

## Czy można być dobrym pesymistą?

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1289>

 Marcin Polak, Uniwersytet Jagielloński

Przeważająca część światowej kultury znajduje się pod wpływem terapeutycznej etyki przebudzenia, stanowiącej istotną składową światopoglądu optymistycznego, mogącego przybierać formę skrajną – „istnienie = optimum” – bądź umiarkowaną – „istnienie = droga do optimum”. Alternatywą jest etyka paliatywna stanowiąca składnik umiarkowanego pesymizmu. Analiza racjonalnego sporu między zwolennikami stanowisk umiarkowanych dokonana została w perspektywie metaetycznej, umożliwiającej ekspozycję pojęcia blokady metaetycznej, utrudniającej podmiotowi przejście z pozycji terapeutycznych na paliatywne i odwrotnie.

**Słowa kluczowe:** metaetyka, etyka terapeutyczna, etyka paliatywna, optymizm, pesymizm, blokada metaetyczna, platonizm, Matrix, Kierkegaard, Nietzsche, pocieszenie, tanatologia

### Can One Be a Good Pessimist?

Most of the world's culture is saturated with the therapeutic ethics of awakening, connected with an optimistic worldview that can take an extreme or a moderate form. In the article, the author performs a metaethical analysis of the rational dispute between the supporters of moderate positions, thus enabling an exposition of the conception of a metaethical blockage which hinders the subject's transition from therapeutic to palliative ethical positions and vice versa.

**Keywords:** metaethics, therapeutic ethics, palliative ethics, optimism, pessimism, metaethical blockage, platonism, Matrix, Kierkegaard, Nietzsche, consolation, thanatology

## Terapeutyczna etyka przebudzenia

W każdym dziele filozoficznym pojawia się dążenie do prawdy, zarówno jako temat, jak i jako niezmienny kontekst dociekań; rozważania epistemologiczne wspierają się na metaforyce światła, mowa jest o budzeniu się umysłu do nowego życia w świetle prawdy, w poczuciu jasności, itd. Rzucić na coś więcej światła znaczy rozproszyć iluzje utrudniające bezpośredni dostęp do rzeczywistości. Ludzie nieoświeceni żyją jakby we śnie, który splata się metaforycznie z nieprawdą (pozorem, kłamstwem), chorobą, brudem, ciemnością i złem. W optymistycznym<sup>1</sup> scenariuszu poznawczym – platońskim, neoplatońskim, ale także buddyjskim i oświeceniowym – umysł wynurza się z mrocznego dołu (jaskini, bagna, grobu, itd.) onirycznego splątania ku wiecznemu źródłu czystego światła. Oczyszczenie, będące warunkiem przebudzenia, polega na uzdrowieniu ludzkiej kondycji, uwolnieniu jej od szkodliwych przekonań, nałogów, namiętności, na drodze ku nieskazitelnemu stanowi oświecenia, zjednoczenia z rozmaicie w różnych tradycjach pojmowanym absolutem. Etyka przebudzenia posiada więc charakter terapeutyczny, a przez to – optymistyczny.

## Z powrotem do Matrix

Najsłynniejszy w historii filozofii zachodniej obraz przejścia z ciemności do światła pochodzi od Platona. W siódmej księdze *Państwa* Platon przywołał obraz zakutych w kajdany niewolników siedzących w półmroku jaskini i gapiących się tępo w przesuwające się po ścianie cienie (Platon 2003, 220–225). Wyzwolenie z kajdan prowadzi do iluminacji, do życia w pełnym świetle idei – a kto raz się wyzwolił, nie da się ponownie wtrącić do mrocznego lochu niewiedzy, co najwyżej może zejść w mrok z własnej woli, powodowany współczuciem i chęcią niesienia pomocy innym. Droga do wyzwolenia z mroku nieprawdy wiedzie poprzez oczyszczenie umysłu z błędnych mniemań, w procesie tym ważne jest naśladowanie nauczyciela, który wyzwolił się już wcześniej.

Współczesny obraz platońskiej jaskini znajdujemy w filmie *Matrix* (1999) braci Wachowskich (obaj byli jeszcze wtedy przed korektą płci). Jedna scena w szczególności przywołuje echo Platońskiego obrazu: W świecie błędnych mniemań (matrix) pojawia się nauczyciel, Morfeusz, który oferuje obiecującemu młodzieńcowi o imieniu Neo – niewolonemu przez maszyny w cybernetycznym odpowiedniku

1 Pojęciom optymizmu i pesymizmu użytkownicy języka nadają różne zakresy, w zależności od potrzeb używając ich bądź w kontekstach lokalnych, wąskich, np. „Jestem optymistą odnośnie spadku stopy bezrobocia w nadchodzącym roku”, bądź w kontekstach globalnych np. „Uważam, że życie jako takie jest dobre”. W niniejszym artykule używam słów optymizm i pesymizm egzystencjalnie, na określenie generalnego stosunku jednostki ludzkiej do jej losu, przy założeniu nieuchronności śmierci.

jaskini – możliwość przebudzenia z iluzji. Neo nie wie, co go czeka, lecz powoduje nim ciekawość względem nieznanego, nieokreślone poczucie, że coś z otaczającą go rzeczywistością jest nie tak. Na decyzję Neo ma także wpływ zaufanie, jakim stopniowo obdarza nauczyciela – Morfeusza – wierzącego, że ostatecznie dobrze jest się przebudzić, ponieważ Syjon – ostatnią enklawę oporu w wojnie z maszynami – można jeszcze ocalić. Odmiennego zdania jest Cypher, jeden z członków załogi Nabuchodonozora (statku dowodzonego przez Morfeusza w rzeczywistości na zewnątrz matrix, gdzie Neo trafia po przebudzeniu). Cypher – którego imię nawiązuje symbolicznie do biblijnego Lucyfera – spiskuje z maszynami, w następstwie czego ginie. Ten negatywny bohater pierwszej części trylogii Wachowskich pokazuje odwrotny – względem optymistycznej etyki przebudzenia – model wartościowania: przebudzenie jest nieszczęściem, niewiedza to błogosławieństwo, zaś sen to jedyny osiągalny raj. Wątek Cyphera wydaje się rozwinięciem Platońskiej wzmianki występującej w konkluzji przypowieści o jaskini i mówiącej o ewentualnym buncie przeciwko oświeconemu nauczycielowi.<sup>2</sup>

Zarówno Platoński protagonista – Sokrates – jak i Morfeusz Wachowskich, wiedzą, co dzieje się po przebudzeniu, wiedzą, dlaczego warto się przebudzić. Platonscy niewolnicy mogą na wyjściu z jaskini trwale skorzystać, wznieść się ponad ból przemijającego ciała, by po śmierci – jako niematerialne dusze – ostatecznie wlecieć ku niebu wiecznych idei oraz najwyższych pryncypiów (Jedna – tożsamość z Dobrem – i Nieokreślonej Diady (Dembiński 2003, 116–129)).<sup>3</sup> Morfeusz niewzruszenie wierzy w to, że ludziom uda się zwyciężyć w wojnie z siłami zła (maszynami), ponieważ odnalazł się zbawiciel – siły zła będą więc musiały ustąpić przed zapowiedzianym przez wyrocznię wybrańcem (Neo). W toku fabuły Neo jest konsekwentnie stylizowany na nowego zbawiciela, jest więc kuszony, co stanowi nawiązanie do biblijnego kuszenia Jezusa przez Szatana na pustyni, ale też do bardziej ogólnego wątku hagiograficznego, jakim jest kuszenie świętego przez siły zła. W jednej ze scen niegroźny psotnik Mouse dowcipkuje na tematy seksualne, co oburza resztę załogi (o bardziej ascetycznym usposobieniu), przy czym Neo, wcielenie dobra, pozostaje nieporuszony i jakby głuchy na ironiczne sugestie Mouse'a. Z kolei wywrotowe i demotywuujące spekulacje (Lu)Cyphera odnośnie sensu działań Morfeusza Neo kwituje krótkim „*thanks for a drink*” – w ogóle nie odnosi się do

2 „I gdyby ich ktoś próbował wyzwalać i podprowadzać wyżej, to gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili (Platon 2003, 224)”.

3 Jedno jako zasada tożsamości dowolnego przedmiotu myśli jest zasadą autarkiczną i niepoznawalną (gdyż wyklucza wszelką relację), dlatego, jak twierdzi Platon w *Parmenidesie*, w celu ocalenia poznania należy przyjąć drugą zasadę. Tę drugą zasadę Platon nazywa Nieokreśloną Diadą – dzięki niej Jedno wchodzi w porządek relacyjny i staje się zasadą racjonalności. Nieokreślona Diada jest różnicą pozwalającą pomyśleć tożsamość Jednego, co z kolei pozwala pomyśleć wszystko inne. Platon nazywa Jedno Dobrem, jednocześnie pełni ono także funkcję – za pośrednictwem Nieokreślonej Diady – źródła i zasady bytu i poznania.

nich merytorycznie – nie dyskutuje wątpliwości, lecz słucha w milczeniu, niby Jezus w konfrontacji z elokwentnym Wielkim Inkwizytorem z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, odrzucając tym samym zasugerowaną przez Cyphera propozycję (pokusę), aby zmienić sposób wartościowania zdarzeń. Ze wszystkich prób kuszenia Neo wychodzi nienaruszony etycznie – pozostaje w granicach optymistycznej etyki przebudzenia. W wymienionych wyżej przypadkach – u Platona i u Wachowskich – widać jedną szczególną cechę budzenia: przebudzony ma szansę na poprawę swojego stanu. To dlatego dobrze jest się obudzić, dlatego też budzenie innych jest aktem etycznie słusznym. Aby ocenić budzenie pod względem etycznym, należy je umieścić w szerszym horyzoncie – wszak budzenie nie jest dobre samo przez się i samo w sobie, lecz jest dobre relatywnie, w zależności od światopoglądowego kontekstu, w jakim znajdują się budzony i budzący (istnieją przecież konteksty, w których budzenie jest torturą). Cypher to przykład postaci, która nie wierzy w możliwość wyzwolenia Syjonu, podobnie jak niektórzy, najbardziej oporni względem nauki o idealnym świecie więźniowie Platońskiej jaskini – materialści – nie wierzą w życie poza jaskinią. A gdyby tak podać w wątpliwość skuteczność platońskiej soteriologii?

### Stanowiska skrajne i umiarkowane

Z jednej strony, uniemożliwienie snu jest torturą, wiedzą o tym wszyscy, którym kiedykolwiek uniemożliwiono sen na dłużej niż dobę, z drugiej strony, dba o drugiego ten, kto, wstając wcześniej rano, lub nie mogąc zasnąć z powodu bezsenności, uważa, aby nie wybudzić ze snu swojego śpiącego towarzysza lub towarzyski. Sen to zdrowie, ale sen to także odpoczynek od świadomości realnego, cielesnego istnienia na jawie, wraz ze wszystkimi niedogodnościami, jakie ona niesie. Sen jest więc ucieczką, zwiedzaniem nieznanych krain, lataniem, ekscytującą przygodą... a jeśli okazuje się koszmarem, po przebudzeniu zawsze można powiedzieć: „spokojnie, to był tylko sen”. Buddyzmem rządzi taka właśnie logika snu (życie zostaje w nim pojęte jako jeden wielki sen), rządzi ona także platonizmem oraz projektem zachodniego oświecenia. Na czym ona polega? Najpierw zostaje przedstawiona pewna określona charakterystyka sytuacji, w której się znajdujemy, określona wykładnia tu i teraz, zakładająca jednocześnie pewien światopogląd. Zgodnie z wymienionymi wyżej tradycjami kultury światowej znajdujemy się teraz – z różnych powodów, każda z tradycji wskazuje odmienne, ale powód ostateczny jest zawsze taki sam i jest nim niewiedza, brak trafnego rozpoznania rzeczywistości, brak dostępu do prawdy – w ciemnym miejscu, w czarnym dole, w samsarze (buddyzm), w jaskini (platonizm) albo w ciemnogrodzie (oświecenie). Co robimy w tym czarnym dole,

tu i teraz, zgodnie z przekazami tradycji? Robimy to, co robi się w ciemnościach najczęściej: śpimy, śnimy i ulegamy złudzeniom. Nie wszystko jednak stracone, nie jesteśmy skazani na wieczność w ciemnym dole, oświecenie jest możliwe (podobnie jak poprawa naszego stanu) – oto istotna składowa optymistycznego światopoglądu. W takiej sytuacji dobrze jest się obudzić, aby mieć szansę na poprawę. Jeżeli jednak przyjmimy inny światopogląd – odwrotny – pesymistyczny, tragiczny, zgodnie z którym poprawa naszego stanu jest zasadniczo niemożliwa, wtedy budzenie kogokolwiek niekoniecznie będzie etycznie dobre. Z perspektywy światopoglądu optymistycznego – *vide* Budda, Platon, Kant, Morfeusz, Neo, itd. – już samo głoszenie pesymistycznego światopoglądu jest oceniane jako złe (właśnie dlatego Neo nie wchodzi w merytoryczną dyskusję z Cypherem, a Jezus Dostojewskiego milczy przed Wielkim Inkwizytorem). Określenie światopoglądu pesymistycznego jako złego stanowi blokadę metaetyczną, zapobiegającą zmianie całościowej perspektywy etycznej. Richard Brandt scharakteryzował metaetykę (etykę krytyczną) jako neutralną aksjologicznie logiczną krytykę etyki (Brandt 1996, 19–24), sygnalizując przy tym potrzebę określonego rozumienia owej neutralności. Okazuje się bowiem, że posługiwanie się logiką lub abnegacja i porzucenie logiki są aktami o wątpliwej neutralności etycznej, a zatem nie da się ostro odróżnić i oddzielić etyki normatywnej, formułującej argumenty normatywne o różnym stopniu ogólności, od namysłu nad jakością uzasadnienia tych argumentów oraz nad znaczeniem użytych w uzasadnieniu terminów, czyli od właściwego, zdaniem Brandta, zadania metaetyki. Pomimo braku ostrego rozgraniczenia, ujęcie Brandta pokazuje, że między etyką a metaetyką istnieje uchwytne różnica, choć rozmyta za sprawą przypuszczalnie normatywnej komponenty aktu wyboru bądź odrzucenia logiki. Mówiąc o blokadzie metaetycznej (międzysystemowej i międzyświatopoglądowej), stosuję pojęcie metaetyczności nieco inaczej niż Brandt, nieco, ponieważ owo „poza” czy „meta” metaetyki nigdy nie jest całkowite i zupełne, i to nie tylko z powodu odniesienia owego „poza” do jego przedmiotu – mianowicie od etyki, nad którą metaetyka chciałaby lewitować w poczuciu aksjologicznej neutralności – lecz także z powodu co najmniej możliwego uwikłania podstaw teoretycznych i metodologicznych metaetyki w etykę. Stosuję pojęcie metaetyczności inaczej, ponieważ wspomniana blokada metaetyczna leży na antypodach neutralności aksjologicznej i zasadza się raczej na absolutyzacji aksjologicznej określonych wartości światopoglądowych i określonego systemu przekonań etyki normatywnej (przejawy tej absolutyzacji u podmiotów etycznych sygnalizuję w niniejszym artykule). Blokada jest metaetyczna, ponieważ nie jest zamknięta w obrębie systemu danej etyki normatywnej, czy to paliatywnej, czy terapeutycznej, lecz niejako wychodzi na zewnątrz i wyznacza granicę określonego

systemu etyki normatywnej oraz powiązanego z nim światopoglądu nacechowanego aksjologicznie; wynikając z usystematyzowanych przekonań normatywnych, przekracza je negatywnie ku innemu porządkowi etycznemu i aksjologicznemu, przez co także retroaktywnie konsoliduje i chroni macierzysty system przekonań. Blokada metaetyczna, ujawniając się w podmiocie etycznym, stanowi okazjonalny opór względem innego, dający o sobie znać dopiero pod wpływem ekspozycji na innego, a ściślej: na jego alternatywny system przekonań normatywnych lub jego alternatywny światopogląd. Jest to więc blokada utrudniająca podmiotowi porzucenie jednego systemu etycznego na rzecz innego.

Dlaczego taka blokada jest potrzebna optymistom? Wartościowanie i ocenianie wewnątrzświatopoglądowe – moralność i etyka optymizmu – nie jest wartościowaniem i ocenianiem absolutnym, lecz właśnie zależnym od światopoglądu. Gdyby istniało wartościowanie absolutne realnie – a nie tylko subiektywnie – blokada metaetyczna nie byłaby potrzebna, wszyscy wartościowaliby zgodnie z etyką absolutną i z absolutnym światopoglądem. Wielość światopoglądów (a także wielość powiązanych z nimi etycznych systemów normatywnych), które można podzielić w najogólniejszy z możliwych sposobów na optymizm (z etyką terapeutyczną) i pesymizm (z etyką paliatywną), jest sytuacją jawnie nieabsolutną. Inaczej mówiąc: w perspektywie etycznej nie widać realnego absolutu, istnieją natomiast subiektywne absolutyzacje. Wypadnięcie z optymizmu w pesymizm pociąga za sobą zmianę etyki i moralności. Pesymizm również ma swoją wewnętrzną etykę, której optymiści nie mogą przyjąć, ponieważ nie pozwala im na to wbudowana w ich światopogląd wspomniana blokada metaetyczna, polegająca m. in. na negatywnej ocenie porzucenia (nawet hipotetycznego) optymizmu na rzecz pesymizmu. Søren Kierkegaard – krytyczny optymistą – dotyka tego momentu w swojej ocenie rozpacz. Brak Boga oraz pesymizm, który ów brak pociąga, wpędzają człowieka w rozpacz, a ta jest dla Kierkegaarda – myślącego idiolektem chrześcijańskim – psychologicznym wiecznym piekłem, którego nie zakończy nawet śmierć, ponieważ (rozpacza) jaźń jest wieczna. Dla Kierkegaarda piekło jest wieczną męką psychiczną wiecznej jaźni, czyli wieczną rozpaczą.<sup>4</sup> Rozumowanie Kierkegaarda jest słuszne dla pesymizmu

4 „Gdyby człowiek mógł umrzeć z rozpacz, jak się umiera z choroby, to, co jest w nim wieczne – jego jaźń – mogłoby umrzeć w tym samym rozumieniu, jak jego ciało umiera z choroby. Ale to jest niemożliwe; śmierć z rozpacz przemienia się zawsze w życie. Zrozpaczony nie może umrzeć; «podobnie jak miecz nie może przebić myśli», tak mało może rozpacz ogarnąć wieczność, jaźń, która jest podstawą, na której się rozpacz rozwija tam, «gdzie robak ich nie umiera, a ogień nie gaśnie». Albowiem rozpacz pożera samą siebie, ale pożreć nie może, gdyż nie jest zdolna do spełnienia tego, czego pragnie. Pragnie ona pożreć samą siebie, ale nie może tego uczynić, a ta niemożność jest nową formą samopochłaniania, w której znowu rozpacz nie może spełnić swych dążeń, nie może mianowicie pochłonąć samej siebie. To jest potęgowanie, czyli prawo potęgowania rozpacz (Kierkegaard 1966, 153)».

zupelnego, przyjmującego istnienie wiecznego piekła (fakt, że dla Kierkegaarda jest to piekło subiektywności, nie ma większego znaczenia). Kierkegaard pomija milczeniem kwestię pesymizmu umiarkowanego – zgodnie z którym cierpienie być może skończy się w momencie śmierci – zamiast tego oddaje się analizom rozpaczy jako realizacji pesymizmu zupełnego, aby (skrytykowawszy ów pesymizm) wyznaczyć optymistyczną wiarę w możliwość i sens skoku w wiarę. Powstaje pytanie: Czy ktokolwiek rozpacza w sposób opisany przez Kierkegaarda? Czy infinitystyczna wykładnia rozpaczy sama nie wymaga już skoku w wiarę w istnienie wiecznej jaźni jako warunku możliwości wiecznej rozpaczy? Być może jest to rozpacz specyficznie chrześcijańska, wszak możliwość piekła wiecznej rozpaczy – stanowiąca psychologiczną interpretację chrześcijańskiego obrazu piekła – wynika właśnie z poprzedzającej rozpaczliwe rozumowanie wiary Kierkegaarda.

Z perspektywy pesymizmu umiarkowanego kwestia możliwości wiecznej rozpaczy przyjmuje postać pytania: Czy w skończonym czasie jesteśmy w stanie doznać iluzji wieczności? Czy nasza umierająca świadomość – przed ostatecznym rozplnięciem się w niewiadomym – może wpaść w subiektywny korkociąg wiecznej rozpaczy? Inaczej mówiąc: czy świadomość jest w stanie doświadczyć skończoności jako nieskończoności? Od odpowiedzi na to pytanie zależy utrzymanie pesymizmu w rejestrze umiarkowanym. Jeżeli skończona świadomość nie jest zdolna do wytworzenia iluzji wiecznej rozpaczy, wtedy w subiektywności umierającego taka iluzja nie powstanie, a rozpacz skończy się wraz ze świadomością (przy odrobinie szczęścia skończy się nieco wcześniej). Jeżeli zaś świadomość jest zdolna wejść w tryb piekielny (w rozumieniu Kierkegaarda), wtedy znacząco wzrasta znaczenie wsparcia, jakie umierający otrzyma (bądź nie) od osób drugich. Wobec braku pewności odnośnie tej kwestii, należy przyjąć, że właściwe towarzyszenie umierającemu jest kwestią najwyższej wagi.

Wzorcową sytuację towarzyszenia w umieraniu znajdujemy w *Zaratuście* Nietzschego. Linoskoczek upadł z wysokości i umiera, tuż przed śmiercią odzyskuje na moment przytomność i zwraca się do Zaratustry:

– Co tu robisz? (...) Od dawna wiedziałem, że diabeł podstawi mi nogę. I oto wlecze mnie do piekła: chcesz mu tego zabronić?

– Na honor, przyjacielu – odrzekł Zaratustra – nie ma tego, o czym mówisz: ani diabła, ani piekła. Dusza twoja zemrze prędzej jeszcze niż twoje ciało, nie lękaj się zatem niczego.

Mężczyzna spojrział nieufnie w górę.

– Jeśli mówisz prawdę – powiedział w końcu – to nie tracę nic, tracąc życie. Nie jestem wiele więcej niż zwierzęciem, które nauczono tańczyć, wymierzając mu cięgi i dając skąpe kąski.

– Ależ skąd – rzekł Zaratustra – z niebezpieczeństwa uczyniłeś sobie zawód, to nie jest godne wzgardy. Teraz przezeń giniesz; za to pogrzebię cię własnymi rękami.

Usłyszawszy te słowa, umierający już się nie odezwał; poruszył jednak ręką, jak gdyby w podzięcie szukając dłoni Zaratustry. (Nietzsche 2012, 17)

Zaratustriańskie pocieszenie dla umierającego wymierzone jest w dwa upadki ducha: lęk i rozpacz. Porządek pocieszenia wyznaczają potrzeby umierającego, który najpierw daje do zrozumienia, że boi się diabła i piekła (jest to częsty lęk u osób wychowanych w chrześcijańskim imaginarium<sup>5</sup>). Zaratustra odpowiada, że nie ma się czego bać – piekła nie ma. Skąd o tym wie? Z jasnej intuicji wiecznego powrotu, która jest jego „najbardziej przepastną myślą”. Rozpoznanie Nietzschego jest następujące: piekło to ludzki wymysł (okrutny i perwersyjny)<sup>6</sup>, a śmierć nie jest bramą prowadzącą w zaświaty, lecz co najwyżej do odrodzenia w tym oto świecie lub do nicości (nicość pochłonie małodusznych „małych ludzi”, którzy nie chcą i nie lubią żyć, których wola mocy zwraca się przeciwko samej sobie, przez co doprowadza – w kolejnych cyklach życiowych – do własnego zaniku).<sup>7</sup> Nietzsche odrzuca możliwość przejścia w chwili śmierci do innego świata, ewentualnie odrodzenia się w innym świecie; czyni to z powodu głębokiej niechęci do chrześcijaństwa, ściślej, do chrześcijańskiej wykładni warunków awansu do innego świata, imputującej człowiekowi winę i nieczyste sumienie. Nietzsche uogólnia więc własną awersję do chrześcijaństwa – powodowany raczej afektami niż logiką – na wszystkie możliwe pośmiertne scenariusze dopuszczające wędrówkę do światów innych niż świat aktualny. Tymczasem nie jest przecież wykluczone, że po śmierci trafimy do innego świata, ta logiczna możliwość jest niezależna od optymizmu i pesymizmu – logicznym możliwościom przysługuje logiczna neutralność<sup>8</sup> – na gruncie logiki nie możemy stwierdzić jaki (i czy w ogóle) będzie ten inny świat, ale możemy

5 Cf. przypis 13.

6 „Człowiek jest bowiem najokrutniejszym zwierzęciem. Podczas tragedii, walk byków i ukrzyżowań najlepiej chyba było mu na ziemi; a kiedy wymyślił sobie piekło, oto stało się ono jego niebem na ziemi. Kiedy wielki człowiek krzyczy, w mig przybiega mały z wywieszonym językiem. On jednak zwie to „współczuciem” (Nietzsche 2012, 236)”.

7 Dlatego wieczny powrót jest ideą selektywną (Deleuze 2012, 97–98; Banasiak 2014, 51). Ten, który chce żyć (wyraża zdrową wolę mocy), będzie stopniowo poprawiał swój stan w kolejnych powtórzeniach, aż po Nadczłowieka, będzie więc żył wiecznie, ten zaś, który żyć nie chce, poprzez kolejne powtórzenia będzie stopniowo pogarszał swój stan, aż zniknie.

8 Jeżeli już zdecydowaliśmy się myśleć logicznie, która to decyzja, jak powiedziano, wydaje się uwikłana w etykę.



stwierdzić, że dowolny inny świat jest możliwy (Polak 2018, 44–55). Reszta jest kwestią afektywnych preferencji.

Tuż po pierwszym pocieszeniu umierający linoskoczek wpada w rozpacz.<sup>9</sup> Oto okazuje się, że jego życie najwyraźniej nie ma znaczenia („nie tracę nic, tracąc życie. Nie jestem wiele więcej niż zwierzęciem...”). Zaratustra odpowiada na to w tonie podniosłym, pokrzepienie polega teraz na dowartościowaniu życia odważnego, dzielnego, realizującego własne zadanie wbrew niebezpieczeństwu. Umierający zostaje tym samym wydzwignięty z samoponiżenia („Ależ skąd!” itd.), serdecznie pouczony i osadzony na powrót w poczuciu godności. Konsolacyjny *passus* kończy się obietnicą godnego pochówku („za to pogrzebię cię własnymi rękami”). Zaratustra oddaje tym samym sprawiedliwość aktywnemu i dumnemu życiu umierającego. Parafrazując: „Nie poddawaj się fikcjom małych ludzi, którzy nigdy nie stanęli na linie, teraz bowiem dokonuje się twoje życie – godne uznania i szacunku”. Pocieszenie działa, linoskoczek akceptuje własne życie i własną śmierć, po czym umiera.

Każdy pesymista wydaje się mieć w życiu coś, co go bawi, co sprawia mu przyjemność i radość, być może więc ten świat, nawet w perspektywie pesymistycznej, nie jest wcale najgorszy. Hipotetycznie mogą przecież istnieć światy gorsze, w których nic nigdy nikogo nie bawi i nic nigdy nikomu nie sprawia przyjemności i radości – przeciwnie – wszystko wszystkim przysparza wyłącznie mąk. Zupełny pesymizm jest więc hipotetycznie możliwy, w ramach takiego pesymizmu nie będzie możliwa jakakolwiek etyka (gdyż intencją każdej etyki – nawet etyki deskryptywnej, postulującej niezaangażowany opis moralności – jest poprawa stanu jaźni) a pogrążenie w cierpieniu okaże się trwałe. Tyle że hipotetycznie możliwy jest dowolny scenariusz, tymczasem śmierć jest realną perspektywą każdej jednostki: umieramy naprawdę a nie tylko hipotetycznie, chodzi więc o wypracowanie właściwego stosunku do śmierci, czyli takiego, który ocali nas przed wiecznym piekłem. Ten plan minimum dzielą zarówno umiarkowani pesymiści, jak i umiarkowani optymiści. Planem maksimum byłoby zbawienie, stanowiące pośmiertny awans metafizyczny, tyle że o takim zbawieniu można rozmawiać

9 W zestawieniu stadiów umierania podanym przez Elizabeth Kübler-Ross depresja, „poczucie wielkiej straty (Kübler-Ross 1979, 98)”, stanowi etap czwarty, przedostatni. Umieranie rozciągnięte w czasie obiektywnym (nienagle) wiedzie bowiem przez pięć stadiów: zaprzeczenie i izolację, gniew, targowanie się, depresję, akceptację. Z depresją wiąże się także często „poczucie nieuzasadnionej winy czy wstydu (Kübler-Ross 1979, 99)”. Kübler-Ross nie traktuje lęku przed śmiercią jako osobnego stadium umierania, lecz jako stałą antropologiczną, której intensywność i częstotliwość występowania zmienia się w zależności od stanu kultury i cywilizacji (Kübler-Ross 1979, 19–28). Porządek etapów umierania dotyczy oczywiście osób, które mają czas, aby etapy te przeżyć; w przypadku Nietzscheańskiego linoskoczka umieranie sprowadza się do kilku chwil, jednak występują w nim: lęk przed śmiercią, rozpacz (połączona z poczuciem wstydu) oraz akceptacja.

wyłącznie w gronie optymistów (pesymiści umiarkowani o nim milczą – skrajni – odrzucają).

W granicach pesymizmu umiarkowanego etyka jest możliwa, choć jest to etyka paliatywna, znacząco różna od terapeutycznej etyki optymistów. Etyka paliatywna łagodzi niedolę (bez nadziei na trwałą, metafizyczną poprawę)<sup>10</sup>, podczas gdy etyka terapeutyczna – w mniemaniu optymistów – wyzwala z negatywnego stanu trwale. Przywoływana wyżej blokada metaetyczna, zapobiegająca porzuceniu światopoglądu (i związanych z nim reguł moralnych) uznanego za własny na rzecz światopoglądu przeciwnego, działa w obie strony – pesymiści również ją posiadają. Nawrócenie na optymizm stanowi w oczach pesymistów upadek godności. Przykładem krytyki nawrócenia na optymizm jest stosunek Nietzschego do Pascala.<sup>11</sup> Blokady metaetyczne wytwarzają polemiczne napięcie między zwolennikami różnych światopoglądów. Zmiana światopoglądu, z optymistycznego na pesymistyczny lub odwrotnie, jest zmianą całej etyki, przez co sięga ona również waloryzacji podstawowych metafor (wizji świata, celu i sensu życia) oraz ruchów świadomości i zachowań określających całość etyki podmiotu. Według pesymistów zupełnych jakakolwiek ulga jest niemożliwa, rozpacz jest nieuchronna i nieskończona, ale zdaniem pesymistów umiarkowanych ulga jest możliwa, polega ona na odpowiednim dawkowaniu sobie kojących iluzji sensu largo, stanów zoptymalizowanej anestezji. Dla optymistów zupełnych dowolne zdarzenie posiada sens soteriologiczny, zaś dla optymistów umiarkowanych tylko niektóre zachowania, tylko pewne określone sposoby życia, zakładające określoną samodyscyplinę, prowadzą do przebudzenia – a przez nie – do zbawienia. Na przeciwległych biegunach losu zupełni pesymiści i zupełni optymiści zajmują pozycje irracjonalne – pierwsi wiecznie cierpią męki piekielne, drudzy przebywają wiecznie w raju, bez względu na cierpienie. Pomiędzy tymi skrajnymi stanowiskami, do których jakakolwiek argumentacja raczej nie ma dostępu (nie może na nie wypłynąć, co najwyżej sama może im ulec), rozciąga się pole walki (kulturowej, retorycznej, teoretycznej, praktycznej i politycznej) między umiarkowanymi optymistami a umiarkowanymi pesymistami, przy czym stawką tego sporu jest rodzaj przyjętej etyki, sposób życia i sposób pocieszania umierających.

<sup>10</sup> Z perspektywy paliatywnej metafizyczne zaplecze pocieszeń jest bez znaczenia, liczy się tylko ich doraźna skuteczność w usuwaniu lęku i rozpacz.

<sup>11</sup> Z perspektywy Nietzschego skok w wiarę jest niegodny dostojnego ducha: „Co zwalczamy w chrześcijaństwie? To że chce ono złamać potężnych, że chce odebrać im odwagę, wykorzystać ich złe chwile i ich zmęczenie, ich dumną pewnością obrócić w niepokój i zakłopotanie sumienia, że dostojne instynkty umie uczynić trucizną i chorobą, aż ich siła, ich woła mocy zwraca się wstecz, zwraca się przeciwko sobie – aż potężni giną z nadmiaru samopogardy i samoudręki: ów okropny rodzaj zniknięcia, którego najbardziej sławnym przykładem jest Pascal (Nietzsche 2012, 53)”.

## Odpowiedź na zadane pytanie oraz konkluzja

Racjonalny podmiot – jak przekonywał Kierkegaard – nie może osiągnąć stanowiska irracjonalnego drogą racjonalną – w świętość można tylko skoczyć (na zasadzie decyzji, w sposób racjonalnie niezdeterminowany), z kolei w rozpacz się wpada. Lepiej jest być umiarkowanym optymistą czy umiarkowanym pesymistą? Pytanie to brzmi racjonalnie, choć nie wiadomo czy chodzi w nim o rzeczywisty wybór, tzn. czy mamy możliwość wybierania całościowej etyki, w której żyjemy, oceniamy, z pobudek której działamy. Być może odnalezienie się w takiej czy innej etyce jest wynikiem zbyt wielu czynników – w tym przypadkowych i niezależnych od naszej woli – aby móc tutaj mówić o wyborze. Dlatego optymiści (m. in. chrześcijanie), zamiast o wyborze, mówią o łasce nawrócenia. Niezależnie od tego, co wybieramy, w czymś się odnajdujemy. Umiarkowani pesymiści odnajdują się w życiu pełnym (znośnego) cierpienia, gdzie spędzają czas aż do śmierci (cierpienie, które staje się nieznośne jednocześnie likwiduje świadomość cierpienia<sup>12</sup>), umiarkowani optymiści także odnajdują się w życiu pełnym (znośnego) cierpienia aż do śmierci, z tą zasadniczą różnicą, że dla nich śmierć nie jest końcem świadomego doświadczenia, lecz bramą do czegoś lepszego (lub do czegoś gorszego, o ile nie spełnili za życia warunków nałożonych przez taką czy inną wersję etyki terapeutycznej). Z metaetycznego punktu widzenia – a tylko taki punkt widzenia pozwala na rozbrojenie blokad metaetycznych – odpowiedź na pytanie zadane w tytule jest twierdząca: Można być dobrym pesymistą, o ile jest się pesymistą umiarkowanym i o ile dobro, o którym mowa, jawi się w horyzoncie etyki paliatywnej, czyli o ile jego podmiot niesie innym ulgę w cierpieniu. Z perspektywy optymizmu i powiązanej z nim etyki terapeutycznej pesymizm będzie zawsze stanowiskiem co najmniej niewłaściwym. Jest tak z powodu takiego czy innego dogmatu, na którym zasadza się blokada metaetyczna – integruje on zbiór optymistycznych przekonań w oporny monolit (dlatego złamanie blokady metaetycznej prowadzi zwykle, jeżeli już do niego dojdzie, do dezintegracji światopoglądowej i kryzysu nihilistycznego). Przyjęcie pozytywnej oceny pesymizmu, choćby umiarkowanego, pozostaje w sprzeczności z dogmatycznymi regułami etyki terapeutycznej: przygotowania do pośmiertnego awansu tracą sens<sup>13</sup>

12 Przykładem pesymizmu umiarkowanego jest wyrażone w *Liście do Menoikeusa* stanowisko Epikura w sprawie stosunku do śmierci: „Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia (Epikur 2010)”.

13 Rewersem tych przygotowań jest lęk przed pośmiertną degradacją. Jerzy Nowosielski niedługo przed śmiercią wyznał swojemu bratankowi: „Wiesz co, Pawełku, boję się śmierci, ale jeszcze bardziej boję się tego, co jest po śmierci. Tam może być jeszcze gorzej niż tu (cyt. za: Krystyna Czerni, *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków 2011, s. 405)”.

w obliczu śmierci pojętej jako koniec subiektywnego doświadczenia (a takie pojęcie śmierci wydaje się umiarkowanym pesymistom bardzo prawdopodobne). Przykładem blokady metaetycznej na gruncie chrześcijańskiej odmiany optymizmu jest pogląd Pawła z Tarsu w kwestii zmartwychwstania. Autor pierwszego Listu do Koryntian pisze: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara (1 Kor 15, 13–14.)” To Pawłowe zastrzeżenie wyraża nie wprost i dookreśla pod względem treści właśnie wspomnianą blokadę metaetyczną będącą dogmatycznym warunkiem sine qua non bycia chrześcijaninem („chcesz być chrześcijaninem, uwierz w Chrystusa”), czyli bycia optymistą na sposób chrześcijański. Jeżeli się tę blokadę złamie, nie można nadal być chrześcijaninem. W wymiarze bardziej ogólnym – abstrahując już od treści konkretnej religii – można przyjąć, że wiara w to, że śmierć jest czymś w rodzaju portalu do nowej, lepszej postaci bytu (doświadczenia), do nowego, lepszego stanu świadomości, jest regułą obustronnie blokującą i oddzielającą optymizm od pesymizmu: optymista nie może w to nie wierzyć (w przeciwnym razie przestaje być optymistą i albo pogrąży się nihilistycznie w chaosie zdeintegrowanych przekonań, albo osiąga nową integralność światopoglądową jako skrajny bądź umiarkowany pesymista), z kolei pesymista nie może w to uwierzyć (w przeciwnym razie przestaje być pesymistą i już jako neofita porzuca etykę paliatywną na rzecz etyki terapeutycznej).

W doniosłej, ostatecznej i zarazem ekstremalnej sytuacji, jaką jest towarzyszenie umierającemu, decydujące są wycucie taktu, czułość i dopasowanie się do potrzeb cierpiącego. Jeśli pesymista towarzyszy pesymiście, pocieszenie odbędzie się najprawdopodobniej środkami etyki paliatywnej, z kolei jeżeli optymista towarzyszy optymiście, w ruch pójść środki etyki i eschatologii terapeutycznej. Trudniej jest w sytuacjach mieszanych pożegnań, kiedy to pesymista towarzyszy umierającemu optymiście lub kiedy optymista towarzyszy umierającemu pesymiście. Pesymista przy łożu śmierci optymisty najlepiej uczyni, jeśli w swoim pocieszeniu potraktuje perspektywę zbawienia, której potrzebuje umierający optymista, jako kolejny środek niosący ulgę. Jeśli zaś zdarzy się tak, że to umierającemu pesymiście będzie towarzyszył optymista? Czy ustrzeże się on przed narzucaniem umierającemu swojego światopoglądu? Czy uszanuje perspektywę umierającego i wbrew własnym przekonaniom skupi się nie na nawracaniu pesymisty na optymizm, lecz na niesieniu mu ulgi na jego warunkach?<sup>14</sup> Te pytania (skierowane przede wszystkim do optymistów) pozostawimy tym razem bez odpowiedzi.

14 *Śmiertelność* – ostatnia książka Christophera Hitchensa – zawiera katalog niestosowności, jakie popełniają optymiści względem umierających pesymistów (Hitchens, 2013).

## Bibliografia

- Banasiak, Bogdan. 2014. „Wieczny powrót w myśli Friedricha Nietzschego – chaos czy ład?”. In: *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*. ed. by Monika Proszak, Anna Szklarska, Anna Żymełka, 41–58. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brandt, Richard B. 1996. *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. trans. Barbara Stanosz. Warszawa: PWN.
- Czerni, Krystyna. 2011. *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Deleuze, Gilles. 2012. *Nietzsche i filozofia*. trans. Bogdan Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Dostojewski, Fiodor. 2009. *Bracia Karamazow*. trans. Adam Pomorski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Duda, Sebastian. 2020. *Ten świat jest piekłem. O teologii Jerzego Nowosielskiego*. <http://wiesz.com.pl/2020/02/21/ten-swiat-jest-pieklem-o-teologii-gerzego-nowosielskiego/>.
- Dynarski, Kazimierz et al., ed. 2000. *Biblia Tysiąclecia*. trans. Władysław Borowski et al. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Epikur 2010. „List do Menoikeusa”. trans. Adam Krokiewicz. Pantheion. Serwis politeistyczny. Last modified May 19, 2010. <https://pantheion.pl/Epikur-List-do-Menoikeusa>.
- Hitchens, Christopher. 2013. *Śmiertelność*. trans. Radosław Madejski. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Kania, Ireneusz, ed. 2013. *Tybetańska księga umarłych*. trans. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo A.
- Kierkegaard, Søren. 1966. *Choroba na śmierć*. trans. Jarosław Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN. <http://edukacja.3bird.pl/download/filozofia/egzystencjalizm/filozofia-sorene-kierkegaard-bojzn-i-drzenie-choroba-na-smierc.pdf>.
- Kübler-Ross, Elizabeth. 1979. *Rozmowy o śmierci i umieraniu*. trans. Irena Doleżał-Nowicka. Poznań: PAX.
- Miziołek, Jerzy, ed. 2017. *Światło w dziejach człowieka, sztuce, religii, nauce i technice*. T. 1. Krosno: Muzeum Podkarpackie.
- Nāgārjuna. 1995. *The Fundamental Wisdom of Middle Way*. trans. Jay L. Garfield. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Nachlaß 1887–1889*. Kritisches Studienausgabe Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

- Nietzsche, Friedrich. 2012. *Notatki z lat 1887–1889*. trans. Paweł Pieniążek. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Nietzsche, Friedrich. 2012. *To rzekł Zaratustra*. trans. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła. Łódź: Wydawnictwo Od Do.
- Nietzsche, Friedrich. 2018. *Poza dobrem i złem, Z genealogii moralności*. trans. Paweł Pieniążek. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Platon. 2003. *Państwo*, trans. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Polak, Marcin. 2018. *Medytacje o ostatniej filozofii*. Kraków: Universitas.

### **Nota biograficzna / Biographical Note**

**Marcin Polak** – pisarz, doktor filozofii, jego zainteresowania filozoficzne krążą wokół zagadnienia egzystencji, ponadto jest także znawcą twórczości Friedricha Nietzschego i Thomasa Bernharda.

**Marcin Polak** – writer, doctor of philosophy, his philosophical interests revolve around the issue of existence; he is also an expert on the works of Friedrich Nietzsche and Thomas Bernhard.