

Joanna Ślósarska

Uniwersytet Łódzki

ul. Prez. Gabriela Narutowicza 68

90-136 Łódź

joannas@uni.lodz.pl

Idea wolności na miarę nadziei a ponowoczesne projekty i strategie kolonizacji przyszłości

Temat, który przedstawiam, to dialogiczność hermeneutycznej interpretacji postawy nadziei i ponowoczesnej filozofii „ryzyka”, dyskursywnej wobec zasad teologii politycznej, jako etyki działania warunkowanej wiarą¹. W szczególności zestawiam poglądy Paula Ricoeura, Ulricha Becka i Anthona Giddensa. W zestawieniu tym koncentrują się podstawowe, ukształtowane historycznie kompleksy idei opatrności oraz zbiorowych i indywidualnych „trajektorii losu”². To właśnie uszczegółowienie – związek nadziei z refleksyjnym doświadczaniem losu – będzie tutaj głównym przedmiotem uwagi. Niezależnie od kontekstów analitycznych i interpretacyjnych, pojęcie nadziei, rozpatrywane na styku teologii, historiografii i antropologii kultury, zawiera w sobie podkreślenia stałej funkcji oczyszczania z lęku i antycypacji dobra, w tym – dobrego losu³. Treść ta przenika również racjonalizacje „otwartych progów doświadczenia” formułowanych w perspektywie ponowoczesnej idei „kolonizacji przyszłości”, choć, gdy traci ona swoją teologiczną legitymizację, podlega skrajnemu niekiedy relatywizmowi. Egzemplifikując kategorię „ryzyka” w kontekście antropolo-

¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 484–486.

² F. Schütze, *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, tłum. M. Czyżewski, „Studia Socjologiczne” 1997, 1, s. 11–56.

³ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 544, *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 379, K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 255–257.

gicznego projektu „kolonizacji przyszłości”, odwołam się do doświadczeń polskich twórców migracyjnych po roku 2004, którzy łączą postawę nadziei i ryzyka, jako kulturowy wzór swoich strategii egzystencjalnych⁴.

W tradycji chrześcijańskiej pojęcie losu identyfikowane jest całkowicie z wolą Boga, z tym, co narzucone, i nad czym człowiek nie ma kontroli. Bóg sam jest tym, który – wcielając się – poddał się losowi w swoim stworzeniu. Akceptacja woli Boga jest „przewycięzeniem i odkupieniem losu”⁵. W tradycji filozoficznej pojęcie losu reprezentowane jest w trzech charakterystykach: – jako urzeczywistniony lub mający się urzeczywistnić bieg życia osób, narodów; – jako siła wyznaczająca nieodwołalnie bieg zdarzeń o niedającej się zdefiniować przyczynie, a skutkach przewidywalnych jedynie statystycznie (w tej charakterystyce pojęcie „los” przesuwają się w kierunku pojęcia „przypadek” i rozważane jest w kontekście miary i rachunku prawdopodobieństwa); – jako następstwo zdarzeń regulowane przez siłę transcendentną⁶.

1. Jeszcze nie..., już od teraz

W 1971 r. Michel Philibert, podejmując refleksję nad hermeneutyką Paula Ricoeura, podkreślił (także tytułem swojej książki – Paul Ricoeur, czyli *wolność na miarę nadziei*) centralną kategorię religijną i etyczną – nadzieję – w rozważaniach francuskiego filozofa i literaturoznawcy. Odwołując się do książki *Historia i prawda*, Philibert wyodrębnia i przytacza za Ricoeurem następującą myśl: „Refleksja... odzyskuje władzę afirmowania, która ją konstytuuje i pozwala jej postawić granice swojej własnej hybris; ta refleksja odzyskująca wypływa z filozoficznego ładunku nadziei, nie tylko wedle kategorii *j e s z c z e n i e*, lecz również w kategorii *j u ż o d t e r a z*”⁷. Myśl tę podjął Ricoeur, nawiązując do koncepcji potrójnej terażniejszości św. Augustyna:

Teraźniejszość przyszłości? Odtąd, czyli począwszy od teraz, zobowiążę się uczynić to jutro. Teraźniejszość przeszłości? Mam teraz zamiar uczynić to, gdyż pomyślałam właśnie, że... Teraźniejszość terażniejszości? Teraz to czynię, gdyż teraz mogę to uczynić. Faktyczną terażniejszość czynu

⁴ Projekt ten został zrealizowany ze środków NCN przyznanych na podstawie decyzji: nr DEC 2011/01/B/HS2/05/120.

⁵ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 208–209.

⁶ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, s. 482–483.

⁷ M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei. (Szkiełko twórczości i wybór tekstów)*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 34.

poświadcza potencjalna terażniejszość zdolności do czynu i konstytuuje się jako terażniejszość terażniejszości⁸.

Przeżywanie nadziei pomieszczone w „teraźniejszej terażniejszości”, łączone z oczekiwaniem dobra, które jeszcze nie nadeszło, zawiera w sobie krytyczne sytuacje zmuszające osobę do opanowania cierpienia i reakcji na zło. Postulat Ricoeura – „myśleć, działać, czuć”, sformułowany w analizie zła⁹, uwypukla tę funkcję nadziei, która pomaga opanować lamentację, rozpacz i żal, wynikłe z dramatycznych doświadczeń utraty dobra (śmierć najbliższych, choroba, utrata podstaw egzystencji materialnej). Odsunięcie lęku i żalu to zdaniem Ricoeura eschatologiczna przyszłość ludzkiej moralności, ale lęk może zostać przeobrażony przez miłość¹⁰. Jak podkreślił Philibert, rytm refleksji dominowanej przez postawę nadziei charakteryzuje opóźnienie syntezy i odroczenie wszelkich dialektyk¹¹. Kresem jakiegokolwiek pojęciowej syntezy, a także potrzeby jej konstruowania, jest utożsamienie nadziei z miłością. „Kochać Boga za nic – to wyzwolić się całkowicie od cyklu odpłaty, w którym lament uwięziony będzie jeszcze tak długo, jak długo ofiara będzie uskarżać się na swój los”¹². Zasada potrójnej terażniejszości otwiera w hermeneutyce Ricoeura temat nadziei jako koniecznej postawy inspirującej etykę działania wraz z jej odniesieniem do transcendencji. W etyce działania fundamentalne doświadczenie jedności nadziei i miłości oddaje Ricoeur metaforą „spojrzenia”, które wiąże człowieka i Boga. Wobec jakiegokolwiek wrogiego spojrzenia – „absolutne spojrzenie nadal jest podstawą prawdy dla mego spojrzenia na siebie”¹³.

Etykę samowiedzy rozwinął Ricoeur także w swojej narratologii, kontynuując sformułowaną w dziedzinie krytyki mitograficznej koncepcję opowiadania jako odzyskiwania całości bytu wraz z jego początkiem i końcem; z uźródłowieniem, znaczeniem, sensem i celem¹⁴. Łącząc metaforę „życia jako opowieści” z opowiadaniem o życiu, Ricoeur wprowadził do narratologii pojęcie „konfiguracji”. Wyraża ono refleksję i akt twórczy nadbudowany nad epizodyczną, linearną warstwą przedstawień, odpowiadającą doświadczeniu codziennej egzystencji. Konfiguracja to efekt podejmowanego przez podmiot działania polegającego na odzyskiwaniu jedności (tożsamości) w relacji do czasowej, chaotycznej dynamiki środowiska. W znaczeniu i eg-

⁸ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 93.

⁹ P. Ricoeur, *Zło*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 34–39.

¹⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 46.

¹¹ M. Philibert, *Paul Ricoeur*, s. 34.

¹² P. Ricoeur, *Zło*, s. 39.

¹³ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 83.

¹⁴ Tamże, s. 158–162.

zystencjalnym, i narracyjnym jest to reorientacja spojrzenia na trajektorię losu wspólnoty i osoby. Wraz z konstruowanym przez „ja” obrazem świata, kreowana jest tekstowa przestrzeń reprezentacji i konfiguracji scen w relacji do teologicznie zinterpretowanej ramy istnienia. Pojęcie „operacji konfigurowania”¹⁵ jest kluczowe dla interpretacji losu w tradycji kulturowej, ale jego funkcja nabiera szczególnego znaczenia w kontekście ponowoczesnego rozpadu symbolicznego uniwersum i indywidualnych praktyk negocjowania (ryzykowania) swojego losu. Interpretując pojęcie konfiguracji, Paul Ricoeur podkreślił przede wszystkim chronologiczny przebieg zdarzeń (epizodyczny/sceniczny wymiar egzystencji i opowieści) oraz niechronologiczny, mający wymiar konfigurujący, dzięki któremu zdarzenia przekształcają się/są przekształcane świadomą decyzją podmiotu w historię i znaczącą całość, naprowadzającą na sens dokonującego się losu osoby i wspólnoty.

2. Kolonizacja przyszłości. Ponowoczesna interpretacja pojęcia „ryzyka”

Formułując w 1986 r. interpretację „społeczeństwa światowego ryzyka”, Ulrich Beck stwierdził, że składnikiem tej interpretacji jest założenie fundamentalnego rozdźwięku między „świecką wiarą w ryzyko a religijną wiarą w Boga” [...]. „W konflikcie o ryzyko zderzają się ze sobą przeciwstawne pewniki religijnego i świeckiego rozumienia świata”¹⁶. „Sekularyzm ryzyka” w obliczu zagrożeń o wyjątkowo destrukcyjnym charakterze, ograniczającym możliwość stosowania kalkulacji opartej na doświadczeniu i racjonalności, wyraża się zdaniem Becka w ekspansji wyobraźni, podejrzeń, fikcji i lęku”¹⁷. Nawiązujący do poglądów Becka Anthony Giddens, proponując pojęcie „kolonizacji przyszłości”, formułuje relacje między religijnym i świeckim światopoglądem w sposób mniej radykalny i wskazuje na historyczny kontekst idei losu i przeznaczenia, które jego zdaniem „wcale nie zanikły w społeczeństwach nowoczesnych, a przesłedzenie ich natury okazuje się bogate w istotne dla analizy nowoczesności i tożsamości implikacje”¹⁸. Reinterpretację pojęcia losu wyrażają aktualnie zdaniem Giddensa terminy takie, jak: ryzyko, szansa, kalkulacja, bezpieczeństwo, fatalizm, fortuna, momenty przełomowe, ekspertyza, przewidywalność, strategia planowania życia, zdarzenia zaplanowane i przygodne, ryzyko jako „eks-

¹⁵ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1, s. 99–102.

¹⁶ U. Beck, *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, tłum. B. Baran. Warszawa 2012, s. 110–111.

¹⁷ Tamże, s. 84.

¹⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 152.

peryment z zaufaniem”, eksperckie systemy abstrakcyjne. Kluczowe w tym zestawie terminy – „ryzyko” i „strategia planowania” – ustanawiają kategorię podmiotu osobowego w obszarze decydowania i odpowiedzialności za swój los. Wskazywanie przez Giddensa na termin „ryzyko” jako podstawowy w ponowoczesnych opisach funkcji decyzyjnych podmiotu, jest znakiem diachronicznej zmiany kulturowej w stosunku do klasycznej i nowożytnej tradycji pojmowania losu. Pojęcie ryzyka, wiążąc się z projektami „kolonizacji przyszłości”, funduje „nowe terytorium – terytorium kontrfaktycznych możliwości. Ustanowione jakie takie, terytorium to nadaje się do skolonizowania przez inwazję kontrfaktycznych pomysłów i kalkulację ryzyka”¹⁹. Następuje więc konceptualne przesunięcie centrum stanowienia ludzkiego losu ze sfery transcendencji i jej teologicznych uprawomocnień w dziedzinę antropologii, stosunków społecznych i politycznych. Jednak, jak zaznacza Giddens, składnik klasycznych konceptualizacji losu – fatalizm – nie zostaje całkowicie usunięty. Wyłania się jako „etos fatalistyczny” stanowiąc „jedną z możliwych reakcji na areligijną kulturę ryzyka”. Zasada „będzie, co ma być” jest nie tylko wyrazem ludzkiej bezsily wobec zbiegów okoliczności i luk w strategiach planowania, lecz stanowi artefakt kształtujących się redefinicji „kultury opatrności”.

Wyrazistym znakiem procesu redefinicji religijnej koncepcji ludzkiego losu, zawartym w ideologii „kolonizacji przyszłości”, są legitymizacje zobiektywizowanych systemów eksperckich, mających z założenia wpływać na projekty osobistego życia. Systemy eksperckie to specjalistyczna, deponowana przez specjalistów w instytucjach publicznych, wiedza na temat świata, której nie posiadają w całości żadne, indywidualne osoby. Tym samym, ekspertyzy pełnią funkcje wiarygodnego orzekania o wszelkich stanach i zjawiskach²⁰, podważają wewnętrzną stabilność podmiotu jako tego, który może samodzielnie rozpoznawać swoją aktualną sytuację oraz dysponować poprawnym obrazem świata. „Ryzykować własne życie”, kształtować „inwestycyjne projekty biografii” oznacza więc z konieczności powierzenie się systemom eksperckim z zaufaniem do trafności ich diagnoz na temat nie tylko warunków środowiska, ale także (czy też przede wszystkim) na temat cielesności i inteligencji indywidualnego „ja”. Systemy eks-

¹⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 152.

²⁰ Wartość systemów eksperckich kwestionuje i relatywizuje Ulrich Beck (*Spoleczeństwo światowego ryzyka*, s. 54–56), domagając się równocześnie ich jawnej personalizacji i konkretnej przedmiotowości. Zdaniem Becka, wartość dowodu eksperckiego musi być kwestionowana z powodu oczywistych luk (obiektywnych i subiektywnych) w aktualnej wiedzy na temat człowieka i środowiska, natomiast pytania: „kto dostarcza dowodów”, „kto formułuje dany obszar wiedzy”, „kto ponosi odpowiedzialność za inspirację ryzyka”, to w istocie zdaniem Becka nie są pytania o wiedzę i wartości, lecz o racje społeczne i polityczne w globalnym dyskursie. W kontekście analizy wiedzy i niewiedzy obywateli i społeczeństw, Beck skupia się głównie na samozagrozeniu i zagrozeniu otoczenia, s. 131.

perckie wymuszają więc niespójności w obrębie linii tożsamości i linii życia. W zasadzie jedynym śladem postawy nadziei w ramach projektu „kolonizacji przyszłości” jest pojęcie ryzyka jako „eksperymentu z zaufaniem”.

3. Nadzieja i ryzyko.

Trajektorie losu w autonarracjach polskich migrantów

Inwestycyjna koncepcja biografii, z jaką polscy migranci podejmują walkę o przetrwanie w Wielkiej Brytanii i Irlandii, to sytuacja egzystencjalna, którą Beck określił jako uczestnictwo w „inscenizacjach przemocy”, związanych z nierównością społeczną²¹. Jak napisała Agnieszka Bednarska: „Różni ludzie, różne przyczyny tychże wyjazdów i różne ich konsekwencje. Wspólne było tylko pragnienie polepszenia życia własnego i bliskich. [...] Wszyscy musieli ryzykować”²². Planowanie i kształtowanie biograficznego schematu działania nastawionego na zmianę własnego życia wielu polskich migrantów połączyło z praktyką autonarracji, odwołującej do kategorii autora zewnątrztekstowego²³. Autonarracja, służąca rekonstruowaniu osobistej tożsamości w figurze podmiotu mówiącego, to forma organizacji doświadczeń, symboliczne odtwarzanie porządku wobec strumienia chaotycznych zdarzeń, które Ricoeur zinterpretował jako akt konfiguracji. Semantyka ryzyka odzwierciedla doświadczenie anomii (w tym anomii interakcyjnej), czyli biograficznego i społecznego bezładu. Próby przeciwstawienia się anomii to początkowo stadium rozpoznania terazniejszej, własnej i wspólnotowej (etnicznej zazwyczaj) tożsamości. Od takiego też rozpoznania rozpoczynają najczęściej migracyjni twórcy akcję swoich utworów. Jacek Ozaist, autor opowiadania *Wyspa obiecana*, pisze na wstępie swojego tekstu: „Wziąłem długopis – taki ładny, z napisem Poland oraz orzełkiem na skuwce – i zatrzymałem się w pół zdania. Uczciwie przyznam, że już nie wiem, kim jestem. Wiem za to doskonale, kim byłem, bo tak się składa, że gdzieś po drodze umarłem i teraz rodzę się na nowo”²⁴.

²¹ U. Beck, *Spółczesność światowego ryzyka*, s. 205.

²² A. Bednarska, *Emigracja uczuć*, Zakrzewo 2012, s. 73.

²³ Autorami tekstów (powieści, dzienników, opowiadań, esejów, reportaży, liryki) są najczęściej młodzi absolwenci studiów humanistycznych (polonistyka, filozofia, dziennikarstwo i komunikacja społeczna, marketing i zarządzanie), ale także osoby starsze z wykształceniem zawodowym (hotelarstwo, pielęgniarstwo, leśnictwo, geologia). Niektórzy z autorów debiutowali jeszcze przed wyjazdem do Wielkiej Brytanii i Irlandii, publikując w Polsce przed 2004 rokiem zbiory wierszy, opowiadania, powieści.

²⁴ J. Ozaist, *Wyspa obiecana*, w: *Na końcu świata napisane. Autoportret współczesnej polskiej emigracji*. Konkurs Literacki Polish Books, London 2007, Chorzów 2008, s. 21. Autor *Wyspy...* to w przeszłości szef małej firmy, absolwent filmoznawstwa UJ, aktualnie DJ, związany z „Halartem”, autor tomiku *Pesymfonia* (2003), powieści *Podstawiony* (2005), opowiadań *Szorty* (2007).

Migracyjny motyw ponownych, traumatycznych narodzin wprowadza także Ryszard Adam Gruchawka w powieści *Buty emigranta*, stanowiącej opowieść o pracy na farmie w Irlandii: „Wszyscy bez wyjątku rodzimy się nadzy. Podobnie jest z człowiekiem, który przybywa na obcą ziemię: jest pozbawiony prywatności i poczucia godności”²⁵. I podobnie konstatuje Piotr Czerwiński w opisach codziennej sytuacji migranta podejmującego walkę o przetrwanie: „rodzisz się-umierasz-rodzisz się-umierasz”²⁶.

Wybór zdarzeń przedstawianych w utworach to wybór selektywny, ukazujący drogę podmiotu do różnie pojmowanego sukcesu, którym może być poprawa statusu społecznego, ekonomicznego, ale także znalezienie się w szczęśliwym związku uczuciowym²⁷. Ukazywane w narracjach sytuacje krytyczne, prowadzące do alokacji w świecie, ukazywane są zarówno w aspekcie pozytywnym (odkrycie nowych możliwości, wyjazd, zmiana języka), jak i negatywnym (utrata poczucia bezpieczeństwa, środków do życia, rodziny, przyjaciół). Wybór między różnorodnymi sposobami działania jest regulowany przez komponent pragmatyczny, sprowadzany do skuteczności walki o przetrwanie, jednak z zachowywaniem granic kształtowanych jako obrona indywidualnej tożsamości aksjologicznej, zwłaszcza dumy, honoru i godności. Immanentną sygnaturą stają się więc w twórczości polskich migrantów specyficzne działania renormalizacyjne w formie krytycyzmu wobec istotnych, aksjologicznych jakości konstytuujących symboliczne uniwersum globalnego społeczeństwa²⁸. Dana Parys-White, w opowieści *Emigrantka z wyboru*, nawiązując do *Podręcznika wojowników światła* Paulo Coelho, wywyższa ludzi sprzeciwiających się kultowi monetaryzmu, choć zarazem dostrzega ich bezradność: „Współcześni wojownicy światła, którzy ciągle nie wiedzą, jak się obronić przed kłami barbarzyńskiej potęgi pieniądza”²⁹. Charakterystyczne w narracjach polskich migrantów przechodzenie od transakcyjnej, inwestycyjnej koncepcji biografii do sformułowania projektu biografii transformacyjnej, twórczej, upodmiotowionej, podkreślił Ireneusz Gębski w swej opowieści *W cieniu Sheratona*. Przedstawiając obraz polskiej emigracji zarobkowej w Anglii, docenia sukcesy w formie kupna używanego samochodu, przeprowadzki ze wspólnie wynajmowanego mieszkania do własnej klatki, a zwłaszcza znalezienie

²⁵ R.A. Gruchawka, *Buty emigranta*, Warszawa 2007, s. 67.

²⁶ P. Czerwiński, *Przebiegum życiae czyli kartonowa sieć*, Warszawa 2009, s. 335.

²⁷ Zob. A. Łajkowska, *Pensjonat na wrzosowisku*, Katowice 2012; też: *Miłość na wrzosowisku*, Katowice 2012, Damidos, J. Nowak, *Opowieść emigracyjna*, Gdynia 2010; M. Semeniuk, *Emigrantką być, czyli wspomnienia z Wells*, Warszawa 2011.

²⁸ Por. krytyczny obraz popkultury w Irlandii M. Wojnarowskiego w powieści *Okrutny idiota albo prywatny żart*, Poznań 2008.

²⁹ D. Parys-White, *Emigrantka z wyboru. Opowieść londyńska*, Katowice 2008, s. 10.

partnerki. Znamienne jest jednak zakończeniu tekstu: „Od tej pory mieli wspólny cel. Oboje wiedzieli, że tylko od nich zależy, czy i jak będą do niego zmierzać...”³⁰. Jest to sygnał zdecydowanego przejścia od wzorca biografii sterowanej czynnikami zewnętrznymi do biografii twórczej, możliwej do połączenia z wzorcem autonomicznego działania w sferze publicznej.

Wbrew intuicjom Ulricha Becka i Anthony’ego Giddensa, w tekstach polskich migrantów podstawowym pożądanym dobrem jest utrzymanie postawy nadziei na polepszenie losu bez utraty osobistej godności i indywidualności. Pamięć epizodyczna, jako narracja o zdarzeniach przeszłych, reprezentowana jest w sekwencjach zdarzeń, angażujących „ja” emocjonalne i aksjologiczne, usuwające lęk i poczucie zagrożenia. W konfrontacji z zagrożeniem (utrącone poczucie godności, utrata pracy) wydobywane jest tło wcześniejszych przeżyć i doświadczeń. Tożsamość jednostkowa własnej ciągłości lokowana jest we wspomnieniach miejsc i zdarzeń ukształtowanych w kraju. Dana Parys-White w wierszu *Ja brzoza* tworzy antropomorficzny obraz zranionej brzozy, przeszczepionej na inną glebę, na której tęskniąc, umiera. W wierszu *Święte zapomnienie*, pytając o drogę powrotną („przez ciszę”, „wąską ścieżkę”) przywołuje obraz wigilijnego ciasta z rodzynkami („zawijane zapatrzenie/ wigilijne zagwieżdżenie”³¹). W efekcie następuje rozładowanie napięcia między wewnętrznym obrazem „ja” a obrazem kształtowanym przez warunki nowego środowiska. Jest to akt przywrócenia poczucia wewnętrznej spójności, które uległo rozbiciu i fragmentacji.

Magdalena Orzeł, absolwentka polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, w powieści *Dublin, moja polska karma*, pisze wprost: „Wyjeżdżając z Polski, szukasz jej gdzie indziej, bo to twój jedyny, chcesz czy nie chcesz, fundament, język w gębie, którego nie wydrzesz i gleba, na której pierwsze kroki stawiałaś. I mimo że wciąż jesteś zły na Polskę, to i tak jest ona jedyną skalą porównawczą i decydującym głosem w sprawie wartości. A kosmopolitę tylko się udaje, bo w głębi duszy pragnie się wrócić do Polski... choćby na starość”³². Justyna Zbroja w opowiadaniu *Jutro zobaczę Polskę* napisała: „Bardzo chcę wrócić do Polski. Ale do jakiej Polski chcę wrócić? Tej wymyślonej przeze mnie? Wyimaginowanej w bezsennych z tęsknoty nocach? Najpierw muszę spojrzeć na nią bez iluzji. [...] Zobaczyć i wrócić. Świadomie. [...] Tak trudno jest zostać... Tak trudno jest wrócić”³³. Gosia Brzezińska, dziennikarka, kończąc swoją powieść *Irlandzki koktail*, pisze

³⁰ I. Gębski, *W cieniu Sheratona*, Warszawa 2011, s. 162.

³¹ D. Parys-White, *Z rytmów życia na własną nutę. Wybór wierszy i piosenek na kręte pa*, Starachowice 2006, s. 36, 37.

³² M. Orzeł, *Dublin, moja polska karma*, Kraków 2007, s. 134.

³³ J. Zbroja, *Jutro zobaczę Polskę*, [w]: *Wyfrunęli. Nowa emigracja o sobie*, Łomża 2011, s. 281–320, cyt. s. 320.

w ostatnim zdaniu: „Powrót do domu był jak podróż w nieznanne”³⁴. Twórcy migracyjnych narracji stosują konsekwentnie zasadę konfiguracji zdarzeń, odróżniając działania doraźne od działań długoterminowych, czas chronologiczny od czasu skonfigurowanego, wewnętrznego, wyrażającego całościową wizję losu i pokładanych w nim nadziei.

4. Intymność nadziei i los człowieka prywatnego

W *Księdze X swego Państwa* przytacza Platon opowieść syna Armeniosa, żołnierza o imieniu Er, który przebywał w stanie pozornej śmierci, a następnie po dwunastu dniach „wrócił do życia” i „opowiedział, co widział po tamtej stronie” (Platon 1997: 331). A widział między innymi, jak błąkała się dusza Odyseusza, poszukująca „losu człowieka prywatnego”:

Dusza Odyseusza losowała na samym końcu. Już szła do wyboru, ale przypomniawszy sobie minione trudy przez żądę sławy poniesione, dała pokój ambicjom i chodząc długo tędy i owędy szukała losu człowieka prywatnego, który by miał czas wolny. Z wielką trudnością go znalazła. Leżał gdzieś tam porzucony, bo inni go nie chcieli. Zobaczywszy go, powiedziała, że i za pierwszym razem byłaby też ten los wybrała, więc teraz podjęła go z radością³⁵.

Koncept „losu prywatnego człowieka” to współcześnie wyznacznik granicy między ekspansywnie rozwijającymi się w kulturze twórczymi praktykami egzystencjalnymi, autonarracyjnymi i autoetnograficznymi, a modelem świata zakładanym jako „społeczeństwo ryzyka”. Ideologia „społeczeństwo ryzyka” skrajnie marginalizuje indywidualną osobę, jako podmiot posiadający możliwość autonomii wewnętrznej i zewnętrznej. Jest to ideologia o charakterze współczesnej opowieści kolektywnej o świecie, formułowanej na obrzeżach kultury „ja”. Jednym z przykładów negatywnych skutków owej opowieści są sceptyczne, a w istocie pełne pogardy refleksje wokół idei „końca człowieka” Francisa Fukuyamy³⁶, proponowane przez Charlesa Handy’ego:

Liberalna demokracja, wraz ze swoją tolerancją i dobrobytem, przyczyniła się do tego, że zlikwidowana została wola walki o wielkie sprawy. Zafakaliśmy się w komforcie. Rywalizujemy jedynie o mistrzostwa świata lub złote medale. Takie sprawy nie zaowocują wielką sztuką ani szlachetnymi czynkami, nie poruszą serc na dłużej niż na chwilę, nie podsycają rewolu-

³⁴ G. Brzezińska, *Irlandzki koktail*, Warszawa 2010, s. 343.

³⁵ Platon, *Państwo*. Prawa, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 331, 337.

³⁶ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2008.

cji. Podobnie jak psy, gdy jesteśmy dobrze najedzeni, jesteśmy zadowoleni. Kiedy postęp naukowy i gospodarczy wprowadzi coraz więcej społeczeństw w stan zadowolenia, napotkamy koniec historii³⁷.

W pesymistycznej diagnozie Charlesa Handy'ego zanika problem „losu prywatnego człowieka”, pojmującego swoje życie w kategoriach jedynego, unikalnego projektu rzeczywistości, który w jakiś sposób pragnie realizować nawet wtedy, gdy stracił lub odrzucił większość wewnętrznych i zewnętrznych punktów oparcia. Kolektywna opowieść o „społeczeństwie ryzyka”, nastawiona na eksplorację zagrożeń i lęku, abstrahuje od wartości nadziei, nie tylko jako teologicznej cnoty i łaski, ale także jako antropologicznej podstawy codziennych zmagania człowieka ukierunkowanego swoje działanie na dobro. Zaprzepaszczanym współcześnie fragmentem sporu o wartość „prywatnego człowieka” i intymność jego nadziei jest także konceptualizacja pojęcia charakteru. W tradycji klasycznej istotę tego pojęcia wyraził Seneka w swoich *Dialogach*, w rozdziale *O opatrności*. Zinterpretował on los jako rodzaj sposobności, prób i sprawdzianów, za pośrednictwem których człowiek rozpoznaje/jest rozpoznawany, co do swoich cech charakterologicznych. „Uważasz się za wielkiego człowieka? Ale w jaki sposób przekonam cię o tym, jeżeli los nie nadarzył ci sposobności, abyś pokazał swą cnotę?”³⁸. Seneka, podejmując temat losu jako prób charakterologicznych, stwierdza, że nie można poznać wielkości siły ducha wobec ubóstwa czy nędzy, jeśli dana osoba nigdy w takich okolicznościach się nie znalazła. Podobnie – nie da się rozpoznać mocy obojętności wobec „zniewagi, niesławy i pogardy pospółstwa”, jeżeli człowiekowi towarzyszy tylko przychylność. Cnota jest „chciwa niebezpieczeństw”, pisze Seneka, „myśli ona o celu, do którego dąży, nie o cierpieniach, które ma znosić. Co bowiem wycierpi, stanie się częścią jej chwały”³⁹. Ponowoczesne projekty „kolonizacji przyszłości” nie są skupiane wokół problematyki charakteru i cnoty, lecz głównie wokół sprawdzianów orientacji w środowisku.

Jak podkreślił Anthony Giddens, nowoczesne mechanizmy wykorzystujące zmuszają podmiot do autorefleksji, indywidualnego zapanowania nad relacjami i sytuacjami społecznymi⁴⁰. Wskazując na tradycję jako zbiór przekazów normatywnych umożliwiających ustanawianie ciągłości historycznej i zbiorowej pamięci, Giddens interpretuje w kategoriach „ryzyka” oderwania się od cyklu pokoleń, tendencji do „wyjmowania” indywidual-

³⁷ Ch. Handy, *Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości*, tłum. L. Jesień. Warszawa 1996, s. 242.

³⁸ L.A. Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 596.

³⁹ Tamże, s. 597.

⁴⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 201.

nego życia i ustanawiania go jako odrębnej i zamkniętej trajektorii. Kontynuując swoje rozważania wokół ponowoczesnych mechanizmów wykorzystających, zauważa też, że „życie zostaje ustrukturuwane wokół otwartych progów doświadczenia, które zastępują dawne rytualne przejścia”⁴¹. Analizując projekt życia jako „ryzyka” oderwania się od tradycji, a także obiektywizowanych skryptów ponowoczesności, Giddens wypowiada jednak kluczową intuicję, pozwalającą zmienić kierunek refleksji. Gdy stwierdza, że „ja” tworzy trajektorię rozwoju od przeszłości do antycypowanej przyszłości, dodaje, że „to właśnie przebieg życia, a nie wydarzenia w świecie zewnętrznym, staje się dominująca „figurą tła”⁴². Jest to rozpoznanie, które odnosi się zarówno do obrazów świata i „ja” w formie konfigurowanych, obdarzonych sensem całości, jak i obrazów świata, dostarczanych w formie sfragmentowanego obszaru synchronicznych zdarzeń, z którym polifoniczne tożsamości osób wchodzą w różnorodne relacje interakcyjne. Idea „przebiegu życia”, jako indywidualnej i dominującej „figury tła”, może być podjęta jako łącznik między hermeneutycznym ujmowaniem egzystencji w kategoriach indywidualnej progresji ukierunkowanej na eschatologiczny horyzont nadziei a jej konceptualizacjami w analizach „społeczeństwa ryzyka”.

⁴¹ Tamże, s. 196–197.

⁴² Tamże, s. 108.

Joanna Ślósarska

The idea of freedom to the measure of hope and postmodern projects and strategies of colonization of the future

The topic that I present is a dialogicality of hermeneutical interpretation of the attitude of hope and postmodern philosophy of “risk”, which is discursive to the principles of political theology. In particular, I compare the views of Paul Ricoeur, Anthon Giddens and Ulrich Beck. In this comparison, historically formed complexes of the idea of providence and the collective and individual trajectories of human fate are concentrated. Regardless of the analytical and interpretive contexts, the concept of hope, considered at the junction of theology, historiography and anthropology of culture, contains a fixed principle of anticipation of the good. This principle also permeates the rationalizations of “open thresholds of experience” formulated in the perspective of postmodern idea of “colonization of the future”, but if it loses its theological legitimacy, subject to sometimes extreme relativism. Exemplifying the category of “risk” in the context of the project of “colonization of the future”, I refer to the experience of Polish migrant artists residing in the UK and Ireland after 2004, who combine an attitude of hope and risk, as the basis of their existential strategy.

Słowa kluczowe: nadzieja, ryzyko, migracja, autonarracja, Ricoeur, Beck, Handy.
Key words: hope, risk, migration, self-narration, Ricoeur, Beck, Handy.