

Bohdan Misiuna

METAFIZYCZNE ŹRÓDŁA PESYMIZMU

Chciałbym ukazać tutaj najważniejsze przyczyny nastroju metafizycznego, który znajduje często wyraz w światopoglądzie pesymistycznym. Jest to, mówiąc najkrócej, nastrój zniechęcenia wobec świata i życia (braku poczucia sensu istnienia). Świat bowiem, w oczach pesymisty, jest zły lub przeważa w nim zło¹.

Pesymizm tak rozumiany ma wiele, często niełatwych do uchwycenia, odcieni i postaci, wyrażających indywidualną wrażliwość i doświadczenie życia. Z filozoficznego punktu widzenia istotne wydaje się pytanie, w jakich właściwościach świata znajdują oparcie fundamentalne przekonania i przeświadczenia, składające się na ten światopogląd. Są to, jak się wydaje, przekonania i przeświadczenia dwojakiego rodzaju. Jedne, które można by nazwać metafizycznymi, odnoszą się do całości świata, życia i ludzkiego losu. Taki metafizyczny charakter ma poczucie nietrwałości istnienia, nieuchwytności życia, nieprzewidywalności losu, nieracjonalności świata. Inne, jak przeświadczenie o nieskuteczności dobroci lub braku bezinteresowności w dążeniu do dobra, dotyczą jedynie moralnej sfery życia, która zostaje tym samym wyróżniona jako szczególnie ważna dla poczucia sensu (wartości) życia. Te metafizyczne i moralne źródła pesymizmu są ze sobą często związane w wewnętrznym doświadczeniu i przeżyciach osoby. Poczucie nietrwałości istnienia staje się powodem do najgłębszego smutku dla tego, kto doświadcza zarazem bezradności dobroci wobec zła. Jest on bowiem przekonany, że wszystko na tym świecie przemija bez miłości, która byłaby w stanie tę stratę zrekompenzować.

W tym krótkim artykule ograniczę się do przedstawienia najważniejszych, w moim przekonaniu, metafizycznych źródeł pesymizmu. Scharakteryzuję je, pomijając to, co odnosi się do ich dobrze na ogół znanych, psychologicznych i kulturowych uwarunkowań². Zwrócę natomiast uwagę na kwestię psychologicznej

¹ Bliższy pesymizmowi wydaje się też pogląd, że dobro i zło znajdują się we względnej równowadze. Zestawienie poglądów przypisujących światu wartość negatywną lub pozytywną dołączył do swych rozważań na temat etycznego idealizmu N. Rescher. Por. N. Rescher *Ethical Idealism. An Inquiry into the Nature and Function of Ideals*, Berkeley, Los Angeles, London 1987, s. 109.

² Nastrój pesymizmu ma związek zarówno z indywidualną skłonnością do melancholii, jak i z przeżyciami charakterystycznymi dla okresów kryzysu lub schyłku kultury.

użyteczności tego rodzaju poczuć metafizycznych. Pesymizm bowiem, w tej postaci, jaką przyjmuje w filozofii i religii, tylko w wyjątkowych przypadkach sprowadza się do nihilizmu. Jego celem jest najczęściej obudzenie pragnienia dobrego życia.

Nietrwałość istnienia

Dla metafizycznego pesymizmu istotne jest przede wszystkim poczucie nietrwałości indywidualnego istnienia, w przeciwieństwie do wyobrażenia o życiu nieskończonym, które nie ma żadnych właściwości ani kresu³. To niezróżnicowane, nieskończone życie jest czymś w rodzaju tła, ujawniając kruchość skończonych form i postaci życia. Życie ludzkie wydaje się na tym tle nie tylko ograniczone i kruche, lecz także wyróżnione przez świadomość własnego kresu oraz nieuniknioności cierpienia.

Poczucie nietrwałości i przemijania życia jest najbardziej chyba trwałym i nie wymagającym filozoficznej refleksji elementem ludzkiego sposobu odczuwania. Homer i Mimnermos porównują los człowieka z losem nietrwałych liści. Kresem ludzkiego istnienia, z jego radością i miłością, jest bowiem śmierć. Lęk przed śmiercią jest, w przypadku większości ludzi, silniejszy niż pragnienie odnalezienia w niej spokoju. Świadomość religijna, nawet jeśli uwalnia od tego lęku, nie jest często w stanie uwolnić nas od melancholii związanej z jej istnieniem. Jedną ze strof buddyjskiej *Dhammapady* ukazuje czaszki ludzkie „porzucone jak dynie późną jesienią na pustkowiu” (XI, 149)⁴. Przejmująco brzmią znane słowa *Księgi Hioba*: „Człowiek z kobiety zrodzony krótkich jest dni i pełen troski. Jak kwiat wyrasta i więdnie, jak cień umyka i nie ostaje się” (14, 1-2)⁵. Takie doświadczenia życia, jak bezpowrotna utrata bliskiej osoby lub perspektywa własnej śmierci, wskazują na nieuchronność losu, wobec którego czujemy się bezradni. Kruchość kondycji ludzkiej wyraża się także w doświadczeniu cierpienia choroby, starości i umierania. Przemijanie jest podstawowym faktem dotyczącym naszego życia oraz materialnego świata. Tracimy bliskie nam osoby i istoty, miejsca, do których byliśmy przywiązani, rzeczy, którymi chcielibyśmy się otoczyć. Doświadczenie przemijania pełne jest niewyrażalnego smutku i bólu. (Nawet jeśli towarzyszy mu czasami ulga, że pewnych rzeczy już nie ma). Jednak dla wielu ludzi równie przygnębiająca jest nietrwałość uczuć i więzi międzyludzkich, niemożność wyrażenia własnych przeżyć lub postawy wobec świata, utrata wewnętrznej wrażliwości lub okrywające życie zapomnienie. Rozłąkę z tym, co kochamy, odczuwamy niekiedy

³ Takie wyobrażenie życia przypisuje starożytnym Grekom Kerényi, przeciwstawiając *zoe* (życie nieskończone) *bios* (konkretnemu żywotowi). Por. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.

⁴ Por. *Ścieżka prawdy. Podstawy moralności buddyjskiej*, tłum. S. Fr. Michalski, Łódź 1948, s. 52.

⁵ Por. *Księga Hioba*, tłum. Cz. Miłosz, Paris 1981, s. 95.

boleśniej wiedząc, że to coś, przedmiot, osoba, cząstka rzeczywistości lub świat, który musimy opuścić, nadal istnieje. Równie przykre jest poczucie wewnętrzznego wyobcowania, kiedy człowiek traci jak gdyby cząstkę samego siebie.

Nietrwałość naszych przeżyć, dążeń i więzi z innymi przeżywamy często w sposób dramatyczny jako utratę bliskości, osamotnienie, przypadkowość, absurdalność życia. To, co było bliskie, staje się nagle dalekie, a w to miejsce nic już nie może być bliskie. Wobec poczucia, że ludzie spotykają się w tym życiu przypadkowo, jak ptaki, które „pod wieczór na jednym drzewie tulą głowy” (*Saundarananda*, XV, 33)⁶, złudna i krucha wydaje się wszelka wspólnota. Życie odczuwane w ten sposób wydaje się bolesne i niespełnione. Jest ono zarazem, jak oznajmia *Sutta Nipata*, „nieuchwytny” i „niepojęty”⁷. Nie wiemy, jaki jest jego sens. Pozostaje jednak przedmiotem namiętnej tęsknoty. Właściwością przemijającego życia jest bowiem to, że szczęśliwych chwil nie możemy całkowicie zatrzymać, a smutnych oddalić. O najistotniejszych naszych przeżyciach mielibyśmy czasami ochotę powiedzieć, jak bohater wiersza Goethego o swych pieśniach: „Na wodzie byłyście pisane, odpłyniecie tedy razem z wodą”⁸.

Z poczuciem nietrwałości istnienia wiąże się przeświadczenie o nieosiągalności trwałego szczęścia, którego urzeczywistnienie uniemożliwiają cierpienie i niepewność losu. Życie widziane z tej perspektywy nie jest, jak uczył zrezygnowany hedonista Hegezjasz, bardziej pożądane niż śmierć. Właściwą wobec niego postawą jest zatem pewnego rodzaju obojętność.

Na to, co nazwaliśmy tutaj w sposób ogólny nietrwałością istnienia, składa się wiele osobnych zjawisk takich jak: rozkład tego, co istnieje w sposób fizyczny (rozpad i zanikanie rzeczy, starzenie się, utrata zdrowia, umieranie i śmierć istot żywych), nieuchwytność przeżyć i stanów świadomości, a także brak trwałego oparcia dla tego, co pojawia się w naszej sferze psychicznej. Zjawiska te odczuwamy na ogół w sposób bolesny, a ich świadomość napelnia nas niepokojem.

Motyw zasadniczej nietrwałości istnienia odnajdujemy w większości światopoglądów pesymistycznych. Nietrwałość zjawisk i rzeczy utożsamiana jest w nich z cierpieniem, a cierpienie ze złem. Poczucie nietrwałości istnienia nie zawsze jednak jest równoznaczne z jakąś postacią pesymizmu. Jedną z optymistycznych filozofii jest na przykład stoicyzm, nawiązujący do wyrażonej przez Heraklita intuicji zmienności zjawisk. Stoicyzm jest filozofią optymistyczną, ponieważ nie uznaje cierpienia za zło. Konsekwentnie unika też utożsamienia przyjemności z dobrem i tym samym dystansuje się wobec zwykłych trosk i radości życia.

Przeświadczenie o powszechności cierpienia należy do metafizycznych źródeł pesymizmu w takim stopniu, w jakim cierpienie uznaje się za zasadniczo niezawinione. W innym wypadku uzyskuje ono sens mitologiczny lub moralny i wiąże się z jakąś koncepcją kary oraz oczyszczenia duszy z pierwotnego zła. Nie jest,

⁶ Por. Aśwaghosza *Wybrane pieśni epiczne*, tłum. A. Gawroński, Wrocław 1966, s. 71.

⁷ Por. *Wielka literatura powszechna*, t.5, cz. 1, tłum. S. Schayer, Warszawa 1932, s. 66.

⁸ Por. *Nad rzeką*, tłum. M. Jastrun, w: J.W. Goethe *Dzieła wybrane*, Warszawa 1954, t. 1, s. 75.

oczywiście, oznaką pesymizmu wiara w pozytywną wartość niezawinionego cierpienia, w jego uszlachetniającą moc.

Przeświadczenie o nietrwałości, chwilowości, nierealności empirycznego istnienia jest podstawą światopoglądu, określanego mianem indyjskiego pesymizmu. Pesymizm w tej swojej wersji wyraża jednak pewien rodzaj uniwersalnych ludzkich przeżyć, charakterystyczny dla osobowości wrażliwych na to, co można by nazwać smutkiem życia. Tego rodzaju wrażliwość przypisać możemy na przykład Schopenhauerowi, który porównywał swoje młodzieńcze przeżycia z tymi, jakie były udziałem Buddy⁹. Przeświadczenie, że życie w swych dostępnych naturalnemu doświadczeniu przejawach jest cierpieniem, zaciemnia jednak do pewnego stopnia obraz życia. Ukazuje je takim, jakim możemy je zobaczyć z perspektywy jego bolesnych ograniczeń: stawania się i kresu, rozłąki, straty, niespełnienia pragnień, choroby, umierania i śmierci. Tak widzi świat ten, kto jest już, w pewnym sensie, poza nim i nie pragnie do niego wracać (a czyni to jedynie pod wpływem rozwiniętej motywacji współczucia). Przeżycie nietrwałości istnienia może prowadzić do ukształtowania postawy duchowego dystansu i spokoju. „Jak pośrodku głębiny oceanu nie rodzi się żadna fala, lecz cała jest niewzruszona, tak niewzruszony niech będzie mnich” – zaleca *Sutta Nipata*¹⁰.

Źródłem cierpienia jest, według większości indyjskich koncepcji życia duchowego, pożądanie oraz niewiedza, powodujące uwikłanie elementów psychicznych lub duszy w cykl reinkarnacji. Koncepcje te zakładają jednak zarazem możliwość uzyskania wiedzy wyzwalającej od cierpienia. Ich najważniejsze źródło, *Upaniszady*, przeciwstawiają przemijającemu istnieniu empirycznemu wyobrażenie bytu wiecznego, brahmana, z którym dusza, atman, stanowi ukrytą jedność. „Jeżeli ktokolwiek, o drogi, zatnie korzeń tego wielkiego drzewa, wypuści ono sok, bo żyje. Jeżeli kto zatnie je pośrodku, wypuści ono sok, bo żyje. Na wskroś przeniknięte żywym Atmanem, stoi radosne, wezbrawszy sokami. Jeżeli jednak życie opuści jedną gałązkę tego drzewa, gałązka ta schnie. Jeżeli drugą opuści, i ta schnie. I jeśli całe drzewo opuści, całe drzewo uschnie... To, co pozbawione życia, umiera. Życie jednak nie umiera. I to właśnie, to, co najlotniejsze, to rdzeniem jest wszechświata – to rzeczywistość, to Atman, TO JESTEŚ TY o Śwetaketu!” (*Czhandogja Upaniszad*, ks. VI, 11)¹¹. W tych pełnych uniesienia słowach Aruniego trudno byłoby się dopatrzeć śladów pesymizmu. Niosą one ze sobą pocieszenie, którego źródłem jest otwarcie swobodnej perspektywy na świat ducha.

Buddyzm wprawdzie rezygnuje z pocieszenia, jakie można odnaleźć w wyobrażeniu wiecznego bytu i nieśmiertelności duszy, podtrzymuje jednak koncepcje wiedzy wyzwalającej od cierpienia. Świadomość bolesnej nietrwałości istnienia, która tak sugestywnie wyraża pierwsza z czterech szlachetnych prawd ogłoszonych przez Buddę, kontrastuje ze spokojem tego, kto rozpoznał przyczyny cier-

⁹ Por. Ch. Janaway *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford 1989, s. 26.

¹⁰ Por. E. Conze *Buddhist Texts*, New York 1954, s. 90.

¹¹ Por. *Upaniszady*, tłum. S. Fr. Michalski, Warszawa, Kraków 1913, s. 13.

pienia, możliwość jego przewyciężenia oraz drogę wiodącą ku temu celowi. Jeśli bowiem cierpienie czujących istot ma swoje źródło w żądzy istnienia, może być przewyciężone wraz z nią.

Pluralistyczna metafizyka hinajany ukazuje chwilowość i wzajemne uwarunkowanie zjawisk. Rzeczy i osoby nie istnieją w sposób rzeczywisty. Realnie istnieją jedynie dharmy, które są różnorodnymi, chwilowymi, bezosobowymi i współzależnymi zdarzeniami¹². Znakami ich nietrwałości są powstawanie, trwanie, mianie i zaniknięcie. Spośród tych znaków pomija się, jak to wyjaśnia filozof Wasubandhu, znak trwania, chcąc wzbudzić w ten sposób „nastrój zniechęcenia do doczesności”, który jest warunkiem odwrócenia się od życia i wejścia na drogę do nirwany¹³. Tak rozumiane istnienie empiryczne jest nie tylko nietrwałe, lecz absolutnie chwilowe, nieuchwytnie.

W monistycznej metafizyce mahajany istotnym motywem pesymizmu nie jest już nietrwałość, lecz złudność istnienia. „Świat jest bolesny nie dlatego, że jest nietrwały, lecz dlatego, że jest nieprawdziwy, że jest tylko urojeniem”¹⁴. Nie tylko uwarunkowane dharmy, lecz nawet nirwana są złudzeniem. Według Nagardżuny zjawiska nie mają swej istoty – dharmy są „puste”. Pojęcie nietrwałości nie wyraża więc prawdy ostatecznej. Należy ono do „ukrytych w świecie” prawd względnych, mających jedynie użyteczność praktyczną.

Ontologiczne rozstrzygnięcia metafizyki buddyjskiej, ukazujące chwilowość lub nierealność istnienia, mają, jak na to zwracano uwagę, istotny sens soteriologiczny¹⁵. Jeśli istnienie poszczególnych istot jest osobnym strumieniem przepływających dharm, to każdy powinien troszczyć się przede wszystkim o własne zbawienie. Samotna niewzruszoność i zyczliwa wyrozumiałość są zatem właściwymi postawami wobec życia. Gdy natomiast przyjmuje się, że realna jest jedynie nieokreślona, a więc „pusta”, całość, to wyższy sens uzyskuje zbawienie innych istot. Cierpienie poszczególnych istot jest bowiem jednym wspólnym cierpieniem.

Nieuchwytność życia

Nieuchwytność życia jest w swej istocie nieuchwytnością naszych przeżyć i stanów świadomości, które pozostają często dla nas samych niewyraźne. Są bowiem chwilowe i zmienne, jak gdyby były tylko złudzeniem. Sfera psychiczna jest jednak, w pewnym sensie, całym naszym światem. Zdarzenia istnieją dla nas o tyle, o ile je przeżywamy lub mamy świadomość ich istnienia. Jednakże nasze przeżycia i stany świadomości, a wraz z nimi do pewnego stopnia także psychiczne dyspozycje i skłonności, w sposób nieunikniony przemijają. Nasze istnienie

¹² Por. E. Conze *Buddhist Thought in India*, London 1962, s. 97.

¹³ Por. Wasubandhu *Abhidharmakosia*, r. II, w: S. Schayer *O filozofowaniu Hindusów*, Warszawa 1988, s. 275.

¹⁴ Por. *ibidem* s. 246.

¹⁵ Wskazywał na to, między innymi, w swoich pracach S. Schayer.

utożsamiamy zwykle z tą postacią życia, której doświadczamy w danej chwili. Ten brak dystansu do własnych przeżyć sprawia, że niezmiernie trudno jest uzyskać głębsze poczucie własnej psychicznej tożsamości. Nie jest zatem całkiem pozbawione sensu pytanie „skąd mogę wiedzieć, że ja to naprawdę ja?” Czy zamyślony chłopiec na starej fotografii to na pewno ja? Gdybym nie przypominał sobie fotela, w którym wtedy cały się mieściłem, oraz pewnych szczegółów wyglądu pokoju, mógłbym powiedzieć jedynie, że zdjęcie to przedstawia jakiegoś małego chłopca. Obok ledwie zauważalnych podobieństw fizycznych, jedynie jakieś moje wyobrażenie o stałości własnego usposobienia sprawia, że siebie na nim rozpoznaję. Kiedy jednak przypominam sobie, czym się zajmowałem, co czułem i o czym myślałem jako chłopiec, prawie wszystko wydaje się tak odległe, jakby dotyczyło jakiegoś innego życia. W pewnym sensie nasze istnienie składa się z wielu przemijających istnień, wyznaczonych przez stan naszego organizmu oraz przez istotne doświadczenia życia. Jedynie zachowując wobec tych doświadczeń dystans, możemy mieć wgląd we własną duchową istotę. Tym, co względnie trwałe, nie są bowiem przeżycia, lecz ukształtowana pod wpływem najgłębszych z nich postawa wobec świata. Jednak w warunkach drastycznie zakłócających funkcjonowanie świadomości ta postawa wobec świata nie może już się przejawiać, chociaż człowiek żyje nadal i jest przez innych identyfikowany jako osoba. Nie mamy wątpliwości, że jest to ten sam człowiek, ograniczony jednak w swoich zdolnościach życiowych (w skrajnym przypadku do wegetatywnego trwania). Nasze uczucia i zobowiązania wobec tej osoby mogą, a może nawet częściowo powinny, pozostać nie zmienione, jednak jest to już pod wieloma względami ktoś całkiem inny, o czym przekonujemy się próbując nawiązać jakikolwiek kontakt z tą osobą.

Nieuchwytność sfery psychicznej ujawnia się również w naszym postrzeganiu osób, które spotykamy po upływie dłuższego czasu. Na ogół rozpoznajemy w nich jedynie dawne wyobrażenie osoby i musi zwykle minąć trochę czasu zanim zorientujemy się, z kim mamy do czynienia.

Tego rodzaju proste intuicje psychologiczne nie są, jak sadzę, wystarczającymi argumentami przeciwko uznaniu realności istnienia osoby. Argumentacja wymaga tutaj przyjęcia dodatkowego założenia, że wszelka całość różna od swoich części jest fikcją. Dyskusja dotycząca tożsamości osoby jest przy tym utrudniona przez liczne względy i pretensje moralne. (Jeśli osoby nie istnieją w sposób realny, to kogo mielibyśmy kochać i kto miałby ponosić moralną odpowiedzialność). Są to jednak dane psychologicznie istotne dla tej postaci metafizycznego pesymizmu.

Również przeświadczenie o nieuchwytności i chwilowości naszych przeżyć i stanów świadomości znajduje swój najbardziej radykalny wyraz w metafizyce buddyjskiej¹⁶. Budda nie przesądzał ostatecznie kwestii istnienia bądź nieistnie-

¹⁶ W tradycji buddyjskiej personalizm miał jednak także swoich zwolenników. Dyskusje między personalistami a impersonalistami streszcza E. Conze. Por. *Buddhist Scriptures*, London 1959, s. 190–197.

nia duszy. Twierdził jedynie, że każdy z pięciu rodzajów elementów (*khandha*), składających się na to, co nazywamy osobowością, jest nietrwały. Co więcej, stany świadomości są nie tylko nietrwałe (*anitya*) jak przedmioty, lecz są w odróżnieniu od nich chwilowe (*ksanika*)¹⁷. Teksty buddyjskie, podobnie jak „*paniszady*”, ukazują nietrwałość ciała, które składa się z elementów podlegających rozkładowi i nie może być utożsamiane z istotą człowieka. Jednak to tak nietrwałe ciało może trwać nawet przez sto lat, podczas gdy świadomość w tej samej chwili pojawia się i ginie. To, co nazywamy naszym „ja”, duszą, osobowością, jaźnią, jest zatem jeszcze bardziej nietrwałe niż ciało, a tożsamość osoby jest jedynie pozorna. Koncepcja chwilowości, a nawet nierealności istnienia wszelkiego elementu psychicznego, którą rozwija metafizyka buddyjska (przedstawiłem ją tutaj w sposób zaledwie ogólnikowy), jest do pewnego stopnia psychologicznie użyteczna. Skłania bowiem do uwolnienia się od pozbawionego dystansu przywiązania do własnego życia oraz istnienia osób nam najbliższych. Usiłuje tym samym przezwyciężyć wyłączność naszych przeżyć, dla których życie, śmierć i ból jednej istoty są ważniejsze niż życie, śmierć i ból innej. „To, co się kocha, przynosi jedynie ból i cierpienie”. Te słowa Buddy wypowiedziane do ojca, któremu zmarło dziecko, mogą przerażać konsekwencją w odmowie pocieszenia. Godzą jednak w egoizm zachłannej rozpacz, dla której nie istnieje nic poza własnym bólem i stratą.

Nieprzewidywalność losu

Jedną z najistotniejszych cech ludzkiego losu jest jego nieprzewidywalność. Żyjemy na ogół dniem dzisiejszym, nieświadomi tego, co nas czeka. To ograniczenie naszej świadomości nie zawsze jest przez nas zawinione. Często staramy się zachować do życia dystans oparty na kontemplacji, jednak kontemplacja przeszłości nie dostarcza wystarczającej wiedzy o tym, co ma nastąpić, a zmienność życia przewyższa naszą zdolność adaptacji. Strumień życia płynie własnym nurtem, podczas gdy my bezradnie stoimy obok lub pograżamy się w jakimś jego wirze. Są również uczucia, nad którymi trudno zapanować zatrzymując uwagę jedynie na powierzchni zdarzeń. To, co nazywamy poczuciem tragiczności życia, wydaje się w dużym stopniu konsekwencją tej istotnej właściwości losu. Przyjając los lub chcąc go uniknąć możemy bowiem tylko pod warunkiem, że jest on nam znany. Rozpoznając to, co nieuniknione, możemy być przynajmniej wewnętrznie wolni, skoro, jak to w sposób sugestywny wyraża tragedia grecka, człowiek nie dysponuje mocą zdolną przeciwstawić się działaniu tych wszystkich sił, których potęgę nazywano przeznaczeniem. Jesteśmy słabi i nieodporni wobec tego, co niesie los.

¹⁷ Dopiero późniejsza metafizyka buddyjska przypisuje chwilowość wszelkiemu istnieniu. Por. Radhakrishnan *Filozofia indyjska*, Warszawa 1958, t. I, s. 359. Chwilowość wydaje się być na gruncie tej metafizyki rozumiana jako wyższy stopień nietrwałości.

Doświadczenie losu jest zasadniczo nieprzekazywalne. Możemy wprawdzie rozumieć jakąś cząstkę losu innej osoby lub współodczuwać jej przeżycia. Nie potrafimy jednak ogarnąć go w całości. Co więcej, sama ta osoba również najczęściej nie ogarnia go w całości i być może w ostatniej chwili własnego życia ogląda je z zupełnie innej perspektywy. Kiedy mówimy, że czyjś los się dopełnił, wykraczamy poza sam opis następstwa zdarzeń. Dokonujemy interpretacji cudzego życia, wyodrębniając w nim to, co stanowi jego istotę. Losem danej osoby stają się dla nas te okoliczności jej życia, które uznajemy za moralnie, religijnie lub psychologicznie istotne. Również własne życie często w podobny sposób czynimy przedmiotem kontemplacji lub mitologizujemy – nie znamy jednak wszystkich jego uwikłań ani kresu. Nie znaczy to, że w naszym wyobrażeniu własnego lub cudzego losu nie ma nic obiektywnie prawdziwego. Jednak wyobrażenie to i przypisywanie czyjemuś życiu sensu związane jest zawsze z wartościowaniem.

Pojęcie losu wyraża nieuniknioną i nieprzewidywalną naturę zdarzeń składających się na nasze życie. Los rozumiany jako suma ograniczeń, jakim podlega życie ludzkie, oraz suma pozytywnych możliwości do wykorzystania, jest przewidywalny tylko w bardzo ogólnych zarysach. Pewne jego rygory są, niestety, znane. To, co w ciągu życia zostało nagromadzone w postaci materialnych dóbr i przeżyć, zostanie rozproszone. Każdego, kto się urodził, czeka cierpienie i śmierć, a także pewna porcja nietrwałych radości i przyjemności. Nie wiemy jednak, jaki jest nasz konkretny przydział, a w związku z tym, jakie będzie nasze życie. Gdybyśmy potrafili przewidzieć nieszczęścia, moglibyśmy ich uniknąć i uchronić przed nimi innych lub przynajmniej psychicznie się na nie przygotować.

W świecie fizycznym rozpoznajemy jedynie następstwo zdarzeń. Posługując się słowem los, próbujemy odnaleźć w naszym doświadczeniu jakiś głębszy, być może ukryty dla nas sens. Z tym, co nieuniknione, możemy jednak godzić się nawet wtedy, kiedy nie potrafimy tego sensu rozpoznać ani zrozumieć, a tylko, jak Kohelet, wierzymy w jego istnienie i w to, „że Bóg uczynił i tamten dzień i ten, aby nie mógł dojść człowiek, co będzie jutro” (*Księga Koheleta*, 7, 14)¹⁸.

Jednak również przypadek może być uświęcony w pojęciu losu, jak to miało miejsce w hellenistycznym kulcie Tyche. Poczucie, że tragiczne i szczęśliwe wydarzenia życia zdarzają się przypadkowo, wyrażają w sposób szczególnie sugestywny epigramaty zgromadzone w *Antologii Palatyńskiej*. Nieprzewidywalność losu odczuwamy jako coś tragicznego i zarazem groźnego, jak widok pasterza, którego krowy „same wróciły do swej zagrody, o zmierzchu, same wróciły z gór, białe od śniegu”, podczas gdy on „wciąż leży u stóp dębu – odkąd uspił go piorun – śpi nieprzespanym snem”¹⁹.

W nieprzewidywalności losu możemy jednak odnaleźć pewne prawidłowości. Nie jest więc ona całkowita. Los większości ludzi jest uwarunkowany przez ich

¹⁸ *Księga Koheleta* cytuję w przekładzie Cz. Miłosza. Por. *Księgi pięciu megilot*, Paris 1982.

¹⁹ Por. Leonidas z Tarentu *O zmierzchu*, w: *Antologia Palatyńska*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978.

cechy genetyczne, charakter rodziców, wychowanie, warunki życia oraz dominujący system wartości. Pewne zdarzenia, jak to trafnie ukazuje chińska *Księga Przemian*, stanowią jak gdyby załączki innych zdarzeń. To, czy z załączków tych rozwiną się przyszłe zdarzenia, zależy często od splotu wielu okoliczności. Zmienność losu może też mieć swoje źródło w zaniedbaniach lub niewłaściwej postawie wobec życia, na przykład w pozbawionym umiaru dążeniu do używania życia. Z potrzeby przewyciężenia tej postawy powstała filozofia rezygnacji, nakazująca z jednakowym spokojem przyjmować dary losu i niepowodzenia. Zmienność losu można jednak również wiązać z przeświadczeniem, że wszelki brak i nadmiar są w naturalny sposób wyrównywane. Stan obfitości nie trwa zwykle długo. „Gdy słońce jest w zenicie, zaczyna się chylić, gdy księżyc jest w pełni, zaczyna go ubywać. Pełnia i pustka nieba i ziemi powiększają się i zmniejszają z biegiem czasu; o ileż bardziej dotyczy to ludzi...” (*I Ching*, ks. III, 55)²⁰.

Nawet jeśli potrafimy wyjaśnić konieczność zajścia jakiegoś zdarzenia, pozostaje często wrażenie, że nie można go było przewidzieć, tak jakby było zupełnie przypadkowe. W istocie jest ono czymś przypadkowym jedynie dla naszych przeżyć. Nieprzewidywalność losu jest bowiem przemocą wobec naszego spontanicznego odczuwania. Łatwiej by nam było przyjąć to, co nieuniknione, gdybyśmy mieli poczucie, że los dotyka nas w sposób łagodny. Dotkliwość cierpienia jest jednak zwykle zaskakująca. Jak owieczki w wierszu Goethego²¹ przed „brutalnością postrzygacza” czujemy potrzebę oporu wobec gwałtowności losu. Jednak również nieoczekiwana radość może naruszać naszą harmonię ze światem. Poczuciem może być wiara, że to, co się manifestuje w sposób tak gwałtowny, w swej najgłębszej istocie przemocą nie jest. Wiara w porządek świata, naturalny lub boski, w którym źródłem cierpienia są te same łagodne prawa życia, dzięki którym życie obdarza nas radością.

Nieracjonalność świata

Jedną z podstaw metafizycznego optymizmu jest wiara w racjonalność świata. Świat jest dobry, ponieważ jest uporządkowany. Jest w nim jakaś miara, a wszelkie zdarzenia są określone, zdeterminowane. Zło, rozkład, brzydota są koniecznymi elementami tak rozumianego porządku świata. Tego rodzaju wiara ma, jak się wydaje, głęboki sens moralny. Przeświadczenie, że świat jest całością podlegającą działaniu rozumnych praw, pomaga bowiem w zaprowadzeniu ładu we własnej duszy. „Zaiste albo istnieje świat uporządkowany, albo też zamęt pomieszany, bez ładu nazywamy tylko uporządkowanym światem” pisał Marek Aureliusz (*Rozmyślenia*, ks. IV, 27)²².

²⁰ Por. *I Cing*, tłum. K. Ostas, Warszawa 1994, s. 519.

²¹ Por. *Nieuniknione*, tłum. A. Wirth. Por. *ibidem*, s. 244.

²² *Rozmyślenia* Marka Aureliusza cytuję w przekładzie wydania: Marek Aureliusz *Rozmyślenia*, tłum. S. Reiter, Warszawa 1958.

Filozofowie odnajdywali ład nie tylko w czynnościach ludzkiej duszy, lecz również w matematycznych pojęciach, jakimi się posługujemy – w świecie ma istnieć w związku z tym odpowiadająca tym pojęciom, swoista harmonia. Jest on, wedle określenia Leibniza, najlepszym z możliwych światów. Z takim obrazem świata wiąże się pewien rodzaj estetycznego zadowolenia. Nie wiadomo jednak, w jakim stopniu tego rodzaju wiara w racjonalność świata sama jest racjonalna.

Pesymizm wypływa często z potrzeby trzeźwej oceny świata. Za wyraz takiej tendencji może być uznana filozofia Schopenhauera oraz egzystencjalizm (przede wszystkim w wersji, jaką nadał mu Sartre). Ten, kto pragnie patrzeć na świat bez złudzeń, widzi go jednak często w ciemniejszych barwach. Według Schopenhauera świat nie może być racjonalny, ponieważ dominuje w nim cierpienie. Wola życia przejawia się w świecie w sposób bezładny, pociągając za sobą nieunikniony chaos pragnień i dążeń. Zachowanie jednego istnienia możliwe jest za cenę innego istnienia, a realizacja jednych pragnień za cenę innych. Zaspokojenie pragnień przynosi co najwyżej chwilową ulgę w cierpieniu, ponieważ pojawia się przesyta i nuda, a w konsekwencji poszukujemy nowego przedmiotu pragnień. W świecie zatem dominuje zło. Wprawdzie estetyczna kontemplacja, wyrzeczenie oraz współczucie częściowo uwalniają od tego zła, jednakże ostatecznym wyzwoleniem jest jedynie całkowite „zaprzeczenie” woli życia. Stanowi temu psychologicznie odpowiada przeżycie czy też stan, który „nazwano ekstazą, zachwyceniem, iluminacją, zjednoczeniem z Bogiem”²³. Pesymizm Schopenhauera nie wyklucza mądrości życiowej, dzięki której, zajmując postawę obronną wobec świata, możemy cieszyć się w ograniczonym zakresie własnym istnieniem. Nie zmienia to jednak istoty samego życia.

Egzystencjalizm konsekwentnie musiałby uznać za rodzaj złudzenia także przeświadczenie, że świat jest zły. Istnienie świata nie ma bowiem żadnego z góry określonego celu – nie może zatem mieć również celu negatywnego. Sartre był przekonany, że w świecie nie ma racjonalnego porządku ani moralnego ładu, a życie naznaczone jest absurdem. Pocieszeniem jest tutaj brak pocieszenia, podporą brak podpory i wiara w absolutną wolność, z jaką jednostka może stwarzać siebie. Założenie, na jakim opiera się moralny heroizm Sartre’a, wydaje się jednak wątpliwe, ponieważ wrażliwość moralna wiąże się zawsze z poczuciem jakiegoś ładu wartości, który choćby tylko negatywnie określa nasz wybór. To, czy rozpoznajemy go w świecie, czy w nas samych, nie ma, jak się wydaje, decydującego znaczenia. Niepowtarzalność i wyjątkowość sytuacji naszego życia nie skłania nas zwykle do takiej otwartości, która polegałaby na postępowaniu wbrew sobie.

Każdy świadomy wybór, a nawet odruch uczuciowy najbardziej wydawałoby się nieskrępowany i spontaniczny, jest zawsze do pewnego stopnia określony przez nasze poprzednie decyzje i przeżycia. Jednak może właśnie w fakcie istnienia pewnego minimum wewnętrznej wolności odnaleźć można argument na rzecz racjonalności świata.

²³ Por. A. Schopenhauer *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 1, s. 619, Warszawa 1994.

W przeżyciu absurdu natomiast nie byłbym skłonny widzieć jakiejś osobnej racji na rzecz pesymizmu. Samo to przeżycie może uchodzić za jeden z przejawów odczuwania depresyjnego. Pojęcie absurdu życia jest natomiast równie niejasne, jak te przeżycia i odnosi się do każdej takiej sytuacji, która z powodu nieliczenia się z naszym sposobem myślenia i odczuciami lub z powodu swej nieokreśloności przygnębia nas i wprawia w zakłopotanie lub rozpacz. Prawie zawsze, kiedy używamy słowa absurdalny, moglibyśmy je z lepszym skutkiem zastąpić innym. Absurdalne jest, że człowiek urodził się i musi umrzeć, że ludzie są w swoich automatycznych zachowaniach podobni do siebie. Absurdalne jest to, z czym nie możemy się pogodzić. Smutno jest wyobrażać sobie, że nikt na świecie nie troszczy się w szczegółach o los istot powołanych do istnienia. Nie ma w tym jednak nic, co by wykraczało przeciw poczuciu sensowności świata.

Racjonalność świata można utożsamiać nie tylko z podporządkowaniem zjawisk działaniu ogólnych praw, lecz również z przejawiającą się w świecie opatrnością. Boskość, doskonałość świata wymaga, jak się często sądzi, swoistego fundamentu moralnego, jakim jest zasada odpłaty. Zgodnie z tą zasadą dobro ma być w sposób nieunikniony wynagradzane, a zło ma się spotykać z karą. Tego rodzaju mało bezinteresowna wiara nie zawsze jednak znajduje potwierdzenie w doświadczeniu życia. Bóg bowiem dotkliwie doświadcza dobrych i nie śpieszy się z karaniem złych. Już Kohelet martwił się, że „grzesznik sto razy zło czyni i dalej żyje” (8, 12). Człowiek religijny w ten sposób wierzy jednak w ukryty sens boskiej sprawiedliwości, która kiedyś się wypełni, a cierpieniu, które spada na dobrych, przypisuje wartość próby. Nie wiadomo jednak, jaki miałyby być sens tej próby, skoro Bóg posiada wiedzę o przyszłych zdarzeniach. Można zatem całkiem sensownie pytać, dlaczego Bóg niszczy swoje twory.

„Jeśli się nie udały, kogóż za to winić? Ale dlaczego niszczy, kiedy się udały?” (*Rubajaty*)²⁴.

Niezawinionego cierpienia nie można, jak sądzę, metafizycznie ani moralnie usprawiedliwić i człowiekowi religijnemu pozostaje jedynie wiara w jego zbawczą moc.

Pesymistyczne wyznanie wiary

Celem tych rozważań nie jest odpowiedź na pytanie, czy i w jakim stopniu metafizyczny pesymizm jest usprawiedliwiony. Usiłowałem tu zdać sprawę nie tyle z filozoficznej argumentacji na rzecz najogólniej rozumianego stanowiska pesymistycznego, ile z istotnych intuicji, które na argumentację taką wpływają. Intuicje te bowiem zasługują na sprecyzowanie w niemniejszym stopniu niż sama argumentacja, a co więcej, to w nich właśnie i związanym z nimi metafizycznym nastroju odnajdujemy najistotniejsze motywy pesymizmu.

²⁴ Por. O. Chajjam *Rubajaty*, tłum. A. Gawroński, Warszawa 1969, s. 103.

Nie wydaje się bowiem, aby ktokolwiek potrafił wykazać, że świat jest z istoty czy też maksymalnie zły. Nawet jeśli świat byłby tak skonstruowany, żeby wywołać frustracje wszelkich naszych nadziei i dążeń, moglibyśmy odnaleźć pozytywny sens jego istnienia w czymś, co ich bezpośrednio nie dotyczy. U kresu naszego życia jest wprawdzie zawsze cierpienie i śmierć, ale nie znaczy to, że zło (śmierć, zniszczenie) jest także celem życia²⁵. Jednak także „słabsze” przeświadczenie o przewadze zła nad dobrem trudno byłoby, jak sądzę, uzasadnić. To, że cierpienie odczuwamy często mocniej niż radość, że jest go w naszym życiu więcej, że pojawia się zwykle u jego kresu, jest jedynie argumentem przeciwko trwałości hedonistycznie rozumianego szczęścia. Często jednak, niezależnie od kolei naszego losu, doświadczamy jakiegoś „pomieszania” dobra i zła. Z punktu widzenia tego doświadczenia świat nie wydaje się metafizycznie ani moralnie doskonały.

Bliższe niż pesymistyczna wizja świata jest mi jednak przeświadczenie, że sens (wartość) świata nie zależy od jego metafizycznej lub moralnej doskonałości. To, czy świat jest z istoty swej dobry, zły, czy też, jak chcą na przykład neopozytywiści, obojętny, nie musi decydująco wpływać na naszą zdolność afirmacji świata. Możemy bezinteresownie cieszyć się nawet jego niedoskonałym istnieniem. Wartością może być dla nas samo istnienie świata. Świat uzyskuje sens, kiedy przyjmujemy go takim, jaki jest, niezależnie od naszych pragnień lub wyobrażenia o doskonałości. Nawet świat demoniczny (jeśli poza ludzką wspólnotą mógłby istnieć choćby przez chwilę), którego ostatecznym celem byłaby destrukcja i śmierć, pozostawiałby nam wolność takiej decyzji.

Metafizyczny pesymizm w jego wersji umiarkowanej, zakładającej, że w empirycznym świecie przeważa zło, skłonny byłbym jednak, mimo wszystko, uznać za postawę bardziej konstruktywną niż radykalny optymizm. Optymizm zakłada, że świat jest dobry albo że stanie się lub może stać się lepszym, niż jest. Tylko to ostatnie sformułowanie nie stwarza złudzenia, że stosunkowo łatwo być w harmonii ze światem. Zadowolenie, jakie daje optymistyczna wiara w dobro świata, polega na poczuciu, że świat jest w swej najgłębszej istocie taki, jaki chcielibyśmy, aby był, a zło pojawia się jedynie na powierzchni zdarzeń. Tego rodzaju postawa wobec świata zaspokaja potrzebę kontemplacji. Nie jest jednak dostatecznie mobilizująca do zmieniania czegokolwiek w świecie ani w nas samych. Poczucie, że wewnętrzna harmonia ze światem jest nam dana już w samym porządku świata, skłania do uznania za praktyczny cel życia tego, co podsuwa nam dążenie samozachowawcze. Inna postać optymizmu, którą można wiązać z idealizmem, wyczerpuje się natomiast w naśladowaniu harmonii niemożliwej do realizacji w skończonym i krótkim życiu. Idealista najczęściej z trudem godzi się z przejawami niedoskonałości, brzydoty i zła, na które jest przesadnie uwrażliwiony. Lekceważy natomiast niezawinione cierpienie. Woli podziwiać piękno świata, któremu obecność cierpienia nadaje wyraziste kontury, niż żyć z sercem ciężkim od

²⁵ Wyrazicielem tego skrajnego poglądu był XIX-wieczny niemiecki filozof Julius Bahnsen. Por. N. Rescher, *ibidem*.

współczucia. Myśl, że brzydota i zło są właściwym tłem dla ujawnienia się najwyższych wartości, ukrywa tylko naszą bezradność wobec cierpienia. Jest też ona, jak sądzę, jak najdalsza od prawdy. Wiara w racjonalność świata może być wprawdzie wolna od tego rodzaju założeń. Przeświadczenie, że światem rządzą rozumne prawa, pozostaje jednak formą religijności wyłącznie kontemplacyjnej.

Pesymistyczna ocena świata może natomiast działać mobilizująco i trzeźwiąco. W swej mniej radykalnej wersji pesymizm uwalnia od niespełnionych oczekiwań wobec świata i ludzi, skłaniając do pogłębiania nurtu własnego życia. Zasadnicza reforma świata nie jest możliwa, skoro świat, który znamy, jest tylko niewielką cząstką kosmicznej całości (lub pustki). Cierpienie jest zatem zasadniczo nieusuwalne. „Żadna istota na świecie nie może spowodować, iżby to, co podlega chorobie, nie było chore, iżby to, co podlega śmierci, nie umierało, iżby to, co podlega rozkładowi, nie rozkładało się, iżby to, co podlega przemijaniu, nie przemijało” (Anguttara-Nikaja, II)²⁶. Ta postać pesymizmu nie wyznacza terminu przemiany duchowej i zbawienia i nie kieruje do nas ultimatum. Zadowolona się przejawami dobroci i życzliwości, nie oczekując na działanie łaski miłości. Jednak również w swej bardziej radykalnej postaci pesymizm może być konstruktywny, jak wezwanie Jezusa, żeby ludzie już teraz mimo wielkiego zła, jakim dotknięta jest ich natura, kierowali się miłością. Pesymizm ten nie dotyczy jednak duchowej sfery świata i życia, która jest dla chrześcijanina z istoty swej dobra.

Pesymistyczny nastrój jest jednak często także destruktywną, obezwładniającą siłą. W depresyjnym otępieniu, w atmosferze braku miłości trudno przypisać życiu pozytywny sens. Nastrój ten jest konsekwencją pewnego sposobu myślenia i odczuwania świata. Zwątpienie, frustracja, sprzeciw, bunt są postawami wynikającymi z lęku przed tym, co ogranicza nasze życie i rani naszą świadomość. Są prawie zawsze rezultatem słabości, która skłania do rezygnacji z wrażliwości moralnej. Zagłuszając lęk przed śmiercią, losem, samotnością, cierpieniem człowiek zagłusza zarazem odruchy własnego serca. Czuje się usprawiedliwiony przez swą rozpacz lub przygnębienie. Dlatego wyznanie wiary pesymisty nie może być konstruktywne bez optymistycznego założenia, że nasze życie, cokolwiek o nim sądzimy, może być trochę lepsze²⁷. Metafizyczny pesymizm wymaga zatem, jak sądzę, dopełnienia w pewnej dawce moralnego optymizmu.

METAPHYSICAL SOURCES OF PESSIMISM

The paper discusses metaphysical causes of the pessimistic mood. The autor shows the qualities of the world which support fundamental convictions adding up to make the pessimistic world-view are

²⁶ Por. Radhakrishnan, *ibidem*, s. 394.

²⁷ Bez takiego założenia nie warto chyba żyć na tym świecie i lepiej byłoby, jak chciał Teognis, w ogóle się nie narodzić „albo po urodzeniu jak najspieszniej przekroczyć bramę Hadesu” (Teognis, 425-427). Por. Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 646.

based. He analyzes, one by one, the ways of world perception and the feelings which constitute the most important sources of the pessimistic world-view i.e.: the feeling of impermanence of existence, ungraspability of life, elusiveness of fate and irrationality of the world. The main thesis of the article is the conviction that pessimism in the form it takes in philosophy and religion, seldom boils down to nihilism. Its most frequent aim is to awake a desire for morally good life.