollona do zmiany planów, co wszystkim wychodzi na dobre), widać wyraźnie, że dzięki przypadkowi wysiłki ludzkie mogą okazać się znaczące, warto więc je podejmować. Z drugiej strony, boska arbitralność jest mimo wszystko lepsza od konieczności ujętej w stałe prawa, jak nieco ironicznie zauważa Epikur, krytykując filozofów przyrody:

Zaiste, lepiej by było uznać mitologiczne bajki o bogach, niż stać się niewolnikiem przeznaczenia przyrodników. Mitologia dopuszcza bowiem przynajmniej możliwość przebłagania bogów przez oddawanie im czci, przeznaczenie natomiast jest nieubłagane⁸⁸.

Grecki tragizm wynika ściśle z tego, co odsłania przedstawione ujęcie konieczności i przypadku – coś, co dla człowieka jest najważniejsze (co by to nie było), od niego nie zależy. To bardzo grubo zarysowana teza, poddana filozoficznym uściśleniom może przybrać różne formy, wymagające przyjęcia odmiennych założeń co do ogólnej natury świata.

Za najprostszy pogląd ogólny, z którym można powiązać przedstawioną wyżej tezę, należy uznać determinizm. Głosi on konieczność zajścia wszystkich zdarzeń, które rządzone są przez stałe prawidłowości – jeśli określone są warunki początkowe oraz prawa rządzące zmianami, to skutki zmian w kolejnych punktach czasowych również są jednoznacznie określone, a przyszłość – zdeterminowana. Najlepiej posłużyć się tu przykładem praw fizyki (lub innych nauk przyrodniczych – tego rodzaju prawa, choć w wersji przednaukowej, miał właśnie na myśli Epikur): jeśli

⁸⁷ Eurypides, *Ijon*, przeł. J. Łanowski, [w:] idem, *Tragedie*, op. cit., t. 2. Cf. V. Gianpoulou, *Divine Agency and Tyche in Euripides' «Ion»: Ambiguity and Shifting Perspectives*, „Illinois Classical Studies” 1999–2000, vol. 24/25, s. 257–272.

⁸⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2012, s. 649 (X 134).

znam wszystkie dane dotyczące ruchu konkretnej planetoidy oraz ruchu innych ciał niebieskich w jej pobliżu w dniu dzisiejszym oraz wszystkie prawa rządzące tym ruchem, to wiem, czy i ewentualnie kiedy ta planetoida zderzy się z Ziemią (nawet jeśli będzie to za 1000 lat). Być może, z racji ograniczenia mojej wiedzy, nie jestem w stanie bezbłędnie przeprowadzić niezbędnych obliczeń, ale moja niepewność nie zmienia faktu, że przyszłość pozostaje ściśle określona i nic nie może jej zmienić. Determinizm można stopniować, zawężając go do jakieś dziedziny (czyli przyjęcia, że układy pewnego typu, np. Układ Słoneczny, są deterministyczne, a innego typu, np. atom, nie), ale jako stanowisko metafizyczne determinizm przyjmuje zazwyczaj, że wszystko, co się wydarza, podlega tak rozumianym prawidłowościom⁸⁹. W szczególności wszystko, co robimy i czego doświadczamy, jest zdeterminowane, a ludzka wolna wola, rozumiana jako moc sprawcza władna zmienić ustalony przebieg zdarzeń, to iluzja. (Niektórzy posuwają się jeszcze dalej i przyjmują, że nie istnieje żaden byt, zdolny do dokonania takiej zmiany.)

Argumentacja za lub przeciw takiemu stanowisku składa się na to, co filozofowie nazywają sporem o wolną wolę. Zostawmy na boku tę ogólną kwestię i wróćmy do naszej tezy wyjściowej związanej z poczuciem tragiczności. Przyjęcie determinizmu oznaczałoby przyjęcie następującego wyjaśnienia: coś, co dla człowieka jest najważniejsze, od niego nie zależy, ponieważ nic od człowieka nie zależy. W kontekście naszych rozważań takie wyjaśnienie wydaje się bardzo kłopotliwe, ponieważ każe natychmiast zapytać, dlaczego w takim razie odczuwamy tragizm istnienia. Jeśli nic od nas nie zależy, za nic nie ponosimy odpowiedzialności, to albo odczucie tragizmu jest jak sen lub jakiś omam przeżywany w oderwaniu do realnych wydarzeń, albo też samo jest efektem deterministycznego działania naszego systemu myślenia i odczuwania. Drugi przypadek kończy dyskusję, ponieważ *de*

⁸⁹ „Determinizm można zatem zdefiniować jako twierdzenie, że jest logicznie niemożliwe, aby istniały światy z prawami naturalnymi i przeszłością zgodną z rzeczywistym światem, a jednak z przyszłością różną od tej w rzeczywistym świecie”. M. Bernstein, *Fatalism*, [w:] *The Oxford Handbook of Free Will*, R. Kane (ed.), Oxford 2002, p. 68.

facto wyklucza jakąkolwiek podmiotowość. Pierwszy czyni z tragizmu coś zupełnie irracjonalnego – jego źródło leży w zderzeniu ściśle zdeterminowanych sekwencji zdarzeń z naszym wyobrażeniem, że byłoby lepiej (z pewnością dla nas, a może i dla świata), gdyby jednak zdarzenia te potoczyły się inaczej. W takim wypadku tragizm stanowiłby rodzaj psychologicznej dysfunkcji, fundamentalnej wady polegającej na bezproduktywnym porównywaniu rzeczywistości z naszymi fantazmatami. Jeśli tragizm przeżywamy jedynie „w naszych głowach”, ale to, co znajduje się „w naszych głowach”, nie jest układem deterministycznym, mamy nad tym jakąś władzę, to jedynym rozsądnym rozwiązaniem okazuje się opanowanie lub nawet wyeliminowanie owe go odruchu porównywania rzeczywistości i naszych wyobrażeń jako dojmującego błędu. Taki pogląd był wielokrotnie głoszony, m.in. przez stoików. To jednak bardzo wysublimowane stanowisko wymagające przyjęcia wielu mocnych założeń metafizycznych, efekt kilku wieków zmagania się Greków z problemem tragiczności.

Wydaje się, że znacznie bardziej pierwotne i powszechniejsze było stanowisko, które przyjęto określać mianem fatalizmu. Odrzucając determinizm, można przyjąć, że człowiek posiada w jakimś zakresie zdolność wyboru pomiędzy alternatywnymi liniami działania, ale zakres ten jest, po pierwsze, znacznie ograniczony oraz, po drugie, przebieg zdarzeń mogą kontrolować także inne siły, które są potężniejsze, a wobec celów człowieka obojętne (albo i wrogie). Otwiera to drogę do uznania, że coś, co dla człowieka jest najważniejsze, w jakimś stopniu od niego zależy, ale nie w stopniu, w jakim by sobie tego życzył, co skutkuje różnymi porażkami, ale nie wyklucza też sukcesów.

„Bo nieprzedsiębiorczy – giną w milczeniu bez sławy”⁹⁰ – mówi Pindar w jednej ze swych *Ód*. To samo zdaje się sugerować Perykles w słynnej przemowie przytoczonej przez Tukidydesa (II 35–47) na temat siły ateńskiej demokracji, choć szansę sukcesu widzi raczej w możliwych błędach popełnianych przez innych ludzi. Mowa Peryklesa w żadnym wypadku nie jest jednak

⁹⁰ Pindar, op. cit., s. 132.

przykładem wizji tragicznej – wręcz przeciwnie, stanowi rzadki przykład greckiego optymizmu.

Aby wyjaśnić naturę tragiczności, musimy fatalistyczną wersję naszej wyjściowej tezy nieco wzmocnić: to, co dla nas jest *najważniejsze*, od nas nie zależy i zostało już rozstrzygnięte, mamy jednak wpływ na moralny wymiar działań i ponosimy za niego odpowiedzialność. Możemy zatem ingerować w pewne wydarzenia, wybierać pomiędzy alternatywnymi działaniami, ale nie zmienia to w sposób znaczący naszej sytuacji w świecie, która w zakresie spraw najważniejszych jest zdeterminowana. Współczesny filozof, Bernard Williams, charakteryzując ten aspekt kultury greckiej, pisze tak:

Nie chodzi o to, że ludzkie myśli i decyzje nigdy nie robią różnicy, ale o to, że w odniesieniu do istotnego wyniku nie robią żadnej różnicy na dłuższą metę, choć można by się tego spodziewać⁹¹.

Wysiłki podejmowane, by osiągnąć istotne dla siebie cele, okazują się daremne, co więcej – od początku było przesądzone, że tak właśnie będzie. Ale sposób podejmowania tych wysiłków ma sens moralny.

W tragedii Ajschylosa *Agamemnon* punktem wyjścia jest ofiara złożona przez greckiego wodza w postaci własnej córki Ifigenii. Ofiary tej zażądała Artemida jako zadośćuczynienia za zabicie przez greckiego wodza jelonka w poświęconym jej gaju. Bez spełnienia tego żądania statkom wojennym Achajów nie uda się odpłynąć do Troi.

Okrutny los – wieszczbie się przeciw;
okrutny – dziecię, domu skarb,
Śmierci wydać srogiej,
Dziewiczą krwią ołtarz zrosić boży,
Ojcowskie skalać dłonie... Któż
Wybawi z klęsk?
Kędy pojrzysz, wszędzie zło!⁹²

⁹¹ B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkely 1993, s. 141.

⁹² Ajschylos, *Agamemnon*, op. cit., s. 367–368 (w. 211–217).

Sytuację Agamemnona można interpretować jako konflikt dwóch równoważnych wartości: realizacji interesu publicznego – czyli wyprawy wojennej mającej na celu obronę honoru i wyegzekwowanie sprawiedliwości, za co Agamemnon jest odpowiedzialny jako wódz naczelny – oraz więzi rodzinnych, ochrony najbliższych, co jest najwyższą powinnością Agamemnona jako głowy rodziny. Ale byłoby to daleko idące uproszczenie, pomijające wybory i postawę ojca Ifigenii. Z przekazów mitycznych wiadomo, że ustrzelenie zwierzyny było zarówno efektem przypadkowego natknięcia się nań przez Agamemnona, jaki i buty wodza, który zapragnął pokazać, że nawet bogini nie może zapobiec śmierci swojego jelonka. Jak zauważa Williams, tragiczność bohatera polega na tym, że nie jest biernym przedmiotem wpisanym w konflikt wartości, lecz uruchamia ciąg wydarzeń, a następnie wybiera konieczne działanie jako swoje: „na barki wziął ciężkie jarzmo musu” (w. 224) – mówi o decyzji Agamemnona chór⁹³. Zabicie Ifigenii jest zatem ostatecznie *jego* decyzją, wyraża *jego* charakter moralny w równym stopniu, co czyni zadość boskim wyrokom. Z kolei Klitajmestra, mszcząc się za złożenie córki w ofierze na powracającym spod Troi Agamemnonie, ma większe pretensje o to, jak tego dokonał, niż o to, że w ogóle tego dokonał. Nic nie można poradzić na boskie wyroki, ale morderczy szal, w który wpadł przy tym achajski wódz, jest moralnie odrażający.

Takie ujęcie oznacza akceptację dwóch planów przyczynowości. Do realizacji wyznaczonych przez konieczność zdarzeń niezbędny jest ciąg ludzkich decyzji, a te z kolei wymagają indywidualnej motywacji. Jak pisze Jacqueline de Romilly, nawiązując do mordu dokonanego przez żonę króla Myken, Klitajmestrę:

Agamemnon jest skazany z boskiego wyroku, lecz realizacja tego werdyktu spełnia się poprzez całą serię ludzkich aktów woli. Klitajmestra dokona aktu morderstwa, działa jednak przez zemstę, urazę, zazdrość, pod wpływem osobistej nienawiści. Z kolei i ona będzie musiała za to odpowiedzieć. [...] Żadne zdarzenie nie nastę-

⁹³ B. Williams, op. cit., s. 133. Williams tłumaczy ten fragment na angielski: „put on the harness of necessity” (dosłownie: „założył uprzęż konieczności”).

puje bez woli boga, ale nic z tego, co się zdarza, nie dzieje się bez uczestnictwa i współdziałania człowieka; to, co boskie, i to, co ludzkie łączy się i pokrywa⁹⁴.

Ową wolę bogów Williams nazywa koniecznością nadprzyrodzoną. Jest to ten rodzaj konieczności, który „nie należy do naszych sposobów wyjaśniania świata”⁹⁵ – czyli trudno go ująć w prawa myślenia naukowego w sensie nowożytnym – ale też nie wymaga przyjęcia jakichś szczególnych założeń metafizycznych. Chodzi raczej o ogólne wskazanie przyczyn, których człowiek nie jest w stanie wpisać w swoją logikę myślenia, ale przyjęcie ich istnienia uznaje za niezbędne, by wyjaśnić, co się dzieje. To coś, co znajduje się w jakimś sensie „poza” naszym kręgiem zrozumienia, ale jednak domaga się uznania za rzeczywiste. Choć szukanie tego rodzaju wyjaśnień jest przede wszystkim cechą kultur archaicznych, z pewnością i dziś nie jesteśmy od takiego sposobu myślenia całkiem wolni.

Tragiczność sytuacji człowieka polega zatem na tym, że działając pod wpływem konieczności nadprzyrodzonej, nie odbiera jej jako konieczności zewnętrznej, ale uznaje ją za rację działania, którą akceptuje jako *swoją*. W efekcie może *współdecydować* o sposobie działania, przez co wyraża się jego własny stosunek do tego, co robi. Jego podmiotowość przejawia się w gestach i drobnych wyborach (np. sposobie dokonania ofiary przez Agamemnona lub akcie samoosłepienia przez Edypa po poznaniu prawdy o swoich czynach), które nic nie zmieniają w biegu wydarzeń, ale decydują o ocenie moralnej.

Los znaczony

Nieść trzeba ze spokojem, jako że niezłomna,
niezwalczona jest twardej konieczności siła.

Na nic nie zda się głosić niedolę – a jednak i milczeć trudno⁹⁶.

⁹⁴ J. de Romilly, *Tragedia grecka*, przeł. I. Sławińska, Warszawa 1994, s. 159–160.

⁹⁵ B. Williams, op. cit., s. 131.

⁹⁶ Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, op. cit., s. 190 (w. 103n).

Odwołanie się do konieczności pozwala zachować wiarę w sens zdarzeń – człowiek go nie rozumie, pozbawiony jest mocy sprawczej, ale świat ostatecznie jest skonstruowany tak, że ów fatalizm wraz z wpisanym wń elementem próby moralnej wiedzie do czegoś dobrego. Rzec można: bogowie wiedzą, co czynią. Ale i w tym punkcie Grecy byli raczej pesymistami, nie podzielali powszechnie tego przekonania. Ponieważ niewiele bogów obchodzimy, ich decyzje pozostają arbitralne, inicjują pewne konieczne ciągi zdarzeń, ale nie przemawiają za nimi jakieś szczególnie istotne racje. Są w istocie przypadkowe. Konieczność, w której tkwimy, ma zatem charakter losowy, podobnie jak losowe mogą być warunki początkowe określające przebieg zmian w układzie ściśle zdeterminowanym.

VII. NADZIEJA OSZUKAŃCZA: APÁTHEIA

Jak zauważyliśmy na początku poprzedniego rozdziału, kategoria nadziei nie jest elementem opisu świata, ale wyrazem postawy człowieka, który w świecie tym musi funkcjonować. Silne przeświadczenie o tragiczności życia i wpisanych weń równocześnie konieczności i losowości może prowadzić do różnych ocen nadziei. Biorąc pod uwagę greckie ujęcie relacji ludzi z bogami, najbardziej oczywista wydaje się postawa całkowitego odrzucenia nadziei jako czegoś złego, degradującego człowieka, który jest skonfrontowany z własnym losem.

Grecy byli ludźmi spektaklu, postrzegali świat bardzo zmysłowo, jak wielkie widowisko. Chłonęli nowe wersje klasycznych opowieści, pozostawali bardzo wyczuleni na piękno języka i przekazywane za jego pomocą obrazy⁹⁷. Historie mityczne powszechnie znano, stanowiły rdzeń kodu kulturowego, podobnie było z utworami poetów i dramatopisarzy. Legenda głosi, że po klęsce wyprawy sycylijskiej mieszkańcy wyspy darowali wolność tym żołnierzom ateńskim, którzy potrafili recytować strofy Eurypidesa, także przecież Ateńczyka (a było to jeszcze za jego życia)⁹⁸. Zachowany na Melos amfiteatr pochodzi z czasów

⁹⁷ Cf. Ch. Segal, *Stuchacz i widz*, [w:] J.-P. Vernant, *Człowiek Grecji*, przeł. P. Brabo, Ł. Niesiołowski-Spano, Warszawa 2000.

⁹⁸ W czasie inwazji na Melos żył jeszcze drugi wielki tragik ateński, Sofokles. Miał on spore doświadczenie jako polityk: pełnił dwukrotnie funkcję stratega (dowódcy wojskowego pochodzącego z wyboru), jako dowódca wraz z Peryklosem tłumił bunt na Samos, współzarządzał skarbem Związku Morskiego, zasiadał też w różnych gremiach politycznych (m.in. osądzających winnych klęski wyprawy sycylijskiej). Był powszechnie ceniony jako uroczy i szlachetny człowiek, ale politykiem był ponoć marnym. Ion powiada, że „w polityce nie

rzymskich, ale z pewnością nie był pierwszy. Niektórzy Melijczycy zajmowali się zapewne kupiectwem i żeglugą, odwiedzali inne rejony Morza Egejskiego, uczestniczyli w wielkich wydarzeniach. Byli pełnoprawnymi członkami greckiej wspólnoty kulturowej.

Kiedy więc nasz Agathon i jego towarzysze zaczęli rozważać swoją sytuację po otrzymaniu ateńskiego ultimatum, klucz do jej interpretacji był im dobrze znany. Przede wszystkim czuli się bezsilnymi ofiarami losu – nie uczestniczyli w wojnie, niczym nie sprowokowali Ateńczyków, cały czas trzymali się na uboczu, chcieli jedynie, by wojujący świat o nich zapomniał. Niestety, zaistnieli w tym świecie pod postacią strategicznej konieczności. Ateńczycy nie mieli nic do zarzucenia Melijczykom, jedyne, o co im chodziło, to ubiegnięcie Sparty w obsadzeniu wyspy swoim garnizonem. Nie usiłowali wymyślać jakiegoś pozoru aneksji, nie doszukiwali się w przeszłości swoich rzekomych praw do Melos. Jak mówili ateńscy posłowie:

Nie będziemy tutaj wygłaszać długich i nie wzbudzających wiary przemówień ani opowiadać pięknie o tym, że panowanie słusznie się nam należy, gdyż pokonałiśmy Persów, albo o tym, że zaatakowaliśmy was, ponieważ nas skrzywdziliście. (V 89)

Po prostu żelazna logika prowadzenia kampanii wojennych jednoznacznie wskazywała, że tak położoną wyspę, z tak ukształtowanym portem, trzeba zająć, zanim zrobi to ktoś inny. Takie działanie jednak zawsze będzie oznaczało zdeptanie praw mieszkańców Melos, pozbawieniem ich podmiotowości – wszystko jedno, czy zrobią to Ateny, czy Sparta. Los wyspy był zatem przesądzony i nic nie można było na to poradzić. Po raz kolejny okazuje się, że to, co dla człowieka najważniejsze, od niego nie zależy.

Być może odkrycie tej logiki myślenia strategicznego było dla Agathona dużym zaskoczeniem; nigdy wcześniej nie myślał

był szczególnie mądry czy efektywny; był jednym z tych zacnych Ateńczyków” (A. Lesky, *Tragedia grecka*, przeł. M. Weiner, Kraków 2006, s. 194). Nic nam nie wiadomo na temat stosunku Sofoklesa do wydarzeń na Melos.

o rodzinnej wyspie w tych kategoriach. Nagle zrozumiał coś istotnego na temat swojego położenia i uświadomił sobie, że decyzja, którą ma podjąć, dotyczy kwestii o wielkiej wadze dla niego i całej społeczności, dla jej dalszej egzystencji. Zapewne jednak nie postrzegał sytuacji, w której się znalazł, jako konfliktu równoprawnych wartości – wręcz przeciwnie, nie miał wątpliwości, że działania Ateńczyków gwałcą zasady sprawiedliwości, których on chce bronić. Poczul się zobowiązany, by coś z tym zrobić, by jakoś przeciw temu zaprotestować. Jednocześnie, jak w tragicznym dylemacie moralnym, zrozumiał, że bez względu na to, co zdecyduje, będzie winny. Musiał wziąć odpowiedzialność za to, co się wydarzy, ponieważ tylko w ten sposób mógł zmanifestować swoją wolność, także w sensie politycznym.

Agathon powinien był zatem rozumieć, że jego wybór nie jest wyborem pragmatycznym, czy nawet politycznym, ale moralnym. I w takich też kategoriach będą go oceniać przyszłe pokolenia. To natomiast, jaka będzie ta ocena, zależy od tego, jak potoczą się wydarzenia, na co on sam nie ma właściwie żadnego wpływu. To kwestia Tyche. Odwoływanie się do nadziei jako argumentu w negocjacjach z Ateńczykami jest zatem zupełnie nieuzasadnione, stanowi akt odrzucenia moralnej odpowiedzialności. Tak zdaje się tę sytuację postrzegać relacjonujący negocjacje Tukidydes – ale historyk wie coś, czego Melijczycy wiedzieć nie mogli: że Ateny już po zdobyciu wyspy podejmą decyzję o eksterminacji jej mieszkańców.

Delikatnie zasugerowana ocena Tukidydesa, w której pobrzmiewa echo tragiczności, losu i konieczności, w pewien sposób antycypuje rozumienie nadziei, które znaleźć można w filozofii stoickiej. Punkt wyjścia nauki stoików polega na uznaniu, że dobro najwyższe, czyli coś, co wyznacza cel i sens ludzkiego życia, jest uniwersalnym dobrem moralnym, a drogę do jego realizacji rozpoznaje rozum. Jednocześnie stoicy aprobowali ogólne przeświadczenia kultury greckiej odnoszące się do tragiczności życia. Los człowieka nie zależy od niego, lecz od czynników zewnętrznych rządzonych przez konieczne, ogólne, racjonalne zależności. Koleje naszego życia są niejako wpisane w bieg kosmosu i nie jesteśmy

w stanie w żaden sposób tego zmienić. Jedyne, co od nas zależy, to nasza wewnętrzna postawa wobec losu – afirmacja tego, co się dzieje, jako rozumnej konieczności oraz woła działania zgodnie z prawami moralnymi, czyli prawami natury⁹⁹. „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swojej woli, ale naginaj wołę do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności”¹⁰⁰ – mówi Epiktet. Podsumowując litanie typowych nieszczęść, jakie mogą dotknąć człowieka, Seneka z kolei stwierdza tak:

Nic tutaj nie ma niezwykłego, nic nieoczekiwanego. Martwić się takimi rzeczami jest równie śmieszne, jak uskarżać się, żeś się zakurzył na ulicy lub żeś się zbrukał w błocie. [...] Uniknąć tego nie zdołasz, ale możesz tym wszystkim wzgardzić. Wzgardzisz zaś, jeżeli często będziesz o tym myślał i z góry przewidywał swoją przyszłość. [...] Najlepiej znosić to, czego nie jesteś w stanie poprawić, i bez szemrania iść w orszaku bóstwa, za sprawą którego wszystko się tworzy. [...] [Jak przemawia Kleantes – J.J.] „Upadły, wszystko to zniosę, co mogłem znieść jako człowiek dzielny. Chętnych wszak ludzi za sobą los wiedzie, niechętnych zaś wlecze”¹⁰¹.

Nasza wolność, a tym samym nasza postawa moralna obejmuje tylko to, co dotyczy naszego nastawienia do zdarzeń, a nie ich rzeczywistego biegu. W istocie wymaga to podjęcia wysiłku zrozumienia zdarzeń jako elementów uniwersalnego procesu i uchwycenia ich obiektywnego sensu oraz wzbudzenia odpowiednich intencji działania. To, co się obiektywnie dzieje, jest rozumne, ma swoje znaczenie, a tym samym nie może być dla nas złe. Jeśli takim się nam wydaje, to znaczy, że popełniamy jakiś istotny błąd. Coś sprawia, że nasz obraz zdarzeń jest zaburzony, a to z kolei wywołuje różne emocje, w szczególności strach oraz nadzieję.

⁹⁹ Cf. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 169–184.

¹⁰⁰ Epiktet, *Encheiridion* 8, [w:] idem, *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 459.

¹⁰¹ Seneka, *List CVII*, [w:] *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł., W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 561–564.

Oba te uczucia są w myśli stoickiej, zwłaszcza późnej, mocno ze sobą splecione¹⁰². Cynceron (w kwestiach filozofii moralnej bliski stoikom) w *Rozmowach tuskulańskich* stwierdza:

[W]szelki niepokój ma źródło w wyobrażeniu. A jeżeli pewność siebie, silna ufność duszy, jest jakąś wiedzą i poważnym przeświadczeniem człowieka, który nic nie uznaje za prawdę bez zastanowienia, to obawa jest niedowierzaniem sobie w obliczu oczekiwanego i grożącego zła; tak zaś, jak nadzieja jest oczekiwaniem dobra, obawa musi być oczekiwaniem zła. Podobnie tedy jak obawa, tak i pozostałe niepokoje należą do rzeczy złych. A zatem podobnie jak stateczność jest oznaką wiedzy, tak niepokój jest oznaką błędu. Ci zaś, o których mówimy, że z natury są skłonni do gniewu albo do litości, albo do zawiści, albo czynią coś podobnego, są jak gdyby chorzy na duchu¹⁰³.

W podobnym tonie o nadziei wypowiada się Seneka:

[O]panowanie pożądań jest środkiem zaradczym przeciw lękowi. „Przestaniesz się bać – wywodzi [Hekaton – J.J.] – jeśli porzucisz swe nadzieje”. Powiesz na to: „W jakim sposobie te tak różne rzeczy chodzą w parze ze sobą?”. A jednak tak jest, mój Lucyliusz: chociaż wydają ci się różne, są związane ze sobą [...] te tak odmienne od siebie rzeczy mogą przejawiać się razem: nadziejom towarzyszy strach. I wcale się nie dziwię, że one kroczą obok siebie: jedno i drugie jest właściwością umysłu chwiejnego, jedno i drugie jest wyrazem zaniepokojenia spodziewaną przyszłością. Najważniejszą zaś przyczynę ich obu stanowi to, że nie zadowolamy się terażniejszością, natomiast wybiegamy myślami w odległą przyszłość. [...] niepokoiśmy się tak przeszłością, jak i przyszłością. Wiele dóbr naszych wychodzi nam na szkodę, albowiem pamięć wciąż na

¹⁰² Cf. G. Kazantzidis, D. Spatharas, *Introductory: 'Hope', elpis, spes: Affective and Non-affective Expectancy*, [w:] *Hope in Ancient Literature, History, and Art: Ancient Emotions I*, G. Kazantzidis, D. Spatharas (eds.), Berlin 2018.

¹⁰³ Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, koment. opatrzył K. Leśniak, t. III, Warszawa 1961, s. 68o.

nowo sprowadza udrękę strachu, a przezorność przewiduje ją też na przyszłość¹⁰⁴.

Jak widać, stoicy jednoznacznie zaliczali nadzieję do emocji, ale jako taką uznawali ją za przeszkodę na drodze do osiągnięcia dobra. Aby wyjaśnić powód takiego stanowiska, musimy lepiej zrozumieć, jaka koncepcja uczuć się za tym kryje. Na tle nauk wcześniejszych filozofów jest ona dość nietypowa (a na dodatek różnie prezentowali ją poszczególni filozofowie tej szkoły¹⁰⁵). Ponieważ stoicy uznawali duszę ludzką za jedność, której funkcją jest rozpoznanie tego, co dobre i złe, wszystkie jej stany mają charakter poznawczy. Dotyczy to także emocji. Są one sądami poznawczymi, ale z zasady błędnymi, ponieważ bazują na przedstawieniach niejasnych, niepełnych, czasami całkowicie opacznych. Dlatego też wynikające z nich oceny oraz impulsy do działania pozostają niewłaściwe. Emocje źle rozpoznają, co jest ważne z punktu widzenia dążenia do dobra, do życia zgodnie z naturalnym stanem duszy. Kierują uwagę na rzeczy nieistotne i przypisują im wagę, której te nie posiadają. Takich sądów poznawczych nie da się poprawić, trzeba je wyeliminować jako błędne i zwodzące. Stan, do którego powinniśmy dążyć – i który znamionuje prawdziwego mędrca – to *apatheia*, beznamiętność, całkowita eliminacja emocji (*páthos*).

Stoicy wymieniali cztery emocje główne: przyjemność, ból, strach i pożądanie. Nadzieja jest rodzajem pożądania. Negatywna rola nadziei polega na tym, że podsuwa wyobrażenia przyszłości, które nie bazują na rzetelnym rozpoznaniu uniwersalnych procesów za pomocą rozumu, ale na naszej subiektywnej ocenie. Budzi tym samym błędne poczucie, że to, co się ma zdarzyć, nie jest rozumne, nie służy najwyższemu dobru i lepiej byłoby, gdyby sprawy potoczyły się zgodnie z naszymi pragnieniami. Ponieważ

¹⁰⁴ Seneka, *List V*, [w:] *Listy moralne do Lucyliusza*, op. cit., s. 41–42. Przekład zmieniony: Kornatowski przekłada *spe* jako „oczekiwanie”.

¹⁰⁵ Poszczególni filozofowie stoicycy znacznie różnią się w ujęciu pewnych aspektów emocji, różnice te nie mają jednak istotnego znaczenia dla interpretacji rozumienia przez stoików nadziei. Cf. S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, p. 53–71.

jednak przyszłość jest nam nieznana, nadziei musi towarzyszyć strach, że nasze oczekiwania nie zostaną spełnione. Przypomina o tym Epiktet:

Pamiętaj, że pragnienie mam cię obietnicą zdobycia dobra, którego podążasz, a odraza mam cię obietnicą uniknięcia zła, przed który się wzdygasz. [...] Jeśli bowiem pragnąć będziesz rzeczy, które nie są od nas zależne, z konieczności musisz się czuć nieszczęśliwy¹⁰⁶.

Od mędrca, osoby rozumiejącej mechanizmy rządzące światem, oczekiwać należy, że uzna, iż jego wolność dotyczy jedynie tego, co od niego rzeczywiście zależy. A zależą od niego jedynie jego stany wewnętrzne, czyli, jak mówi Epiktet, „sądy, popędy, pragnienia, odrzy i jednym słowem wszystko, co jest naszym dziełem”¹⁰⁷.

Wycofywanie się w głąb siebie, budowanie wewnętrznej twierdzy, poza murami której zostają: pragnienia, emocje i wszystko to, co od nas nie zależy, oraz akceptacja konieczności losu i wiara w racjonalność świata ujętego jako uniwersum jest programem heroicznym. W sytuacjach skrajnych apatia może przynieść ulgę, ale często stanowi manifestację patosu zakrywającego lęk¹⁰⁸. Granica pomiędzy heroizmem a eskapizmem jest w tym wypadku bardzo płynna. Isaiah Berlin, jeden z najważniejszych filozofów politycznych XX w., w słynnym eseju *Dwie koncepcje wolności* zwraca uwagę na szkodliwość takiego programu dla życia społecznego i politycznego:

Tyran grozi mi zniszczeniem mojej własności, więzieniem, wygnaniem albo śmiercią tych, których kocham. Ale jeśli nie czuję się już przywiązany do własności ani nie dbam o to, czy jestem, czy nie jestem w więzieniu, jeśli zabiłem w sobie naturalne uczucia, wówczas on nie jest w stanie nagiąć mnie do swojej woli, bo to, co ze mnie zostało, nie doświadcza już lęku ani pragnienia. [...] Wycofałem się w głąb siebie: tam i tylko tam czuję się bezpieczny.

¹⁰⁶ Epiktet, *Encheiridion* 2, [w:] idem, *Diatryby. Encheiridion*, op. cit., s. 456–457.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 456.

¹⁰⁸ Tak Senekę widział chociażby Monteverdi w znamiennej scenie wymuszonego przez Nerona samobójstwa w *Koronacji Pompei*, arcydziele opery barokowej.

To tak jakbym powiedział: „Mam zranioną nogę. Są dwa sposoby pozbycia się bólu. Jeden polega na leczeniu rany. Ale jeśli kuracja jest zbyt trudna lub niepewna, istnieje inna metoda. Mogę pozbyć się rany, obcinając sobie nogę. Jeśli wyćwiczę się w rezygnowaniu z wszystkiego, co wymagałoby posiadania nogi, nie będę odczuwał jej braku”. [...] Wszelki izolacjonizm polityczny, autarkia gospodarcza, każda forma autonomii ma w sobie jakiś element tej postawy¹⁰⁹.

Gdyby jakiś stoik zainteresował się tragedią melijską (mógłby to być Seneka, który pisał także dramaty, a w dziełach filozoficznych często odwoływał się do przykładów historycznych), nie miałby wątpliwości, że odwoływanie się do nadziei przez Agathona i jego doradców było błędne. Nie oznacza to jednak, że zgodziłby się z Tukidydesem co do natury tego błędu, a w konsekwencji także z krytyką dalszego postępowania Melijczyków. Stoik uznałby zapewne, że odrzucenie ultimatum i gotowość do obrony suwerenności swojej *polis* to decyzje właściwe, wyrażające afirmację wyroków losu. Błąd Agathona nie leżał zatem w podjęciu niewłaściwej decyzji, ale w żywieniu nadziei, że jej konsekwencje okażą się inne, niż podpowiada chłodna analiza sytuacji. Nie, nie będą inne, los się nie odwróci, a śmiertelne zagrożenie nie zniknie, nawet jeśli Melos podda się ateńskiej okupacji. Ale to, co ma się zdarzyć, nie zależy już od Agathona, nie powinno więc zaprzętać jego uwagi. Ludzką godność można uratować tylko odważnie stając w prawdzie: będzie, co ma być. Nie należy dać się wlec losowi.

Gdyby Agathon był stoikiem i żył w czasach rzymskich, zachowałby się jednak chyba inaczej – jak Katon Młodszy po zwycięstwie Juliusza Cezara odmówiłby aprobaty dla łamania zasad sprawiedliwości i zapewne popełniłby samobójstwo, zadbawszy jednak wpieryw o ratunek dla podwładnych, za których czuł się odpowiedzialny. Heroizmu nie można wszak nikomu narzucać.

¹⁰⁹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, Warszawa 1991, s. 135–136.

VIII. NADZIEJA ZBĘDNA: HYBRIS

Drugi sposób demaskowania złudzeń kryjących się za nadzieją jest wyrazem radykalnego buntu. Polega on na uznaniu, że wizja życia tragicznego jest po prostu nieprawdziwa. To konieczność i przypadek są złudzeniami, zaś nad biegiem życia można zapanować. W takim wypadku nadzieja tylko oszukuje, ograniczając możliwości człowieka – każe poprzestać na chwiejnych oczekiwaniach, choć nasze wysiłki mogą dać nam pewność, że z zagrożeniami sobie poradzimy. Taka nadzieja to usprawiedliwienie niemocy. Człowiek aktywny, niebojący się wyzwiań, nie musi kryć się za nadziejami.

Orzucenie – a może tylko wyparcie – wizji życia tragicznego oznacza dla nas stworzenie złożonych konstrukcji, których celem jest kontrolowanie przypadku i przyszłych zmian. Od tego mamy naukę, na tym ma polegać wiedza. Dla Greków było jednak oczywiste, że losowość i wszystko to, co może przynieść przyszłość, nie może stanowić przedmiotu wiedzy, którą człowiek mógłby osiąść. Kto by tak pomyślał, popełniłby ciężki grzech *hybris*.

Hybris należy do tych słów greki klasycznej, które ciągle pozostają w potocznym użyciu i są dobrze zrozumiałe poza historycznym kontekstem. Najogólniej mówiąc, to pycha i arogancja demonstrowana w różnych życiowych sytuacjach, zachowanie w relacjach z innymi wykraczające poza powszechnie akceptowane zwyczaje, wyniosłość, a nawet pogarda w stosunku do otoczenia. *Hybris* przejawia się w nadmiernej zuchwałości, niepohamowanej gwałtowności, w ciągłym zwracaniu na siebie uwagi, w domaganiu się honorów i szaczytów ponad stosowną miarę, w intencjonalnym ponizaniu innych. Grecy tak mocno wiązali tę postawę

z łamaniem zasad sprawiedliwości, niszczeniem ustanowionego porządku społecznego, że gdy ofiarą czyjejs *hybris* były konkretne osoby, stawała się przestępstwem ściganym przez prawo. Jeden z takich procesów dotyczył spowodowania śmierci młodego człowieka w gimnazjone poprzez przypadkowe ugodzenie go oszczepem. Oskarżony bronił się, argumentując, że nie rzucał dla czczego popisania się, nie powodowała więc nim *hybris*, ale jedynie chęć ćwiczenia umiejętności rzutu¹¹⁰.

W przekazach antycznych można odnaleźć sporo negatywnych odwołań do *hybris* – musiała być ona jednoznacznie odbierana jako rażąca przewina, która może nie jest powszechna, ale do której ludzie mają jednak dużą skłonność i która niesie poważne zagrożenie dla wspólnoty. Najbardziej znane przykłady podaje Herodot. Jeden z nich dotyczy króla Persji Kserksesa, który kazał przekopać przez półwysep Atos kanał, choć nie miał on żadnego znaczenia militarnego. Herodot nie ma wątpliwości, że takie marnotrawienie sił i środków było jedynie efektem pychy króla, który chciał „pokazać swoją potęgę i zostawić po sobie pomnik”¹¹¹. Z kolei przygotowując się do ataku na Grecję, Kserkses polecił wybudować most pontonowy z Azji do Europy przez cieśninę Hellespont (dzisiejsze Dardanele). Gdy most był już zbudowany

nadeszła wielka burza, która wszystko rozbiła i rozerwała. Kserkses był głęboko dotknięty tą wiadomością i rozkazał wymierzyć Hellespontowi trzysta batów oraz spuścić do morza parę kajdan; co więcej słyszałem, że jednocześnie wysłał katów, aby Hellespont napiętnowali. W każdym razie przykazał chłoszczącym wypowiedzieć te barbarzyńskie i zuchwałe słowa: „Gorzka wodo, nasz pan wymierza ci tę karę, boś go skrzywdziła, nie doznawszy od niego żadnej krzywdy. I król Kserkses przejdzie cię, czy chcesz, czy nie chcesz. Tobie zaś słusznie żaden człowiek nie składa ofiar, boś jest zamuloną i słoną rzeką”¹¹².

¹¹⁰ D.M. MacDowell, *Hybris' in Athens*, „Greece & Rome” 1976, vol. 23, no. 1, s. 24. Z powodu trudności w dowiedzeniu *hybris*, wydaje się, że tego rodzaju procesy były jednak rzadkością.

¹¹¹ Herodot, *Dzieje*, op. cit., s. 505 (Księga VII 24).

¹¹² Ibidem, s. 508–509 (Księga VII 34–35).

Zachowanie Kserksesa obrazuje szczególnie wielką *hybris*, która nie liczy się z żadnymi ograniczeniami, rości sobie prawo do panowania nad naturą, ignoruje jej prawa, ale także deprecjonuje jej wartość. Tego rodzaju pycha stanowi w oczywisty sposób wyzwanie rzucone bogom.

Podobnie niedopuszczalnie aroganckim wyzwaniem, tym razem nie wobec natury, ale wobec zmienności losu, było przekonanie wspomnianego już Krezusa, że z racji posiadanego bogactwa jest nie tylko człowiekiem najszczęśliwszym na świecie, ale także że owo szczęście jest trwałe i nieprzemijające. To właśnie starał się mu wyperswadować Solon, mówiąc o dobrach, których nie sposób kupić: zdrowiu, udanym życiu rodzinnym, wsparciu ze strony innych ludzi (nikt bowiem nie jest samowystarczalny) oraz – nade wszystko – przychylności losu: „Wszak wielu ludziom bóg jedynie ukazał szczęście, aby ich potem stracić w przepaść”¹¹³. W swym zadufaniu Krezus nic nie zrozumiał z przemowy Solona, uznał go za głupca i odprawił. Wkrótce stracił ukochanego syna, później swoje państwo, całe bogactwo, a nawet wolność.

Jedną z najbardziej pełnych opowieści o *hybris* jest *Odyseja*¹¹⁴. Nie tylko dokumentuje przypadki nieopanowanej pychy Odysa i ich konsekwencje, ale przede wszystkim pokazuje zmianę, jaka dokonała się w jego sposobie działania. Na początku podróży mamy do czynienia z dumnym, przekonanym o swojej sile, sprycie i nieograniczonych możliwościach bohaterem spod Troi, człowiekiem, który gotów jest w sposób bezwzględny realizować swoje cele, nawet – w razie potrzeby – spierając się z bogami. Pod koniec eposu Odys to z kolei samotny, ciężko doświadczony przez los człowiek, który musi walczyć o przetrwanie zarówno w sensie społecznym – jako powracający po latach król, mąż i ojciec – jak i w sensie czysto egzystencjalnym. Jego powrót do dawnej roli staje się możliwy, ponieważ zrozumiał, że należy przestrzegać boskich zasad sprawiedliwości i pokornie realizować wyznaczone przez bogów zadania.

¹¹³ Ibidem, s. 20 (Księga I 32).

¹¹⁴ R. Friedrich, *The Hybris of Odysseus*, „The Journal of Hellenic Studies” 1991, vol. 111, p. 16–28.

Hybris Odysa najmocniej dochodzi do głosu w historii ucieczki z jaskini Cyklopa. Samo wejście do niej, powodowane w równej mierze nieokiełznaną ciekawością, co chęcią poniżenia syna Posejdona, już wskazuje na wielką butę. Uwięziony wraz ze swoimi ludźmi, zmuszony do wyrzeczenia się własnego imienia oraz do patrzenia na niegodziwość potwora, który zjada jego towarzyszy, Odys musi obmyśleć plan ucieczki, ale jednocześnie chce dokonać zemsty w imię sprawiedliwości. Znow zaś popada w *hybris*. Odys nie ma bowiem prawa orzekać o dobru i złu: choć Cyklop za nic ma prawa boskie, zadaniem śmiertelnika nie jest odgrywanie roli boga w stosunku do potwora. Gdy w końcu, dzięki podstępowi, Odys wraz ze swoją drużyną dociera na statek, nic nie jest już w stanie pohamować jego żądzы ostatecznego triumfu. Dumny z sukcesu, który osiągnął – czego jest pewien – wyłącznie za pomocą własnej przemyślności, pragnie za wszelką cenę dodatkowo upokorzyć oślepionego Cyklopa, nie bacząc na niebezpieczeństwo, jakie może z tego wyniknąć dla załogi:

Ledwem znak dał, wiosłują potężnie człek w człeka.
 Gdyśmy się dwakroć dalej na pełne wybili,
 Chcę znów lając Kyklopa, lecz mnie obskoczyli
 I za ręce trzymają, i proszą druhowie:
 — Szaleńcze! Ty chcesz jątrzyć gbura? Co ci w głowie?
 Dopiero pocisk jego nawę naszą pędził
 Ku brzegom, gdzie śmierć pewna! Ot-byś nas oszczędził,
 Bo gdy jędzon słóweczko choć jedno usłyszysz,
 Strzaska belki, łby strzaska twoich towarzyszy
 Tą skałą, gdyż w rzucaniu mistrz to doskonały! —
 Te mowy mego ducha przecież nie złamały,
 Gdyż, zwrócon do Kyklopa, tak mu słowy grożę:
 — Kyklopie! Jeśli kiedy człowiek (co być może)
 Spyta cię, kto ci oko wybił, kto tak sprawny,
 Powiedz mu: Odyseusz, grodoburca sławny,
 Co mieszka na Itace, oka mnie pozbawił! —
 Tak krzyczałem. On wyjąć ze skał do mnie prawił:
 [...]

Posejdon ojcem moim, on z tego się chlubi,
 On jeden wzrok mi zwrócić mógłby, gdyż mnie lubi,
 On tylko, a nie żaden bóg lub dusza żywa. —
 Skończył — jam odparł na to: — O, czemuż mi zbywa
 Na tej mocy, bym z ciebie wywlec mógł nikczemny
 Duch i żywot i w Hades zapędził podziemny?
 Mówię ci szczerą prawdę, jak prawdą jest i to,
 Że Posejdon nie wprawi oka, co-ć wybito!¹¹⁵

To ostatnie zdanie wypowiedziane przez Odyseusza jest szczególnie znamienne: nawet bóg nie jest w stanie zmienić tego, co bohater uczynił, odwrócić biegu wydarzeń. Trudno o większy triumf człowieka, niż wykazanie bogu jego bezsilności, ale trudno też o większą wobec niego zniewagę. Dlatego też Posejdon musi się Odysowi odpłacić i wypełnić błagalne prośby swego syna:

[...] — Posejdonie!
 Usłysz mnie, Ziemiotrzęsco, usłysz, czarnogrzywy!
 Jeślim syn twój, a tyś jest rodzic mój prawdziwy,
 I ścigaj tego Odysa, zakaz nieść go wodom
 Do Itaki, i nigdy niech nie wróci do dom!
 A choćby przeznaczenie oglądać mu dało
 Ziemię ojców, dom własny i w nim pozostała
 Rodzinę, to najpóźniej, po tułaczce długiej,
 Jak nędzarz, bez nikogo z drużyny, bez sługi,
 Na niewłasnym okręcie niech wróci do domu
 I zastanie we własnym gnieździe pełno sromu!¹¹⁶

Po przybyciu na Itakę, które odbyło się dokładnie tak, jak wyprosił Cyklop, Odys znajduje się w odwrotnej sytuacji – tym razem to on i jego najbliżsi są ofiarą *hybris* całego roju zalotników. Ich pokonanie dokonuje się jednak za przyzwoleniem bogów, jest aktem sprawiedliwości, a Odys ogranicza się do uczynienia tyl-

¹¹⁵ Homer, *Odyseja*, op. cit., 1992, s. 185–187 (P IX, w. 514–552).

¹¹⁶ Ibidem, s. 187 (P IX, w. 554–564).

ko tego, co niezbędne, by przywrócić porządek, powstrzymuje się od zemsty i wszelkich oznak triumfu.

Dla Greka *hybris* stanowi manifestację nieograniczonej wolności, której tak naprawdę człowiek nie ma, dlatego też jest zawsze zła¹¹⁷. Nie musi jednak być to zło zamierzone i planowane. *Hybris* może się zatem przejawiać w beztroskiej, hałaśliwej zabawie, często połączonej z szydzeniem z innych, albo w nastawionej jedynie na wzbudzenie podziwu częściej rywalizacji, w której największą nagrodą jest poniżenie przeciwnika. Arystoteles wprost określa *hybris* jako przyjemność z hańbienia innych tylko po to, by podkreślić swoją wartość i swoje osiągnięcia¹¹⁸. *Hybris* jest więc związana z mocą i nadmiarem energii, ale jednocześnie polega na bezcelowym trwonieniu tych zasobów, często ze szkodą lub kosztem innych¹¹⁹. To szczególna niefrasobliwość, nieokiełznanie zachcianek, nieliczenie się z nikim i niczym, odrzucenie zasad i demonstrowanie swojej niezależności.

Hybris to szczególny przywilej ludzi bogatych, którzy nie muszą na co dzień martwić się o środki do życia, ale także ludzi młodych, niedoświadczonych, zadufanych w sobie, którzy nie mieli jeszcze okazji doznać życiowych niepowodzeń. Najniebezpieczniejsza staje się jednak *hybris*, gdy ogarnie władców, którzy z racji pozycji i cech osobowych mają do niej szczególną skłonność. Tego rodzaju postawę demonstruje np. Agamemnon, gdy gotów jest zaryzykować powodzenie wojennej wyprawy, poniżając Achilleusa tylko po to, by zaspokoić żądze i potwierdzić swoje osobiste przywództwo. Tego rodzaju pycha, jak mówi dobrze znane powiedzenie, kroczy przed upadkiem, a cenę mogą za to zapłacić wszyscy. *Hybris* przywódcy oznacza zatem zagrożenie dla funkcjonowania, czy wręcz przetrwania, całej wspólnoty. Tego właśnie boją się towarzysze Odysa, gdy bezskutecznie usiłują odwieść go od wykrzykiwania w stronę Cyklopa, tego stara się unikać Solon, nadając Atenom nowe prawa. „Pycha rodzi

¹¹⁷ N.R.E. Fisher, *‘Hybris’ and Dishonour*, „Greece & Rome” 1976, vol. 23, no. 2, p. 177.

¹¹⁸ Arystoteles, *Retoryka*, op. cit., s. 365 (1378b).

¹¹⁹ D.M. MacDowell, op. cit., s. 21.

tyranów” mówi Sofokles w *Królu Edypie* (w. 869) i jest to pogląd powszechnie podzielany przez Greków.

Ogarnięty przez *hybris* człowiek nie tylko dąży do niegodziwego celu, ale wprost obraża bogów, zwłaszcza gdy uzurpuje sobie boskie prerogatywy albo też przyznaje sobie prawo do działania w ich imieniu¹²⁰. Bogowie nie pozostają bierni, mają swoje sposoby, by wskazać takiemu człowiekowi jego miejsce. Czasami jednak zostawiają to zadanie boginie Nemezis, uosabiającej „słuszny gniew skierowany przeciwko temu, kto dopuszcza się zaburzenia porządku, przede wszystkim porządku natury, kto narusza reguły i normy naturalne”¹²¹. Nemezis przystępuje do działania, gdy sprawę przeoczy Temida, bogini sprawiedliwości, jest więc motorem zemsty, która może realizować się w sposób zaskakujący i bardzo perfidny, poza uznanymi regułami i w odległym czasie. Potęguje to w ludziach poczucie arbitralności boskich decyzji i całkowitej nieprzewidywalności kolei losu.

Właśnie ów widoczny w *hybris* rys buntu przeciw bogom, przeciw arbitralności ich decyzji, jest dla nas szczególnie interesujący. Być może ma on swoje korzenie w jednakim pochodzeniu bogów i ludzi, czego reminiscencję stanowi wielokrotnie już wspomniany opór przed uznaniem nieodwracalności boskich wyroków, wewnętrzna niezgoda na odgrywanie wyznaczonej przez nich roli i tłące się w głębi ludzkiej duszy przekonanie o moralnej godności śmiertelników. Stąd niechęć do uznania wyższości bogów, nadmierne roszczenie sobie przez człowieka prawa do wpływania na rzeczywistość i do bycia mimo wszystko szczęśliwym. *Hybris* to złudna pewność, że można jednak być panem swojego losu, można zignorować naturalne i społeczne ograniczenia, zwłaszcza gdy ma się odpowiednie zdolności i dysponuje się odpowiednimi środkami.

Ludzka skończoność można pokonać jednak tylko w jeden sposób – uwalniając się spod wpływu czasu. Człowiek ogarnięty *hybris* nie dba o przyszłość, ponieważ postrzega ją jako prostą

¹²⁰ C. del Grande, *Hybris*, Napoli 1958. Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2002, t. V, s. 94.

¹²¹ K. Kerényi, *Mitologia*, op. cit., s. 90.

kontynuację terażniejszości. Nie dostrzega zagrożeń, nie dopuszcza możliwości zmiany, nie widzi konieczności planowania, nie martwi się trwonieniem zasobów, nie dba o relacje z innymi, jedyne, co go interesuje, to manifestacja siebie tu i teraz. „Wiedz, kto cię upokorzył, Cyklopie i go podziwiał” woła ze statku Odys, „pamiętaj, kto ma nad tobą wieczną władzę, Hellesponcie” krzyczą śludzy Kserksesa, „docień, że wszystko mogę”, mówi do Solona Krezus. Przyszłość nie istnieje, ponieważ człowiek jest w stanie sprawić, że jest tylko wieczne teraz.

Nie potrzebuje nadziei, kto ma pewność, jak będzie, kto zna przyszłość, kogo nie dotyczy upływ czasu. Ale dla ludzi postronnych nie ma wątpliwości, że człowiek ogarnięty *hybris* straszliwie błądzi, przypisując sobie moce, których posiadać nie może. W istocie zatem grzeszy wielkim nadmiarem złudnych nadziei – ma nadzieję na niepomierne więcej, niż mógłby oczekiwać człowiek rozsądny. Na błędy człowieka kierującego się w życiu *hybris* można zatem popatrzeć jak na błędy będące wynikiem nadziei. To nadzieja jest źródłem jego klęski.

Można wskazać kilka powodów tej klęski. Po pierwsze, nadzieja związana z *hybris* jest źle ukierunkowana, dotyczy bowiem zmiany samych podstaw ludzkiej egzystencji, istoty ludzkiego losu, której człowiek nie jest w stanie zmienić. Nasze możliwości ograniczają się jedynie do spraw w istocie drugoplanowych – nie uzyskamy nieśmiertelności, możemy jedynie dłużej żyć, nie unikniemy chorób i innych nieszczęść, możemy je tylko uczynić nieco mniej prawdopodobnymi, nie wyeliminujemy konfliktów, możemy jedynie sprawić, by były trochę mniej destrukcyjne, nie zagwarantujemy sobie wygranej, możemy jedynie lepiej zabezpieczyć się przed skutkami porażki. Ktoś powie, że to bardzo dużo. To prawda, nie wykluczone, że to wszystko może także być przedmiotem uzasadnionych nadziei (do czego jeszcze wrócimy), ale nadzieja stojąca za *hybris* sięga niepomierne dalej: ludzie obrazem pełnej kontroli nad wszystkimi istotnymi aspektami życia.

Po drugie, człowiek ogarnięty *hybris* popełnia kardynalne błędy poznawcze. Jego podstawowy błąd w tym zakresie wykra-

cza poza zwykłe niedoskonałości procesu poznawczego, które sprawiają, że zamiast odkrywać prawdę posiadamy jedynie lepiej lub gorzej uzasadnione mniemania. Taki człowiek uważa, że – skoro zna najważniejsze zasady rządzące naturą świata – może obyć się bez poprawnego rozpoznania sytuacji w ich niuansach, w całej ich złożoności. Nadzieja podpowiada mu, że szczegółowa znajomość rzeczy w istocie nic nie zmienia, nie jest potrzebna do skutecznego działania.

Po trzecie, *hybris* sprawia, że człowiek przestaje panować nad pragnieniami, daje się im zawładnąć, zaczyna się spalać w wirze gwałtownych namiętności. Co więcej, taki stan zaczyna postrzegać jako największe szczęście, samospełnienie, cel życia. Kieruje się zatem opaczną nadzieją, że życie w takim nieustannym emocjonalnym rozedrganiu jest właściwe i najlepsze.

Po czwarte wreszcie, nadzieja uruchamiająca *hybris* zwodzi. Przekonuje, że człowiek może autonomicznie wyznaczać najważniejsze wartości, którymi następnie kieruje się w działaniu.

Jeśli podstawowym obrazem nadziei jest ta nadzieja, którą postronni obserwatorzy łączą z postawą człowieka ogarniętego przez *hybris*, to nie należy się dziwić, że budzi ona gwałtowny sprzeciw, niemal odrazę. Taka nadzieja jest jednak monstrualnie przerysowana, to karykatura, a nie portret. Karykatury bywają jednak użyteczne – lepiej widać na nich, co wymaga poprawy.

Jest zupełnie nieprawdopodobne, by złudną nadzieję Melijczyków Tukidydes przypisywał *hybris*. Być może przez chwilę poczuli się nadmiernie pewni pomocy ze strony Sparty, może zbyt zaufali bogom i losowi słusznie przekonani o swoich racjach, ale na pewno nie zawinili pychą połączoną z nonszalancją i pogardą dla detali. Nie przecenili własnych sił, na miarę swoich możliwości starali się zrozumieć sytuację, w której się znaleźli, może trochę za bardzo ulegli pragnieniom, ale były one związane z obiektywnym porządkiem wartości, a nie ich iluzjami. Kiedy jednak czytamy dialog melijski, nie mamy wątpliwości, że może on być doskonałą ilustracją *hybris* – jeszcze nie do końca rozpoznanej, skrytej za racjonalnymi argumentami tak udatnie, że nawet Tukidydes zdaje

się jej nie zauważać. Otwartość żądań Ateńczyków, ich cynizm, buta a w końcu sposób potraktowania przez nich mieszkańców wyspy potwierdza to, co stwierdziliśmy wyżej: *hybris* nie liczy się z niczym, zwłaszcza gdy idzie w parze z realną siłą, władzą i bogactwem. Relacje z takimi jak Melijczycy nie korygują *hybris*, ale ją napędzają – słabość przeciwnika utwierdza kierującego się *hybris* w przekonaniu, że nic nie jest w stanie go zatrzymać. Ale niektórzy zaczęli już dostrzegać w zachowaniu ateńskich polityków widmo nadchodzącej katastrofy.

Masakra na Melos nie miała żadnego znaczenia militarnego, ale stała się punktem zwrotnym wojny peloponeskiej w sensie moralnym, a także propagandowym. Część elit ateńskich – wśród nich Eurypides¹²², Sokrates i matematyk Meton¹²³ – od dłuższego już czasu krytyczna wobec populizmu polityków, którzy uważali demokrację za „rzecz niedorzeczną”¹²⁴ i jedynie wykorzystywali jej procedury, by za pomocą siły militarnej budować tyrańskie imperium, uświadomiła sobie, że sprawy zaszły za daleko i zaczęła dystansować się od działań przywódców politycznych, zwłaszcza Alkibiadesa. Stało się jasne, że przestano kierować się zasadami sprawiedliwości, zatracono wzniosłe ideały ojców założycieli demokratycznej *polis*, skupiono się tylko na bezwzględnym budowaniu imperium, w efekcie czego cała Grecja pogrążyła się w chaosie i korupcji. Wyrazem takiej oceny były właśnie *Trojanki* Eurypidesa. Tragedia ta wywołała wśród publiczności ateńskiej duże poruszenie, odczytano ją jako krytykę wojny, w szczególności tego, co stało się na Melos¹²⁵. Reakcja władz była typowa: tym razem Eurypides nie zdobył pierwszej nagrody Dionizji Wielkich. Dostał ją niejaki Ksenokles, o którym wiemy niewiele więcej ponad to, że już współcześni naśmiewali się z jego pustosłowa

¹²² Cf. G. Murray, *Eurypides i jego wiek*, przeł. W. Juszcak, Warszawa 2018, s. 97–124.

¹²³ Plutarch, *Alkibiades*, op. cit., s. 79.

¹²⁴ Tak wyrazić miał się o demokracji Alkibiades, vide Tukidydes, *Wojna peloponeska*, op. cit, s. 396 (VI 89).

¹²⁵ Związek *Trojank* z wydarzeniami na Melos jest niechętnie zauważany przez literaturoznawców, czasami wręcz negowany (A. Lasky), tak jakby partykularność motywów autora i aktualność polityczna dramatu ujmowała mu coś z rangi arcydzieła.

i zamięłowania do kiczowatych efektów scenicznych¹²⁶. Później Grecy tłumaczyli ten werdykt korupcją sędziów.

Także sojusznicy Aten zaczęli obwiać się dalszej eskalacji konfliktu, co mogłoby i dla nich okazać się katastrofalne. Nieodpowiedzialnie rozpędzonej maszyny wojennej i związanych z nią oczekiwań nie da się jednak powstrzymać z dnia na dzień – do tego potrzebne jest zazwyczaj doświadczenie realnej klęski, a nie subtelne poczucie winy moralnej albo intelektualne rozważania nad nadmiernymi nadziejami.

Otrzeźwienie przyszło dopiero wraz z zakończeniem wyprawy sycylijskiej.

¹²⁶ J. Łanowski, *Trojanki. Wstęp*, [w:] Eurypides, *Tragedie*, op. cit., t. 2, s. 144.

IX. ZWODNICZOŚĆ NADZIEI

Najogólniej mówiąc, za pomocą odwołań do nadziei wyrażamy nasze oczekiwania co do przyszłych zdarzeń, formułujemy życzenia lub obawy. Gdy próbowaliśmy wstępnie scharakteryzować istotne aspekty nadziei (rozdział II), a także kiedy mowa była o *hybris* (rozdział VIII), zwróciliśmy uwagę na cztery elementy. Po pierwsze, nadzieja wiąże się z pragnieniem, i to bardzo silnym, angażującym emocjonalnie. Trzy kolejne elementy odnoszą się do przekonań: żywiący nadzieję sądzi, że sprawa, do której się odnosi, jest dla niego bardzo ważna; niepomyślny z jego perspektywy przebieg wydarzeń jest wielce prawdopodobny; niewiele od niego zależy, jego wpływ na przebieg wydarzeń jest nikły. Wszystkie te aspekty nadziei także występują w narracji Tukidydesa o Melos. Melijczycy bronią swojej wolności i niezawisłości, nie są to z pewnością kwestie trywialne. Wartości te są nie tylko obiektywnie istotne – co czujemy i dziś – ale są one istotne *dla nich*, wyspiarze głęboko pragną, by dalej trwały. Oczywista jest też przewaga Aten, bez pomocy z zewnątrz lub szczęśliwego trafu Melos się nie obroni. Dla Tukidydesa, podobnie jak i dla ateńskich wysłanników, jasne było jednak, że nadzieje Melijczyków były złudne, niewłaściwe, mieszkańcy wyspy poważnie się mylili, wybierając linię postępowania opartą właśnie na nadziejach – co potwierdziły przyszłe wydarzenia. Pytanie, które przebiega z dialogu melijskiego, jest zatem następujące: czy wtedy, kiedy staje się oczywiste, że prawdopodobieństwo sukcesu i kontrola nad sytuacją są znikome – co jest elementem konstytuującym nadzieję – działania nakierowane na realizację związanych z nadzieją pragnień mogą być w ogóle dobrze uzasadnione? Odpowiedź na to

NADZIEJA Z MELOS

pytanie powinna przybliżyć nas do wyjaśnienia kwestii kluczowej: czy nadzieje zawsze dostarczają błędnych przesłanek do podjęcia decyzji, czy też niekiedy nadzieje mogą być jednak racjonalne?

Przekonanie o stałej zwodniczości nadziei pojawia się, jak widzieliśmy, już u Hezjoda, który nie przebiera w słowach, by ją zdezwawuować. Lista negatywnych określeń nadziei jest dziś jeszcze dłuższa: nadzieja jest próżna, ulotna, pusta, ślepa, nierealistyczna, zawodna, zwodnicza, oszukańcza, fałszywa, kłamliwa, efemeryczna, wiedzie na manowce, podsuwa błędne wyobrażenia, zachęca do bezsensownych działań i nadmiernej wiary w swoje możliwości, pobudza do braku umiaru i odciąga od rzetelnego namysłu, prowadzi do ruiny, pogrąża w nieszczęściu. Jest po prostu nierozumna. Nadzieja zawsze zbyt dużo obiecuje, a za mało daje. Nawet jeśli uznać ją za dobro – jak w ostatniej z naszych interpretacji mitu Pandory – jest to dobro przewrotne: usypiając obawy, odracza jedynie ogłoszenie wyroku. Tak widzi ją chociażby Ajschylos:

PROMETEUSZ

Sprawilem, że człowiek przestał widzieć los swój przyszły.

PRZODOWNICA CHÓRU

Jakież mu wynalazł lek na tę niedolę?

PROMETEUSZ

Nadziejęm ślepą w sercach zaszczepił człowieczych.

PRZODOWNICA CHÓRU

Wielki to dar, zaiste, dla śmiertelnych rodu...¹²⁷

Być może rzeczywiście bez tego daru życie stałoby się nie do zniesienia w obliczu grozy świata. Nie zmienia to faktu, że tak rozumiana nadzieja czerpie swoją siłę z ułudy, jaką wokół roz-

¹²⁷ Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, op. cit. s. 196 (w. 257–260).

tacza. Tak właśnie rozumiał ją Tukidydes, gdy przywódcom Melijskim przypisywał błędność przekonań, brak rozsądku i niefrasobliwość. Nadzieja nie może zastąpić rzetelnego namysłu i staranności w przygotowaniu planów. Opieranie swojego życia na złudzeniach nie przystoi człowiekowi, który w rozumie widzi podstawę ludzkiej godności, najwyższą wartość i sens życia. Złudzeń i błędnych przekonań należy się zatem wyzbyc. Tego właśnie zabrakło Agathonowi i jego towarzyszom, sugeruje Tukidydes. Poprawnie prowadzona polityka, w ogóle każde poprawnie zaplanowane działanie, musi opierać się na rzetelnym rozeznaniu sytuacji. Odwoływanie się do nadziei oznacza, że czegoś istotnego w tym rozeznaniu zabrakło.

Człowiek powodowany *hybris* działa w przekonaniu, że całkowicie kontroluje przebieg zdarzeń dzięki swojej wiedzy, sprawności, pozycji albo zgromadzonym zasobom. W swoim zadufaniu przestaje dostrzegać zmiany, traktuje je jako nieistotne: *jest dobrze i tak już pozostanie* („imperium ateńskie jest wieczne i niezniszczalne”). Jego błąd polega na tym, że patrzy na zachodzące procesy z zewnątrz, z pozycji kogoś, kto jest ponad nimi i im nie podlega. Interesująca nas teraz postawa – ta, którą zdaje się właśnie krytykować Tukidydes – ma inny charakter. To postawa człowieka, który godzi się z niepewnością, ma świadomość, że prawdopodobieństwo sukcesu jest małe, a kontrola nad sytuacją – nikła, ale *pomimo tego* optymistycznie zakłada pomyślny dla siebie przebieg zdarzeń. Złudna nadzieja mówi mu, że *z pewnością będzie tak, jak tego pragnie* („Melos mimo wszystko ocali swoją niezależność”) i podsuwa fałszywe uzasadnienia tego sądu. O ile człowiek grzeszący *hybris* neguje sprawczą rolę czasu, druga postawa pokłada wszelkie nadzieje w pomyślnych zmianach, które przyniesie przyszłość, ponieważ los nam zawsze sprzyja. Ten sprzyjający los nie musi być postrzegany jako wynik arbitralnego boskiego wyroku (choć z pewnością są wśród nas tacy, co święcie wierzą, że akurat ich bóg zawsze wspiera). Można wierzyć, że pomyślny los jest zapisany w niezmiennych prawach historii lub prawach dotyczących przeobrażeń społecznych czy ekonomicznych. Taka nadzieja, sugeruje Tukidydes, zwalnia z myślenia, ze starań o rzetelną ocenę sytuacji i swoich możliwości,

z zabiegania o należyte zabezpieczenie przyszłości czy minimalizowanie ryzyka.

Nie przez przypadek często mówi się o nadziei, że jest ślepa. Człowiek żywiący tego rodzaju nadzieję ignoruje fakty – realizując swoje pragnienia, daje się ponieść różnym pozorom, które mają go, wywodzą na manowce, co ostatecznie kończy się klęską. To postawa hazardzisty:

Hazardziści nie są ryzykantami; zasiadają do gry z oczekiwaniem wygranej, wpędzeni przez swoje iluzje w nierealistyczne poczucie bezpieczeństwa. We własnych oczach nie ryzykują, lecz zmiierzają do wytyczonego celu¹²⁸.

Tak stwierdza, niedawno zmarły, bardzo wpływowy brytyjski filozof Roger Scruton w eseju o pożytkach z pesymizmu i niebezpieczeństwach fałszywej nadziei. Zamiarem Scrutona jest zwrócenie uwagi na negatywne zjawiska we współczesnym praktykowaniu polityki, ale jako konserwatysta dobrze wie, że sięga po argumenty, które w większości funkcjonują w obiegu od samych początków filozofii politycznej. W jednej ze swych *Elegii* Solon, wielki reformator i polityk ateński, roztacza podobną wizję społeczeństwa owładniętego rządzą bogactwa i ogólnej pomyślności:

My, śmiertelnicy, podli i dobrzy, jednako myślimy,
Każdy sądzi, że dosyć sam już posiadał rozumu,
Zanim dozna nieszczęścia, bo wówczas znów lamentuje;
Wpierw jednakże bezmyślny próżną nadzieją się cieszy.
[...]
Jeśli ktoś nie ma pieniędzy, a bieda mu mocno doskwiera,
Myśli, że mimo wszystko wiele pieniędzy zdobędzie.
Każdy skądinąd o nie zabiega¹²⁹.

¹²⁸ R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2010, s. 28.

¹²⁹ Solon, Fr. 13 (1), przeł. W. Appel, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, op. cit., s. 444 (w. 33–44).

Podobnie uważa cytowany już wyżej Semonides:

Wszystkich nas ufność i nadzieja zwodzi
 W próżnych dążeniach: bo jedni czekają,
 Aż dzień nadejdzie, drudzy – liczą lata.
 Nie ma człowieka, który by nie sądził,
 Że za rok będzie szczęśliwy, bogaty...¹³⁰

Taka nadzieja jest po prostu nieroztropną naiwnością – każe brać mniemania za wiedzę, sprawia, że pragniemy celu, nie troszcząc się o prowadzącą doń drogę. W efekcie chcemy od losu więcej, niż nam się należy, tracimy umiar i doprowadzamy siebie do zguby¹³¹. Nadzieja roztacza przed nami widok życia, które jest doskonałe, pozbawione trosk i zagrożeń. Scruton nazywa to nierozważnym optymizmem, który

dokonuje skoków myślowych, które nie opierają się na wierze, ale na odmowie przyznania, że rozum odmówił poparcia dla nich. Nie liczy kosztów niepowodzenia i nie próbuje sobie wyobrazić najgorszego scenariusza. [...] Ukierunkowuje się na jeden wynik i albo zapomina policzyć koszty porażki, albo [...] usiłuje przerzucić te koszty na kogoś innego¹³².

To jest właśnie ta wielka iluzja: nie można ignorować warunków realnego życia i kierować się niemożliwymi do spełnienia nadziejami¹³³.

Tak jak groza *hybris* ujawnia się najmocniej, gdy próżność deprawuje władców, tak iluzoryczne nadzieje stają się szczególnie niebezpieczne, kiedy ogarniają całe społeczności, pragnące dla siebie jeszcze lepszego życia. Pierwszy przypadek to prosta droga do tyranii, drugi – do ruiny państwa. Przykład tego rodzaju złudnej nadziei także możemy znaleźć u Tukidydesa.

Wojna peloponeska w swej drugiej odsłonie, rozpoczęła się w 431 r. p.n.e. od konfliktu pomiędzy Koryntem a Korkirą (dzi-

¹³⁰ Symonides, Fr. 19, przeł. J. Danielewicz, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, op. cit., s. 411.

¹³¹ Cf. K.M. Woschitz, *Elpis. Hoffnung*, Wien 1979, s. 88–89.

¹³² R. Scruton, op. cit., s. 28.

¹³³ Cf. K.M. Woschitz, op. cit., s. 92.

siejsze Korfu) o miasto Epidamnos (dzisiejsze Durres w Albanii) będące ich wspólną kolonią¹³⁴. Korynt poczuł się zagrożony, gdy Korkira uzyskała wsparcie Aten i zwrócił się o pomoc do Sparty. Posłowie Koryntu, przekonując Spartan do włączenia się w konflikt, dają taką oto charakterystykę obu greckich potęg:

[Ateńczycy – J.J.] poszukują stale nowości, szybko tworzą nowe plany i szybko przeprowadzają to, na co się zdecydują: wy zaś chcecie zachować swój status posiadania, niechętnie snujecie plany i nie przeprowadzanie nawet rzeczy koniecznych. Z drugiej strony wążą się oni na rzeczy przerastające ich siły, są śmiałkami nieliczącymi się z rozumem, pełnymi nadziei w ciężkich chwilach. [...] Ateńczycy sądzą, że puszczając się na obczyznę coś zdobędą, wy zaś, że przez przedsiębiorczość stracie to, co posiadacie. [...] Jeśli przeprowadzenie jakiegoś planu nie powiedzie im się, sądzą, że stracili coś, co już posiadali, a jeśli uda im się coś osiągnąć, uważają to za drobiazg w porównaniu z tym, co pozostaje jeszcze do osiągnięcia. Jeśli zaś coś im się nie uda, brak powodzenia nagradzają sobie nową nadzieją. (I 70)

Tukidydes kresli tu trzy wizje podejścia do planowania działań: asekurancką stagnację (dotychczasowa postawa Spartan), niefrasobliwe, nieliczące się z realiami porywy Ateńczyków oraz przemyślaną odwagę opartą na racjonalnym planowaniu. Koryntczycy źródeł ewentualnego sukcesu poszukują w braku umiaru Ateńczyków, który ich oślepia, oraz zmotywowaniu Spartan do bardziej śmiałych działań (co w końcu nastąpiło). Właśnie postawa typowa dla Ateńczyków najczęściej łączona jest przez Tukidydesa z nadzieją (w przypadku trzeciej postawy także można mówić o nadziejach, tyle że w pewien sposób miarkowanych, uzasadnionych, czego autor *Wojny peloponeskiej* zdaje się nie dostrzegać).

Złudną, nieokielznaną nadzieję Ateńczycy najwyraźniej zdemontrowali, próbując podporządkować sobie Sycylię. Sycylia była

¹³⁴ II wojna peloponeska (431–404 r. p.n.e.) wybuchła po piętnastoletnim rozejmie zawartym po wojnie toczonyj w latach 460–445 p.n.e., która zakończyła się przywróceniem *statusu quo* zarówno dla Aten, jak i Sparty.

wtedy podzielona pomiędzy liczne państwa-miasta, w większości powstałe jako kolonie miast greckich, mające grecki charakter. Te *poleis* prowadziły niekiedy walki pomiędzy sobą, a rolę lokalnego hegemonia pełniły powiązane z Koryntem Syrakuzy, w tamtym okresie największe miasto europejskie. Ateńczycy, kuszeni bogactwem Syrakuz oraz wizją panowania nad zachodnimi szlakami handlowymi, próbowali je zdobyć i pod pretekstem udzielania pomocy innym sycylijskim *poleis* wysyłali tam swoje wojska. Za pierwszym razem (424 r. p.n.e.) działania skończyły się zawarciem pokoju gwarantującego miastom zachowanie aktualnego stanu posiadania. Ateńczycy pozostali z niczym, co tak rozwścieczyło ateński *demos*, że dowodzących wyprawą wygnano lub skazano na grzywny. Komentując tę sytuację, Tukidydes nawiązuje do ateńskiego braku rozsądku w ocenie tego, co możliwe:

Tak to Ateńczycy, będąc u szczytu powodzenia, uważali, że nie może ich spotkać żadna przeciwność i że potrafią dokonać zarówno rzeczy możliwych, jak i niemożliwych, przy nakładzie zarówno wielkich, jak i małych sił. Powodem zaś tego było wyjątkowe i niespodziewane szczęście, jakie towarzyszyło im w większości akcji, co napawało ich największą nadzieją¹³⁵. (IV 65)

Nadzieje Ateńczyków związane z podbojem Sycylii nie były oparte na racjonalnej ocenie sił, ale na przypadkowym zrządaniu losu, które ustrzegło ich od niepowodzenia. Pewni przyszłego sukcesu wkrótce po rozprawieniu się z Melos rozpoczęli kolejną, zaplanowaną przez Alkibiadesa ekspedycję, która przeszła do historii jako „wyprawa sycylijska” (415–413 r. p.n.e.). Sam pomysł wyprawy budził spore wątpliwości:

[Ateńczycy – J.J.] na ogół nie orientowali się w wielkości wyspy ani w liczbie zamieszkujących ją Hellenów i barbarzyńców i nie

¹³⁵ Przekład końcowej części ostatniego zdania zmieniony. W oryginale fragment ten ma postać: *αἰτία δ' ἦν ἡ παρὰ λόγον των πλεόνων εὐπραγία αὐτοῖς ὑποτιθεῖσα ἰσχύν της ἐλπίδος*. Kumaniecki przekłada ten *passus* następująco: „szczęście, które wzmagало ich pewność siebie”.

myśleli, że podejmują wojnę tak trudną, jak wojna z Peloponezjczykami” (VI 1).

Tak stwierdza Tukidydes, podając jednocześnie, że decyzję podjęto na podstawie fałszywych informacji przekazanych przez posłów jednego z miast sycylijskich, mającego własne interesy w poskromieniu Syrakuz. Przeciwny wyprawie był też doświadczony wódz ateński Nikias,¹³⁶ który, jak pisze z aprobatą Plutarch, „nadziejom nie dał się porwać”¹³⁷. Nikias otwarcie wskazywał na zbyt ni pośpiech w podjęciu decyzji o wyprawie, brak związku jej celów z interesami militarnymi Aten (których pozycja w Grecji kontynentalnej była wciąż niepewna), wysokie koszty oraz brak możliwości zdyskontowania ewentualnego sukcesu w dłuższej perspektywie (VI 8–14). Ostatecznie koncepcja Alkibiadesa zwyciężyła – nadzieja szybkiego wzbogacenia się oraz otwarcia drogi do pokonania Kartaginy i dominacji na całym obszarze Morza Śródziemnego okazała się silniejsza od racjonalnych argumentów. Na głównego dowódcę wybrano jednak Nikiasa, ponieważ obawiano się, że w przypadku powodzenia wyprawy pozycja Alkibiadesa będzie zbyt silna i zagrozi demokracji. Nikias przyjął dowodzenie, ale zaznaczył, że

musimy [...] liczyć się z tym, że w razie niepowodzenia wszystko przeciw nam się obróci. Tego się lękając, świadom, że musicie mieć dużo rozwagi, a jeszcze więcej szczęścia, o co w życiu jest trudno, pragnę wyruszyć na wyprawę jak najmniej licząc na los (VI 23).

By zachęcić obywateli do wsparcia wyprawy, rozkręcono całą machinę propagandową odwołującą się do wizji imperialnych Aten. Musiało się to dziać mniej więcej wtedy, gdy Eurypides wystawiał *Trojanki*. Odezwy były olbrzymi, wielu obywateli zaopatrzyło załogi okrętowe za własne pieniądze. Było to największe i najdroższe przedsięwzięcie wojenne, jakie znały dotychczasowe

¹³⁶ Nikias miał wielkie zasługi dla Aten jako polityk o umiarkowanych poglądach oraz roztropany wódz, a także bardzo zamożny obywatel (był właścicielem kopalni), który nie szczędził pieniędzy na sprawy publiczne.

¹³⁷ Plutarch, *Nikiasz*, [w:] idem, *Żywoty sławnych mężów*, 1996, op. cit., s. 56.

dzieje Grecji, w istocie znacznie przekraczało ówczesne możliwości ateńskiej *polis*. Dzień odpłynięcia armii z Pireusu stał się wielkim ludowym świętem, choć z powodu przypadających na ten sam dzień świąt religijnych oraz dokonanych poprzedniej nocy przez nieznaną sprawców aktów profanacji, część obywateli pełna była obaw co do powodzenia wyprawy (VI 31)¹³⁸.

Tym razem jednak szczęście Ateńczykom nie dopisało. Nie rozeznano się należycie w sytuacji politycznej na wyspie, nie udało się pozyskać lokalnych sojuszników i od razu zdobyć Syrakuz, rozpoczęto więc ich długotrwałą blokadę. Na dodatek Alkibiades, w obawie przed procesem, który czekał go w Atenach w związku z innymi wydarzeniami¹³⁹, uciekł i przeszedł na stronę Sparty. Za jego radą Sparta wysłała swoje wojska na Sycylię, by wspomóc Syrakuzy, co z kolei wymusiło skierowanie tam kolejnych sił ateńskich i pozostawienie Aten bez należytej ochrony. Chory Nikias starał się zachować rozsądek, ale sytuacja jego armii stawała się coraz gorsza. Gdy wokół nich zaciskał się pierścień oblężenia, rozważano odwrót, ale znów przeważały nadzieje oparte na słabych przesłankach strategicznych oraz coraz silniejszej wierze w opatrność.

[Nikias – J.J.], znając położenie nieprzyjaciół lepiej od innych, miał trochę nadziei, że w razie dłuższego oblężenia znajdą się oni w jeszcze gorszej sytuacji niż Ateńczycy. (VII 48)

Kiedy już wszystko było gotowe do odjazdu, nastąpiło zaćmienie księżyca, który właśnie był w pełni. Zastraszona większość Ateńczyków zażądała od wodzów wstrzymania odjazdu. Nikias, który

¹³⁸ Cf. ibidem, s. 56.

¹³⁹ Alkibiades wzbudzał u części Ateńczyków niechęć z powodu swoich ambicji i swojej próżności. Gdy nadarzyła się sposobność, uwikłano go w sprawę zbezczeszczenia świętych posągów, do którego to czynu doszło przed wyprawą, i odwołano go z Sycylii, by przeprowadzić proces. Spodziewając się wyroku skazującego, strateg uciekł do Argos, skąd zaczął doradzać Sparcie, a później Persom, działając przeciwko swojemu miastu. Po kilku latach odzyskał wpływy w Atenach, które w obliczu klęski potrzebowały sprawnego polityka i wodza. Po kolejnych klęskach militarnych, za które obwiniono Alkibiadesa, uciekł do Persji, gdzie wkrótce został zamordowany (404 r. p.n.e.).

też nazbyt kierował się wiarą w niezwykle znaki i tym podobne zjawiska, oświadczył wręcz, że nie będzie się nawet nad tym narażać i że nie ruszy przed upływem dwudziestu siedmiu dni, taki bowiem termin wyznaczyli wróżbici. (VII 50)

Potem było już za późno, armia ateńska została doszczętnie rozbita (413 r. p.n.e.). Dowódców – w tym i Nikiasa – stracono, żołnierzy, którym udało się przeżyć, wzięto do niewoli, część z nich sprzedano, resztę zamknięto w swojego rodzaju obozie koncentracyjnym w kamieniołomach nieopodal Syrakuz.

Kiedy wieść o tym dotarła do Aten [...] nie wierzono, żeby klęska mogła być tak zupełna. Kiedy zaś poznano prawdę, gniew ludu zwrócił się przeciwko politykom, którzy doradzali wyprawę, tak jakby jej sam lud nie uchwalił; oburzano się także na proroków i wróżbitów, i na tych wszystkich, którzy swoimi przepowiedniami wzbudzi nadzieję zdobycia Sycylii. [...] rozwiała się także nadzieja ocalenia [Aten – J.J.], ponieważ nie widzieli odpowiedniej liczby okrętów w dokach ani pieniędzy w skarbie, ani obsługi na okrętach. (VIII 1)

Klęska tak bardzo osłabiła Ateny, że w końcu, po kolejnych kilku latach wojennych zmaganiach, doszło do upadku imperium. Wtedy Ateńczycy przypomnieli sobie o Melos, a gdy dowiedzieli się o ostatecznej klęsce:

[...] już w nocy poczęto mówić o nieszczęściu – i jęk z Pireusu pod długich murach docierał aż do miasta, gdyż jeden drugiemu przekazywał o nim wieść, tak iż nocy tej nie spał tam nikt, lecz wszyscy oplakiwali nie tylko poległych, lecz o wiele bardziej samych siebie; sądzili bowiem, że doznają takich cierpień, jakie przedtem sami zadali zarówno wychodźcom z Lacedemonu, Melijczykom, zmógłszy ich oblężeniem, jak i obywatelom Histiai, Skiony, Torony, Eginy oraz wielu innym Grekom¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Ksenofont, *Historia grecka*, przeł. W. Klinger, Wrocław 2004, s. 59–60.

Komentując wydarzenia związane z wyprawą sycylijską, Tukidydes, podobnie jak w dialogu melijskim, kilkakrotnie odwołuje się do nadmiernych nadziei, wskazując na niezdolność Ateńczyków do racjonalnej oceny sytuacji i ich zaślepienie żądzą bogactw. Nadzieja pcha Ateny do wyprawy bez oglądania się na koszty i zasady strategii, myślenie życzeniowe zastępuje racjonalne planowanie i uniemożliwia podjęcie koniecznych działań, a w obliczu klęski każe odwlekać podjęcie decyzji w nadziei na opiekę ze strony bogów. Dla Tukidydesa jest to paradygmatyczny przykład, jak nie należy prowadzić spraw państwa oraz jak można uruchomić społeczne mechanizmy autodestrukcji, odwołując się do nierealistycznych wizji wyrosłych z błędnych przekonań.

Czy to samo możemy powiedzieć o Melijczykach i ich przywódcy Agathonie? Czy trzymając się nadziei, że odmowa podporządkowania się Atenom uchroni ich przed utratą wolności, nie popełnili tego samego rodzaju błędu, co Alkibiades i przekonany przez niego tłum wierzący, że atak na Sycylię przyniesie miastu bogactwo i potęgę? Tukidydes wydaje się nie mieć wątpliwości, że tak właśnie jest: intencja odwołania się do nadziei jest w obu sytuacjach taka sama, choć zrzędzeniem losu Ateny raz występują jako błądzący, a raz jako błędu demaskator.

Zaraz na początku dialogu melijskiego Ateńczycy bezceremonialnie zachęcają Melijczyków do twardej konfrontacji z faktami:

Jeśli zesłicie się tutaj, aby snuć podejrzliwe domysły na temat przyszłości, a nie po to, aby w obliczu sytuacji, takiej jak ją widzicie, zastanowić się nad ratunkiem dla waszego państwa, to lepiej może zaniechajmy rozmowy (V 87).

Melijczycy widzą sprawę inaczej i próbują uświadomić Ateńczykom, że w istocie oni także muszą rozważyć różne wersje rozwoju wypadków. Znajomość aktualnego stanu rzeczy, wbrew temu, co sugerują Ateńczycy, to za mało, by podjąć decyzję, szczególnie jeśli odnosi się ona do kwestii tak fundamentalnych jak wolność. Zdaniem Melijczyków obie strony muszą zatem pamiętać o niepewności przewidywań, ryzyku niepowodzenia i wartościach, które chcą realizować:

Zaiste, jeśli wy [Ateńczycy – J.J.] jesteście gotowi tak wiele ryzykować, żeby nie utracić waszego panowania, a wasi poddani – aby się od niego uwolnić, to i dla nas byłoby wielką hańbą i tchórzostwem nie walczyć za wszelką cenę w obronie naszej wolności. [...] Lecz wiemy przecież, że wypadki wojenne przybierają niekiedy inny obrót, niżby to wynikało ze wzajemnego stosunku sił. Dla nas natychmiastowe ustąpienie oznacza utratę wszelkich szans, z czynnym zaś wystąpieniem związana jest jeszcze pewna nadzieja ocalenia. (V 99–101)

W odpowiedzi Ateńczycy starają się zdemaskować tego rodzaju podejście jako nieracjonalną iluzję, która może być co najwyżej luksusem silnych. Słabi nie mają wyjścia, muszą skonfrontować się z własną niemocą:

Oczywiście, nadzieja jest dla ludzi pociechą w niebezpieczeństwie. Tych, którzy mają dostateczne zasoby, nie przywodzi do zguby, choćby im nawet wyrządziła szkodę, jednakże tym, którzy cały swój byt rzucają na szalę – nadzieja bowiem z natury swej jest rozrzutna – odsłania swą nicość dopiero wtedy, gdy upadną i kiedy spostrzegą, że nie ma już dla nich ratunku. [...] Nie upodabniajcie się do ludzi, którzy mimo że mogą się jeszcze uratować w sposób dla nich dostępny, to jednak znalazłszy się w ciężkim położeniu i nie mając już żadnej uzasadnionej nadziei, odwołują się do mętnych przeczuć, prorocत्व, wróżbiarstwa i do innych tego rodzaju zgubnych mamideł. (V 103)

Choć Melijczycy usiłują jeszcze „uzasadnić swoją śmiałość” wiarą w boską sprawiedliwość, siłę przymierza ze Spartanami oraz poczuciem honoru, sprawa wydaje się dla Tukidydesa jasna: nadzieje wyspiarzy na ocalenie są zupełnie nieuzasadnione (V 105).

Jeśli porównamy sposób, w jaki Agathon rozważał decyzję o oporze ze sposobem prowadzenia argumentacji za wyprawą sycylijską przez Alkibiadesa, to rzeczywiście wydają się one analogiczne. Ocena sytuacji polityczno-militarnej i analiza możliwego rozwoju wypadków zarówno w przypadku Ateńczyków przed wyprawą, jak i Melijczyków przed udzieleniem odpowie-

dzi na ultimatum były podobnie ogólnikowe i nie uwzględniały alternatywnych scenariuszy (np. innych zachowań pozostałych aktorów sceny politycznej niż te spodziewane). W obu przypadkach przewidywania miały słabe uzasadnienie, choć kryjące się za nimi błędy były trochę odmiennej natury. Odwołując się do przytoczonej wyżej przemowy Koryntian do Spartan¹⁴¹, można powiedzieć tak: o ile Ateńczycy, zgodnie ze swoim narodowym charakterem, za bardzo uwierzyli w pomyślną dynamikę sytuacji i swoją kontrolę nad nią, o tyle Melijczycy nie dostrzegli, jak bardzo ich sytuacja uległa zmianie i oparli swoje decyzje na sądach uzasadnianych wydarzeniami z przeszłości oraz schematycznych uogólnieniach.

Oba błędy mają charakter poznawczy – ten aspekt nadziei jest niewątpliwie dla Tukidydesa najważniejszy. Błąd Alkibiadesa i jego zwolenników polegał przede wszystkim na nienależytym rozpoznaniu faktów, stanowiących przesłankę do podjęcia decyzji o wyprawie na Syrakuzy. Agathon także mylił się w kwestii oceny stanu faktycznego, choć w porównaniu do Alkibiadesa był w gorszej pozycji – niewiele więcej mógł zrobić, by swoją wiedzę na temat aktualnej sytuacji geopolitycznej poszerzyć. Jednak w przypadku obu decyzji efekt był taki sam: ich przesłanki okazały się *daleko odbiegać od prawdy*.

Dochodzimy do istoty krytyki nadziei u Tukidydesa: w jego opinii problem z nadzieją polega właśnie na tym, że formułowane w jej ramach sądy *zawsze daleko odbiegają od prawdy*. Dlatego nadzieje są zawsze zwodnicze, a wynikające z nich działania nieracjonalne. Co to jednak oznacza – *nazbyt się mylić*? Nie mówimy wszak tylko o faktach, mówimy także o przewidywaniu przyszłości, prawdopodobieństwie i ryzyku.

¹⁴¹ Vide Tukidydes, op. cit., s. 70.

X. RZETELNOŚĆ PRZEKONAŃ

Tok wywodu, który spotykamy u Tukidydesa, odsłania istotny spór wokół kategorii nadziei. Autor *Wojny peloponeskiej* zdaje się sugerować, że poprawne użycie terminu „nadzieja” jest zawsze negatywne i wiąże się z iluzorycznością wyobrażeń o przyszłości, dlatego powinno zostać przeciwstawione terminom nawiązującym do postawy racjonalnej, oczyszczonej z wszelkich złudzeń i błędów. Można jednak wskazać inne podejście: *prawdziwą* nadzieję wiążemy z rozsądkiem i innymi wartościami pozytywnymi, a złudzenia uznamy za element konstytuujący coś, co pod nadzieję się tylko podszywa, co jest właśnie nadzieją *falszywą*. To drugie ujęcie traktuje całą sprawę szerzej i pozwala głębiej zrozumieć różne aspekty nadziei. Przede wszystkim eksponuje ono fakt, że niekiedy nadzieja może odgrywać tak istotną rolę, że – wbrew sugestiom Tukidydesa – nie da się jej wyeliminować i w jakiś sposób można ją postrzegać jako *racjonalną*. Stąd już prosta droga do uznania, że nadzieja w swych różnych formach może być adekwatna lub nieadekwatna do sytuacji. Czym w takim razie różnią się nadzieje „prawomocne” (nawet jeśli słabo uzasadnione) od tych „pozbawionych podstaw”?

Nadzieja dotyczy czegoś, co, zgodnie z naszymi pragnieniami, powinno dopiero zaistnieć. Nawet jeśli odwołujemy się do nadziei w sądach odnoszących się do tego, co się już wydarzyło lub właśnie się dzieje („Mamy nadzieję, że Sparta już wysłała swoje okręty z odsieczą”, mogli wzdychać Melijczycy oblężeni na wyspie), punktem odniesienia jest ten moment, w którym dopiero się tego dowiemy. Odnosimy się zatem do jakiegoś stanu rzeczy w przyszłości. Musimy to robić, na tym polega podejmowanie

decyzji związanej z działaniem – z istoty rzeczy skutki tego działania przecież albo jeszcze nie zaistniały, albo są nam nieznane, co również wpływa na nasze dalsze postępowanie. Jakie mamy zatem przesłanki, by coś o nich sądzić?

Aby spróbować odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozpocząć od zarysowania odkrytego przez greckich filozofów problemu wiedzy. Rozróżniali oni wiedzę pewną i niepodważalną (*episteme*) oraz mniemania (*doxa*)¹⁴². Wartość *doxa* określa się stopniem prawdopodobieństwa. W danej kwestii można sformułować wiele opinii mniej lub bardziej odległych od prawdy. Najprostszym rozwiązaniem problemu mniemań byłoby odrzucenie ich wszystkich jako fałszywych i bezużytecznych i posługiwanie się tylko tymi sądami, które niewątpliwie mają charakter prawdziwy, czyli takimi, których można dowieść za pomocą ścisłych rozumowań logicznych. Tak właśnie widzieli ten problem filozofowie, interesujący się przede wszystkim zdobyciem wiedzy pewnej. Stopień wiarygodności mniemań był z ich perspektywy problemem wtórnym. Jeśli zastanawiamy się, jak to się dzieje, że strzała wystrzelona z łuku przelatuje przez kolejne otwory toporów, to interesują nas tylko wyjaśnienia prawdziwe. Podobnie, gdy chcemy zrozumieć naturę zaćmienia Księżyca.

Kiedy jednak musimy przygotować łuk do oddania strzału, odwołując się do przekazanej nam przez ojców umiejętności (np. odpowiednio nagrzewając go nad paleniskiem), albo staramy się przewidzieć zaćmienie księżyca (by wykorzystać ten fakt do manipulowania poddanych), może okazać się, że bardzo istotne jest to, *jak bardzo się pomylimy*. W takich sytuacjach często działamy także pod presją czasu, nie mamy komfortu snucia rozważań aż do niewątpliwego ustalenia prawdy. Pozostajemy w strefie mniemań mniej lub bardziej wiarygodnych. W działalności praktycznej ocena wiarygodności sądów jest kluczowa. W rozumowaniach dotyczących przebiegu naszych spraw codziennych, zwłaszcza tych bardziej złożonych, gdzie nakładają się na siebie intencje i wybory wielu ludzi, a w grę wchodzi różne czynniki, trudno o ścisłość,

¹⁴² Korzystam z ustaleń zawartych w rozdziale mojej publikacji: vide J. Jaśtał, *Retoryka jako etyka praktyczna*, [w:] idem, *Etyka i czas*, op. cit., s. 43–69.

która satysfakcjonowałaby filozofów pokroju Parmenidesa czy Platona. Dbając o poprawność naszego poznania, możemy zatem co najwyżej, jak wskazuje Arystoteles (*Retoryka* 1355b), odróżnić mniemania rzeczywiście wiarygodne od mniemań pozornych. Kwestia, jak tego dokonać – czy też (precyzyjniej) jakie elementy argumentacji sprawiają, że akceptujemy takie rozróżnienie w przypadku konkretnych sądów – jest przedmiotem retoryki, której tak liczne przykłady w postaci przemów wodzów, przywódców i posłów zawarł w swoim dziele Tukidydes.

Sztuka przemowy była w demokratycznej *polis* kwintesencją uprawiania polityki, ponieważ proces podejmowania decyzji przez lud wymagał przekonania większości do swoich racji. Nie oznacza to jednak automatycznie zgody na przyjęcie całkowicie relatywnej koncepcji głoszącej, że o tym, co jest prawdziwe lub bardziej prawdopodobne, decyduje wyłącznie opinia audytorium. Ten aspekt procesu podejmowania decyzji, odwołujący się do zbiorowości, pokazuje coś bardzo ważnego – wiedza praktyczna (a może i teoretyczna, ale to nas teraz nie zajmuje) ma charakter deliberatywny: dochodzimy do niej poprzez wskazywanie alternatyw, szukanie lepszych przesłanek, ocenę stopnia prawdopodobieństwa. Nie przez przypadek to ostatnie pojęcie zostało wprowadzone właśnie przez retorów i sofistów, a nie filozofów czy badaczy przyrody¹⁴³. Część ateńskich nauczycieli, zwłaszcza Izokrates (który w czasie omawianych wydarzeń wchodził dopiero w wiek dorosły i zapewne nie był jeszcze osobą publiczną), uznała później, że miarę oceny prawdopodobieństwa sądów stanowi ich związek z pomyślnością życia osoby lub społeczności. Ustalić ten związek można głównie poprzez zbiorowy namysł nad przeszłością, wspólne zastanawianie się, co z niej wynika, szukanie i weryfikowanie analogii pomiędzy przeszłością a terażniejszością i bazowanie na życiowym doświadczeniu uczestników debaty.

Właśnie z tego powodu Arystoteles nie miał wątpliwości, że wiedza praktyczna (w szczególności etyka, ale także polityka, ekonomia, działalność artystyczna czy strategia wojenna) musi

¹⁴³ M. Meyer, M.M. Carrilho, B. Tommermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, przeł. Z. Baran, Warszawa 2010, s. 21.

zadowolić się znacznie mniejszym poziomem ścisłości¹⁴⁴ niż wiedza naukowa. Dlatego też szczególnego znaczenia w argumentacji na temat spraw praktycznych nabiera argumentacja retoryczna, często wykorzystująca sylogizmy w formie skróconej (*entymem*) wychodzące nie od przesłanek pewnych, ale jedynie prawdopodobnych. *Endoxa* to określenie tego rodzaju przesłanek, które nie mają waloru pewności, są jednak czymś więcej niż mniemaniami: są zgodne z wiedzą powszechną, a więc uznawane „albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez filozofów, a wśród tych ostatnich, albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez najbardziej wybitnych i sławnych” (*Topiki* 100b).

Rozumowanie endoksyiczne to zatem rozumowanie, w którym przesłankę większą stanowi sąd przyjmowany przynajmniej przez osoby uznawane za autorytety w danej dziedzinie, za którym to sądem stoją jakieś dobre racje, ale który nie odbiega na tyle daleko od powszechnych opinii, by został przez ogół natychmiast odrzucony.

Wszystko to, co powiedzieliśmy, sprowadza się do uwagi tak oczywistej, że aż zazwyczaj pomijanej – nigdy nie możemy być pewni poprawności naszej oceny sytuacji, w której się znaleźliśmy, oraz przebiegu przyszłych zdarzeń. Jak zauważył już Solon:

Z każdym czynem się wiąże niepewność, bowiem nie sposób wiedzieć, gdy rzecz się zaczyna, jaki to skutek odniesie¹⁴⁵.

Pod tym względem nasz punkt widzenia problemu nieprzewidywalności jest taki sam, jak dwa i pół tysiąca lat temu. Ian Steward, współczesny matematyk i pisarz, ujmując to następująco:

Wszelki świat jest z natury nieprzewidywalny. Niepewność nie jest oznaką ludzkiej ignorancji. Jest wbudowana w tworzywo świata. [...] Przyszłość budzi w nas obawy, ponieważ jesteśmy zwierzętami „wiązącymi czas”. Bardzo mocno zakorzenieni w naszym punkcie na

¹⁴⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł., oprac. i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1982, s. 5, 22–23 (1094b11–1094b27, 1098a25–1098a34).

¹⁴⁵ Solon, Fr. 13 (1), przeł. W. Appel, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, op. cit., s. 445 (w. 65–66).

osi czasu, mamy zdolność przewidywania zdarzeń i na podstawie tych przewidywań działamy w obecnej chwili. Nie dysponujemy wehikułami czasu, ale często zachowujemy się tak, jakbyśmy je mieli, gdy mające zaistnieć w przyszłości zdarzenia popychają nas do poczynienia kroków, zanim zdarzenia te nastąpią. Oczywiście, prawdziwymi przyczynami czynności wykonywanych w dniu dzisiejszym nie są ślub, burza ani rachunek za czynsz, które pojawią się w dniu następnym. Przyczyną jest nasze obecne przekonanie, że czynniki te wystąpią¹⁴⁶.

Odeszliśmy od greckiego fatalizmu, ponieważ wypracowaliśmy narzędzia o charakterze matematycznym, które pozwalają szacować ryzyko w kategoriach ilościowych i tworzyć modele dające możliwość ustalenia prawdopodobieństwa przebiegu przyszłych wydarzeń. Przede wszystkim jednak na przestrzeni wieków udało nam się wskazać ogromną liczbę związków przyczynowo-skutkowych oraz korelacji odnoszących się do różnych sfer rzeczywistości, co w wielu wypadkach pozwala przewidywać zdarzenia z bardzo dużą pewnością – np. kiedy zaczęliśmy obserwować pierwsze symptomy zmian klimatycznych, nasza wiedza na temat ich przyczyn była znikoma, dziś poznaliśmy te zjawiska na tyle dokładnie, że z dużą dozą pewności możemy wskazać mechanizmy zmian i zacząć im przeciwdziałać.

Grecy nie mieli tego rodzaju narzędzi, nie zakładali, że wnioskowanie na temat szczegółowego przebiegu zdarzeń w przyszłości da się ująć w jakies schematy – stąd ich kult Ananke i Tyche. Wiążąc sprawstwo z siłami nadprzyrodzonymi, których logika jest dla człowieka zasadniczo niedostępna, zdejmowali z siebie część odpowiedzialności, a może i traumy potencjalnego rozczarowania, co zresztą dość wcześnie zauważyli greccy filozofowie, np. Demokryt¹⁴⁷: „Ludzie uczynili sobie

¹⁴⁶ I. Steward, *Czykości grają rolę Boga?*, przeł. U. i M. Seweryńscy, Warszawa 2020, s. 8.

¹⁴⁷ Demokryt żył w latach ok. 460–370 p.n.e., przebywał krótko w Atenach, ale unikał rozgłosu, jak podaje Diogenes Laertios, nie chciał spotkać się z Sokratesem albo też spotkał się z nim, nie zdradzając, czym się zajmuje (*Żywoty*, op. cit., s. 536). Oznacza to, że był w Atenach przed 399 r. p.n.e. (rok śmierci Sokratesa).

z pojęcia przypadku [*tyche* – J.J.] zasłonę dla własnej niezaradności. Rzadko bowiem przypadek kłóci się ze zdrowym rozsądkiem. Większością jednak rzeczy w życiu kieruje bystrość umysłu” (B119)¹⁴⁸.

Demokryt uznawał, że wszystkie zjawiska da się wyjaśnić przyczynowo i dlatego – „Nadzieje prawych myślących są osiągalne, nadzieje nierozumnych są nie do zrealizowania” (B58). Być może perspektywa Tukidydesa nie odbiega daleko od takiej właśnie analizy ludzkiego działania. Autor *Wojny peloponeskiej* rzadko pozwala sobie na uogólnienia, jego dzieło nie ma charakteru filozoficznego, ale w prezentacji wydarzeń przed wyprawą sycylijską pobrzmiewa ton wskazujący na ignorowanie pewnych prawideł należytego postępowania. Jest to widoczne zwłaszcza w przypadku Alkibiadesa i innych zwolenników podboju Syrakuz. Tukidydes daje do zrozumienia, że popełnili oni podstawowe błędy związane ze stosowaniem reguł obowiązujących w ówczesnej sztuce wojennej i polityce, co podkreśla, przytaczając (lub może komponując) wystąpienie Nikiasa przed zgromadzeniem ateńskim (VI 8–14). Alkibiades powinien pamiętać, że działania przeciwników będą nastawione na przeniesie ciężaru walk poza rejon Peloponezu i Attyki (co sam zresztą Spartanom doradził, gdy przeszedł na ich stronę) i będą nakierowane na odcięcie ateńskiej ekspedycji od zaopatrzenia, zniszczenie jej statków, a wreszcie – fizyczne wyniszczenie jej armii. Z kolei w przypadku niepowodzenia wyprawy nastąpi błyskawiczny atak na pozbawione dostatecznej obrony Ateny. Takie były po prostu reguły prowadzenia ówczesnych wojen i należało wziąć je pod uwagę, nawet jeśli miały one charakter praktycznych zasad a nie ogólnych praw.

Podobny zarzut można postawić Agathonowi (choć w tym wypadku Tukidydes nic nie sugeruje). Oligarchowie melijscy także zignorowali pewne ogólne zasady rządzące ówczesnymi konfliktami. Wojujące strony zazwyczaj dążyły wtedy do całkowitej likwidacji struktur społecznych podbitych *poleis* wszelkimi metodami. Sposób postępowania z pokonanymi, który z inicja-

¹⁴⁸ J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970, s. 100.

tywy Alkibiadesa przyjęło ateńskie zgromadzenie po zdobyciu Melos, nie był niczym wyjątkowym – greka klasyczna ma nawet na nie specjalne określenie: *andrapodismos*¹⁴⁹. W identyczny sposób Spartanie rozprawili się dwanaście lat wcześniej z Platejami, a rok wcześniej jeszcze brutalniej – mordując wszystkich mieszkańców – z należąca do Argos Hyzją (V 83). Ateńczycy także stosowali *andrapodismos* w różnych wariantach, np. po zdobyciu zbuntowanego miasta Skione w 421 r. p.n.e. Zarzut „niehumanicznego okrucieństwa” stawiano nawet Peryklesowi, który kazał ponoć pałkami dobijać ukrzyżowanych wpierw jeńców z Samos po stłumieniu wybuchłego tam buntu (wypada jednak nadmienić, że przytaczający tę opowieść Plutarch uważa ją za zupełnie niewiarygodną)¹⁵⁰.

Bez względu na to, czy Tukidydes rzeczywiście rozumiał działanie podobnie jak Demokryt, czy też nieco nadinterpretujemy jego punkt widzenia, trop wydaje się intrygujący i pewnie autor *Wojny peloponeskiej* zbyt by nie oponował przed uznaniem, że kierowanie się nadzieją można uznać za ignorowanie ogólnych zasad rządzących przebiegiem zdarzeń. To czekanie na cud, jeśli przez cud rozumie się właśnie przerwanie łańcucha przyczynowo-skutkowego opisywanego przez obiektywne prawa. Z samej istoty praw przyrody nie ma jednak w świecie miejsca na cuda, przynajmniej tak długo, jak długo uznajemy, że odkrywane przez nas prawa opisują całą rzeczywistość. Dlatego wiara, że cud może nastąpić, to największy błąd człowieka żywiącego nadzieję. Z tego właśnie powodu sądy oparte na nadziejach *zawsze zbyt daleko odbiegają od prawdy*.

Koncepcja działania Demokryta, brzmiąca z naszego punktu widzenia bardzo nowocześnie, nie była jednak wśród Greków powszechna. Filozofowie wierzyli, że w świecie przyrody pozostającej w stanie czystym – czyli w stanie, w który nie ingeruje człowiek – obowiązują prawidłowości w postaci pierwszych zasad, których poznanie znajduje się w zasięgu człowieka. Grecy

¹⁴⁹ Cf. M.H. Hansen, *Polis*, op. cit., s. 81.

¹⁵⁰ Plutarch, *Perykles*, [w:] idem, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1955, s. 125.

nie byli jednak w stanie wyobrazić sobie, że podobny ład cechuje praktyczne sprawy codziennej ludzkiej egzystencji¹⁵¹. Większość myślicieli uznawała, co prawda, istnienie obiektywnych wartości, ale w świecie ludzkim ujawniały się one opacznie i dążenie do nich nie dawało się wyrazić w postaci stałych reguł i zasad, także moralnych. Z tego właśnie powodu etyka grecka przywiązywała tak wielką wagę do cech osobowych, charakterologicznych, natomiast reguły dotyczące praktycznego działania postrzegała co najwyżej jako empirycznie wywiedzione uogólnienia, mające jedynie wartość pomocniczą.

Nie należy się zatem dziwić, że owa „bystrość umysłu”, o której wspomina Demokryt, w odniesieniu do przewidywania przyszłości w zakresie spraw ludzkich ograniczała się do stosowania metod czysto intuicyjnych. Ich skuteczność była mocno ograniczona przez ludzką skłonność do popełniania naturalnych błędów interpretacyjnych związanych z mechanizmami funkcjonowania naszej psychiki, ukształtowanej ewolucyjnie raczej pod kątem szybkości działania niż precyzji poznania i wnioskowania. Jedyny sposób obrony przed tymi błędami stanowiła analiza krytyczna naszych aktów rozumowania oraz ograniczanie wpływu na proces podejmowania decyzji tych stanów wewnętrznych, które uznawano za chwiejne i nieracjonalne – emocji i pragnień. To właśnie potrafili najlepsi, najszlachetniejsi z ludzi, dlatego też w sprawach codziennych należało podążać za nimi.

Trudny program filozoficzny zmierzający do wychowania ku racjonalności ciągle zderzał się jednak z codzienną praktyką preferującą szybkie, łatwe rozwiązania uwalniające od ciężaru decyzji i dające ułudę kontaktu z ukrytą rzeczywistością. Jeszcze dla Arystotelesa nadzieja to w dużej mierze kategoria związana z wróżbiarstwem – w traktacie *O pamięci* wspomina nawet o sztuce wieszczenia jako „nauce nadziei”¹⁵². Odwoływanie się do wróżb dotyczących przebiegu przyszłych zdarzeń

¹⁵¹ P.L. Bernstein, *Przeciw bogom. Niezwykłe dzieje ryzyka*, przeł. T. Baszniak, P. Borzęcki, Warszawa 2013, s. 43.

¹⁵² Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, przeł. P. Siwek, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003, s. 232 (449b).

było szeroko rozpowszechnione w całym świecie starożytnym¹⁵³. Jak zauważa Ian Steward, ich podstawowe założenie stanowiło przekonanie, że można „zrozumieć coś wielkiego i skomplikowanego, imitując to czymś *matym* i skomplikowanym”¹⁵⁴. Stąd tak wielka popularność haruspicii (wrózenie z wnętrzości zwierząt), hepatomancji (z wątroby), czy wnioskowania z układu gwiazd lub zjawisk przyrody.

Być może Agathon i jego towarzysze przed podjęciem decyzji zasięgnęli rady wróża albo nawet poświęcili jakieś zwierzę, by zbadać jego wnętrzości. Nic o tym nie wiemy, choć wypowiedzi ateńskich posłów zdają się to sugerować. W pewnym momencie dialogu przestrzegają oni Melijczyków, by nie odwoływali się „do mętnych przeczuć, prorocत्व, wróżbiarstwa i do innych tego rodzaju zgubnych mamideł” (V 103). W przypadku okrążenia ateńskich wojsk pod Syrakuzami Tukidydes o takich praktykach mówi wprost. Jak pamiętamy, Nikias wstrzymał ewakuację swoich wojsk, ponieważ wróże zawyrokowali, że trzeba odczekać miesiąc z wymarszem z powodu zaćmienia Księżyca. Plutarch nie ma wątpliwości, że Nikias był człowiekiem zabobonnym, czego dowody dawał już wcześniej – „codziennie składał bogom ofiary i trzymał w domu wieszczka, robiąc wrażenie, że zawsze radzi się bogów”¹⁵⁵. Trudno powiedzieć, czy był to przejaw autentycznej religijności, czy jedynie element tworzenia publicznego wizerunku osoby nabożnej i godnej zaufania. Pokładanie przez Nikiasa wiary we wróżby w końcowej fazie wyprawy sycylijskiej mogło także być efektem desperacji steranego niepowodzeniami i chorobą człowieka (co tylko podkreśla wagę przypadkowych zrzążeń losu) albo też pragmatyzmu dowódcy liczącego się z tym, w co wierzą szeregowi żołnierze. Nie można też wykluczyć, że był to tylko pretekst, by nie dokonać odwrotu, co mogłoby stać się podstawą do oskarżenia Nikiasa o brak odwagi i determinacji – strateg zapewne dobrze pamiętał, że tak właśnie potraktowano w Atenach dowódców poprzedniej wyprawy. Bez względu na to,

¹⁵³ Cf. S. Oświecimski, *Zeus daje znak, Apollo wieszcy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989.

¹⁵⁴ I. Steward, *Czy kości grają rolę Boga?*, op. cit., s. 55.

¹⁵⁵ Plutarch, *Nikiasz*, op. cit., s. 47.

jakie były motywy Nikiasa, powszechna w owych czasach wiara we wróżbiarstwo często służyła za uzasadnienie żywionych nadziei i wynikających z nich decyzji. Nawet gdy starano się utrzymać ją w ryzach rozsądku, Tukidydes ma do takich praktyk stosunek jednoznacznie krytyczny, co tylko utwierdza go w przekonaniu, że nadzieja nie może być racjonalna.

Jak widzieliśmy, autor *Wojny peloponeskiej* na poziomie poznawczym wiązał kategorię nadziei z niewiarygodnymi przekonaniemiami na temat przyszłości – nadzieja miała niejako zastąpić to, co powinno się w tych przekonaniach pojawić, by mogły zostać uznane za wiarygodne. Sugerował także, że nadzieja skłania do ignorowania uzasadnionych przekonań na temat nikłych szans powodzenia i znikomego wpływu na przebieg zdarzeń. Problem niewiarygodności poznawczych elementów związanych z posiadaniem nadziei nie jest jednak aż tak prosty i jednoznaczny, jak wynikałoby to z dotychczasowych rozważań. Komplikuje się na przykład bardzo, gdy zauważymy, że w różnych sytuacjach mamy różne możliwości uściślenia naszej wiedzy o faktach oraz uzasadnienia naszych decyzji. Ateńczycy mogli uwzględnić inne przesłanki w swoich planach, ale nie zrobili tego, ponieważ – pochopnie, jak się okazało – uznali, że mają poparcie innych *poleis* na Sycylii oraz że zgromadzili na wyprawę na tyle dużą armię, że jej siła z naddatkiem zrekompensuje ewentualne niedostatki planu. Jednocześnie optymistycznie, bez głębszego rozeznania, założyli, że, po pierwsze, Ateny są bezpieczne pomimo znacznego osłabienia sił przeznaczonych do bezpośredniej obrony miasta, a, po drugie, Sparta nie ma militarnej zdolności do działania. Wszystko to były założenia, które dało się zweryfikować (w przypadku poparcia innych miast sycylijskich podjęto nawet taką próbę, ale wysłana na wyspę komisja ateńska dała się zwieść swoim gospodarzom). Melijczycy natomiast, choć ich plan był równie ogólnikowy, nie mieli możliwości, by go doprecyzować. W przeciwieństwie do strategów wyprawy sycylijskiej zrobili niemal wszystko, co się dało, by ich analiza sytuacji była rzetelna. Obiektywnie rzecz biorąc, znajdowali się jednak w znacznie gorszej sytuacji niż Ateńczycy

przed wyprawą na Sycylię, ponieważ wiedza, jaką mogli posiadać, okazała się znacznie bardziej fragmentaryczna i niepewna. Na dodatek – racjonalnie, jak sądzili – przyjmowali, że jest bardzo prawdopodobne, iż kwestia żądań zakończy się podobnie jak kilka lat wcześniej. Zgodnie ze wzorcem rozumowania praktycznego, opisanym później przez Izokratesa, budowali sensowne analogie pomiędzy teraźniejszością i przeszłością oraz bazowali na własnych doświadczeniach. Co więcej, nie zaniechali odpowiednich przygotowań. Po inwazji Nikiasa w 426 r. p.n.e. wzmocnili wszak mury obronne swojej stolicy, powiększyli flotę i zaczęli gromadzić większe zapasy żywności.

Zestawienie uzasadnień dla nadziei Ateńczyków i Milejczyków wyraźnie pokazuje, że analizując złożone sytuacje angażujące wiele stron oraz planując działania, których skutek będzie także zależny od działań innych, pozostajemy w sferze mniemań, a nie wiedzy pewnej. Niestety, reguły bazują tu co najwyżej na doraźnych, empirycznych prawidłowościach lub zgrubnych uogólnieniach, a nie na obiektywnych prawach. Jeśli z tej perspektywy przyjrzymy się działaniom Melijczyków, to racje stojące za ich nadziejami można uznać za mniemania dobrze – przynajmniej relatywnie do sytuacji, w której się znaleźli – uzasadnione, czego z kolei z pewnością nie można powiedzieć o Ateńczykach w związku z wyprawą sycylijską. Tukidydes myli się, zrównując te dwa przypadki: nie wszystkie nadzieje muszą być nieracjonalne, a przynajmniej nie w równym stopniu.

Jednoznaczne wskazanie, czy mieliśmy do czynienia z błędnymi nadziejami, czy też z możliwymi do zaakceptowania racjami, często jest możliwe dopiero po fakcie. Gdyby rozumowanie posłów ateńskich na Melos odnieść do postawy ich własnej *polis* z czasów wojen perskich, to nikt nie miałby wątpliwości, że Ateny powinny się wówczas poddać – wszystko przemawiało za bezsensownością jakiegokolwiek oporu, perska armia pod Maratonem była wszak trzykrotnie większa, a Ateńczycy, w przeciwieństwie do Persów, nie dysponowali ani łucznikami, ani konnicą (na czas nie przybyli też Spartanie, ponieważ z powodów religijnych nie mogli wyruszyć przed pełnią Księżyca). Gdyby zgodnie z przewidywaniami inwazja Persów zakończyła się sukcesem, nie jeden

Greki postawiliby ówczesnym ateńskim przywódcom zarzut ulegania iluzjom, przed czym ustrzegła się większość państw greckich gotowych podporządkować się najeźdźcom. Z tej perspektywy uzasadnienie roszczeń Aten do władania Melos i zajmowania imperialnej pozycji argumentem, że w przeszłości pokonały Persów (V 89), stanowiłoby czystą ironią losu – w istocie Ateny były kiedyś w stosunku do najeźdźców ze wschodu w identycznej pozycji, jak obecnie Melijczycy w stosunku do Aten. Podobnie, gdyby Nikias jednak zdobył Syrakuzy – czego w pewnym momencie był bliższy (VI 103) – nawet Tukidydes nie pisałby zapewne o złudnych nadziejach wyprawy sycylijskiej i o ateńskiej *hybris*, ale o śmiałości wizji i zbiorowej mądrości ateńskiego *demos*. Jak widać, oceny zasadności nadziei nie można wiązać z ich ziszczeniem: czym innym jest właściwe uzasadnienie posiadanych nadziei, a czym innym końcowy wynik podążania za nimi.

Nie da się też całkowicie zdezawuować wiary w cuda, uznając ją za nieracjonalną. Nawet jeśli mamy dobre powody, by sądzić, że zjawiskami rządzą stałe prawa, co pozwala ustalić przyszły bieg zdarzeń, nie możemy być pewni, że dziedzina stosowania tych praw rozciąga się na całą rzeczywistość. Być może działają one lokalnie albo istnieją siły, które mają moc ich zawieszenia. Jeśli ktoś posiada taką wiarę, to nadzieje pokładane chociażby w boskiej interwencji mogą bronić się jako racjonalne, uważa wybitny współczesny filozof Alvin Plantinga¹⁵⁶, a wraz z nim pokażne grono teistów. Nie musimy jednak odwoływać się do tak silnych założeń. We współczesnej nauce zdarzają się „cuda”: polegają one na sfalsyfikowaniu uznanych praw lub po prostu na odkryciu, że przewidywania oparto na nieadekwatnych modelach lub źle opisano warunki początkowe. W medycynie jest to np. „cud błędnej diagnozy”, która okazała się zbyt pesymistyczna. Nawet jeśli nasza wiedza wskazuje, że finał będzie dla nas niepomyślny, pozostaje nam wciąż nadzieja, że wyszliśmy od fałszywych lub niepełnych przesłanek, a sprawy potoczą się jednak inaczej.

¹⁵⁶ A. Plantinga, *Divine Action in the World*, [w:] *The Meaning of Theism*, J. Cottingham (ed.), Oxford 2007, p. 114–115.

Nie ma powodów, by zawsze tego rodzaju nadzieje uznawać za nieracjonalne i oszukańcze.

Choć mamy znacznie doskonalsze metody prognozowania i przewidywania niż Alkibiades, Nikias i Agathon, wciąż pozostaje bardzo szerokie pole dla nieokreśloności. Właśnie w strefie tej nieokreśloności lokuje się nadzieja. Trudno ją zatem potępić tak jednoznacznie, jak czynią to Tukidydes i Scruton. Łatwo określić nadzieję mianem kłamliwej czy iluzorycznej, kiedy znaczące są przeoczenia w uzasadnieniu działań, pragnienia daleko odbiegają od powszechnie akceptowanej normy, a wartości wchodzące w grę są mocno dwuznaczne. Zawsze jednak pozostaje margines niepewności sprawiający, że mamy *jakieś* nadzieje, zawsze też potrzebujemy do podjęcia działania *jakiejś* wizji przyszłości. Przeciwwstawienie złudnej ze względu na swą istotę nadziei i dających dobre racje do działania racjonalnych kalkulacji zamazuje istotę problemu. Człowiek powodowany nadzieją nie wie, co przyniesie przyszłość, ale działa tak, jakby wiedział – przyjmuje jednak ten punkt widzenia nie z powodu lenistwa czy próżności, ale dlatego, że wszelkie inne racjonalne metody ugruntowania działania się wyczerpały¹⁵⁷.

Wszystkie te rozważania prowadzą do prostego wniosku: wbrew opinii Tukidydesa, nadzieje Melijczyków można uznać za, w znaczniej mierze, uzasadnione. Nie dlatego, że stojące za nimi przekonania były prawdziwe (bo nie były), nawet nie dlatego, że były wysoce prawdopodobne (bo też nie były), ale dlatego, że w danej sytuacji nie dało się sformułować tych przekonań w sposób bardziej rzetelny. Co więcej, w świetle wcześniejszych wydarzeń, kiedy to Melos wyszła z konfrontacji z Nikiasem obronną ręką, wszelkie sądy na temat planowanego zachowania Aten także trudno było uznać za pewne. Melijczycy mieli dobre powody sądzić, że i tym razem sprawa rozejdzie się po kościach, a twarda postawa posłów to tylko gra. Biorąc pod uwagę ich zbiorowe doświadczenie, wydawało się to nawet bardziej prawdopodobne niż to, że Ateńczycy dopuszczą się *andrapodismos*.

¹⁵⁷ Cf. P. Pettit, op. cit., p. 157.

Czasami nie możemy lepiej uzasadnić naszych sądów na temat aktualnych i przyszłych zdarzeń, nie potrafimy określić szansy na sukces ani naszego wpływu na bieg wypadków. Pomimo wszystko musimy jednak działać. Melijczycy nie mogli zrobić więcej, by bardziej uwiarygodnić swoje przekonania – starali się zachować racjonalnie, przeanalizowali zachowania z przeszłości, a tam, gdzie pojawiły się sprzeczne oceny, próbowali wyważyć racje. Gdy okazało się to niemożliwe, zawierzili swoim pragnieniom.

Dlatego właśnie tym pragnieniom, które kryją się za nadziejami, trzeba przyjrzeć się teraz bliżej.

XI. PRAGNIENIA

Ujęcie nadziei, jakie prezentuje Tukidydes, skupia się prawie wyłącznie na kwestii wiarygodności przekonań związanych z przewidywanym biegiem wypadków. Grecki historyk zdaje się utrzymywać, że nadzieje są zazwyczaj fałszywe, ponieważ ci, co je żywią, opacznie rozpoznają fakty, przeceniają swój wpływ na wydarzenia oraz bezzasadnie zakładają, że wystąpi pożądany przez nich zbieg okoliczności. Rzeczywiście, często tak posługujemy się pojęciem nadziei, ale – jak już widzieliśmy – części ze wspomnianych błędów nie da się uniknąć i sam fakt ich popełniania nie może dyskredytować tych, którzy się do nadziei odwołują. Można zatem bronić racjonalności pewnych odwołań do nadziei, ponieważ wypełniają one w rozumowaniu prowadzącym do podjęcia decyzji istotną lukę, której w danym momencie nie są w stanie uzupełnić rzetelne poznanie i racjonalny namysł. Bez dodatkowych założeń dyktowanych przez nadzieję niemożliwe byłoby prognozowanie biegu zdarzeń i podjęcie jakichkolwiek działań. Tego rodzaju nadzieja służy zrównoważeniu wpływu na decyzje tego, co wydaje się nie do pokonania: trudności w określeniu szansy na pomyślny finał. W takich sytuacjach alternatywą dla nadziei byłaby tylko całkowita rezygnacja. Melijczycy, odpowiadając posłom, ujęli to tak: „Dla nas natychmiastowe ustąpienie oznacza utratę wszelkich szans, z czynnym zaś wystąpieniem związana jest jeszcze pewna nadzieja ocalenia” (V 101).

Nadzieja jest tu rozumiana przez Melijczyków szerzej: nie tylko jako element uzupełniający braki w rozeznaniu sytuacji, ale jako swoista prolongata pragnień. Wyrzeczenie się jej oznacza rezygnację i akceptację klęski – kolejnej odsłony tragiczności

i grozy świata. Istnieją zatem dobre powody, by dać Milejczykom prawo do nadziei – i to, jak zobaczymy dalej, znacznie mocniejsze niż tylko prawo do błędu w uzasadnieniu przekonań na temat przyszłych zdarzeń.

Zachęca do tego także uważna lektura opowieści o wielkich postaciach Grecji i Rzymu snuty przez Plutarcha, do których często się tu odwołujemy. Plutarch nie ma – co oczywiście nie jest zaskoczeniem – spójnej koncepcji nadziei, posługuje się tym pojęciem na wiele sposobów, ale na pozór wydaje się, że bliska jest mu perspektywa Tukidydesa. Także ma skłonność do akcentowania aspektów poznawczych związanych z nadzieją, choć czyni to w sposób bardziej zniuansowany. Czytając *Żywoty sławnych mężów*, można odnieść wrażenie, że Plutarch odwołuje się do nadziei przede wszystkim wtedy, kiedy przywołuje obraz przyszłości, jaki jego bohaterowie przyjmują za punkt odniesienia dla swoich decyzji. To, czy obraz ten okazał się zgodny z rzeczywistością, czy też nie, w ocenie zasadności nadziei nie ma jednak dla Plutarcha takiego znaczenia jak dla Tukidydesa. Bardziej liczy się siła motywująca, jaka się z tym obrazem wiąże. Plutarch wytyka oczywiście błędne wizje swoim bohaterom, zwłaszcza gdy posłużyły one do manipulowania innych. Dobitym przykładem takich praktyk są zabiegi Alkibiadesa, który, by osłabić argumentację Nikiasa przeciw wyprawie sycylijskiej, „zanim zwołano zgromadzenie ludowe, już więził tłumy z góry przekupione nadziejami i słowami”¹⁵⁸.

Nie przez przypadek też Plutarch częściej wspomina o nadziei w żywotach mężów, którym, w jego opinii, daleko było do ideału ze względu na liczne wady charakteru¹⁵⁹. Potrafi jednak przyznać, że brak nadziei bywa poważnym błędem, jak w przypadku Brutusa, który zbyt wcześnie uległ rezygnacji i uznał, że nie ma szans na wygraną, co doprowadziło go do samobójstwa, choć miał dobre powody do ufności w wojska i okręty¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Plutarch, *Nikiasz*, op. cit. s. 55.

¹⁵⁹ L. Fulkerson, *Plutarch and the Ambiguities of Ελπις*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 2015, no. 125, p. 72.

¹⁶⁰ *Plutarch's Lives*, transl. B. Perrin, London 1918, źródło: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0097%3Achapter%3D3%3Asection%3D2> (25.06.2021).

Plutarch potrafi także docenić siłę charakteru swoich bohaterów i śmiałość wizji, które pchnęły ich do ryzykownych działań zakończonych ostatecznie niespodziewanymi sukcesami. Przykładem takiej postawy jest dla autora *Żywotów* Demetrios – wybitny wódz z czasów wojen diadochów o schedę po Aleksandrze Wielkim, wielokrotnie wychodzący z ciężkich opresji i pomimo licznych niepowodzeń nieustannie dążący do kolejnych podbojów, oraz Dion – przyjaciel Platona, który dysponując jedynie 1,5 tys. żołnierzy, wbrew wszelkim oczekiwaniom, zdołał przejąć władzę w Syrakuzach, pokonując ich ówczesnego władcę Dionizjusza (357 r. p.n.e.).

Odwołania do nadziei u Plutarcha uwypuklają istotną cechę *elpis*, którą Tukidydes przeoczył: obraz przyszłości rysowany przez nadzieję nie tylko zwodzi albo przekonuje na poziomie analitycznym, ale przede wszystkim motywuje, zachęca do działania, skłania do wysiłku realizowania pragnień, podtrzymuje w czasie niepowodzeń i pobudza¹⁶¹. Powinniśmy zatem rozszerzyć pole naszych poszukiwań ewentualnego uzasadnienia dla postawy Melijczyków i wyjść poza kwestie racjonalności argumentacji i prawdy o faktach. By posiadać nadzieję, musimy bowiem czegoś bardzo mocno chcieć, musi nam na czymś bardzo zależeć.

Współczesny Tukidydesowi wielki filozof Sokrates – któremu przyszło zresztą jako szeregowemu żołnierzowi realizować imperialne wizje ateńskiego *demos* na polach bitew, gdzie miał wykazać się męstwem i opanowaniem¹⁶² – utrzymywał, że do właściwego działania wystarczy odpowiednia wiedza. Jego następcy szybko skonstatowali, że sama wiedza nie ma siły motywującej – moż-

¹⁶¹ Cf. G.S. Gravlee, *Hope in Ancient Greek Philosophy*, [w:] *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*, S.C. van den Heuvel (ed.), Cham 2020, p. 11.

¹⁶² Sokrates brał udział w kilku bitwach: pod Potidają (432 r. p.n.e.) miał uratować przed śmiercią młodego Alkibiadesa, a pod Delion (424 r. p.n.e.) wykazał się wielkim opanowaniem w czasie bezładnego odwrotu po klęsce, jaką Atenom zadała armia beocka (cf. Platon, *Uczta*, op. cit., t. II, s. 87 [221a–221c]; Plutarch, *Alkibiades*, op. cit., s. 72–73).

na wszak doskonale wiedzieć, na czym polega dobro, ale działać przeciwnie. Dobra musimy *pragnąć*, co nie jest kwestią rozumu, ale emocji. Dlatego już Platon – który w czasie zajęcia Melos i wyprawy sycylijskiej był niespełna dziesięcioletnim chłopcem – znacznie rozszerzył sokratejskie ujęcie duszy, uwzględniając także uczucia i pragnienia. I z tą sferą właśnie, jak można sądzić, wiąże się przede wszystkim nadzieja, bez której w wielu sytuacjach w ogóle nie byłibyśmy zdolni do działania.

Odwołania do nadziei w większości pism Platona są dość ogólnikowe, nie wykraczają poza typowe przykłady zwodniczego działania, o których wielokrotnie już wspominaliśmy¹⁶³. Platon zawodność nadziei wiąże przede wszystkim z ignorancją, która może być nieszkodliwa, ale może też pogłębiać próżność człowieka¹⁶⁴, a w połączeniu z wygórowanymi oczekiwaniami lub ambicjami może nawet wprost prowadzić do występku. Z drugiej strony nadzieja może prowadzić do biernego oczekiwania, zwalniać z myślenia i usprawiedliwiać bezradność¹⁶⁵.

Platon ma jednak do powiedzenia coś bardzo istotnego na temat nadziei – czyni to przede wszystkim przy okazji prezentacji swojej koncepcji przyjemności w dialogu *Fileb*. Istotne *novum* polega nie tylko na wskazaniu pomijanych dotąd aspektów nadziei, ale przede wszystkim na zaprezentowaniu nowego sposobu analizy tego problemu¹⁶⁶. Platon nie zadawała się tu standardową krytyką nadziei ze względu na skutki kryjących się za nią błędnych przekonań, ale w pierwszej kolejności stara się ująć nadzieję jako stan psychiczny, którego mechanizm wymaga wyjaśnienia. Jak dochodzi do tego, że ludzie żywią nadzieję, czym w istocie jest ten wewnętrzny stan posiadania nadziei? Jakie ma on znaczenie dla naszego działania, czy można się bez niego obejść? Dopiero

¹⁶³ Cf. Platon, *Timajos*, [w:] idem, *Dialogi*, op. cit., t. II, s. 722 (69d).

¹⁶⁴ „Czy nie zaczniesz go rozpierać bezgraniczna nadzieja, [...] nie zaczniesz [...] wysoko zadzierać nosa, pełen poży a próżen rozumu?” (Platon, *Państwo*, [w:] idem, *Dialogi*, op. cit., t. I, s. 325 [494c]).

¹⁶⁵ Cf. G.S. Gravlee, *Hope in Ancient Greek Philosophy*, op. cit.

¹⁶⁶ Cf. K.M. Vogt, *Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's Philebus, Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright (eds.), Oxford 2017.

gdy znajdziemy odpowiedzi na te pytania, możemy przejść do problemu poprawności nadziei: czy można w niektórych sytuacjach mówić o *prawdziwych* nadziejach? Jakie warunki muszą spełniać te specyficzne stany psychiczne, by je za takie uznać?

Nadzieja nie jest oczywiście głównym tematem *Fileba*, ale rola, jaką odgrywa w prowadzonych tam wywodach, okazuje się znacząca. W *Filebie* Platon odnosi się do kwestii przyjemności w kontekście sporu o dobre życie: czy o wartości życia decyduje nasilenie przyjemności zmysłowych – jak głosił inny uczeń Sokratesa, radykalny hedonista Arystyp i jego szkoła cyraneików – czy też decydują o niej wartości intelektualne. Aby obalić hedonizm, Platon stara się najpierw wyjaśnić psychologiczny mechanizm doznawania przyjemności. Jest to o tyle istotne, że problem przyjemności wiąże się z problemem motywacji do działania. Nie da się zatem całkowicie wyeliminować kategorii przyjemności z opisu żadnej ludzkiej aktywności, także poznawczej. Przyjemność musi odgrywać istotną rolę w prowadzeniu wartościowego życia, ale musi być w jakiś sposób podporządkowana intelektowi. Stąd pomysł, by wśród przyjemności wskazać te właściwe, *prawdziwe*, i te niewłaściwe, *falszywe*.

Platon rozpoczyna od uwagi, że pewne aktywności poznawcze są warunkiem zaistnienia przyjemności – gdybyśmy nie posiadali np. zdolności osądu i pamięci, w ogóle byśmy nie wiedzieli, czy jej doznajemy¹⁶⁷. Następnie koncentruje uwagę na trzech rodzajach aktywności poznawczej: pamięci, zdolności formułowania sądów oraz wnioskowaniu na temat przyszłych zdarzeń, planowaniu. To ostatnie dotyczy bezpośrednio konkretnych działań, które zamierzamy podjąć, a pośrednio wiąże się z centralnym tematem całej filozofii Platona – dążeniem do właściwego, dobrze przeżytego życia, które składa się przecież z konkretnych aktywności zogniskowanych na różnego rodzaju celach partykularnych¹⁶⁸.

Kiedy zatem – przypuśćmy – Agathon rozważał w młodości opuszczenie Melos na stałe, wyjazd do innej *polis* lub zamorskiej faktorii albo zaciągnięcie się do obcego wojska, to dzięki swoim

¹⁶⁷ Platon, *Fileb*, [w:] idem, *Dialogi*, op. cit., t. II, s. 591n (21c–21d).

¹⁶⁸ Cf. K.M. Vogt, op. cit.

możliwościom poznawczym – posiadanej wiedzy, zapamiętanym doznaniom, zdolnościom wnioskowania itp. – wyobrażał sobie, jak będzie wyglądać jego nowe życie. Zapewne potrafił także, przynajmniej ogólnie, określić, czy gdyby stało się tak, jak sobie wyobrażał, uznałby to za coś przyjemnego, czy wręcz przeciwnie – za coś przykrego. W jakiś ogólny sposób potrafił także (a przynajmniej tego byśmy oczekiwali od rozsądnego człowieka) to wyobrazenie odnieść również do całości swojego życia i choćby odpowiedzieć na pytanie, czy nowy sposób życia przybliży go do tego, co uznaje za życie dobre i wartościowe.

W takim ujęciu wizji tego, co może nastąpić, elementy poznawcze, także te zapamiętane i składające się na nasze doświadczenie, przenikają się z elementami afektywnymi: przyjemnością lub bólem. Musimy mieć jakiś obraz przyszłości, aby odczuć pragnienie, by się ziszcila lub też – gdy wydaje nam się przykra – by nie zaistniała. Dopiero łącznie te dwie grupy doznań, czyli poznanie i odczucie przyjemności lub przykrości, pozwalają nam podjąć jakies działanie¹⁶⁹. Platon przywołuje następnie dodatkowe, równie istotne rozróżnienie: czym innym jest aktualnie przeżywana przyjemność, a czym innym przyjemność antycypowana, taka, której dopiero spodziewamy się doświadczyć. Nadzieja, zdaniem Platona, to właśnie stan psychiczny związany z ową spodziewaną, podpowiadaną przez wyobraźnię przyjemnością, tak jak strach jest powodowany oczekiwaniem przykrości i bólu. Jednakże zarówno nadzieja, jak i strach stanowią pewne przeżywane tu i teraz stany psychiczne i jako takie także wywołują aktualnie odczuwaną przyjemność lub przykrość – „A przedstaw sobie oczekiwanie takich stanów [bólu i rozkoszy – J.J.], kiedy dusza sama spodziewanych stanów przyjemnych oczekuje [ma nadzieję na – J.J.] z przyjemnością i z otuchą, a innym razem oczekiwanie stanów przykrych – straszne i bolesne” (*Fileb* 32b–32c).

Aktualne przeżywanie przyjemności i bólu odsyła jednocześnie do przyszłości – w postaci chęci kontynuowania lub zakończenia doświadczanych stanów. Kiedy zatem Sokrates mówi w *Filebie*, że „wszystko to są nadzieje, skierowane do czasu przyszłego, a nas

¹⁶⁹ Ibidem.

przez całe życie przepełniają nadzieje” (39e), to ma na myśli właśnie nasze nieustanne nastawienie na przyszłość, co objawia się w ciągłym przeplataniu się przyjemności aktualnej i spodziewanej.

Są takie myśli w każdym z nas, które nazywamy nadziejami [...] Są w nas i obrazki malowane [τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα – dosłownie „zjawy wymalowane”, czyli wyobrażenia, fantazje – J.J.]. Bywa, że ktoś często widzi, jak mu w ręce wpada mnóstwo złota i wiele rozkoszy w dodatku. I widzi siebie wymalowanego, jak się sam ze siebie mocno cieszy. (*Fileb* 40a)

Jak jednak wskazać nadzieje poprawne i niepoprawne? Platon uważa, że same przyjemności mogą być prawdziwe lub fałszywe, ponieważ – jak widzieliśmy – angażują pewne elementy poznawcze. Jeśli mamy do czynienia z aktualnie przeżywanymi przyjemnościami, to ich fałszywość będzie polegała na nieadekwatności przeżycia i jego poznawczej reprezentacji. Agathon mógł czuć np. przyjemność związaną z nieświadomym poddaniem się jakiejś substancji odurzającej, ale fałszywie wiązać swój stan z, powiedzmy, słuchaniem flecisty. Aktualnie odczuwana przyjemność przypisywana słuchaniu byłaby zatem przyjemnością fałszywą w tym sensie, że byłaby wiązana przez Agathona z błędnym rozpoznaniem jej przyczyny. Gdyby po odprawieniu flecisty wyobraził sobie jutrzejszą przyjemność jego ponownego słuchania, to zgodnie z platońską psychologią właśnie żywilby nadzieję – wyobraziłby sobie siebie przeżywającego pewną przyjemność, a samo to wyobrażenie także byłoby mu miłe, co razem zrodziłoby w nim pragnienie, by jutro podobnie spędzić wieczór. Ale jutrzejsza próba ponowienia dzisiejszej przyjemności skończy się dla Agathona niepowodzeniem, przeżycie słuchania muzyki nie wyda mu się aż tak przyjemne, jak dzień wcześniej: jego nadzieja była fałszywa, wynikała bowiem z błędnego powiązania doznania przyjemności ze słuchaniem muzyki.

Odwracając to rozumowanie, możemy wskazać przyjemności – a w następnym kroku także nadzieje – właściwe, prawdziwe. Tak byłoby, gdyby aktualnie odczuwaną przyjemność Agathona rzeczywiście wywołało słuchanie muzyki, a on miałby tego

świadomość. Problem w tym, że dokładnie tak samo należałoby opisać sytuację, gdyby przyjemność Agathona wynikała z wdychania kadzideł, a on by o tym wiedział. Zgodnie z platońskim ujęciem, to też byłaby przyjemność prawdziwa. Aby uniknąć tej konkluzji, Platon zakłada, że tego rodzaju przyjemności w końcu odczuwamy jako chwilowe, nietrwałe, prowadzące do bardziej dojmujących przykrości, ponieważ ze swej istoty przyjemności zmysłowe są zmienne, nie da się ich zespolić w spójną całość pozwalającą na ukierunkowanie wszelkich wysiłków człowieka.

Ocena prawdziwości tego, co przyjemne, musi być zatem powiązana z całościową wizją naszego życia, tylko powiązane z nią przyjemności stale zachowują swój walor. Owo „stale” oznacza tu między innymi pewną powtarzalność w długich okresach życia. Aby było to możliwe, przyjemność musi zostać powiązana z najwyższymi wartościami, czy też celem życia ujętego jako całość. To z kolei Platon wiąże z dobrym lub złym życiem:

Sokrates: Więc fałszywymi rozkoszami po większej części cieszą się źli, a ludzie dobrzy prawdziwymi.

[...]

Zatem istnieją w duszach ludzkich, wedle tych słów teraz, rozkosze fałszywe, które tylko na śmiech przedrzeźniają rozkosze prawdziwe. (*Fileb* 40c)

Powyższe rozróżnienie dotyczące rozkoszy możemy rozszerzyć na akty żywienia nadziei, pamiętając, że są one złożonymi aktami łączącymi przyjemności aktualne i antycypowane, a wiążą się z nimi procesy poznawcze oraz motywujące do odpowiedniego działania. Za właściwe nadzieje należałoby uznać te nadzieje, które, po pierwsze, bazowałyby na poprawnym rozpoznaniu rzeczywistości i niezniekształconej pamięci, poprawnie działającej wyobraźni, po drugie, w momencie ich przeżywania byłyby prawdziwymi przyjemnościami oraz, po trzecie, antycypowałyby przyjemności, które są także właściwe, powiązane z dobrem rozumianym jako cel ludzkiego życia.

Platońska koncepcja prawdy lub fałszu przyjemności nie jawi się jako konsekwentna i budzi liczne kontrowersje. Spory niedosyt

pozostawia też wykorzystanie w tej koncepcji kategorii nadziei: zdecydowanie jest ona ujęta zbyt szeroko, by mogła pomóc zrozumieć specyfikę posiadania nadziei na tle innych doznań. Platon czyni z nadziei oraz ze strachu stałe elementy każdego przeżycia wewnętrznego, utożsamiając je w ten sposób ze stanem oczekiwania, które towarzyszy każdej aktywności. Większość naszych oczekiwań nie jest jednak powiązana z niewiedzą na temat faktów, nie zakłada niemożliwości przewidywania przebiegu zdarzeń, nie wiąże się z silnymi pragnieniami ani emocjami, nie ma również związku z istotnymi wartościami. Nie bardzo wiadomo też, jak potraktować stany odnoszące się do przyszłych przyjemności, których urzeczywistnienie jest nierealne, jak ma to miejsce w przypadku czystego fantazjowania. Nadzieja nie może poprzestawać na samym przeżyciu przyjemności, musi także zawierać jakieś elementy pragnienia, czego nie ma w fantazjowaniu, które z tego powodu nie może być ujęte nawet jako nadzieja fałszywa¹⁷⁰.

Jeśli zatem Agathon fantazjował o zdobyciu sławy w całej Grecji albo z radością oczekiwał na zwodowanie kolejnej z systematycznie budowanych trier, to stanu, który odczuwał, raczej nie nazwiemy nadzieją. A w każdym razie nie ten typ nadziei mamy na myśli, kiedy pytamy, dlaczego Melijczycy odrzucili żądania ateńskich posłów. Z pewnością po lekturze Platona lepiej jednak możemy sobie wyobrazić, jakie emocje i związane z nimi wyobrażenia panowały w czasie negocjacji. Obrazy upokorzonych Ateńczyków po nieudanym ataku, radujących się Melijczyków, powszechnego podziwu ze strony innych *poleis*, siebie jako opatrznościowego męża, któremu bliższa była wiara w sprawiedliwość niż lęk o życie, musiały się przenikać w głowie Agathona z wizją klęski, upodlenia, śmierci i upokorzenia. Obraz przyszłych przyjemności i lęków zlewał się z przyjemnościami i strachem aktualnie odczuwanymi w sali obrad. Jeśli Agathon dał się im porwać i tylko dlatego podjął decyzję o odrzuceniu ultimatum,

¹⁷⁰ D. Cairns, *Hope in Archaic and Classical Greek*, [w:] *The Moral Psychology of Hope*, C. Blöser, T. Stahl (eds.), London 2020, p. 15–36.

nie najlepiej świadczyłyby to o jego dojrzałości jako przywódcy i człowieka. Dlatego Platon domagał się, by owe obrazy zawsze odnosić do wartości konstytuujących dobre życie i podążać tylko za tymi, które owe wartości uwzględniają. Jak jednak lepiej, niż zaproponował Platon, zrealizować to zadanie?

Na marginesie. Czy cieszący się wizją ewentualnego triumfu Agathon nie przypomina nas samych, gdy śnimy o uznaniu i podziwie ze strony osób nam nieprzychylnych?

XII. EMOCJE

Jak pokazują uwagi Platona, by spróbować wskazać jakieś przesłanki do odróżnienia nadziei właściwych i niewłaściwych, trzeba lepiej zrozumieć kwestię pragnień oraz ich odniesień do dobra. Inspiracji nie musimy szukać daleko – jest to jeden z centralnych tematów filozofii praktycznej ucznia Platona, Arystotelesa.

Bezpośrednie nawiązania do nadziei, *elpis*, są w pismach Arystotelesa bardzo nieliczne, najczęściej pojawiają przy okazji uwag o męstwie.

We właściwym tedy słowa znaczeniu mężnym nazwać można tego, kto jest nieustraszony w obliczu śmierci zaszczytnej i w obliczu nagłych i niespodziewanych wypadków, śmiercią taką groźących; te zaś cechy posiadają w najwyższym stopniu wypadki wojenne. Co prawda, człowiek mężny jest też nieustraszony na morzu i w chorobie, inaczej jednak aniżeli marynarze; męźni bowiem ludzie, zwątpiwszy o możliwości ocalenia, uważają taką śmierć za bardzo niepożądaną, gdy natomiast marynarze są dobrej myśli [οἱ δὲ εὐέλπιδές εἰσι παρὰ τὴν ἐμπειρία; mają nadzieję – J.J.] dzięki swemu doświadczeniu¹⁷¹.

Elpis jest tu rozumiana jako oczekiwanie zbliżone do męstwa, które jednak nie wymaga takiego napięcia emocjonalnego, ponieważ uzasadnia je dotychczasowe doświadczenie i posiadane umiejętności. Nadzieja może jednak okazać się czczą, gdy wynika z braku świadomości niebezpieczeństwa – jak u tych, którym się dotych-

¹⁷¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 98 (1115b1–1115b4).

czas powodziło, którym brakuje doświadczenia albo też działają w gniewie. Z drugiej strony nadzieja może zachęcać do odwagi, jak to ma miejsce w przypadku ludzi pewnych siebie (zwłaszcza młodych, którym na pewno siebie nie zbywa).

[Młodzi – J.J.] żyją najczęściej nadzieją. Nadzieja wiąże się przecież z przyszłością, wspomnienia natomiast z przeszłością, a dla młodych przyszłość jest długa, przeszłość zaś krótka. O poranku życia nie ma się jeszcze niemal żadnych wspomnień, wszystko natomiast pokłada się w nadziei. Dlatego też łatwo dają się zwodzić, bo łatwo rozbudzić w nich nadzieję. Są też bardziej odważni [niż ludzie w innym wieku]; są bowiem gwałtowni i pełni nadziei, co sprawia, że mają odwagę nie bać się. Nikt przecież, kto wybuch gniewem, nie okazuje trwogi, nadzieja na lepsze dodaje zaś każdemu odwagi¹⁷².

Tego rodzaju sporadyczne przywołania nadziei zachęcają do interpretowania tej kategorii w duchu platońskim. Wydaje się, że Arystoteles także redukuje nadzieję do oczekiwania, przewidywania czegoś pomyślnego jako możliwego do osiągnięcia, zdecydowanie większy nacisk kładzie też na towarzyszące nadziei uczucia niż związane z nią elementy poznawcze. Arystoteles nie mówi wiele więcej na temat nadziei, nie należy jednak dać zwieść się pozorom – klucza do zrozumienia nadziei warto poszukać w arystotelesowskiej teorii emocji, choć jest to zadanie niestety dość skomplikowane¹⁷³.

Jak widzieliśmy, już Platon dostrzegął, że bez wyjaśnienia roli emocji i pragnień nie da się wyjaśnić naszych zachowań, ani też wskazać sposobu ich normowania. Arystoteles posunął się jeszcze dalej: uznał, że emocje są podstawowym motorem napędowym człowieka, nie można ich więc eliminować, a należy jedynie odpowiednio je formować. Jego zdaniem tylko w taki sposób

¹⁷² Idem, *Retoryka*, op. cit., s. 389 (1389a).

¹⁷³ Prezentując zarys filozofii praktycznej i psychologii Arystotelesa, korzystam z analiz, jakie zawarłem w swojej monografii – vide J. Jaśtał, *Natura cnoty*, op. cit. (zwłaszcza rozdział III *Etyka cnoty Arystotelesa*, s. 115–194; tam też stosowna bibliografia).

można wyjaśnić funkcjonowanie organizmu jako integralnej całości spełniającej różnorodne funkcje życiowe, a także zdolnej do samoistnej zmiany.

Każdy organizm w kolejnych swoich aktywnościach dąży do osiągnięcia jakiegoś istotnego dla siebie dobra. W terminologii Arystotelesa jest to tzw. przyczyna celowa, której wskazanie oznacza podanie pełnego wyjaśnienia jakiegoś procesu (ze zrozumieniem takiej metodologii mamy pewien problem, ponieważ współczesna nauka preferuje wyjaśnienia sprawcze, a nie celowe). Przyczyny celowe naszych działań układają się w pewną hierarchię: działania polegające na odpowiednim ociosaniu pnia mogą zmierzać chociażby do uformowania stępki triery. Ale cel w postaci zwozowania triery, na osiągnięciu którego skupiają się właśnie wysiłki okrętowych cieśli, może być w pełni zrozumiały tylko jako środek do osiągnięcia innego, ogólniejszego celu – przewozu towarów albo obrony wyspy przed obcą flotą. Idąc tym tokiem myślenia, prawie każdy cel, każde partykularne dobro, do którego dążymy, możemy równocześnie ująć jako środek do osiągnięcia czegoś ważniejszego. Nie możemy jednak kroczyć tą drogą w nieskończoność. Najwyższy cel człowieka, który już nie odsyła jako środek do czegoś wyższego, filozofowie starożytni określali terminem *eudajmonia*, tłumaczonym na języki nowożytne zazwyczaj jako „szczęście”. Nie jest to jednak szczęście w sensie przyjemności, radości, zadowolenia, ale stan możliwie pełnej realizacji potencjalnych możliwości człowieka – dopiero jego osiągnięcie skutkuje odczuciem prawdziwej przyjemności czy poczuciem spełnienia.

Aby wyjaśnić, w jaki sposób człowiek osiąga taki stan spełnienia, Arystoteles posługuje się pojęciem duszy, które należy rozumieć jako spójną zasadę wyjaśniającą funkcjonowanie cieleśnego organizmu, a nie jakiś osobny byt dodany do ciała. Dusza posiada trzy aspekty lub władze: rozumność, żywienie pragnień i pełnienie funkcji wegetatywnych. Odróżnić możemy je tylko pojęciowo, tak jak na obwodzie koła można wyróżnić wklęsłość i wypukłość¹⁷⁴. Władze te zasadniczo pozostają ze sobą w zgodzie, muszą współdziałać, by organizm spełniał swoje funkcje, ale

¹⁷⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 41–42 (1102b26–1102b31).

często współdziałanie to nie jest całkowite (tak jak nie zawsze harmonijnie współpracują różne organy naszego ciała). W tym szczególnym połączeniu rozum nie może zastąpić innych władz duszy, nie ma siły motywującej, nie jest zdolny do wprawienia niczego w ruch. To pragnienia skłaniają do wyboru jakiegoś działania. Niektóre z nich są rozumne, czyli cechuje je świadome dążenie do dobra nadrzędnego, inne mogą być nierozumne, co nie oznacza jednak całkowitego braku ich związku z racjonalnym namysłem, lecz jedynie nakierowanie na osiągnięcie dóbr doraźnych, niekoniecznie wiodących do *eudajmonii*.

Pragnienia związane są z emocjami, które Arystoteles rozumie jako złożone stany psychiczne pełniące istotne funkcje praktyczne. Współwystępują w nich stany afektywne (czyli odczucia przyjemności i przykrości), poznawcze, wartościujące i motywujące. Element poznawczy emocji polega na czymś, co we współczesnej psychologii nazywane bywa poznaniem interpretującym lub wartościującym. Mogę silnie się przerazić, widząc przebiegający po ścianie cień, ponieważ zinterpretuję go jako zbliżanie się niebezpiecznego zwierzęcia. W technicznym języku Arystotelesa to *phantasia*, czyli wyobrażenie związane z tym, co się zdarzyło, zdarza się lub dopiero ma nastąpić. Typy owych *phantasia* mogą stanowić punkt wyjścia do rozróżnienia odmiennych emocji, np. obraz niebezpieczeństwa jest typowy dla uczucia strachu, obraz doznania wzgardy – dla gniewu, a nieszczęścia innych – dla litości. Wyobrażenia te nie powstają jedynie w wyniku samego postrzegania, są efektem odwoływania się do dotychczasowych doświadczeń i łączenia ich za pomocą wyobraźni. Ktoś, kto nie widział nigdy lwa¹⁷⁵, nie rozpozna jego cienia, natomiast ktoś, kto już raz przed lwem uciekał, może mieć skłonność do dostrzegania jego zarysu w każdej ciemnej plamie na murze. Wyobrażenia te, jak widać, trudno jednoznacznie określić mianem prawdziwych lub fałszywych, choć wywołane przez nie emocje, a w konsekwencji wynikające z nich pragnienia i działania, zawsze pozostają jak najbardziej realne.

¹⁷⁵ Lwy zamieszkiwały lasy Grecji do początków naszej ery, choć z pewnością nie występowały w interesującym nas okresie na Melos.

Emocje są istotne, ponieważ zostały w nich zakodowane pewne wzorce, schematy działania: lęk chociażby uruchamia mechanizmy obronne w postaci ucieczki lub – gdy okazuje się ona niemożliwa – gwałtownego ataku, zanim w pełni przeanalizujemy, czy rzeczywiście zagrożenie jest poważne, a *phantasia* adekwatna. Oczywiście nasze działanie może okazać się niepotrzebne, ale konsekwencje błędnego zastosowania powiązanego z uczuciem wzorca zachowania będą zapewne i tak mniej groźne, niż gdybyśmy czekali, aż uzyskamy pewność co do natury zagrożenia. Wtedy mogłoby już być po prostu za późno, by zrobić cokolwiek.

Współczesna psychologia rozróżnia zazwyczaj emocje podstawowe – pierwotne i uniwersalne typy reakcji, takie jak złość, strach, wstręt lub wstyd – oraz emocje złożone, będące efektem nakładania się na siebie różnych elementów emocji podstawowych, w znacznej mierze formowane w procesie socjalizacji oraz odtwarzające wzorce kulturowe – jak miłość albo rozpacz. Arystoteles nie stosuje tego rozróżnienia – standardowe przykłady emocji, które przywołuje, są bardzo niejednolite. W *Retoryce* omawia dwanaście rodzajów emocji, znajdują się wśród nich uczucia ewidentnie proste, jak gniew czy lęk, ale też bardzo złożone, jak przyjaźń czy ambicja. Niekiedy emocje te mają charakter impulsu, czasami jednak mogą przerodzić się w stały rys osobowości o charakterze nastroju albo wręcz predyspozycji. Wtedy mówimy choćby o osobie lękliwej lub ambitnej. Zazwyczaj jednak mamy do czynienia z emocjami krótkotrwałymi, które ujawniają się w naszym chwilowym zachowaniu (np. wybuchem gniewu) – tego rodzaju emocje często określa się mianem werbalizowalnych. Rzadko kiedy emocje występują też w stanie czystym – typowy nasz stan emocjonalny to stan przeplatania się różnych emocji, o różnym stopniu intensywności oraz różnie ukształtowanym stopniu ekspresji.

Choć Arystoteles tego nie robi, możemy teraz cały przedstawiony wyżej aparat pojęciowy odnieść do sytuacji człowieka żywiącego nadzieję. Opis nadziei jako emocji z pewnością pozwala na ujęcie w jeden schemat pojęciowy bardzo wielu różnych przejawów nadziei. Może się ona objawiać jako: impuls, stan związany z konkretnym działaniem, rodzaj nastroju, trwała dyspozycja

albo życiowa postawa. Może być mniej lub bardziej adekwatna do sytuacji, bazować na lepszych lub gorszych aktach kognitywnych, i wywoływać mniej lub bardziej silne odczucia afektywne. Także jej siła motywacyjna może być stopniowana, podobnie jak ma to miejsce w przypadku lęku, wstydu czy zazdrości. Wreszcie może objawiać się w sytuacjach stosunkowo banalnych, jak oczekiwanie na dobrą pogodę, lub w fundamentalnych, związanych z najbardziej podstawowymi kwestiami w naszym życiu, jak zdrowie czy wolność.

Co jednak odróżniałoby nadzieję od innych emocji? Na czym polegałaby jej specyfika? Aby spróbować odpowiedzieć na te pytania, wykorzystamy dobrze znane już tropy. Jak pamiętamy, Platon zestawia nadzieję ze strachem (jako stany odpowiadające przyjemności lub przykrości związane z przyszłym biegiem wydarzeń), Arystoteles natomiast dostrzega silne powinowactwo nadziei i odwagi. Spróbujmy zatem opisać nadzieję jako przeciwieństwo lęku, o czym zresztą sam Arystoteles wspomina przy okazji charakterystyki tego uczucia.

Ten grecki filozof miał wyjątkowy zmysł obserwacji natury ludzkiej, jego opisy ludzkich reakcji i ich typów ciągle budzą zdumienie swoją przenikliwością. Lęk charakteryzuje najpełniej w *Retoryce*, przywołajmy obszerny fragment tej charakterystyki.

Lęk jest to przykrość i niepokój wywołane wyobrażeniem o grożącym nieszczęściu, które niesie zgubę lub cierpienie [...] i to nie w odległej przyszłości, lecz jeśli zagraża, jak nam się wydaje, natychmiast. [...] Jeśli zatem taka jest istota lęku, musi go budzić to wszystko, co – jak nam się wydaje – posiada wielką moc niszczenia lub wyrządzania wielkich szkód, powodujących wielkie cierpienie. Dlatego nawet zapowiedzi takich rzeczy budzą grozę, bo to, czego się boimy, wydaje się już bliskie. [...] Do takich zapowiedzi należy wrogość i gniew ludzi, którzy są w stanie wyrządzić nam jakąś krzywdę; jasne jest bowiem, że chcą, a zatem, że są również bliscy jej wyrządzenia. Następnie – niesprawiedliwość wyposażona w siłę, bo przecież niesprawiedliwy z własnej woli staje się niesprawiedliwym. [...] Budzą w nas grozę także ci, którzy są w stanie wyrządzić krzywdę, jeżeli możemy stać się jej ofiarą. Z reguły

bowiem ludzie krzywdzą innych, jeśli posiadają taką możliwość. [...] Wszystko zaś, co wzbudza lęk, staje się jeszcze bardziej groźne, jeśli jest następstwem błędu, którego albo nie można w ogóle naprawić, albo – jeśli jest to możliwe – zależy nie od nas, lecz od naszych przeciwników. A także wszystko to, przed czym nie ma żadnego ratunku lub jest on bardzo utrudniony. Krótko mówiąc: to budzi nasz lęk, co wywołuje naszą litość, gdy spotyka lub ma spotkać innych. [...] Nie wierzą [...], że coś złego ich spotka, ci ludzie, którym sprzyja wielkie szczęście, lub którym tak się przy najmniej wydaje, a więc ludzie zuchwali, bezwzględni i śmiali (takie cechy zawdzięczamy bogactwu, sile, posiadaniu wielu przyjaciół i politycznemu znaczeniu), a także ci, którzy sądzą, że doznali już wszelkich okropności i jest im obojętne, co przyniesie przyszłość¹⁷⁶.

I tu następują stwierdzenia dla nas najbardziej inspirujące:

Musi więc istnieć pewna nadzieja na ocalenie od tego, co nam zagraża. Świadczy o tym fakt, że lęk usposabia ludzi do szukania drogi wyjścia, nikt natomiast nie szuka jej w sytuacjach beznadziejnych. [...] Odwaga jest [...] przeciwieństwem tego, co budzi lęk; jest to zatem nadzieja związana z wyobrażeniem, że ocalenie jest bliskie, a to czego się boimy, nie istnieje albo jest bardzo odległe¹⁷⁷.

Ostatnie przytoczone zdanie możemy odczytać jako wskazanie, że odwaga stanowi złożenie *elpis* oraz pewnego wyobrażenia. Odwaga wyraźnie nie jest tu jednak charakteryzowana jako opanowanie lęku (czyli jako cnota), ale jako uczucie powiązane z brawurą, zuchwalstwem, ignorowaniem niebezpieczeństwa, stanem beztroski wobec przyszłości (co rodzi zresztą pewne skojarzenia z *hybris*). Arystoteles najczęściej zestawia nadzieję z odwagą i ufnością, uznając niekiedy, że wynika ona z ufnej odwagi, innym razem zaś, że do niej prowadzi¹⁷⁸. Kłopoty interpretacyjne w dużej mierze wynikają z niejasności, kiedy Arystoteles ma

¹⁷⁶ Arystoteles, *Retoryka*, op. cit., s. 373–376 (1382a–1383b).

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Cf. G.S. Gravlee, *Aristotle on hope*, „Journal of the History of Philosophy” 2000, vol. 38 (4), p. 461–477.

na myśli emocje w całym spektrum reakcji, a kiedy w ich stanie pożądanym. Można jednak założyć, że *elpis* też jest emocją. Za mało mamy wskazówek w tekstach Arystotelesa, by przypisać mu takie stanowisko, ale możemy podążać tą drogą na własną odpowiedzialność.

Nadzieja ujęta jako emocja byłaby zatem pokrewna, z jednej strony, lękowi, czyli emocji związanej z zagrożeniem, przejawiającej się w reakcjach rozciągających się od paralizującego lęku po skrajną brawurę, z drugiej strony szczególnej emocji, jaka rodzi się, gdy oczekujemy czegoś bardzo konkretnego i bliskiego, której spektrum znów może rozciągać się od skrajnego pesymizmu przez powściągliwy realizm do wielkiego optymizmu. Jak pamiętamy, emocje często nakładają się na siebie, tworząc emocje złożone, dotyczy to zwłaszcza tzw. emocji werbalizowalnych. Tak też należałoby rozumieć zasadniczą postać emocji związanej z nadzieją. Konstytutywnym wyobrażeniem (*phantasia*) dla lęku jest obraz nadchodzącego zagrożenia, powiązanego z cierpieniem i bólem, a wywołanego przez wrogie nam siły, pozostające poza naszą kontrolą; dla ufności z kolei – bezproblemowe ziszczenie się naszych planów. Dla nadziei natomiast byłoby to wyobrażenie, którego główny motyw stanowi rozpląnięcie się owego cierpienia i pojawienie się ulgi, że zagrożenie znikło albo od początku było iluzoryczne. W towarzyszącej nadziei *phantasii* zapewne dominowałby także obraz uzyskanego lub obronionego dobra, którego zdobycie jest trudne, a posiadanie zagrożone, oraz widok siebie przeżywającego zadowolenie z ostatecznego obrotu zdarzeń, któremu jednak początkowo towarzyszy poczucie pewnej niemocy i bierności. Wynikające z nadziei pragnienie wiązałoby się zatem z przezwyciężeniem tej bierności, przejścia choć w minimalnym zakresie kontroli nad wydarzeniami, przywrócenia poczucia mocy sprawczej. Tak ujętej nadziei powinna też towarzyszyć pewna ufność w stosunku do swoich możliwości, wiara w życzliwość tych, od których zależy nasza pomyślność, a w końcu i w dobry los – że nas nie opuści i będzie nam sprzyjał. Nadzieja różniłaby się zatem od lęku przede wszystkim tym, że lęk raczej skłania do uniku i ucieczki. Od brawury i związanej z nią ufności nadzieję odróżniałoby natomiast towarzyszące tej emocji mniejsze poczu-

cie osobowego sprawstwa oraz świadomość potencjalnego niepowodzenia. Z jednej strony nadzieja zachęca zatem do aktywnego przeciwstawienia się spodziewanym nieszczęściom, z drugiej – nie pozwala zapomnieć o niebezpieczeństwie, które może nas zaskoczyć i na które nic nie możemy poradzić. Dlatego właśnie w równym stopniu musi bazować na oczekiwaniu szczęśliwego zbiegu okoliczności lub poniechaniu wrogich działań przez innych, co na ufaniu swoim siłom, czego lęk nie wymaga.

Szybka, odruchowa reakcja emocjonalna jest oparta na zgrubnych skryptach działania. Jeśli ktoś niejasno sugeruje nam, że może nas skrzywdzić, strach skłania nas do przyjęcia, że tak będzie i odpowiedniej reakcji – np. ucieczki, wzmożonej czujności, przygotowania obrony lub nawet ataku. Najprawdopodobniej mniej w ten sposób ryzykujemy, niż biernie i niefrasobliwie czekając na dalszy rozwój wypadków, choć oczywiście może się okazać, że nasze działania okażą się błędne. Podobnie nadzieja chroni nas przed rezygnacją, załamaniem i utratą poczucia własnej skuteczności¹⁷⁹. Zazwyczaj lepiej jest podjąć działania (nawet jeśli okażą się nieskuteczne), niż z nich zrezygnować (ponieważ mogą jednak okazać się skuteczne). Na tym polega pragmatyczna racjonalność nadziei.

Funkcjonalne, utrzymane w duchu arystotelesowskim wyjaśnienie uczucia nadziei wiązałoby się z następującym schematem reakcji: działaj mimo wszystko, nawet wtedy, kiedy sądzisz, że jesteś prawie bez szans. Nie można przecież wykluczyć, że źle oceniłeś sytuację, inni odstąpią od realizacji swoich zamiarów albo nastąpi jakiś szczęśliwy dla ciebie zbieg okoliczności. Nie poddawaj się też zniechęceniu – nawet jeśli w danej sprawie niewiele da się osiągnąć, brak twojego zaangażowania może wpłynąć na realizację innych twoich zamiarów, które jak najbardziej są osiągalne. Uczucie nadziei wiąże się z poczuciem własnej skuteczności i skłania do postępowania tak, jakby prawdopodobieństwo sukcesu było duże, a wpływ podmiotu na sytuację znaczny. Strategia ta wykazuje skuteczność w długiej perspektywie, nawet jeśli

¹⁷⁹ Cf. P. Pettit, op. cit.; L. Bovens, *The Value of Hope*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1999, vol. 59/3, p. 667–681.

jej przesłanek nie da się dobrze uzasadnić. W ten sposób można wyjaśnić paradoks, na który już zwróciliśmy uwagę: nadzieja pojawia się, gdy sądzimy, że prawdopodobieństwo sukcesu jest małe, a nasza kontrola nad sytuacją znikoma, ale jednocześnie dostarcza motywacji, by te przeświadczenia ignorować.

Ten aspekt nadziei miał na myśli Nikias, kiedy przemawiał do swoich żołnierzy otoczonych pod Syrakuzami:

Nawet w tej sytuacji trzeba mieć nadzieję, bo już nieraz z gorszej udawało się ludziom wydobyć. Nie powinniście z powodu nieszczęścia i nie zasłużonych przez was cierpień poddać się zbyttno przygnębieniu. Patrzcie na mnie, który jestem słabszy od innych – widzicie przecież, do czego mnie doprowadziła choroba – a któremu w życiu prywatnym i publicznym sprzyjało szczęście nie mniejsze niż innym; obecnie znalazłem się w takim samym niebezpieczeństwie co najmarniejszy człowiek. [...] Jednakże z odwagą i nadzieją patrzę w przyszłość, a nieszczęścia nie przerażają mnie tak, jakby powinny. (VII 77)

Gdyby Agathon miał okazję uczęszczać na wykłady do arystotelesowskiego *Lykeionu* i wysłuchałby charakterystyki lęku, natychmiast ożyłyby wszystkie bolesne wspomnienia pertrakcji z wysłannikami Aten. Opis z *Retoryki* dobrze pasuje do tego, co czuli i myśleli wtedy mieszkańcy Melos: dojmująca bliskość zagrożenia, wrogość i buta posłów, przerażająca realność ateńskiej floty w portowej zatoce, poczucie głęboko niesprawiedliwego traktowania, być może także świadomość własnych błędów, którym nie sposób już zaradzić, litość nad losem bliskich i swoim. Czy możemy się dziwić, że Melijczycy przezwyciężyli w końcu ten lęk i dali się ponieść uczuciu nadziei?

Każdy przeżywa emocje, odczuwa wstręt, żal, litość, oburzenie, a nawet nienawiść. Z pewnością przeżywali je i Melijczycy, przeżywał je Agathon i jego doradcy. Podobnie sprawa miałaby się i z nadzieją. Tak jak nie można działać skutecznie, nie odczuwając strachu, wstydu albo gniewu, tak zapewne nie można – powiedziałby arystotelik analizujący *elpis* – działać bez nadziei. Ale tak, jak nie każdy gniew czy lęk jest adekwatny do sytuacji,

często bywa dysfunkcyjny, grzeszy nadmiarem lub niedomiarem, tak i nadzieja jako emocja może być niestosowna. Podobnie jak inne emocje wymaga zatem jakiegoś unormowania.

Zgodnie z nauką Arystotelesa emocje poddaje się kontroli poprzez kształtowanie cnót. Czy można zatem mówić o cnocie nadziei? A jeśli tak, to czy miał ją Agathon?

XIII. CNOTA NADZIEI

Słowo „cnota” brzmi dziś dość archaicznie i wywołuje niekiedy dziwne skojarzenia, które bardzo daleko odbiegają od jego pierwotnego sensu. Termin *arete* – który równie dobrze można oddać w języku polskim za pomocą słowa „dzielność” – pierwotnie odnosił się tylko do przedstawicieli arystokracji i oznaczał w pierwszej kolejności męstwo, czyli taki sposób zachowania wojownika, który pozwalał uznać, że dobrze wykonuje swoje zadania w boju i zasługuje tym samym na szacunek towarzyszy. Wkrótce pojęcie cnoty zostało rozszerzone na zalety umysłu związane z prowadzeniem walki – np. spryt i przezorność – a później także inne cechy oczekiwane u wodza, przywódcy czy doradcy wykraczające poza kontekst ściśle militarny. Z takim rozumieniem *arete* spotykamy się w *Odysei*. Hezjod dokumentuje kolejną zmianę – w jego czasach cnoty odnosiły się już do zalet powiązanych z rolą społeczną pełnioną przez daną osobę i do przyjętych dla tej roli wzorców zachowań. Można było zatem mówić o cnotce rolnika, rzemieślnika, dworzanina i marynarza (choć akurat tej profesji Hezjod nie cenił), a także chociażby o cnotach „niewieścich”, czyli predyspozycjach umożliwiających właściwe pełnienie roli gospodyni, często zarządzającej pod nieobecność męża całym dobytkiem, służbą i niewolnikami oraz odpowiedzialnej za należyte wychowanie dzieci.

Ustanowienie systemu demokratycznego jeszcze bardziej rozszerzyło pojęcie *arete*, uniezależniając je od kategorii stanu, zawodu czy urodzenia. Przez cnoty zaczęto rozumieć umiejętności sprzyjające właściwemu funkcjonowaniu wspólnoty politycznej i ekonomicznej, czyli cnoty obywatelskie. W czasach Tukidyde-

sa, Alkibiadesa i naszego Agathona takie użycie dominowało, a rozumianych w taki sposób cnót można – nawet trzeba – było się nauczyć. Niektórzy nawet specjalizowali się w nauczaniu umiejętności niezbędnych do osiągnięcia owych cnót. Zwano ich sofistami, czyli „tymi, co posiadają wiedzę”, mędrkami, a ich domeną była logika, retoryka, polityka, religia i moralność. Niestety, wkrótce zaczęto te umiejętności mierzyć praktycznymi sukcesami w życiu publicznym. Z tej perspektywy Alkibiades – wybitny strateg, porywający mówca, inicjator wielu politycznych i militarnych przedsięwzięć, przebiegły manipulator, przenikliwy analityk ludzkich postaw i skłonności, hojny darczyńca, a do tego uroczy kompan oraz bogaty i atrakcyjny mężczyzna – mógł uchodzić za wzór cnót. Wraz z upływem kolejnych lat jego publicznej aktywności malało jednak grono ateńskich obywateli, którzy byli skłonni go za taki wzór uważać. Cnota wyraźnie domagała się trwalszych podstaw niż doraźny sukces publiczny.

Między innymi dlatego Sokrates, który w czasach masakry na Melos i wyprawy sycylijskiej był już przewodnikiem duchowym dla grupy ateńskiej młodzieży (z tego kręgu wyszedł także Alkibiades), zaczął ostro krytykować sofistyczną koncepcję moralną i dokonał kolejnej modyfikacji pojęcia cnoty: połączył je z dyspozycjami czy też cechami charakteru, które należy posiadać, by właściwie przeżyć życie, czyli by stać się człowiekiem dobrym. W ten sposób pojęcie cnoty nabrało ostatecznie charakteru etycznego. Dla Sokratesa umiejętności te stapiały się w jedną cnotę – wiedzę. Jak już widzieliśmy, Platon, a później Arystoteles, uznali jednak, że właściwy sposób życia musi obejmować także właściwe przeżywanie uczuć i formowanie pragnień. Tak oto powstaje miejsce na rozważenie, czy aby pewnej szczególnej formy przeżywania emocji odnoszącej się do nadziei nie można określić mianem cnoty.

Zacznijmy od skrajnego przykładu emocji pojawiającej się w związku ze zbrodnią melijską. Przywołuje go Andokides, pomniejszy retor ateński, w swojej *Mowie przeciw Alkibiadesowi*¹⁸⁰. Po zdobyciu wyspy Alkibiades – najprawdopodobniej ini-

¹⁸⁰ Andokides, *Mowa przeciw Alkibiadesowi*, op. cit. Nie jest całkowicie pewne, czy Andokides jest autorem tej mowy.

cja uchwały o przeprowadzeniu *andrapodismos* – kupił jako niewolnicę kobietę z Melos i miał z nią syna. Andonikes skupia się właśnie na tym, co może czuć ów młodzieniec, wkraczający w pełnoletniość w czasie gdy była wygłaszana przywołana mowa¹⁸¹.

Jego narodziny były bardziej sprzeczne z naturą niż narodziny Aigistosa¹⁸², gdyż syn Alkibiadesa urodził się z rodziców, którzy są swymi zażartymi wrogami. W ten sposób wśród swoich najbliższych ma syn Alkibiadesa takiego krewnego, który wyrządził największe zło, i innego, który tego zła doznał. [Alkibiades – J.J.] płodzi bowiem dzieci z tą kobietą, którą sam z wolnej uczynił niewolnicą, której tak ojca, jak i krewnych zabił, której ojczyste miasto zrównał z ziemią. Przez to w szczególności mógłby sprawić, iż jego własny syn byłby wrogo usposobiony do niego samego, jak i do naszego państwa. To, że syn nienawidzi obu, jest niemal pewne¹⁸³.

Arystoteles uznaje nienawiść za uczucie pokrewne w stosunku do gniewu, choć bardziej ogólne, niekoniecznie związane z osobistą urazą, bardziej trwałe, bezwzględne i nastwione na wyrządzenie krzywdy¹⁸⁴. Choć w potocznym użyciu słowo „nienawiść” kojarzymy z bardzo silną reakcją emocjonalną, w schemacie Arystotelesa należy raczej nienawiść rozumieć jako całe kontinuum reakcji emocjonalnych od bardzo słabej niechęci po reakcję nakierowaną na dążenie do totalnego unicestwienia przedmiotu owej emocji. W każdej sytuacji, w której mogłoby się pojawić takie

¹⁸¹ Mowa Andokidesa była najprawdopodobniej przygotowana w związku z procesem dotyczącym spadku po Alkibiadesie wytoczonym przez innego, prawowitego jego syna, urodzonego także ok. 415 r. p.n.e. Warto zauważyć, że przedstawiając związek Alkibiadesa z nieznaną z imienia Melijką, Plutarch sugeruje, że był to wyraz autentycznego uczucia: liłości a może nawet miłości. Później jednak sam podaje, że uwodząc z kolei Timaję, żonę króla Sparty, Alkibiades zrobił to z czystego wyrachowania, by „królami lacedemońskimi byli jego potomkowie” (Plutarch, *Alkibiades*, op. cit., s. 78, 84). Cyniczne potraktowanie Timaji nie wyklucza autentycznego uczucia do Melijki, ale z pewnością u Alkibiadesa przebiegłość znacznie dominowała nad sentymentami.

¹⁸² Przykład dziecka ze związku kazirodczego ojca i córki.

¹⁸³ Andokides, *Mowa przeciw Alkibiadesowi*, op. cit., s. 76.

¹⁸⁴ Arystoteles, *Retoryka*, op. cit., s. 373 (1382a).

uczucie, może ono być adekwatnie lub nieadekwatnie przeżyte. Obecnie skłaniamy się raczej ku przeświadczeniu, że powinno ono zawsze występować co najwyżej w formie niechęci, czyli być mocno ograniczane. Nie można jednak wykluczyć, że w pewnych sytuacjach właściwą reakcją stanowiłaby silna nienawiść. Tak właśnie zdaje się sugerować Andonikes, spekulując na temat odczuć owego syna Alkibiadesa. Zdaniem retora miałby on pełne prawo nienawidzić zarówno swojego ojca, jak i Aten. Taki stan emocjonalny mógłby go motywować do działania – niekoniecznie do odwetu, zemsty, ale, dajmy na to, do powrotu na Melos, odbudowy jej państwowości, sprawiedliwego uporządkowania kwestii własności dóbr przejętych przez ateńskich kolonistów czy zabiegania o zabezpieczenie niezależności *polis* poprzez stosowne sojusze polityczne, czemu towarzyszyłaby stała nieufność w stosunku do Aten. Gdyby syn Alkibiadesa, po powrocie na wyspę jako dorosły człowiek, tak właśnie się zachowywał, można by nawet mówić – choć całkowicie łamie to nasze zwyczaje językowe – o cnocie nienawiści, czyli właśnie adekwatnym do sytuacji przeżywaniu tej emocji.

Intencja przyjęcia takiego schematu wyjaśniającego rolę emocji jest przejrzysta: Arystoteles, w przeciwieństwie do stoików, nie sądził, by emocje dało się wygasić. Stanowią one stały element ludzkiego funkcjonowania i dlatego też należy zaakceptować fakt, że są po coś, że ludzie mają do nich prawo. Jeśli uczucia mają pełnić swoją funkcję w sposób właściwy, muszą zostać właściwie ukształtowane: reakcje emocjonalne powinny być adekwatne do okoliczności, celu działania oraz pozostawać w zgodzie z procesami poznawczymi. Emocji (w szczególności tzw. emocji werbalizowanych) nie przeżywamy jednak nieustannie, pojawiają się wtedy, gdy zaistnieją stosowne okoliczności. Przez lata mogę nie odczuwać strachu, ale nie dlatego, że jestem odważny, lecz dlatego, że obiektywnie nic mi nie zagraża. Przez lata mogę też nie mieć powodu, by się szczególnie smucić. Nie oznacza to jednak, że kiedy zostanę napadnięty na ulicy, to nie wpadnę w przerażenie albo że nie pogrążę się w głębokim smutku, gdy utracę ukochaną osobę. Posiadam pewne stałe dyspozycje (*dynameis*) do przeżywania tych emocji i to te dyspozycje powinny ulec unor-

mowaniu. Nie można jednak uznać, że właściwie przeżywany strach powinien być zawsze średni, a żal umiarkowany. W niektórych sytuacjach adekwatnie odczuty strach to strach silny, a w innych – prawie jego brak. Śmierć osoby bliskiej ma prawo wywołać głęboki smutek, śmierć ulubionego kanarka to jednak coś innego. Właśnie dlatego należy kształtować te dyspozycje, by uczucia będące ich efektem były adekwatne do sytuacji. Ale by wykształcić tego rodzaju dyspozycje, potrzeba pewnych innych dyspozycji – Arystoteles nazywa je dla odróżnienia *hexis*. Są one niejako dyspozycjami drugiego rzędu. Cnota jest zatem predyspozycją do posiadania właściwej dyspozycji do przeżywania emocji, która może się ujawnić w pewnej konkretnej sytuacji w postaci adekwatnej reakcji emocjonalnej.

Na pozór wydaje się to nieco zagmatwane, ale sytuacja jest analogiczna jak w przypadku posiadania typowych umiejętności, związanych choćby ze sportem czy sztuką, np. z grą na fletni. Sama umiejętność ujawnia się w pewnych szczególnych momentach (nikt przecież nie gra na fletni ciągle) i może być lepsza lub gorsza. Nie ma też nic nadzwyczajnego w powiedzeniu, że ktoś jest wybitnym flecistą, ale dziś miał słabszy dzień. Ale by być wybitnym flecistą, trzeba mieć do tego pewne dyspozycje będące efektem długotrwałych ćwiczeń – np. opanowania techniki ruchów warg i oddechu, co z kolei może wymagać zdobycia odpowiedniej wiedzy na temat budowy instrumentu lub własnej fizjologii. Ukształtowanie tych dyspozycji wymaga posiadania innej dyspozycji – do doskonalenia umiejętności grania. Ta druga dyspozycja jest już przedmiotem naszego wyboru, a nie kwestią przypadku czy cech wrodzonych: muszę chcieć doskonalić sztukę grania na fletni, nawet jeśli mam do tego spore zdolności. Właśnie na tej dyspozycji drugiego rzędu polegałaby „dzielność” flecisty.

Zdaniem Arystotelesa podobnie ma się sprawa z emocjami: dążenie do cnoty jest naszym wyborem, by kształtować dyspozycje, które odpowiadają za nasze reakcje emocjonalne. Wybór ten musi być wsparty pewnym namysłem, a dokonuje się przez pewne planowe działania, zdobywanie doświadczenia oraz wyciąganie wniosków z tego, co się przeżyło. Dlatego, by osiągnąć tak rozumiane cnoty, niezbędna jest mądrość praktyczna, rozsądek.

Cnót nie można osiąść przez przypadek albo z urodzenia, tak jak same wrodzone zdolności nie wystarczą, by zachwyć swoją grą cały amfiteatr. Cnota jest połączeniem emocji i rozsądku, ale jako pewna wyćwiczona synteza, a nie narzucona hierarchiczna zależność. Elementy te muszą ze sobą współgrać jak w dobrej orkiestrze, podporządkowane łącznie zasadzie umiaru i harmonii. Cnota jest zatem syntezą rozsądku, właściwie przebiegających procesów poznawczych oraz afektywnych, dzięki którym człowiek lepiej aktywuje swój potencjał i przybliża się do jego maksymalnego spożytkowania poprzez dokonywanie właściwych wyborów w kolejnych życiowych sytuacjach. Praktyczną pomocą na tej drodze może być słynna Arystotelesowska doktryna środka, która ujmuje cnotę jako środek pomiędzy strefami niedomiaru i nadmiaru: można być mniej lub bardziej tchórzliwym, mniej lub bardziej brawurowym, ale posiadanie cnoty odwagi gwarantuje, że nasze decyzje i działania będą dokładnie takie, jak być powinny. Cnoty, podobnie jak sprawności, nie są też dane nam raz na zawsze – ich kultywowanie wymaga stałego treningu. Dlatego, jak zgodnie twierdzili greccy mędracy, cnoty nie mogą być wrodzone, a ich nabycie stanowi wynik życiowego doświadczenia, na które składają się także porażki, a niekiedy i ciężkie klęski.

Nadziei nie ma na Arystotelesowskiej liście cnót i uczuć, ale sam Arystoteles traktował te listy dość swobodnie, nie ma zatem jakiegoś wyraźnego powodu, by ich o nią nie poszerzyć¹⁸⁵. Musimy pamiętać tylko o pewnej zwodniczości pojęcia „nadzieja”. Męstwo jest cnotą, czyli dyspozycją do właściwego przeżywania emocji rozciągającej się od panicznego lęku po bezrozumną brawurę. W przypadku nadziei brak nam tak szerokiej palety określeń, dlatego musimy zawsze bacznie zwracać uwagę, czy mówimy o nadziei jako stopniowalnej w swym nasileniu emocji (jak lęk), czy też jako dyspozycji do właściwego, adekwatnego do sytuacji przeżywania tej emocji (jak wtedy, gdy mówimy o męstwie). Właśnie po to, by poradzić sobie z tymi wieloznacznościami, wspieramy się dodatkowymi określeniami, które nieraz

¹⁸⁵ Cf. J. Cottingham, *Hope and the Virtues*, [w:] *Hope*, I. Dalferth, M. Block (eds.), Tübingen 2016, p. 15–16.

już tu przywoływalismy, i mówimy o nadziejach prawdziwych albo fałszywych, zwodniczych czy oszukańczych. Nawiązania do nadziei jako wytrwałości w różnych sytuacjach życiowych są równie powszechne, jak przestrogi, by nie ulec nazbyt nierealistycznym wyobrażeniom związanym z *elpis* lub nie popaść w odrętwienie wywołane nadzieją zbyt słabą. W ten sposób powstaje całe spektrum możliwych reakcji emocjonalnych – i stojących za nimi dyspozycji – wobec różnego rodzaju trudności życiowych, na jakie napotykamy.

Być może właśnie ta powszechność i niejednoznaczność sprawiła, że przeoczono możliwość ujęcia nadziei jako cnoty w sensie Arystotelesowskim¹⁸⁶. Nadzieja jako cnota wydaje się jednak dobrze współgrać z koncepcją ludzkiej psychiki oraz etyką Arystotelesa. Cnota nadziei przejawiałaby się zatem w postawie rozsądnej wytrwałości w obliczu zagrożenia, z którym należy się aktywnie zmierzyć. Ktoś, kto nie posiadałby tej cnoty, grzeszyłby nadmiernymi, nieadekwatnymi do sytuacji nadziejami (jak Ateńczycy przed wyprawą sycylijską) albo popadłby w niepotrzebną rezygnację (jak sportretowany przez Plutarcha Brutus). Ujęcie cnoty jako punktu równowagi pomiędzy nadmiarem a niedomiarem nie zawsze zakłada jednak pełną symetrię. Męstwo lokuje się pomiędzy tchórzostwem a brawurą, ale związany z pierwszą z tych postaw lęk wydaje się dla człowieka uczuciem bardziej naturalnym i ćwiczenie odwagi powinno być przede wszystkim nakierowane na jego przezwyciężenie. W przypadku uczuć związanych z nadzieją nasze intuicje nie są tak jednoznaczne – dla jednych uczucia te prowadzą do rezygnacji, dla innych do skrajnego optymizmu, stąd tak wielka różnorodność ujmowania nadziei. Jak wskazują sporadyczne odwołania do *elpis* w pismach Arystotelesa, z perspektywy jego koncepcji człowieka większe zagrożenie stanowi rezygnacja. Powód jest oczywisty – każda cnota wymaga ćwiczenia, a idea ćwiczeń zakłada jako swą integralną część niepowodzenie. Istotnym elementem cnoty nadziei byłaby zatem także determinacja, by dążyć do celu pomimo kolejnych porażek,

¹⁸⁶ Późniejsze, wywodzące się od św. Pawła, zaliczenie jej do cnót teologicznych wyrasta z odmiennej koncepcji człowieka i pełni inną funkcję.

niezmiennie mobilizować się do kolejnego wysiłku zmierzającego do realizacji celu, który w naszej *phantasia* interpretujemy jako bardzo trudny, ale mimo wszystko możliwy do osiągnięcia.

Ze względu na istotny w opisie nadziei aspekt poznawczy (całkowicie dominuje on, jak widzieliśmy, u Tukidydesa) można podjąć także inną próbę wyjaśnienia fenomenu nadziei. Pojęcie cnoty nie musi bowiem ograniczać się tylko do uczuć. Arystoteles dostrzega także konieczność formowania pewnych umiejętności, które wykorzystuje w procesie poznawania, tworzenia wiedzy. Są to tak zwane cnoty dianoetyczne.

Wyróżnienie tej grupy cnót stanowi konsekwencję wskazania kilku władz czy też części duszy. Cnoty odnoszące się do emocji są związane z częścią duszy odpowiedzialną za pragnienia. Część rozumowa także może lepiej lub gorzej wypełniać swoje funkcje – nie ma ona zdolności motywowania do działania¹⁸⁷, ale jest za to bardziej stabilna, mniej zależna od okoliczności zewnętrznych, ale zarazem bardziej podatna na formowanie. Arystoteles wyróżnia pięć sfer aktywności intelektualnej: sprawność techniczną, rozsądek (mądrość praktyczną) oraz trzy szczególnie istotne z uwagi na poznanie teoretyczne – wiedzę naukową, myślenie intuicyjne i mądrość teoretyczną. Wiedza naukowa to znajomość zasad dowodzenia, wnioskowania i uzasadniania, myślenie intuicyjne odnosi się do praw, mądrość teoretyczna natomiast łączy te dwa typy poznania w odniesieniu do kwestii fundamentalnych, dotyczących podstaw rzeczywistości¹⁸⁸.

Jak już wspominaliśmy, Grecy byli świadomi problemów związanych z właściwym uzasadnieniem sądów i wszelkimi kło-

¹⁸⁷ Jest to jedna z możliwych interpretacji, odmienna, mniej prawdopodobna, ale możliwa do obrony na kanwie pism Arystotelesa – mówi, że pragnienia rozumne (*boulesis*) są osobnym rodzajem pragnienia w stosunku do pragnień duszy emocjonalnej (*orge*). Tu przyjmujemy, że pragnienie rozumne jest jedynie „unormowanym” pragnieniem oretycznym (Cf. T. Irwin, *Who Discovered the Will?*, „Philosophical Perspective” 1992, vol. 6, p. 453–473; J.M. Cooper, *Aristotle’s Moral Psychology*, [w:] idem, *Reason and Emotion*, Princeton 1999).

¹⁸⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 209–216 (1139b14–1141a20).

potami, jakie sprawia dążenie do prawdy. Część współczesnych filozofów doszła do wniosku, że można pokusić się o rozwiązanie problemów dotyczących aktywności teoretycznej, stosując analogiczne podejście, jakie Arystoteles i jego następcy zaproponowali w stosunku do aktywności praktycznej. Zostało już wspomniane, że Grecy byli bardzo sceptyczni względem możliwości podania ogólnych zasad i norm moralnych, ponieważ uznawali sferę praktyki za zbyt złożoną i różnorodną, by ująć działania w formę stałych prawideł. W ich oczach właściwe ukształtowanie człowieka gwarantowało, że podejmowane przez niego działania będą należyte, a nie odwrotnie: nie ma bowiem innego kryterium oceny słuszności działania niż odpowiednie cechy człowieka podejmującego to działanie. Myśląc analogicznie, zamiast szukać ogólnych kryteriów poprawności sądów, można uznać, że są one poprawne, jeśli formułują je osoby odpowiednio do tego przygotowane, czyli właśnie posiadające cnoty dianoetyczne¹⁸⁹.

Cnoty te mogą być rozumiane na dwa sposoby: jako przydatne umiejętności (np. pamięć, sprawność kojarzenia, spostrzegawczość, pomysłowość) albo jako przydatne cechy charakteru (takie jak: krytycyzm, sumienność, wytrwałość, cierpliwość). I właśnie w tej drugiej grupie można lokować dianoetyczną cnotę nadziei. W ujęciu Nancy Snow kluczowa jest tu postawa, którą można określić mianem ciekawości poznawczej:

Pragnienie poznawczego kontaktu z rzeczywistością wykracza poza pragnienie prawdy, ponieważ skłania poznającego do poszukiwania głębszych i bogatszych form wiedzy w charakterystyczny dla niego sposób. Możemy zilustrować to rozróżnienie, porównując studenta, którego pragnienie prawdy ogranicza się jedynie do znalezienia poprawnej odpowiedzi na niezaliczone pytanie

¹⁸⁹ Epistemologia cnot rozrosła się pod koniec XX w. do osobnego kierunku w epistemologii, literatura na jej temat jest bardzo rozległa (vide L.T. Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996; ujęcie przeglądowe: J. Turri, M. Alfano, J. Greco, *Virtue Epistemology*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), winter 2021 edition, źródło: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/> (28.07.2021).

egzaminacyjne, ze studentem, który naprawdę chce dowiedzieć się więcej o danym przedmiocie – korzysta z dodatkowych konsultacji, studiuje dodatkową literaturę, a może nawet zamierza się specjalizować w danej dziedzinie¹⁹⁰.

Nadzieja może się tu okazać, jak sądzi Snow, predyspozycją kluczową, ponieważ traktuje poznanie prawdy jako cel nadrzędny i – pomimo wszelkich trudności teoretycznych i praktycznych – zasadniczo możliwy do osiągnięcia. Ukierunkowuje wysiłki poznawcze, zachęcając do wytrwałości, cierpliwości, elastyczności czy ponawiania prób i niezrażania się niepowodzeniami. Jak każda cnota nawiązuje do dobrych, uznanych praktyk społecznych – jak chociażby do obowiązujących standardów prowadzenia obserwacji i analizy ich wyników – ale jednocześnie każe je traktować w sposób krytyczny, a niekiedy także innowacyjny. Wysiłki związane z tak rozumianą nadzieją muszą być także nakierowane na samo poznanie prawdy, a nie na jakieś inne cele, np. awans, zdobycie uznania czy spełnienie kryteriów efektywności zawodowej. Gdyby tak było, nadzieja nie byłaby „właściwa”, nie stanowiłaby cnoty intelektualnej, lecz miałaby charakter opacznej, źle ukierunkowanej, zwodniczej.

Uznanie nadziei za cnotę intelektualną wynika w dużej mierze z potraktowania działalności badawczej jako działalności praktycznej, a nie czysto teoretycznej – przynajmniej w tym najbardziej podstawowym sensie, w jakim myślenie i poznawanie oraz dążenie do prawdy jest działaniem, które musimy mieć ochotę aktywnie podejmować. I jako działalność praktyczna także musi wiązać się z wysiłkiem, spadkiem motywacji, odwagą, dumą czy – wreszcie – z radością z wykonywania tych wszystkich czynności przybliżających nas do poznania prawdy, takich jak przesiadywanie nad książkami, dogłądanie aparatury pomiarowej, prowadzenie obliczeń czy analizowanie wyników. Cała ta aktywność mocno angażuje emocjonalnie, o czym doskonale

¹⁹⁰ N. Snow, *Hope as an Intellectual Virtue*, [w:] *Virtues in Action. New Essays in Applied Virtue Ethics*, M.W. Austin (ed.), Basingstoke 2013, p. 153–170. Snow odwołuje się w pierwszej kolejności do koncepcji L. Zagzebski.

wie każdy, kto choć raz usiłował rozwikłać jakiś problem teoretyczny. Dlatego też nie ma powodu, by cnotę nadziei wiązać ze strefą poznawczą, a nie emocjonalną – dokładnie te same funkcje da się wyjaśnić za pomocą nadziei ujętej jako emocja, a jest to ujęcie szersze i bardziej uniwersalne. Pozostajemy zatem dalej przy określeniu nadziei jako cnoty etycznej – czyli odnoszącej się do uczuć – a nie dianoetycznej, czyli odnoszącej się do kwestii poznawczych.

Ujęcie nadziei jako cnoty etycznej, odnoszącej się do pewnego typu emocji, choć pozwala zrozumieć całą różnorodność postaw związanych z żywieniem nadziei oraz zaproponować pewne uściślenia dotyczące nadziei właściwej na tle nadziei nadmiernych lub niedostatecznych, ciągle nie daje odpowiedzi na interesującą nas tu pytanie: czy Melijczycy słusznie zawierzili swoim nadziejom?

Arystotelesowska koncepcja cnoty w ogóle nie pozwala jednoznacznie wskazać, czy w konkretnej sytuacji demonstrowane reakcje emocjonalne są właściwe, czy też nie. Środek i umiar nie zawsze oznaczają to samo, wszystko zależy od okoliczności. Czasami owa rozsądna wytrwałość w obliczu zagrożenia, jak określiliśmy nadzieję, może oznaczać proste trwanie nastawione na przeczekanie niebezpieczeństwa, czasami zdecydowane działanie i szukanie swojej szansy w pomyślnym zbiegu okoliczności. Gdy analizowaliśmy błędy, jakie popełnili w swoich rozumowaniach Ateńczycy przed wyprawą sycylijską i Melijczycy przez podjęciem decyzji o odrzuceniu ultimatum, zwróciliśmy uwagę na różne możliwości obu stron: Ateńczycy wiedzieli sporo, ale mogli wiedzieć więcej, Melijczycy nie wiedzieli wiele, ale nie mieli jak poszerzyć swojej wiedzy. Podobnie miała się rzecz z emocjami: Ateńczycy wyraźnie dali się ponieść euforii, wyobrażając sobie korzyści ze zwycięstwa nad Syrakuzami, ale nic nie wskazuje na to, że Melijczycy stracili umiar w swoich emocjonalnych reakcjach, w tym także w odczuwaniu nadziei. To jednak za mało, by odpowiedzieć na pytanie, czy ich reakcja była właściwa, a nadzieja dobrze uformowana przez odpowiadającą jej cnotę.

Zwolennicy teorii cnoty na tego rodzaju wątpliwości mają paradoksalną odpowiedź: jeśli człowiek jest właściwie ukształtowany i posiada cnoty, to zachowanie, które demonstruje, jest po prostu należyte (wszak nawet Jezus przynajmniej raz, widząc handlarzy w świątyni, wpadł w prawdziwy gniew, czemu dał wyraz, wyracając stragany). Aby odpowiedzieć na pytanie, czy zachowanie Agathona i jego rady było właściwe, należałoby więc najpierw odpowiedzieć na pytanie, jacy to byli ludzie, jakie mieli charaktery. Ale to można określić tylko przez baczną obserwację ich ówczesnych zachowań i decyzji. Taki schemat opisu swoich bohaterów przyjmuje w *Żywotach* Plutarch, który, by uzasadnić swoją ocenę, bacznie analizuje czasem ich bardzo drobne decyzje. We wstępie do biografii Aleksandra Wielkiego stwierdza nawet wprost:

Niekoniecznie w najślawniejszych czynach ludzi objawiają się najlepiej cnoty i wady ich charakterów. Przeciwnie, nieraz jakiś prosty czyn, jakieś krótkie powiedzenia czy nawet żart lepiej naświetlają wrodzone cechy ludzkiej natury niż bitwy, w których padły tysiące zabitych. [...] Niech i mnie wolno będzie wnikać raczej w te rysy, które odmalowują ludzką duszę, i z ich pomocą kreślić obraz opisywanego życia. Samo zaś zajmowanie się wielkością czynów i zmagañ wojennych pozostawiam innym¹⁹¹.

Niewiele wiemy na temat melijskich przywódców. Jeśli założymy, że jeden i ten sam człowiek – Agathon właśnie – kierował sprawami tej *polis* od inwazji Nikiasa po masakrę Alkibiadesa, to na podstawie dostępnych świadectw, także archeologicznych, nie możemy mu nic zarzucić. Nie dał się zastraszyć w 426 r. p.n.e., dzielnie przetrwał atak Nikiasa, dając mu odpór; jeśli prowadził wtedy jakieś negocjacje, to sprytnie je rozegrał. Wiemy, że Ateńczycy ustalili nawet wysokość rocznego trybutu (15 talentów), ale Agathon przeciągał wypłatę, nie ma pewności, czy Melos jej w ogóle dokonała, jeśli tak, to najpewniej zrobiła to tylko raz.

¹⁹¹ Plutarch, *Aleksander Wielki*, [w:] idem, *Żywoty sławnych mężów*, 1955, op. cit., s. 218.

Przez następną dekadę Melos była bardzo sprawnie zarządzana – podniesiono podatki, umocniono mury, rozbudowano spichlerze, powiększono flotę, zaczęto gromadzić zapasy srebra. Podatki płacono wówczas w postaci ceł i opłat portowych, pozostałe środki gromadzono doraźnie, głównie apelując, by bogatsi obywatele wzięli pod uwagę interes państwa¹⁹². Zapewne Agathon nieraz musiał zapanować nad oporem niektórych mieszkańców, użyć odpowiedniej argumentacji, dać osobisty przykład zaangażowania i poświęcenia. Część wydatków związanych z ochroną *polis* pokrył zapewne z własnej kieszeni. Niewątpliwie był zdeterminowany, by obronić niezależność wyspy, miał dość siły charakteru i umiejętności, by przekonać innych. Nadzieja, którą się kierował, nie zaślepiała go, dawała siłę, także do wyrażenia wprost niezgody na warunki Ateńczyków i późniejszy opór przez kilka długich miesięcy na przełomie 416 i 415 r. p.n.e. Umiejętnie dowodził wtedy obroną, wykorzystał szansę, by zrobić wypad za mury, zdobyć zapasy i zniszczyć maszyny oblężnicze.

Aby z pełnym przekonaniem określić Agathona mianem człowieka etycznie dzielnego, musimy jednak zwrócić uwagę na coś jeszcze. W końcu Alkibiadesowi także nie brakowało umiejętności właściwych dla sprawnego wodza i polityka, a lista jego obiektywnych sukcesów militarnych i politycznych jest całkiem spora. Mimo wszystko trudno uznać ateńskiego stratega za wzór cnót. Jak widać, dla określenia aretycznej dzielności za kluczowe trzeba uznać to, do czego się w życiu dąży, jakie wartości chce się realizować.

Na czym mogło zależeć Agathonowi i pozostałym obywatelom Melos? Czy były to wartości, z którymi można łączyć nadzieję jako cnotę?

¹⁹² B. Sparkes, *Production and Exchange in the Classical and Roman Periods*, [w:] *An Island Polity*, op. cit., p. 234.

XIV. PRZEDMIOT NADZIEI

Typowy stan posiadania nadziei odnosi się do jakiegoś dobra – jest to nadzieja na coś. W przypadku Melijczyków była to nadzieja na: rezygnację Ateńczyków ze swoich planów, pomoc Sparty, pomyślny zbieg okoliczności pozwalający przetrwać oblężenie, później zapewne także na łagodne potraktowanie przez zwycięzców. Nadzieja jako emocja, zwłaszcza ta unormowana, nakierowana jest zazwyczaj na tego rodzaju dobra, które można nazwać wymiernymi. Nie można ich jednak określić jako samostnych – zawsze możemy zapytać, dlaczego uważamy, że pomoc Sparty jest czymś słusznie pożądanym przez Melijczyków, czy w ogóle byłoby to dla nich *dobrze*. Aby uzasadnić tak sformułowane nadzieje, musimy wskazać, do jakiego celu wyższego rzędu prowadziłyby pomoc Sparty. Te cele nadrzędne pozwalają także lepiej ocenić intencje osób, które żywią nadzieję, co – jak ustaliliśmy w poprzednim rozdziale – pozwala sformułować swoją opinię na temat posiadania przez te osoby odpowiednich cnót. W ten sposób dochodzimy do problemu wartości, które mają uzasadniać nasze nadzieje.

W przypadku Melijczyków kwestia wartości wydaje się jasna, tak też przedstawia ją Tukidydes. „[B]yłoby wielką hańbą i tchórzostwem nie walczyć za wszelką cenę w obronie naszej wolności” (V 100) – odpowiada Ateńczykom w pewnym momencie negocjacji rada Melos. Melijczycy nie rozumieli jednak wolności tak, jak my ją pojmujemy, w szczególności nie mogło im chodzić o obronę indywidualnych praw obywateli, ponieważ starożytna myśl polityczna takiej kategorii nie знаła. To odkrycie czasów nowożytnych. Agathon i jego rada bronili wolności w sensie prawa *polis*

do samostanowienia, do zachowania podmiotowości politycznej i swobodnego określania celów swoich działań. Oczywiście, mogli dać się ponieść emocjom, przstraszyć się oskarżeń o tchórzostwo albo poczuć się urażonymi i zareagować niewłaściwie. Jeśli jednak Agathon był politykiem rozsądnym – a wszystko na to wskazuje – to za pomocą kategorii wolności i honoru wyrażał także cele bardziej wymierne. Po ewentualnym poddaniu się Ateńczykom mieszkańcom wyspy nie groziło wynarodowienie, ograniczenie swobód religijnych albo narzucenie bardziej restrykcyjnych praw. Mało też prawdopodobne, by obawiali się negatywnej opinii na swój temat, która mogłaby rozejść się w świecie greckim po przyjęciu ateńskich żądań. Podobne sytuacje zdarzały się w stosunkach pomiędzy *poleis* zbyt często, by uznać je za hańbiące. To, co naprawdę groziło Melijczykom, to zapaść ekonomiczna, która mogła doprowadzić ich do skrajnej nędzy. W owym czasie gospodarka wyspy była słabo rozwinięta, nawet w porównaniu z innymi wyspami Morza Egejskiego. W okresie wojny peloponeskiej górnictwo na wyspie prawie nie istniało, zasoby naturalne Melos zaczęto systematycznie eksploatować dopiero sto lat później. Wyspa była co najwyżej samowystarczalna w zakresie rolnictwa, nie produkowała nadwyżek żywności. Kilka rodzin mogło żyć z wytwarzania specyficznej biżuterii i drobnych przedmiotów dekoracyjnych, do których produkcji surowce trzeba było sprowadzać, ale nabywała je raczej lokalna ludność¹⁹³. Wyspę należałoby określić po prostu jako biedną, roczna opłata w wysokości 15 talentów (ok. 450 kg) srebra najprawdopodobniej całkowicie przerastała jej możliwości i oznaczała co najmniej skrajne zubożenie. I przed tym przede wszystkim bronili się Melijczycy z taką determinacją, na uniknięcie tego losu nakierowane były ich nadzieje.

Czy kwestia pomyślności materialnej stanowi na tyle dobre uzasadnienie dla żywienia nadziei, by uznać ją za wyraz cnoty? Uznanie dobrobytu za główną wartość budzi zazwyczaj pewien opór, kojarzy się bowiem z jakąś formą hedonizmu, co w opinii wielu moralistów może wieść do duchowej degradacji człowie-

¹⁹³ B. Sparkes, *Production and Exchange*, op. cit., p. 228–235.

ka. Musimy jednak odróżnić kwestię działań o charakterze politycznym na rzecz wspólnoty od problemu rozwoju osobowego jej członków.

Grecy – jak prawie każda wspólnota polityczna przed czasami oświecenia – skłaniali się do uznania, że władza ma prawo dość daleko ingerować w życie jednostki, nawet wbrew jej woli i dla jej dobra kierować ją na właściwą drogę ku eudajmonii. Skrajnym przykładem takiej wizji polityki jest Platońska koncepcja państwa – całkowicie zintegrowana z metafizyczną koncepcją człowieka. W praktyce takie podejście oznaczało przyjęcie wizji dobra, jaką akceptowały grupy sprawujące aktualnie władzę, co zwłaszcza w systemach oligarchicznych, opartych na rządach mniejszości, prowadziło do różnego rodzaju napięć, najczęściej na tle ekonomicznym. Systemy demokratyczne mniej były narażone na tego rodzaju konflikty wewnętrzne, zwłaszcza gdy bogate *poleis*, jak Ateny, mogły zapewniać obywatelom szerokie wsparcie ze środków publicznych, ale nawet w nich problem nierówności ekonomicznych należał do stałych elementów polityki¹⁹⁴.

Nie jest oczywiście wykluczone, że Agathon w roszczeniach Ateńczyków widział także zagrożenie dla własnej pozycji jako oligarchy i politycznego przywódcy. Podporządkowanie się ultimatum mogło poważnie naruszyć interesy jego rodu, a przede wszystkim zmienić relacje w małej wyspiarskiej społeczności i skłonić biedniejszą jej część do zmiany formy rządów, czemu mogły patronować demokratyczne Ateny. Być może tego rodzaju obawy przywódców Melos miał na myśli Tukidydes, wspominając o uniemożliwieniu posłom ateńskim przemawiania bezpośrednio do mieszkańców wyspy na agorze (V 85). Rzeczywiście, wejście małych *poleis* do ateńskiej strefy wpływów niejednokrotnie wiązało się z obaleniem panujących tam rządów. Przede wszystkim jednak mogło oznaczać załamanie się ich gospodarek. Najdobitniejszym tego przykładem był los wyspy Tazos, najbogatszej *polis* na Morzu Egejskim, posiadającej kopalnie złota i własne kolonie

¹⁹⁴ Cf. M. Finley, *Polityka w świecie starożytnym*, przeł. D. Kosińska, Kraków 2000.

na zasobnym w surowce wybrzeżu trackim. Gdy Tazos chciała wystąpić ze Związku Morskiego, Ateny ją podbiły (462 r. p.n.e.), przejęły kolonie i doprowadziły wyspę do ekonomicznej zapaści¹⁹⁵. W przypadku ubogiej Melos ateńskie ultimatum tym bardziej mogło zagrażać elementarnym podstawom egzystencji ludności, bez zapewnienia których to wyspiarskie państwo w ogóle nie byłoby w stanie istnieć. Interesy miejscowych oligarchów, na tle całej Grecji z pewnością niezbyt zamożnych, zbiegały się w takiej sytuacji z interesem biedniejszych mieszkańców wyspy i ich obrona służyła całej *polis*. Z tej perspektywy obawa przed skrajnym zubożeniem wydaje się sensowną przesłanką działań politycznych i tym samym nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać dążenie do utrzymania osiągniętego poziomu dobrobytu za wartościowy cel skupiający społeczne nadzieje.

Ograniczenie interpretacji nadziei Melijczyków jedynie do pragnień związanych z zapewnieniem materialnych podstaw egzystencji wspólnoty zaciera jednak istotę myśli Tukidydesa. Przyjęcie wyłącznie takiej wykładni odwołania się do nadziei w dialogu melijskim oznacza, że argumenty obu stron były w istocie podobne, pragmatyczne i mocno skupione na wymiernie ujętych interesach. Różnica w argumentacji pomiędzy Ateńczykami i Melijczykami sprowadzałaby się wyłącznie do kwestii retorycznych: ci pierwsi formułowali swoje racje wprost, ci drudzy starali się je zakamuflować, być może w przekonaniu, że język zasad ma większą siłę perswazji niż widok wrogich trier w portowej zatoce. Nie ma jednak wątpliwości, że intencją Tukidydesa było skonfrontowanie realnych postaw wobec wartości, a nie tylko odmiennych sposobów konstruowania argumentacji. Być może takie postrzeganie polityki ktoś uzna za naiwne, ale całkowita rezygnacja z aksjologicznych ram wyznaczonych przez zasady sprawiedliwości i prawo oznaczałaby jednak przyzwolenie na dowolność w stosowaniu siły i wprowadziłaby chaos uniemożliwiający współpracę – także ekonomiczną. To właśnie chcieli podkreślić Melijczycy. Ich nadzieja była przede wszystkim deklaracją przywiązania do pewnych wartości w relacjach z innymi *poleis*

¹⁹⁵ N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, op. cit., s. 355, 363.

i wynikała z poczucia słuszności w sensie moralnym i prawnym. Melijczycy mieli prawo oczekiwać uszanowania swojej wolności i respektu dla zasady samostanowienia, podobnie jak i wypełnienia zobowiązań przez Spartę jako politycznego sojusznika. Leżące u podstaw ich nadziei przekonanie, że jednak uda im się obronić swoje prawa, nie wynikało z błędnych kalkulacji na temat realnych interesów czy możliwości działania stron sporu, od których zależał los ich wyspy. Nie wynikało też z opacznej oceny sytuacji, ale z poczucia, że sprawiedliwość wymaga, by Ateny odstąpiły od ultimatum. W takiej sytuacji odwołanie się do nadziei równa się więc przyznaniu, że na poziomie „normalnych” zależności przyczynowych jest się bezradnym, że na tej drodze niemal nie sposób obronić dobra, ale jednocześnie bez owego dobra nie sposób żyć.

Czy można mieć pretensje do Melijczyków, że w podobnej sytuacji nie chcieli się pogodzić z deterministyczną wizją wypadków i żywili jeszcze jakieś nadzieje? Odpowiadając na to pytanie, mamy skłonność, by odwoływać się do heroizmu. Tak rozumiana nadzieja jest otwarciem się na los, przypadek lub ponadludzką sprawiedliwość w momencie, kiedy wszystko inne zawiodło. Gdy sprawy dochodzą do tego punktu, nie ma już właściwie istotnego znaczenia, czy owo „wszystko inne” zawiodło, ponieważ coś zostało zaniedbane, czy też od początku nie byliśmy w stanie nic zrobić, by zaradzić ewentualnemu nieszczęściu. Ostateczna złudność tych nadziei jest szczególnie bolesna, ponieważ trudno je uznać za opaczne – z pewnością nie wyrastają ani z błędnego rozeznania sytuacji, ani z pychy czy nieposkromionej zachłanności, a ich niespełnienie potwierdza tragiczność losów ludzkich równie mocno jak dokonany przez Ateńczyków akt ludobójstwa.

Heroiczna interpretacja nadziei odwołuje się jednak do bardzo silnego założenia: w konkretnej sytuacji jesteśmy w stanie poprawnie rozpoznać wchodzące w grę obiektywne wartości, jednoznacznie rozstrzygnąć ich potencjalny konflikt oraz niezawodnie wskazać sposób realizacji wartości najważniejszych. Gdyby tak rzeczywiście było, nasza etyka byłaby prosta jak przepis na zrobienie sera feta. Niestety, tak nie jest.

Arystoteles nie ujmował moralnych dylematów w taki sposób. Wartości takie jak wolność czy sprawiedliwość stanowiły

dla niego jedynie część składową dobra fundamentalnego – eudajmonii. Konkretnie zasady wprowadzania sprawiedliwości powinny uwzględniać szeroki kontekst sytuacyjny, co wymaga opanowania, doświadczenia, a przede wszystkim mądrości praktycznej, czyli rozsądku. Nie ma też uzasadnienia dla niszczenia biologicznych podstaw egzystencji w imię naszych wizji realizacji wartości, przynajmniej tak długo, jak istnieje podejrzenie, że możemy je opacznie rozumieć. W przeciwieństwie do Sokratesa, który zdecydował się poddać wyrokowi śmierci, choć mógł uciec z więzienia, sam Arystoteles nie czekał, aż po przegranej stronnictwa promacedońskiego, z którym był kojarzony, nowe władze Aten wytoczą mu proces lub uwiężą, tylko porzucił swoją szkołę i zbiegł na Eubeę. Choć tego rodzaju zachowanie nie mieści się w kanonach heroizmu, którego tak często oczekujemy od mędrców, może – równie dobrze, jak determinacja w obliczu zagrożenia – uchodzić za sensowne realizowanie cnót rozsądku i nadziei.

Podążając tym tropem, trzeba zapytać, czy właściwie pojęta nadzieja nie oznaczała jednak dla Agathona i Melijczyków wyboru podporządkowania się. Są to istnie diabelskie dylematy polityki: gdzie leży granica pomiędzy ustępstwem a determinacją w obronie wyznawanych wartości? W historii można wskazać wiele tego rodzaju wyborów i chyba żaden z nich nie jest jednoznaczny. Przywódców, którzy mieli to nieszczęście, że musieli rozstrzygać podobne dylematy, jedne narody czczą jako bohaterów, inne piętnują jako szaleńców lub zdrajców. Taki też mógł być los Agathona. Melos nie doczekało się swoich Herodotów, Tukidydesów, żaden Plutarch nie zrelacjonował powtarzanych na wyspie opowieści o zagładzie i odrodzeniu *polis*. Nie wiemy, jak ludność powracająca na wyspę z wygnania odnosiła się do decyzji Agathona i jego rady – akceptowała racje ekonomiczne i polityczne, eksponowała jej heroiczny wymiar czy może potępiała jako nierozważną lub egoistyczną? To, co z pewnością Agathon przeoczył, to wizja przyszłości *po* ewentualnym podporządkowaniu się Atenom. Uznał ją – w tym momencie naszych rozważań jest bez znaczenia, czy z powodów osobistych, czy też ze względu na istotne wartości – za jednoznacznie negatywną i skupił się całkowicie na alternatywie obejmującej utrzymanie niezależności lub

zagładę, nie tylko w sensie ekonomicznym, ale też dosłownym, w formie *andrapodismos*, które musiał przecież dopuszczać. Z tej perspektywy można mu zarzucić nie tyle żywienie błędnej nadziei, ile – paradoksalnie – posiadanie nadziei zbyt słabej.

Ten rodzaj nadziei, o której tu mowa, współczesny filozof Jonathan Lear – notabene wybitny znawca i komentator filozofii Arystotelesa – nazwał nadzieją radykalną¹⁹⁶. Bohaterem jego rozważań jest wódz indiańskiego plemienia Wron o imieniu Wiele Przewag. Sytuacja rdzennych mieszkańców Ameryki pod koniec XIX w. była w pewnym sensie gorsza od losu Melijczyków, choć ich tragedie rozpisano na dłuższe i bardziej złożone epizody, których ukoronowaniem okazało się zamknięcie przetrzebionych plemion w rezerwach. Dla większości z nich oznaczało to nagłą, całkowitą zmianę formy egzystencji, rewolucję cywilizacyjną, do której zostali przymuszeni, której nie chcieli i nie rozumieli. Lear określa to jako rozpad sposobu życia, zerwanie ciągłości kulturowej i historycznej. Praktykowany wspólnotowo styl życia, a także sposób budowania kulturowej narracji o osobistych i społecznych doświadczeniach, o tym, co w życiu ważne i jak należy do tego dążyć, przestały nagle obowiązywać. Tradycyjne wartości z dnia na dzień straciły znaczenie, a przymioty osobiste, określane przez praktyki społeczne jako warte kulturowania, w jednej chwili przemieniły się w wady utrudniające funkcjonowanie w nowych warunkach. Rdzenne grupy etniczne utraciły nie tylko możliwość kontytuowania typowego dla siebie sposobu życia, ale przede wszystkim zdolność rozumienia swojej sytuacji, tworzenia sensownej opowieści o losach swojej wspólnoty. Wiele Przewag wyraził to doświadczenie, mówiąc: „od czasu gdy zniknęły bizona nic się już nie wydarzyło”¹⁹⁷. Nie był zdolny do opowiedzenia życia swojego i swojej wspólnoty po tym fakcie, ponieważ brakowało mu kategorii, za pomocą których mógłby w sekwencjach następujących później zdarzeń

¹⁹⁶ J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, przeł. M. Rychter, Warszawa 2013.

¹⁹⁷ *Ibidem*, s. 5.

NADZIEJA Z MELOS

wskazać te istotne i znaczące oraz ułożyć je w pewną sensowną całość. Wronom, jak pisze Lear:

Przydarzyło się coś, czego nie mogły przewidzieć, bo wydawało im się, że znają wszystkie przyszłe możliwości. Uważały, że przyszłość jest areną, na której wydarzy się sukces lub klęska. [...] Pojawił się jednak nowy rodzaj gry, którego Indianie ci nie rozumieli: gra z koniecznością. Toczyła się ona o to, czy całe pole możliwości pozostanie takie, jak wcześniej; czy będzie można nadal w jego obrębie odróżnić sukces od porażki¹⁹⁸.

Sposób myślenia Wielu Przewag można podsumować tak:

Zdają sobie sprawę, że w gruncie rzeczy nie wiemy, na co możemy liczyć, ani do czego dążyć. Wszystko zmieni się w sposób, którego nie możemy sobie obecnie wyobrazić. Wiemy, że z pewnością nie będziemy mogli stawić czoła przyszłości tak, jak czyniliśmy to dotychczas¹⁹⁹.

Mimo to Wiele Przewag podjął się przeprowadzić swoje plemię przez to doświadczenie, aktywnie zabiegając o przeformułowanie kulturowego wzorca i dostosowanie go do nowych warunków życia. To właśnie Lear nazywa nadzieją radykalną, która

kieruje się na przyszłe dobro, które przekracza aktualne możliwości zrozumienia, czym mogłoby ono być. Radykalna nadzieja oczekuje pewnego dobra, lecz żywiącym tę nadzieję brakuje na razie pojęć, za pomocą których mogliby je ująć²⁰⁰.

Przypadek Wron, podobnie jak liczne inne przypadki nagłego zerwania ciągłości kulturowej wspólnot spowodowane najazdami, kolonizacją, wojną, katastrofami naturalnymi czy rewolucją technologiczną, jest skrajny, ponieważ dotyczy destrukcji cało-

¹⁹⁸ Ibidem, s. 30.

¹⁹⁹ Ibidem, s. 102.

²⁰⁰ Ibidem, s. 111.

ściowego obrazu świata – w jednej chwili traci on swoją aktualność. Z pewnością nie był to przypadek Melijczyków, którzy po ewentualnym podporządkowaniu się Atenom nadal pozostałoby w obrębie kultury greckiej. Agathon analizował zapewne ultimatum za pomocą dobrze sobie znanych kategorii określających, co będzie sukcesem, a co porażką, i zgodnie z nimi utożsamiał porażkę z utratą wolności politycznej, katastrofą gospodarczą i upadkiem oligarchii. Konsekwencją takiego opisu sytuacji było przyjęcie, że przy całej niepewności oporu warto go podjąć, ponieważ *nie można było sobie wyobrazić*, że społeczność wyspy oraz ważne dla niej wartości przetrwają w aktualnej formie po przyjęciu ultimatum. W tym momencie dla Agathona nie miało już być może znaczenia, czy *po* ewentualnej porażce nastąpi *andrapodismos*, czy też nie. Całkowite fizyczne wyniszczenie wspólnoty przez Ateńczyków mógł uznawać za wtórne dopełnienie tego, co i tak przyniosłaby klęska: upadku życia na wyspie, jakie znał i jakie uważał za wartościowe. Dokładnie tak samo myśleli ci spośród Wron, którzy po zamknięciu w rezerwacie rozpoczęli powstanie, oczywiście natychmiast stłumione przez amerykańskie wojsko.

Jeśli tak myślał Agathon, łatwo go potępić, tak jak potępiamy licznych przywódców dogmatycznie skoncentrowanych na wyznawanych przez siebie wartościach i niepotrafiących odróżnić dobra swojego lub swojej grupy od dobra wspólnoty politycznej jako całości. Z pewnością znajdą się jednak i tacy, którzy tego rodzaju postawę wyniosą na piedestał jako przykład niezłomności i honoru. Nie chodzi mi tu jednak o rozstrzygnięcie racji politycznych, ale o próbę zrozumienia istoty dylematu nadziei, który kryje się za tego rodzaju wyborami, oraz sytuacji człowieka, który musi *o czymś zdecydować*. Przyjmijmy, że Agathon był dobrym przywódcą swojej *polis*, człowiekiem, który zmierzał do dobra i chciał rozwijać się na drodze osobistych cnót, i spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób mógł dokonać wyboru pomiędzy racjonalnymi nadziejami mieszczącymi się w obrębie *jego dotychczasowego sposobu postrzegania świata*, a nadzieją radykalną, nakierowaną na ewentualne dobro, którego nie był w stanie sobie nawet wyobrazić. Wydaje się, że jedyne kryterium, do którego można się tu odwołać, to fizyczne, czysto biologiczne,

przetrwanie społeczności. Nikt nie ma prawa decydować o podważeniu podstaw egzystencji wspólnoty jako całości, nawet gdy jest przekonany, że odejście od tradycyjnych wartości jest obiektywnie złe. W tym momencie nie ma już znaczenia, czy wiąże swoje nadzieje z kontynuacją dotychczasowych form życia, czy też osobiście uznaje dalsze trwanie za bezsensowne i nie znajduje już w sobie motywacji, by żyć jakiegokolwiek nadzieje. Heroizm jest zawsze wyborem osobistym i nie można wymagać go od innych.

Agathon nie był człowiekiem moralnie niedojrzałym. Jednak albo zignorował ludobójstwo jako możliwą konsekwencję porażki, albo odmówił innym prawa do osobistego wyboru dotyczącego samych podstaw ich egzystencji. Przeoczył potencjalne zagrożenia, nie był w stanie wyjść poza horyzont swoich życiowych doświadczeń jako oligarchy i zdać się na nadzieję radykalną, ale trudno mieć do niego o to pretensje. Tego rodzaju nadziei nikt nie wybiera z własnej woli, zawsze zdajemy się na nią dopiero pod przymusem okoliczności. Nikt nie pragnie ruiny swojego świata, nadzieja radykalna pojawia się dopiero wtedy, gdy ta ruina staje się faktem.

Nie jest to zatem ta forma nadziei, która mogłaby być uznana za siłę napędową naszych działań. Nadziei fundamentalnej musimy poszukać gdzie indziej.

XV. NADZIEJA PO PROSTU

Człowiek działa, kierując się emocjami; nie są to jednak stany irracjonalne, ale złożone reakcje na sytuację, które mają za zadanie ustrzec nas przed poważnymi niebezpieczeństwami. Ponieważ jednak takie reakcje są bardzo szybkie, nie bazują na w pełni poprawnych procesach poznawczych oraz mogą być nakierowane na realizację doraźnych celów, muszą zostać „wytrenowane”, by były odpowiednie do okoliczności i mogły umożliwić podjęcie *właściwych* działań. Mają w tym pomóc cnoty, czyli predyspozycje to takiego właśnie adekwatnego do sytuacji przeżywania poszczególnych emocji. Owe cnoty nie są od siebie niezależne, lecz ostatecznie łączą się w harmonijną całość. Co jednak oznacza słowo „właściwy” w odniesieniu do działań? Filozofowie starożytni zgodnie odpowiadali na te pytania, wskazując na ostateczny cel, który zawsze powinniśmy mieć przed oczami, czyli eudajmonię (co nieco mylnie oddaje się współcześnie jako szczęście). Bez cnót nie sposób po prostu tego stanu osiągnąć. Czym jednak jest owa eudajmonia, to najwyższe dobro?

Zacznijmy od rozważenia znaczenia dóbr zewnętrznych. Jak widzieliśmy, z perspektywy zadań państwa dbanie o pomyślność materialną może uchodzić za cel istotny albo nawet najważniejszy, z perspektywy osobowych celów życiowych składających się na *eudajmonię* znaczenie dóbr materialnych jest jednak mocno dwuznaczne. Część greckich myślicieli uważała dobra te za deprawujące, ale bardziej istotne dla ich oceny było generalne przeświadczenie o przypadkowości i ulotności tychże dóbr, ujawniające się chociażby w przypowieści o Krezusie. Filozoficzna koncepcja eudajmonii wyraża właśnie ideę uniezależnienia się od

losu w najszerszym zakresie, na jaki pozwala zarysowany przez rozważania filozoficzne obraz świata i człowieka. „W najszerszym zakresie” nie oznacza jednak „całkowicie”. Co prawda stoicy uważali, że nic nie jest w stanie naruszyć naszej wewnętrznej twierdzy, jeśli tylko jest właściwie zbudowana, i oczekiwali, że człowiek prawdziwie cnotliwy będzie mógł osiągnąć eudajmonię nawet w sytuacji, w jakiej znalazły się Hekabe i jej towarzyszki po upadku Troi. Jak zwykle bardziej wyczulony na realne problemy ludzkie Arystoteles nie jest w tej kwestii aż tak pryncypialny: „różne [...] rzeczy ważne mogą – jeśli wypadną dobrze – uczynić życie szczęśliwym [...], jeśli natomiast wypadną źle, zakłócają i mącą szczęście; przysparzają bowiem trosk i są przeszkodą w niejednym działaniu”²⁰¹. W tym kontekście także przywołany zostaje przykład z *Iliady*: „Wszak zmienne bardzo są życia koleje i różne bywają zrzędzenia losu; [...] tego zaś, kto doznał takiego losu [jak Priam – J.J.] i nędznie życie skończył, nikt nie nazywa szczęśliwym”²⁰².

Sytuacje, które są tak naznaczone tragizmem, tak destrukcyjne dla naszej psychiki, że żaden człowiek nie byłby w stanie zachować wobec nich spokoju ducha, należy jednak uznać za wyjątkowe. Przywołane przykłady Priama i jego bliskich nie mogą zatem skłaniać do odrzucenia całego projektu wewnętrznego formowania człowieka, stanowią jedynie swojego rodzaju memento, że niekiedy okoliczności mogą przerosnąć nawet najlepszych z nas. A może nawet więcej: że bezsens i tragizm świata jako całości pozostaje opcją, której nie da się ostatecznie wykluczyć.

Jeśli chcemy uniezależnić osiągnięcie eudajmonii od wyroków losu, musimy rozumieć ją jako stan będący realizacją tkwiących w człowieku możliwości wyznaczonych przez jego powszechną naturę²⁰³. Nie chodzi tu zatem o osobiste uzdolnienia, jakie posiada konkretny człowiek, ale o to, co wynika z samego faktu bycia istotą ludzką. Mając świadomość uwikłania człowieka w rozliczne partykularne zależności, od których nie sposób się

²⁰¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit. s. 33 (1100b25–1100b29).

²⁰² Ibidem (1100a7–1100a9).

²⁰³ Vide J. Jaśtał, *Natura cnoty*, op. cit., s. 82–85, 169–190.

uwolnić – wrodzone predyspozycje, pochodzenie, majątność, sytuacje życiowe, zależności społeczne, uwarunkowania polityczne czy młyny historii – filozofowie greccy poszukiwali takiego ujęcia eudajmonii, by była ona osiągalna nawet wtedy, kiedy owe okoliczności będą niekorzystne. Eudajmonia jako cel moralny nie powinna zależeć od rzeczy przygodnych, a okoliczności życiowe będące we władaniu Ananke i Tyche nie powinny wpływać na osobiste poczucie sensowności życia i jego spełnienia. Osiągnięcie eudajmonii ma zależeć wyłącznie od nas samych. Pytanie o nią nie jest zatem pytaniem o dobra zewnętrzne prowadzące do szczęścia, przyjemność czy zaspokojenie pragnień (podobne pytania mogą się pojawić dopiero w dalszej kolejności), ponieważ dobra te w oczywisty sposób od nas nie zależą. Istotą problemu eudajmonii jest wskazanie zakresu i metody kontroli, jaką człowiek, jako istota rozumna, może sprawować nad sobą i swoim życiem, niezależnie od tego, co niesie mu zmienny los. Tym samym wartość życia zostaje połączona z życiem wewnętrznym, które w możliwie największym stopniu (co nie znaczy, że zupełnie) powinno być uniezależnione od tego, co nas dotyka. Takie było główne przesłanie kultury starożytnej, który następnie za sprawą Sokratesa, Platona, Arystotelesa oraz stoików stało się trwałym fundamentem europejskiej antropologii i etyki.

Kiedy jednak podstawą właściwego życia staje się właściwie ukształtowane życie wewnętrzne, przebiegające we względnej niezależności od okoliczności i wzorców, jakie dostarcza człowiekowi otoczenie, autokorekta charakteru staje się niekończącym się modyfikowaniem dyspozycji, postaw i reakcji. Ze swej istoty są one bowiem labilne, muszą nieustannie dostosowywać się do tych zmiennych okoliczności. Tym samym eudajmonia staje się nieosiągalna jako samoistny, trwały cel i zlewa się w jedno z samym dążeniem do jej osiągnięcia, ciągłym procesem jej poszukiwania. Dlatego właśnie cnoty nie mogą być rozumiane jako środki do realizacji osobnego celu w postaci szczęścia, ale szczęście to konstytuują: polega ono na posiadaniu owych cnót. Tym samym odróżnienie działań kształtujących cnoty od działań wypływających z cnót jest tylko pojęciowe – jak wklęsłość i wypukłość linii kreślącej okrąg.

Czego jednak mamy poszukiwać? Klasyczny schemat rozumowania zmierzającego do wskazania odpowiedzi na to pytanie wychodzi od tzw. argumentu z funkcji. Ponieważ Arystoteles zakładał celowość wszelkich procesów zachodzących we wszechświecie, za zasadne uznawał poszukiwanie takiej funkcji, która jest w tym złożonym mechanizmie przypisana człowiekowi i wyraża jego prawdziwą naturę jako elementu większej całości. Zgodnie z ogólnym duchem kultury starożytnej, Arystoteles daleki był od przypisywania człowiekowi jakiejś wyjątkowej funkcji ze względu na procesy rządzące uniwersum: los wszechświata nie zależy od człowieka, nie ma on do wykonania żadnej specjalnej misji, która by go nobilitowała i nadawała sens jego życiu w wymiarze kosmicznym. Jeśli sens życia istnieje, to polega on jedynie na wypełnianiu możliwie najlepiej takiej funkcji, która jest właściwa dla człowieka, tak jak dla konia właściwy jest bieg, a dla ptaka – latanie. Taką funkcją jest poznanie wynikające z ludzkiej rozumności.

Kontemplacja rzeczywistości jako racjonalnej i perfekcyjnej całości – co wydaje się celem dążeń ludzkich według Arystotelesa – z punktu widzenia pragmatyki ludzkiej codzienności jest celem bardzo elitarnym, by nie powiedzieć ekstrawaganckim. Wizja Agathona kontemplującego piękno i harmonię uniwersum z wyżyn swojego domu nad zatoką w momencie, gdy ateńscy żołnierze przystępują do wykonywania otrzymanych rozkazów, wydaje się zdecydowanie zbyt wyidealizowana, ma jednak swoje odpowiedniki w starożytnych przekazach. Archimedes np. został ponoć zabity przez rzymskiego legionistę w momencie gdy rozmyślał nad jakimś geometrycznym problemem, posiłkując się rysunkiem na piasku, a ostatnie jego słowa miały brzmieć: „nie zamazuj moich kół”. Trudno jednak oczekiwać, że taka postawa zyska powszechne uznanie i stanie się ogólnie akceptowanym wzorem dla tych, którzy odczuwają potrzebę poszukiwania sensu swojego życia.

Jeśli poznanie teoretyczne i kontemplacja uniwersalnych praw nie wypadają przekonująco jako najwyższe dobro, to co nim może być? Arystoteles zakładał, że ma ono charakter samostarczalny, czyli najpełniejszy i taki, o którym nie sposób pomyśleć,

że się go nie pragnie, a jednocześnie jest ono dostępne wyłącznie w naszym doświadczeniu wewnętrznym. Co może pretendować do bycia takim dobrem? Jakiego pragnienia nie możemy świadomie odrzucić? Wydaje się, że jedynym takim dobrem (choć odchodzimy tu już od świadectw autorów starożytnych) jest spójność doświadczeń poznawczych: nie mogą chcieć dążyć do permanentnego rozstroju, stałego trwania w dysonansie poznawczym. Ale jak widzieliśmy, poznanie to także kwestia emocji, spójność poznawcza musi zatem obejmować także harmonię pragnień i emocjonalnych reakcji. Dlatego cnoty jako dyspozycje do właściwego przeżywania emocji są niezbędne w osiągnięciu eudajmonii.

Stan tak rozumianej spójności poznawczej jest tak samo chwilowy jak stan kontemplacji, wymaga bowiem ciągłej modyfikacji w miarę pojawiania się kolejnych doświadczeń. Właśnie dlatego, jak mówili starożytni, o nikim nie można powiedzieć, że jest szczęśliwy, póki żyje. A nowe zdarzenia mają także i to do siebie, że w ich świetle inaczej wygląda to, co już minęło – historię swojego życia trzeba wciąż opowiadać na nowo, na nowo podejmować wysiłek, by dostrzec w nim sens. Co więcej – nieustannie musimy wybierać także jakąś wizję swojej przyszłości, tak by była spójna z narracją już utworzoną, ale jednocześnie tak, by przyniosła lepsze rozumienie tego, co już zostało przez nas przeżyte. Pytania: „Po co to było?” i „Co nas jeszcze czeka?” okazują się dwiema stronami tego samego medalu: potrzeby sensu.

Tu otwiera się miejsce dla nadziei w tej postaci, którą na samym początku naszych uwag nazwaliśmy fundamentalną, a niektórzy najchętniej nazwaliby ją *nadzieją po prostu* w odróżnieniu od *nadziei na coś*. Nie możemy nie ześlizgiwać się co krok w stronę bezsensu i poczucia tragiczności, jeśli nie towarzyszy nam nadzieja, że istnieje ostatecznie jakaś opowieść utkana z części naszych doświadczeń, w której to opowieści nasze przeżycia jawią się jako celowe, a to, co nam się przydarzyło, *ma znaczenie*. Zapewne w żadnej chwili nie będę miał pewności, że oto właśnie uzyskałem stan takiej spójności wewnętrznej, ale nie mogę przestać jej pragnąć bez utraty poczucia sensu życia, a tym samym motywacji do podejmowania kolejnych wyzwań. Na tym właśnie polegałaby nadzieja w swej podstawowej formie.

Kiedy Agathon, wraz ze swoją radą, zastanawiał się nad ateńskim ultimatum, chciał mieć poczucie, że świat wokół ma jakiś sens. Sens w jego świecie wyznaczało przywiązanie do tradycji, wiara w znaczenie politycznych sojuszy, przekonanie o wadze takich wartości jak wolność i sprawiedliwość oraz wiara w bogów, którzy ostatecznie nie mogą przecież pragnąć tego, co złe. Znał historię swojej *polis*, jej uwarunkowania i potrzeby, także te bytowe, ekonomiczne. Miał poczucie, że rozumie sposób myślenia innych Greków, że zna ich potrzeby i zamiary. Nie był jednak w stanie ułożyć wszystkich elementów tej układanki tak, by ateńskie żądania zabrzmiały sensownie. Nie oznacza to jednak, że porzucił nadzieję. W obrębie swoich doświadczeń i formacji kulturowej Agathon starał się zbudować spójną wizję wydarzeń, wierząc, że to wszystko ma jakiś sens oraz że wybór, którego dokona, uda się w ten sens wpisać. Nadzieja fundamentalna jest właśnie taką wiarą w ostateczną sensowość tego, co się dzieje.

Nadzieja Agathona – i jemu podobnych – polegałaby więc na wierze, że wbrew wszelkim okolicznościom opór ma sens, choć w momencie podjęcia decyzji o odrzuceniu ultimatum miał świadomość, że przyszłość może zweryfikować jego opowieść jako pozbawioną sensu. Nadzieja wyraża się właśnie w przekonaniu, że tak się jednak nie stanie. A jeśli nawet się stanie, to w przyszłości, z innej perspektywy, z uwzględnieniem nieznanych dziś faktów, da się jednak opowiedzieć o tych zdarzeniach historię, która okaże się *racjonalna*.

Tego rodzaju nadzieja może wykraczać poza jednostkowe życie. Być może nie da się opowiedzieć sensownej historii konkretnej osoby bez wpisania jej w historię społeczności. Odrzucając ateńskie ultimatum, Agathon mógł nawet zakładać własną śmierć, a mimo to dostrzegać w niej sens, postrzegając ją jako niezbędną element opowieści o melijskiej wspólnotce. Nawet śmierć może być *po coś*, pod warunkiem oczywiście, że zostanie jeszcze ktoś, kto będzie w stanie wpisać ją w sposób spójny w swoją własną historię. Albo – istnieje jakiś wyższy byt, który historię ustanawia.

Jak podaje Tukidydes, w owym czasie w Atenach istniał zwyczaj chowania z wielkimi honorami żołnierzy, którzy polegli w boju; uroczystości trwały kilka dni, obejmowały również tych, któ-

rych ciał nie odnaleziono. W czasie pierwszej takiej uroczystości w okresie wojny peloponeskiej słynną mowę wychwalającą Ateny wygłosił Perykles (II 35–47). Wspomina w niej także o nadziei:

To wszystko bowiem, co podniosłem na chwałę naszego państwa, zawdzięcza ono dzielności tych oto poległych i im podobnych. [...] W sferze nadziei pozostawili to, co było dla nich zakryte – niepewność zwycięstwa – zdecydowali się zaś na to, co było widoczne – na czyn. (II 42)

Znaczenia owego czynu żołnierze nie byli w stanie określić, ale bez nadziei, że okaże się on istotny, nie byłoby w stanie go podjąć. Nie chodzi tu tylko o odniesienie konkretnego sukcesu – wszak na nic się zdają pyrrusowe zwycięstwa, niejedna za to klęska okazała się zbawienna. Znacznie istotniejsze jest wpisanie samego czynu w ciąg wydarzeń, które, ujęte jako całość, mają *jakiś* znaczenie. Być może moje wyobrażenie na temat tego, co będzie prawdziwym sukcesem działania, okaże się błędne, być może nawet nigdy się tego nie dowiem. Ale podejmując działania, chcę mieć poczucie, że takie pozytywne znaczenie istnieje: że to, co robię, jest ostatecznie *po coś*.

Václav Havel miał kiedyś stwierdzić, że „nadzieja nie jest przekonaniem, że coś się skończy dobrze, ale pewnością, że coś ma sens, bez względu na to, jak się skończy”²⁰⁴. Uściślając to stwierdzenie, należałoby jednak stwierdzić, że mający nadzieję nie ma owej pewności, ale podejmuje działania – lub jeszcze lepiej: po prostu żyje – tak, jakby ją miał. Jak zauważa Gabriel Marcel, w tym miejscu powracają, artykułowane chociażby przez Hezjoda i stoików, wątpliwości, których wspólnym mianownikiem jest uznanie nadziei za iluzję:

[Ci, którzy odmawiają nadziei wszelkiej metafizycznej wartości – J.J.] mogą nam powiedzieć: „Czyż w końcu nie dochodzicie po prostu do tej błahej konkluzji [...], że nadzieja jest dyspozycją stanowiącą wewnętrzny motor ludzkich poczynań, gdyż może ona

²⁰⁴ V. Havel, *Disturbing the Peace*, New York 1991, s. 181.

być skutecznym bodźcem dla tych, którzy się w nią zaangażują całą swą istotą?”. Zarzut ten sprowadzałby się do stwierdzenia, że w ostatecznym wyniku nadzieja jest tylko pewną subiektywną dyspozycją, ale że sama z siebie nie może nam dać żadnego wyjaśnienia dotyczącego istoty rzeczy ani też żadnej gwarancji swego urzeczywistnienia²⁰⁵.

Taka konkluzja zdaje się jednak dotyczyć tylko tej postaci nadziei, którą nazwaliśmy nadzieją *na coś*. Rzeczywiście, może ona dać dodatkowy impuls do bardziej efektywnego działania tym, którzy ją posiadają, a jeśli żywią ją w sposób racjonalny, działanie to ma duże szanse przyczynić się nawet w bardzo niekorzystnych okolicznościach do urzeczywistnienia celów, których pragną. Jest to jednak tylko dyspozycja, która nie daje gwarancji sukcesu, podobnie jak mężne albo sprawiedliwe postępowanie nie gwarantuje nam szczęścia czy nawet zwykłej satysfakcji. Gdy przechodzimy jednak do nadziei fundamentalnej, przestaje ona być pomocną dyspozycją, a staje się niezbędnym warunkiem ludzkiej egzystencji. Bez niej niemożliwe okazuje się osiągnięcie eudajmonii, czyli poczucia sensu wypływającego z doświadczenia wewnętrznej integracji elementów poznawczych, afektywnych i wolicjonalnych. Ten bardziej ogólny, odmienny od zwykłej cnoty etycznej, status nadziei w tradycji chrześcijańskiej określanymi jest mianem cnoty teologicznej i zestawia się go z wiarą, czyli pewnymi przeświadczeniami dotyczącymi natury świata jako całości i istnienia jakiegoś gwaranta sensu świata w postaci osobowego Boga.

W myśli greckiej podobne intuicje na temat znaczenia nadziei pojawiają się bardzo wcześnie, przede wszystkim u Heraklita (zmarłego ok. 480 r. p.n.e.), który odwołuje się nie do boga osobowego, ale do boskości świata, ujmowanego jako całość. Filozofia Heraklita jest tak jednoznacznie skoncentrowana na najbardziej podstawowych i uniwersalnych podstawach bytu, tak silnie odwołuje się do paradoksu, że oddaje raczej przeżycia mistyczne, wykraczające poza poznawalną rzeczywistość, a nie dyskursywny

²⁰⁵ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, [w:] idem, *Homo viator*, op. cit., s. 59.

namysł nad nią. Ten rys myśli Heraklita sprawia, że również jego nawiązania do nadziei są tak niezwykle na tle innych greckich przekazów, że jeden z komentatorów, Dror Post, nie wahał się nazwać filozofa z Efezu filozofem nadziei²⁰⁶.

Myśl Heraklita krążyła nieustannie wokół problemu zmiany, dynamiki świata jako całości – uznawał on, że wszystko się zmienia i przeobraża, nie ma nic stałego, stałość stanowi jedynie pozór. Zmienność to paradoksalnie jedyna stała cecha tego, co istnieje. Napędzana jest ona przez przeciwieństwa, które, będąc w konflikcie, ścierają się i zwalczają, przechodząc w siebie wzajemnie: choroba nadaje znaczenie zdrowiu, głód – sytości, niesprawiedliwość – sprawiedliwości. Bez odniesienia do swojego przeciwieństwa byłyby one pozbawione sensu. Dlatego też nie ma znaczenia, czy ową dynamikę nazwiemy wojną czy pokojem, konfliktem czy harmonią – wszystkie te określenia są odpowiednie i jednocześnie cząstkowe, ponieważ natura uniwersum leży w jedności przeciwieństw. Tak wyraża się pierwiastek boski, tym jest właśnie bóg rozumiany nie w kategoriach antropomorficznych, ale jako czysty *logos*, rozum. W tym boskim pierwiastku partycypuje ludzka dusza, którą Heraklit pojmował zapewne jako nieśmiertelną, choć raczej nie jako jednostkową, indywidualną.

W dostępnych nam fragmentach dzieł Heraklita termin *elpis* pojawia się dwa razy, niestety paradoksalność tych aforyzmów sprawia, że ich tłumaczenia nie zawsze wykorzystują najbardziej oczywiste połączenia. Fragment B18 w polskim przekładzie Kazimierza Mrówki brzmi tak: „Jeśli niespodziewane nie jest spodziewane, nie będzie znalezione, nieznajdywalne będąc i bezdrożne”²⁰⁷. Mniej piękny literacko, ale bardziej przydatny dla naszych rozważań przekład pierwszej części przywołanego zdania mógłby wyglądać następująco: „Jeśli nie ma nadziei na to, czego się nie spodziewa, nie znajdzie tego”.

Fragment drugi, B27, dotyczy losów człowieka po śmierci: „Ludzi zmarłych czeka to, czego się nie spodziewają [na co nie mają

²⁰⁶ Cf. D. Post, *Heraclitus's hope for the unhoped*, „Epoché” 2009, vol. 13 (2), p. 229–240.

²⁰⁷ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 80. W komentarzu Mrówka posługuje się terminem „nadzieja”.

nadziei – J.J.] ani czego sobie nie wyobrażają”²⁰⁸. Skoro nadzieja łączy się z oczekiwaniem, to wydaje się, że nie może odnosić się do czegoś, czego w ogóle nie jesteśmy w stanie dostrzec jako możliwości. Jeśli nie wiem, że coś jest możliwe, albo z góry jakąś możliwość wykluczam, nie mogę się tego spodziewać. Dlatego nadzieja *na coś* zakłada przyjęcie minimalnej choć szansy na zaistnienie tego, na co się ma nadzieję. Przywołane aforyzmy idą jednak dalej – Heraklit wyraźnie stwierdza, że horyzont nadziei nigdy nie może być postrzegany jako zamknięty, wykluczający coś ostatecznie. W odniesieniu do spraw codziennych wydaje się to niedorzecznością. Ale gdy dochodzimy do samych granic tego, co poznawalne czy doświadczalne – czyli do tego, czego dotyczy nadzieja fundamentalna – przywołane zdanie Heraklita staje się jasne.

Podobnie jak w przypadku nadziei radykalnej, nie wiemy, na co mamy nadzieję. Nadzieja radykalna odnosi się jednak do jakichś konkretnych dóbr, które być może zaistnieją w przyszłości i wtedy staną się zrozumiałe. Nadzieja fundamentalna, którą powiązaliśmy z eudajmonią, dotyczy natomiast samej istoty naszej egzystencji jako całości. Dążąc do eudajmonii rozumianej jako idealna spójność wewnętrzna, w której objawia się poczucie sensu, mamy wyłącznie nadzieję, że taki sens istnieje. Jakkolwiek próba jego opisanie jest jednak niemożliwa, podobnie jak przedmiot nadziei fundamentalnej jest ze swej istoty niemożliwy do określenia – poza nic nie wyjaśniającym odwołaniem do „sensu” – i taki też na zawsze dla nas pozostanie, przynajmniej w granicach naszej realnej egzystencji (na co zwraca uwagę drugi aforyzm Heraklita). Ale bez tego wymiaru nadziei życie staje się ciężarem nie do zniesienia.

²⁰⁸ Ibidem, s. 106.

XVI. AGATHON

H*alókanti tai Athanai* („Ateny zajęte”) – taką wiadomość miał wysłać do Sparty Lizander na początku kwietnia 404 r. p.n.e. W odpowiedzi eforowie (pięciu najwyższych urzędników spartańskich) przekazali, że „zajęte wystarczy”²⁰⁹, co można odczytać jako zachętę do jeszcze większej lakoniczności²¹⁰, ale też nakaz, by na zajęciu miasta poprzestać. Rzeczywiście, Ateńczykom oszczędzono losu, który zgotowali innym, a którego sami tak się bali²¹¹. Miasta nie zniszczono, choć domagali się tego sojusznicy Sparty – Korynt i Teby. Oficjalnym powodem okazania łaski był szacunek do Aten za ich niegdysiejsze zwycięstwo nad Persami, ale w istocie zdecydowały racje geopolityczne. Spartanie obawiali się, że całkowita zagłada ateńskiej *polis* nazbyt wzmocni Teby, co zaburzy równowagę sił i zagrozi dopiero co wywalczonej hegemonii ich ojczyzny. Zarządzono jednak zburzenie długich murów i pozbawiono Ateny wszelkich terytoriów poza Attyką, z wyjątkiem Salaminy. Nakazano im także przyjąć osadników usuniętych z zajętych przez Ateny terenów, na które z kolei pozwolono wrócić ich dawnym mieszkańcom.

²⁰⁹ Plutarch, *Lizander*, [w:] idem, *Cztery żywoty*, przeł. M. Brożek, Warszawa 2003, s. 39.

²¹⁰ J.F. Lazenby, *Wojna peloponeska*, przeł. A. Dudziński, Oświęcim 2018, s. 359.

²¹¹ Cf. Ksenofont, op. cit., s. 59–60. Nie obeszło się jednak całkiem bez bezzasadnego okrucieństwa. Spartanie zasadniczo odsyłali wziętych w niewolę żołnierzy ateńskich do oblężonych Aten, by spowodować w mieście głód i przyspieszyć kapitulację, ale ok. 3 tys. jeńców wymordowano w odwecie za podobne działania Ateńczyków (Plutarch, *Lizander*, op. cit., s. 37).

Na Melos zaczęli wracać wygnańcy z przełomu 416 i 415 r. p.n.e. Przykłady innych miast doświadczonych przez *andrapodismos*, które odradzały się zaledwie w ciągu pokolenia lub dwóch²¹², pokazują, że zazwyczaj pozbawiano życia jedynie mężczyzn w wieku poborowym (18–60 lat)²¹³, i to w sposób wybiórczy, a uciekierów nie ścigano. Zapewne tak też było w przypadku Melos. Przy odrobinie szczęścia Agathon mógł zatem dożyć odrodzenia melijskiej *polis* i osiąść z powrotem w mieście nad zatoką. Może powróciła też była niewolnica Alkibiadesa wraz z ich niepełnoletnim jeszcze synem, a także jeden z nielicznych melijczyków z tamtych czasów, którego znamy z imienia, Diagoras z Melos²¹⁴, pierwszy odnotowany w dziejach ateista radykalny, całkowicie negujący istnienie bogów i sił nadprzyrodzonych.

Jeśli Agathon dożył odrodzenia Melos, to pewnie przeszłość nie dawała mu spokoju – w końcu nieszczęścia, które dotknęły mieszkańców wyspy, dokonały się w pewnym sensie za jego sprawą. Ocenę, czy, obiektywnie rzecz biorąc, był im winny w sensie

²¹² Cf. M.H. Hansen, *Polis*, op. cit., s. 202.

²¹³ Cf. Plutarch, *Alkibiades*, op. cit., s. 78. Ateńczycy przechodzili przeszkolenie wojskowe jako efebowie, będąc w wieku od 18 do 20 lat, obywateli pomiędzy 50 a 60 rokiem życia zaliczano do weteranów, którzy tworzyli wraz z metojkami wojska obrony terytorialnej (R. Fiaceliere, *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, przeł. Z. Bobowicz, J. Targalski, Warszawa 1985, s. 218).

²¹⁴ Diagoras z Melos, drugorzędny poeta, większość życia spędził poza wyspą, kilkakrotnie przebywał także w Atenach. Jako przykład bezbożnika pojawia się w komediach Arystofanesa, który wprowadził też termin „melijczyk” jako synonim ateisty (tak określa samego Sokratesa, przypisując mu pogląd negujący istnienie Zeusa) – vide Arystofanes, *Chmury*, [w:] idem, *Komedie*, przeł. J. Ławińska, Warszawa 2003, t. I, s. 219 (w. 830); idem, *Ptaki*, [w:] idem, *Komedie*, przeł. J. Ławińska, Warszawa 2003, t. II, s. 66 (w. 1073). Diagoras w czasie zajęcia Melos i wyprawy sycylijskiej także przebywał w stolicy Attyki, ale gdy wytoczono mu proces o bezbożność (być może w związku ze zniszczeniem herm i procesem Alkibiadesa) uciekł na Peloponez. Ateńczycy wyznaczili nagrodę za jego głowę, nic jednak nie wiadomo o tym, by jego życie miało tragiczny finał. Zmarł najprawdopodobniej w ostatnich latach V w. p.n.e. (cf. M. Winiarczyk, *Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków 2016). Z Melos pochodził także poeta i muzyk Melanippides, zmarły ok. 412 r. p.n.e. na dworze macedońskim.

moralnym, pozostawmy etykom. Jeśli jednak zasłużył na swoje imię – które znaczy przecież tyle, co „dobry” – to z pewnością, „w najgłębszym smutku i pełen wewnętrznej udręki”²¹⁵, wciąż wracał do wydarzeń opisanych w dialogu melijskim i tego, co nastąpiło później.

Czasami o takich ludziach jak Agathon mówimy, że sytuacja ich przerosła. Brzmi to jak oskarżenie lub przynajmniej wyraz rozczarowania. Właściwie nic to jednak nie znaczy. Każdy, kto decyduje się na wzięcie odpowiedzialności za innych, musi mieć świadomość, że jego kompetencje intelektualne i siła wewnętrzna mogą zostać pokonane przez okoliczności. I potem będzie musiał dalej z tym żyć. Bernard Williams określa te okoliczności mianem „konieczności nadprzyrodzonej” – całkowicie wymykają się one schematom wyjaśniania świata, jakimi w danym momencie ktoś się posługuje, choć ma on świadomość, że bez ich uwzględnienia nie może zrozumieć tego, co się dzieje. Aprobuje je jako swoje wewnętrzne racje działania, lecz dalej pozostają one niezrozumiałe. Konieczność nadprzyrodzona to także sposób na określenie przypadku, który sprawia, że ostateczny wynik działania pozostaje całkowicie poza naszą kontrolą, choć wciąż ponosimy za niego odpowiedzialność. I ten wynik rzutuje na ocenę poprzedniej decyzji, mimo że w pełni od niej nie zależy, i na ocenę nas samych.

Opisując ten aspekt oceny, Williams używa z kolei określenia „traf moralny”. Oto rzucający oszczepem zagapił się i nie zauważył kręcącego się po gimnazjonie chłopca. Jeśli chłopak w ostatniej chwili zdołał dostrzec lecący oszczep i go uniknął, sprawa staje się okazją do żartów, być może jakiejś drobnej korekty zasad korzystania ze wspólnej przestrzeni. Jeśli jednak oszczep dosięgnął chłopca i stracił on życie, kładzie się to wielkim cieniem na

²¹⁵ Tak Plutarch opisuje zachowanie wodza korynckiego, Tymoleona (ok. 400–336 r. p.n.e.), który po umożliwieniu zamachowcom zabicia swojego brata tyrana, uznany za bohatera w całej Grecji, ale potępiony przez rodzinę, zaszył się na długie lata na odludziu. Później dowiódł swojej szlachetności i męstwa, obalając tyranów na Sycylii i ratując tamtejsze miasta greckie przed Kartagińczykami (Plutarch, *Tymoleon*, [w:] idem, *Żywoty sławnych mężów*, 1955, op. cit., s. 159).

życiu wielu osób, a oszczepnik staje się zabójcą (w procesie, który odbył się w związku z taką sprawą w Atenach, sprawca oskarżony został nawet o coś więcej – o *hybris*). Każdy z nas z pewnością mógłby przywołać własną opowieść tego rodzaju, czasami niestety także w tym wymiarze dramatycznym. Traf moralny wpisany jest w jakimś stopniu w prawie każde działanie. Ciągła świadomość tego mogłaby się okazać paraliżująca i uniemożliwić podjęcie jakiegokolwiek decyzji. I tu zatem musi pojawić się nadzieja korygująca skutki niepewności: niech będzie, co ma być, ale też z *pewnością będzie dobrze*. Skoro wchodzący tu w grę traf określany mianem moralnego, to i ten rodzaj nadziei nazwijmy *nadzieją moralną*. Gdy zawiedzie, pozostaje jeszcze nadzieja fundamentalna, sugerująca, że *mimo wszystko* wydarzenia te miały jakiś sens. Inaczej nie sposób przezwyciężyć poczucia tragiczności.

Agathon z pewnością doświadczył tego tragizmu. Na czym on dokładnie jednak polegał? W ujęciu, które dominuje w świecie homeryckim, rządzonym przez bogów obojętnych na sprawy ludzkie, przy udziale Ananke i Tyche, tragizm stanowi efekt okoliczności życia. Konsekwencji zdarzeń, na które człowiek nie ma wpływu, nie można powiązać z jego sprawstwem w sensie moralnym, a jednak dotykają go one w sposób, który jest dla niego dojmująco bolesny egzystencjalnie. Co więcej, konsekwencji tych nie da się uniknąć, wiadomo, że w końcu w jakiś sposób się objawią. To dola zwykłych mieszkańców Troi i Melos, ale nie Priama, Hektora czy Agathona. Ci ostatni mieli jednak jakiś wybór.

Klucza do zrozumienia sytuacji tych bohaterów możemy poszukać w ujęciu tragizmu jako obiektywnego konfliktu wartości pozytywnych, z których każda domaga się realizacji w działaniu²¹⁶. Tak po prostu jest skonstruowany świat, że raz po raz zderzają się w nim wartości, z których każda z osobna powinna być urzeczywistniona, ale które się wzajemnie wykluczają – realizacja jednej równa się destrukcji innej. Tego konfliktu nie można uniknąć, ponieważ dynamika zdarzeń jest ślepa na wartości. Wydarzenia

²¹⁶ Cf. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, [w:] D. Hume, M. Scheler, *Arystoteles. O tragedii i tragiczności*, red. W. Tatarkiewicz, Kraków 1976.

toczą się zgodnie z przymusem wynikającym z konieczności następstw, na co osoby uwikłane w konfliktowe sytuacje nie mają wpływu – nie z powodu własnych błędów poznawczych czy moralnych oraz swojej niedoskonałości, ale niejako z samej istoty tego konfliktu. Tragiczność jest wynikiem wewnętrznej logiki zdarzeń, które „się dzieją”, a rola osób biorących w nich udział polega na dążeniu do urzeczywistnienia zawsze jedynie niektórych z obiektywnie ważnych wartości. Konkretnie tragiczne wydarzenia nie są przypadkową, możliwą do uniknięcia rysą na gładkiej powierzchni rzeczywistości, ale przejawem jej fundamentalnej niedoskonałości, zderzenia idealnego świata wartości i świata realnego. Elementem tragiczności jest też równowaga racji – obie strony mają dobre powody, by robić to, co robią. W konflikcie tragicznym każda ze stron spełnia swój obowiązek, nikt nie ponosi winy i żaden sędzia nie może tego konfliktu rozstrzygnąć: „zamilknąć musi wszelka etyczna i prawna ocena [...] «wina tragiczna» jest winą, o którą nie można nikogo «obwinić»”²¹⁷. To, że bohater uwikłany w prawdziwie tragiczne wydarzenia nie ponosi winy, nie oznacza jednak, że nie czuje się winny i za winnego nie jest uważany. Owa „niezawiniona wina” wynika z nieusuwalności dylematu moralnego – choć bohater ma silne przekonanie o słuszności swoich racji, jest również świadomy, że każde działanie, jakie może podjąć, będzie moralnie dwuznaczne.

Tragizm ujęty jako konflikt wartości dodaje homeryckiej konieczności powagi, patosu, ponieważ pozbawia ją rysu absurdu i wiąże z konfliktem wartości, który jest strukturalną cechą świata, wynika z samej jego natury. Tu także tragizm stanowi wynik okoliczności, na które człowiek nie ma wpływu, lecz przynajmniej za jego sprawą są realizowane (czy też raczej „się realizują”) fundamentalne wartości. W ten sposób człowiek z przypadkowego, podrzędnego elementu świata, który pojawił się na nim nie wiadomo skąd i nie wiadomo po co, staje się zwornikiem metafizycznych praw przenikających wszystko, co istnieje.

Czy Agathon był tego rodzaju bohaterem? Czy na jego spór z Ateńczykami można popatrzeć jak choćby na konflikt Anty-

²¹⁷ Ibidem, s. 84.

gony z Kreonem, w którym każda ze stron ma rację w obronie swoich wyborów, choć jednocześnie ma również świadomość, że zaprzecza w ten sposób inne wartości pozytywne²¹⁸? Odmowa uznania przez melijską radę ateńskiego sposobu realizowania swoich strategicznych interesów wojennych nie świadczy jednak o tym, że wpisane w tę sytuację wartości były równe. Agathon nie mógł mieć poczucia, że odrzucając ateńskie roszczenia, realizuje wartość konkurencyjną w stosunku do równie ważnej dla siebie wartości, która zaistniałaby, gdyby przyjął ultimatum. Tak mogłoby być, gdyby podporządkowanie się Ateńczykom niosło szansę na gwałtowny wzrost zamożności wyspy. Wtedy być może, jako konserwatywny oligarcha, miałby rzeczywisty dylemat: poświęcić swoją pozycję jako suwerena dla podniesienia poziomu życia mieszkańców czy też bronić za wszelką cenę tradycyjnego modelu politycznego opartego na nieco archaicznie rozumianej koncepcji wolności. Ale ateńscy posłowie nie oferowali Melijczykom niczego pozytywnego, Agathon miał pełne prawo odbierać tę sytuację jako deptanie reguł sprawiedliwości i chęć zniszczenia melijskiej *polis*. To, czy przyjmie ono formę degradacji czy eksterminacji – jeśli ją w ogóle brał pod uwagę – mogło mu się już wydawać bez znaczenia.

²¹⁸ Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, Kraków 1989. Konflikt aksjologiczny bohaterów *Antygony* dotyczy wartości związanych ze sferą *sacrum* oraz wartości dotyczących życia wspólnoty. Z perspektywy Antygony zakaz pogrzebania Polinika, wydany przez jej wuja Kreona, nowego władcę Teb, jest pogwałceniem zasad boskiej sprawiedliwości, tym bardziej, że Kreon zezwolił na uroczysty pochówek drugiego z poległych w bratobójczym pojedynku brata Antygony, Eteoklesa. Ale Kreon też nie ma wyjścia, mając na uwadze dobro państwa, musi potępić Polinika za sprowadzenie obcych wojsk i uhonorować Eteoklesa za obronę *polis*. Kreon realizuje swoją powinność jako władca, ponosi całkowitą klęskę jako głowa rodu, ponieważ konsekwencją jego działań jest także samobójcza śmierć jego syna i żony. Gdyby jednak ustąpił przed racją Antygony, klęska byłaby równie nieunikniona, tyle tylko, że wiązałyby się z niewypełnieniem obowiązków króla, który musi myśleć o całości *polis* i jego przyszłości. Z kolei Antygona doprowadza do śmierci siebie i bliskich, by dochować wierności obowiązkowi religijnemu – mogła się uratować jedynie za cenę wiecznych cierpień brata spowodowanych niedopełnieniem pochówku jego zwłok.

W jeszcze innym ujęciu tragiczność to osobiste doświadczenie ograniczenia wolności, którego nie da się wymazać z ludzkiej egzystencji²¹⁹; nie jest to więc efekt uwikłania człowieka w zewnętrzny konflikt obiektywnych wartości. Wynika z samego faktu życia istoty świadomej, a nie nałożonych na nią powinności moralnych, które, owszem, są, ale ujawniają się dopiero w następnej kolejności. Tragiczność jest istotą doświadczania siebie jako osoby wolnej, obdarzonej świadomością, pozbawionej jednocześnie możliwości realizowania tej wolności w realnym świecie. Tragizm ujawnia się w manifestacji oporu wobec nieuniknionych wyroków losu, ponieważ tylko w ten sposób człowiek może zrealizować swoje poczucie wolności, której świat nie pozwala się w pełni urzeczywistnić. „Niezawiniona wina” nie jest zatem, jak utrzymywał Max Scheler, efektem wplątania człowieka w tragiczny konflikt aksjologiczny, ale samą istotą tragiczności – nieustannie doświadczamy konieczności, ale musimy wziąć odpowiedzialność za jej werdykty, ponieważ inaczej zanegujemy fakt posiadania wolności, a ona przecież określa nas jako istoty świadome.

Cóż można począć z tego rodzaju „niezawinioną winą”? W jednym z notorycznie wprawiających czytelników w zakłopotanie fragmentów *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles mówi o żalu za niezawinione skutki swoich działań²²⁰. Stagiryta uznaje pojawienie się tego żalu i ubolewania za niezbędną potwierdzenie, że osoba nie ponosi winy moralnej, co prowadzi do paradoksu – za co dana osoba ma żałować, jeśli czyn i jego skutki od niej nie zależały. Pytanie to staje się nieco łatwiejsze, gdy przypomnimy sobie, że Arystoteles głosi etykę cnót, w której podlega ocenie całość charakteru człowieka. Brak żalu oznaczałby w takim wypadku jakąś rysę osobowości, która zdradzałaby poważną wadę moralną. Jego obecność natomiast sygnalizowałaby właściwe ukształtowanie w zakresie odczuwania emocji, w szczególności współczucia. Grecy jednak

²¹⁹ Cf. F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Leipzig 1914, s. 85n; P. Szondi, *Esej o tragiczności*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2020, s. 17–27.

²²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 75–77 (1110b18–1110b24). W przedstawionej dalej interpretacji odwołuję się do swojej pracy – J. Jaśtał, *Żal, litość i wstyd*, [w:] idem, *Etyka i czas*, op. cit. s. 153–173.

wyżej od współczucia i życzliwości stawiali poczucie lojalności w stosunku do swojej wspólnoty wyrażające się w postaci wstydu.

Arystoteles definiuje wstyd jako lęk przed niesławą, a punktem odniesienia jest dla niego opinia publiczna, a przynajmniej opinia ludzi, z którymi się liczymy²²¹. W tle zawsze jednak pozostaje osoba moralnie doskonała, której obraz niezdarnie stara się odzwierciedlić opinia publiczna. To z tym wyidealizowanym podmiotem, choć niejednokrotnie nie potrafimy go scharakteryzować, ciągle się porównujemy. Co na moim miejscu zrobiłby *idealny* przywódca, wódz, lekarz, nauczyciel, rodzic, przyjaciel? Zadając to pytanie, nie mamy na myśli tylko kompetencji moralnych, ale całość formacji osobowej, łącznie z kompetencjami intelektualnymi. Wszystkie one są bowiem powiązane z eudajmonią. Owo pytanie sprowadza się w istocie do podstawowej wątpliwości: czy rzeczywiście zrobiłem wszystko, co należało, czy *jestem dość dobry*. Tak rozumiany wstyd jest uczuciem głęboko zinterioryzowanym, rzeczywista opinia innych ludzi nigdy do końca nie rozwieje wciąż powracających wątpliwości. Właśnie one objawiają się w postaci uczucia żalu nawet za obiektywnie niezawinione skutki naszych działań. Jeśli ktoś takich wątpliwości nie ma, świadczy to co najmniej o niedojrzałości, niekiedy także o moralnej ułomności. Fakt ich posiadania z kolei potwierdza poczucie wolności.

Ponieważ tego rodzaju wątpliwości są nieusuwalne, można poradzić sobie z nimi tylko w jeden sposób – odwołując się do nadziei i wiary w to, że pomimo wszystko jesteśmy lepsi, niż mogłyby świadczyć o tym nasze czyny. Ktoś, kto lokuje swoją nadzieję fundamentalną w wizji pośmiertnego zbawienia, powiedziałby: „Mam nadzieję, że *mimo wszystko* będę mógł go dostąpić”. Ale tego rodzaju nadzieję żywił z pewnością także zdeklarowany ateista Diagoras z Melos. Każdy ma prawo mieć nadzieję, że zrobił *niemal wszystko*, co należało. Tym bardziej, im bardziej jest przekonany, że nigdy się tego nie dowie.

²²¹ Cf. Arystoteles, *Retoryka*, op. cit., s. 377 (1384a24–1384a32).

Nie udało nam się jednoznacznie ustalić, czy nadzieje Agathona i jego rady były zasadne, czy też nie. Potwierdza się to, co widzieliśmy już u Hezjoda – nadzieja ma zbyt wiele istotnych i jednocześnie sprzecznych aspektów, by dało się wskazać, które są najważniejsze. Trudno określić Agathona jako osobistość wybitną, ale wszystko wskazuje na to, że starał się być porządnym, dbającym o *polis* gospodarzem i czującym na punkcie tradycyjnych wartości człowiekiem. Popełniał błędy, ale ich natura go nie dyskredytuje. Tukidydes sugeruje co prawda, że decyzje władz Melos świadczyły o: niewłaściwej ocenie faktów, przeoczeniu ważnych okoliczności, ignorowaniu ogólnych zasad rządzących konfliktami, zbyt optymistycznej wizji rozwoju wypadków, nieuzasadnionym zaufaniu do sojuszników, ryzykanckim zdaniu się na los i naiwnej wierze w boską sprawiedliwość – co łącznie wyrażać ma właśnie termin „nadzieja”. Ocena ta wydaje się jednak zbyt surowa.

Jak widzieliśmy, Agathon rozsądnie, odwołując się do dotychczasowych doświadczeń, przyjął, że postawa ateńskich posłów to tylko gra, która skończy się podobnie, jak wcześniejsza interwencja Nikiasa. Wykorzystał te informacje, które miał – nie mógł więcej zrobić dla poszerzenia swojej wiedzy. Nie był naiwnym optymistą, sprawnie i energicznie zorganizował obronę, która przy odrobinie szczęścia mogła zakończyć się powodzeniem. Zdołał zmotywować mieszkańców najpierw do wyrzeczeń, aby przygotować się na ewentualny atak, a później do czynnego oporu. Uruchomił pozytywne emocje i pragnienia, które utrzymały się przez długie miesiące oblężenia. Cały czas miał na uwadze dobro swojej *polis*, które zapewne załamałoby się ekonomicznie po przyjęciu ateńskiego ultimatum. Zdawał sobie sprawę z nieprzewidywalności sytuacji, ostatecznie zdał się na to, co nazwaliśmy nadzieją moralną – skoro nie mógł zabezpieczyć się przed wpływem przypadkowych zbiegów okoliczności, by w ogóle podjąć jakąś decyzję, założył, że *będzie dobrze*.

Być może myślał nieco schematycznie, z pewnością brakowało mu politycznego doświadczenia, ale gdzie miał je zdobyć? Wszak Melos to małeńka wysepka na skraju ówczesnego świata zamieszkała przez ledwie 3 tys. ludzi. Nie stać go było na odwołującą się do nadziei radykalnej szeroką wizję przyszłości, ale

w tym też nie ma nic nadzwyczajnego – taka nadzieja zawsze pojawia się dopiero *po* katastrofie. Z pewnością targały nim silne, przeciwstawne emocje i dręczyło go poczucie bezsensu tego, co nastąpiło. Pewnie próbował zapanować nad uczuciami, starając się kultywować cnoty męstwa, opanowania, szczodrości czy sprawiedliwości. Jak każdemu z nas wychodziło mu to raz lepiej, raz gorzej. W poszukiwaniu wewnętrznej równowagi może zbliżał się do *apathei*, zalecanej później przez stoików, i zdania się na konieczność wynikającą z działania uniwersalnych praw, choć zapewne – znów jak większości z nas – brakowało mu w tym konsekwencji. Równowaga była chwiejna, obrazy przeszłości wracały, a wraz z nimi poczucie żalu i winy.

Z pewnością Agathon, jak każdy na jego miejscu, mimo wszystko miał nadzieję, że istnieją jakieś dobre racje, by uznać, że jego decyzja była słuszna, a moralna wina – znikoma. Miał nadzieję, że jednak sprostał oczekiwaniom i zasłużył sobie na dobrą pamięć wśród potomnych. Gdy po powrocie na Melos wciążył na nowo roztrząsał to, co się wydarzyło, zadawał sobie pytanie, czy rzeczywiście *musiał* odrzucić ateńskie ultimatum, analizował, co zrobił dobrze, a co źle, chciał wierzyć, że wszystko to miało jakiś sens. Być może dostrzegął go w odradzającej się melijskiej społeczności.

Los Agathona i Melos mógłby jednak potoczyć się zupełnie inaczej, gdyby nie kaprys Tyche – wyspa upadła nie w wyniku ataku Ateńczyków, ale przez zdradę jednego z jej mieszkańców.

BIBLIOGRAFIA

- AJSCHYLOS, *Tragedie*, przeł. i oprac. S. Srebrny, Kraków 2005.
- ALMOND P.C., *Za grobem. Historia życia po śmierci*, przeł. A. Kunic-ka, Warszawa 2017.
- ANDOKIDES, *Mowy*, przeł. I. Ptaszek, Kraków 2002.
- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł., oprac. i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1982.
- ARYSTOTELES, *Retoryka*, przeł. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przekł., wstępy i koment. M. Chigerowa et al., posł. H. Podbielski, t. 6, Warszawa 2001.
- ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu sobie*, przeł. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przekł., wstępy i koment. P. Siwek, t. 3, Warszawa 2003.
- ARYSTOTELES, *Opowiadania zdumiewające*, przeł. L. Regner, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przekł., wstępy i koment. A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, t. 4, Warszawa 2003.
- BABRIOS, *Ezopowe bajki*, przeł. Z. Węclewski, Poznań 1861.
- BARTO K., *Poezja jambiczna okresu cesarstwa*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
- BERLIN I., *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, Warszawa 1991.
- BERNSTEIN L., *Przeciw bogom. Niezwykłe dzieje rzyżyka*, przeł. T. Basznia-ki, P. Borzęcki, Warszawa 2013.
- BERNSTEIN M., *Fatalism*, [w:] *The Oxford Handbook of Free Will*, R. Kane (ed.), Oxford 2002.
- BLÖSER C., STAHL T., *Fundamental Hope and Practical Identity*, „Philosophical Papers” 2017, vol. 46 (3), p. 345–371.
- BLÜMER W., *Interpretation archaischer Dichtung. Die mythologischen Partien der Erga Hesiods*, Münster 2001.

BIBLIOGRAFIA

- BOVENS L., *The Value of Hope*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1999, vol. 59/3, p. 667–681.
- CAIRNS D., *Hope in Archaic and Classical Greek*, [w:] *The Moral Psychology of Hope*, C. Blöser, T. Stahl (eds.), London 2020.
- CIORAN E., *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Warszawa 2021.
- COOPER J.M., *Aristotle’s Moral Psychology*, [w:] J.M. Cooper, *Reason and Emotion*, Princeton 1999.
- COTTINGHAM J., *Hope and the Virtues*, [w:] *Hope*, I. Dalferth, M. Block (eds.), Tübingen, 2016.
- CYCERON, *Pisma filozoficzne*, koment. opatrzył K. Leśniak, t. III, Warszawa 1961.
- DALFERTH I.U., *Hoffnung*, Berlin 2016.
- DANIELEWICZ J. (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, przeł. W. Appel et. al., red. L. Wrońska-Idziak, Warszawa 2001.
- DAY J.P., *Hope*, „American Philosophical Quarterly” 1969, vol. 6, no. 2, p. 89–102.
- DIEHL E. (ed.), *Anthologia Lirica Graeca*, Leipzig 1936.
- DIODES Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2012.
- DOWNIE R.S., *Hope*, „Philosophy and Phenomenological Society” 1963, vol. 24, no. 2, p. 248–251.
- EPIKTET, *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- EURYPIDES, *Tragedie*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, t. 1, Warszawa 2005.
- EURYPIDES, *Tragedie*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, t. 2, Warszawa 2006.
- FIACELIERE R., *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, przeł. Z. Bobowicz, J. Targalski, Warszawa 1985.
- FINLEY M., *Polityka w świecie starożytnym*, przeł. D. Kozińska, Kraków 2000.
- FISHER N.R.E., *‘Hybris’ and Dishonour*, „Greece & Rome” 1976, vol. 23, no. 2, p. 177–193.
- FRANKOPAN P., *Jedwabne szlaki*, przeł. P. Tarczyński, S. Żuchowski, Warszawa 2018.
- FREELY J., *The Cyclades: Discovering the Greek Islands of the Aegean*, London 2006.

- FRIEDRICH R., *The Hybris of Odysseus*, „The Journal of Hellenic Studies” 1991, vol. 111, p. 16–28.
- FULKERSON L., *Plutarch and the Ambiguities of Ελπις*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 2015, no. 125, p. 67–86.
- GIANOPOULOU V., *Divine Agency and Tyche in Euripides’ «Ion»: Ambiguity and Shifting Perspectives*, „Illinois Classical Studies” 1999–2000, vol. 24/25, p. 257–272.
- GRAVLEE G.S., *Aristotle on hope*, „Journal of the History of Philosophy” 2000, vol. 38 (4), p. 461–477.
- GRAVLEE G.S., *Hope in Ancient Greek Philosophy*, [w:] *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*, S.C. van den Heuvel (ed.), Cham 2020.
- HADOT P., *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000.
- HAMMOND N.G.L., *Dzieje Grecji*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1994.
- HANSEN M.H., *Polis. Wprowadzenie do dziejów greckiego miasta-państwa w starożytności*, przeł. A. i R. Kulesza, Warszawa 2011.
- HAVEL V., *Disturbing the Peace*, New York 1991.
- HERODOT, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Wrocław 2005.
- HEZJOD, *Prace i dni*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- HOMER, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, Wrocław 1992.
- HOMER, *Odyseja*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył R.R. Chodakowski, Lublin 2020.
- HOMER, *Iliada*, przeł. F.K. Dmochowski, Kraków 2021.
- IRWIN T., *Who Discovered the Will?*, „Philosophical Perspectives” 1992, vol. 6, p. 453–473.
- JAŚTAL J., *Natura cnoty. Problem emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Kraków 2009, wersja elektroniczna: <https://repozytorium.biblos.pk.edu.pl/resources/25801> (data dostępu: 19.11.2021).
- JAŚTAL J., *Etyka i czas*, Kraków 2015.
- KASSABOVA K., *Granica. Na krawędzi Europy*, przeł. M. Kositoryn, Wołowiec 2019.
- KAZANTZIDIS G., Spatharas D., *Introductory: ‘Hope’, elpis, spes: Affective and Non-affective Expectancy*, [w:] *Hope in Ancient Literature, History, and Art*, G. Kazantzidis, D. Spatharas (eds.), Berlin 2018.

BIBLIOGRAFIA

- KERENYI K., *Misteria kabirów. Prometeusz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2000.
- KERENYI K., *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002.
- KNUUTTILA S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004.
- KSENOFONT, *Historia grecka*, przeł. W. Klinger, Wrocław 2004.
- KUBIAK Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998.
- LAZENBY J.F., *Wojna peloponeska. Historia militarna*, przeł. A. Dudziński, Oświęcim 2018.
- LEAR J., *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, przeł. M. Rychter, Warszawa 2013.
- LEGOWICZ J., *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970.
- LENGAUER W., MAJEWSKI P., TRZCIONKOWSKI L. (red.), *Antropologia antyku greckiego*, oprac. W. Lengauer, L. Trzcionkowski, wstęp W. Lengauer, Warszawa 2011.
- LESKY A., *Tragedia grecka*, przeł. M. Weiner, Kraków 2006.
- MACDOWELL D.M., 'Hybris' in Athens, „Greece & Rome” 1976, vol. 23, no. 1, p. 14–31.
- MARCEL G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- MARQUARDT P.A., *Hesiod's Ambiguous View of Woman*, „Classical Philology” 1982, vol. 77, no. 4, p. 283–291.
- MARTIN A., *How We Hope. A Moral Psychology*, Princeton 2014.
- MEYER M., CARRILHO M.M., TOMMERMANS B., *Historia retoryki od Greków do dziś*, przeł. Z. Baran, Warszawa 2010.
- MRÓWKA K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- MURRAY G., *Eurypides i jego wiek*, przeł. W. Juszcak, Warszawa 2018.
- NEILS J., *The Girl in the Pithos. Hesiod's Elpis*, [w:] *Perikleian Athens and Its Legacy. Problems and Perspectives*, J.M. Barringer, J.M. Hurwit (eds.), Austin 2005.
- OŚWIECIMSKI S., *Zeus daje znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989.
- PANOFKY D. i E., *Puszka Pandory. Metamorfozy znaczenia symbolu mitycznego*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2010.
- PATZEK B., *Homer i jego czasy*, przeł. M. Tycner, Warszawa 2017.

- PETTIT P., *Hope and Its Place in Mind*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science” 2004, vol. 592, p. 152–165.
- PIEPER J., *Nadzieja a historia*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1981.
- PINDAR, *Ody zwycięskie*, przeł. M. Brożek, Kraków 1987.
- PLANTINGA A., *Divine Action in the World*, [w:] *The Meaning of Theism*, J. Cottingham (ed.), Oxford 2007.
- PLATON, *Dialogi*, tłum., wstępy, objaśnienia W. Witwicki, t. I i II, Kęty 1999.
- PLUTARCH, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1955.
- PLUTARCH, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1996.
- PLUTARCH, *Lizander*, [w:] Plutarch, *Cztery żywoty*, przeł. M. Brożek, Warszawa 2003.
- POST D., *Heraclitus's hope for the unhoped*, „Epoché” 2009, vol. 13 (2), p. 229–240.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. I–V, Lublin 1994–2012.
- RENFREW C., WAGSTAFF M. (eds.), *An Island Polity: The Archaeology of Exploitation in Melos*, New York 1982.
- REXINE J.E., *Hesiod on Woman*, „The Classical Outlook” 1969, vol. 47, no. 3, p. 29–32.
- RICOEUR P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- ROMILLY J. de, *Tragedia grecka*, przeł. I. Sławińska, Warszawa 1994.
- RYBOWSKA J., *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź 2017.
- SCHELER M., *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, [w:] D. Hume, M. Scheler, *Arystoteles. O tragedii i tragiczności*, red. W. Tatarkiewicz, Kraków 1976.
- SCHELLING F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Leipzig 1914.
- SCHLOSSER J.A., «*Hope, Danger's Comforter*»: *Thucydides, Hope, Politics*, „The Journal of Politics” 2013, vol. 75, no. 1, p. 169–182.
- SCHWINGE E.-R., *Die Hoffnung im Fass. Abermals Hesiods Pandora-geschichte*, „Hermes” 2009, vol. 137, H. 7, s. 393–402.
- SCRUTON R., *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2010.
- SEGAL Ch., *Słuchacz i widz*, [w:] J.-P. Vernant, *Człowiek Grecji*, przeł. P. Brabo, Ł. Niesiołowski-Spano, Warszawa 2000.

BIBLIOGRAFIA

- SENEKA, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł., W. Kornatowski, Warszawa 1998.
- SNOW N., *Hope as an Intellectual Virtue*, [w:] *Virtues in Action. New Essays in Applied Virtue Ethics*, M.W. Austin (ed.), Basingstoke 2013.
- STEWART I., *Czy kości grają rolę Boga?*, przeł. U. i M. Seweryńscy, Warszawa 2020.
- STRAUSS Clay J., *Works and Days: Tracing the Path to arete*, [w:] *Brill's Companion to Hesiod*, F. Montanari, A. Rengakos, Ch. Tsagalis (eds.), Leiden 2009.
- SZONDI P., *Esej o tragiczności*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2020.
- TENHOUTEN W.D., *Time and Society*, Oxford 1990.
- TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, przeł., przedm. i przypisami opatrzył K. Kumaniecki, Warszawa 1988.
- TURRI J., ALFANO M., GRECO J., *Virtue Epistemology*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), winter 2021 edition, źródło: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/> (data dostępu: 19.11.2021).
- VERDENIUS W.J., *A 'Hopeless' Line In Hesiod: «Works And Days» 96, „Mnemosyne”* 1971, vol. 24 (3), p. 225–231.
- VERDENIUS W.J., *A Commentary on Hesiod: «Works and Days» vv. 1–382, „Mnemosyne Supplements”*, vol. 86, Leiden 1985.
- VERNANT J.-P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998.
- VEYNE P., *Kult, pobożność i moralność w pogaństwie grecko-rzymskim*, [w:] P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, przeł. P. Domański, Kęty 2008.
- VOGT K.M., *Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's Philebus*, [w:] *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright (eds.), Oxford–New York 2017.
- WILLIAMS B., *Shame and Necessity*, Berkely 1994.
- WINIARCZYK M., *Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków 2016.
- WOSCHITZ K.M., *Elpis. Hoffnung Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien 1979.
- ZAGZEBSKI L.T., *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York 1996.

SUMMARY

At the turn of 416/415 BCE, Athens, still at the height of its power, completely destroyed Melos, a small *polis* in the Aegean Sea. In his account of the negotiations preceding the invasion, Thucydides (*Peloponnesian War*, V 84–116) repeatedly invokes the concept of hope (*elpis*). The citizens of Melos associate it with the wisdom of the Athenians, with the support of Sparta, with a lucky coincidence, with the principles of justice, and finally with the help of the gods. However, all these expectations fail. Thucydides seems to suggest that having hope is always irrational. In his opinion, this was confirmed not only by the fate of Melos, but also Athens itself, ultimately defeated by Sparta in the Peloponnesian War.

Hope from Melos. A contribution to the debate on the concept of elpis is a polemic with Thucydides. The author tries to understand the role of hope in extreme situations, its function in our lives and what distinguishes false hopes from justified ones. The book begins with an analysis of Hesiod's story about Elpis/Hope locked in Pandora's box. The author then traces the history of the concept of *elpis* in Greek mythology, literature and philosophy. Using the example of the fictional ruler of Melos, Agathon, he shows different depictions of hope and various functions it performs: cognitive, motivational, moral, as well as those relating to a sense of meaning in life and the need for happiness. The key to understanding the attitude of hope is found in the Sophists' concept of the justification of judgements, Plato's psychology of action, Aristotle's and the Stoics' concept of virtue. The author also refers to two different types of hope: fundamental hope, some aspects of which appear already in Heraclitus of Ephesus, and radical hope, described by the contemporary philosopher Jonathan Lear. Ultimately, the most important role of hope, in his opinion, is connected with the belief in the moral value of one's actions, even if they turn out to be wrong as a result of various circumstances (moral luck).

STRESZCZENIE

Na przełomie 416/415 r. p.n.e. będące u szczytu potęgi Ateny całkowicie zniszczyły Melos, niewielką *polis* na Morzu Egejskim. Relacjonując poprzedzającą inwazję negocjacje Tukidydes (*Wojna peloponeska*, V 84–116) wielokrotnie przywołuje pojęcie nadziei (*elpis*). Mieszkańcy Melos wiążą ją z rozsądkiem Ateńczyków, ze wsparciem Sparty, ze szczęśliwym zbiegiem okoliczności, z zasadami sprawiedliwości, wreszcie – z pomocą bogów. Wszystkie te oczekiwania jednak zawodzą. Tukidydes zdaje się sugerować, że posiadanie nadziei jest zawsze nieracjonalne, co jego zdaniem potwierdzają nie tylko losy Melos, ale także samych Aten, ostatecznie pokonanych w wojnie peloponeskiej przez Spartę.

Książka *Nadzieja z Melos. Przyczynek do debaty nad pojęciem elpis* stanowi polemikę z Tukidydesem. Autor stara się zrozumieć, na czym polega nadzieja w sytuacjach ekstremalnych, jaką pełni funkcję w naszym życiu, co odróżnia nadzieje fałszywe od nadziei uzasadnionych. Książka rozpoczyna się od analizy opowieści Hezjoda o nadziei zamkniętej w puszcze Pandory. Następnie autor śledzi dzieje pojęcia *elpis* w greckiej mitologii, literaturze i filozofii. Na przykładzie fikcyjnego władcy Melos, Agathona, pokazuje różne ujęcia nadziei oraz różne pełnione przez nie funkcje – poznawcze, motywacyjne, moralne oraz odnoszące się do poczucia sensu i potrzeby szczęścia. Klucza do zrozumienia postawy żywienia nadziei szuka w koncepcji uzasadnienia sądów głoszonej przez sofistów, psychologii działania Platona, koncepcji cnoty u Arystotelesa oraz u stoików. Przywołuje także różne typy nadziei: nadzieję fundamentalną, której elementy pojawiają się już u Heraklita, i nadzieję radykalną, opisaną przez współczesnego filozofa Jonathana Leara. Ostatecznie za najważniejsze uznaje tę rolę nadziei, która wiąże się z przekonaniem o moralnej wartości podejmowanych działań, nawet jeśli w wyniku różnych splotów okoliczności (traf moralny) okażą się one błędne.



JACEK JAŚTAŁ –
dr hab. filozofii,
zajmuje się metaetyką,
historią etyki

(w szczególności starożytnej), socjologią moralności oraz współczesnymi zmianami społecznymi związanymi z rozwojem technologii informatycznych. Opublikował m.in. książki: *Etyka i charakter* (2004), *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót* (2009), *Etyka i czas. Wariacje aretologiczne* (2015), *Czas i beczasowość. Konstrukcje społeczne i doświadczenie osobowe* (2018, wraz z I. Butmanowicz-Dębicką). Pracuje na Politechnice Krakowskiej.

Na przełomie 416/415 r. p.n.e. będące u szczytu potęgi Ateny całkowicie zniszczyły Melos, niewielką polis na Morzu Egejskim. Tukidydes, relacjonując w słynnym dialogu melijskim (*Wojna peloponeska*, V 84–116) negocjacje poprzedzające inwazję, wielokrotnie odwoływał się do kategorii nadziei (*elpis*). Jak rozumieli nadzieję Melijczycy, co mieli na jej temat do powiedzenia starożytni Grecy, jaką funkcję pełni ona w naszym życiu? Co odróżnia nadzieję fałszywą, zwodniczą od nadziei, bez której nie sposób żyć?

ISBN 978-83-67134-01-9



9 788367 134019

Patronat medialny

 **filozofuj**