

Witold P. GLINKOWSKI

CZŁOWIEK I JEGO BÓŁ Cierpienie jako paradygmat Tischnerowskiej filozofii dramatu

Tischner stanowczo odrzuca znamioną dla tradycji europejskiej, obecną także w teodycei, tendencję do poszukiwania wspólnych korzeni zła i nieszczęścia. W bólu, cierpieniu, w niedoskonałości dostrzega „tworzywo” pozwalające człowiekowi w sposób twórczy i angażujący całą jego etyczną podmiotowość odnieść się do napotykanym wyzwań, zwłaszcza dotyczących ład u aksjologicznego, który stanowi wspólne zaplecze korelacji interpersonalnych będących przestrzenią spotkań z innymi.

CZŁOWIEK PODMIOTEM DRAMATU

Rozważania przedstawione w niniejszym tekście są próbą wykazania, że cierpienie i ból to kategorie zajmujące centralne miejsce w filozofii dramatu Józefa Tischnera. Swoją filozoficzną wizję człowieka krakowski myśliciel budował na głównej osi aksjologicznej, wyznaczonej przez pojęcia dobra i zła, kategorie bólu i cierpienia stanowią jednak nieodzowną trampolinę ułatwiającą prowadzenie analiz sytuacji człowieka jako podmiotu dramatu oraz je dopełniają. Z obu pojęć – cierpienia i bólu – będę korzystał, traktując je, podobnie jak Tischner, synonimicznie.

Refleksja na temat ludzkiego bólu i cierpienia zajmuje szczególnie ważne miejsce w obszarze filozoficznych zainteresowań krakowskiego myśliciela. Człowiek jest dla Tischnera podmiotem dramatu, przy czym pojęcie dramatu uzyskuje tu dość szczególny sens – antropologiczno-filozoficzny, nie zaś literacki czy teatralny. Najkrócej mówiąc, człowiek uczestniczy w dramacie na poziomie swojej egzystencji, nie zaś na poziomie odgrywanych ról lub teatralnych masek, które przywdziewa się lub zdejmuje stosownie do konwencji dyktowanej wymogami kulturowego kontekstu. Uczestnictwo w dramacie nie wyczerpuje się w kulturowej konwencji, w „teatrze codzienności”¹. Osnową ludzkiego dramatu okazuje się bowiem interpersonalna przestrzeń etyczna – taka, w której dokonują się ludzkie spotkania i rozstania. Podmiot

¹ Zob. E. G o f f m a n, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, oprac. J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000 (por. zwł. s. 100).

owego dramatu nie tylko zanurzony jest w międzyosobowej relacyjności, ale przede wszystkim dzięki możliwości partycypowania w niej – dzięki byciu „zagadniętym” i stawaniu się odpowiadającym, a zatem odpowiedzialnym – uzyskuje pełny dostęp do własnego człowieczeństwa. Jak pisał Emmanuel Lévinas w *Totalité et infini*²: „Ja [...] odnajduje siebie jako przynależne do drugiego: własna radość i własny ból są radością radości drugiego, albo bólem jego bólu”³.

Tak rozumiany dramat jest fundamentalnym wyznacznikiem kondycji ludzkiej, ujawnia najgłębszy wymiar bycia człowiekiem. Sens owego „bycia” nie ogranicza się do „bytu ludzkiego” – stabilnego, zamkniętego w swym ontycznym dookreśleniu i dlatego w znacznym stopniu niezależnego od ludzkich wyborów, postaw lub decyzji. „Bycie” w tym ujęciu obejmuje także – i zwłaszcza – aspekt „bycia ludzkim”, czyli planowanego, świadomie wybieranego istnienia „modo humano”, egzystowania wolnego i odpowiedzialnego. Na marginesie odnotujmy, że treść antropologicznej dystynkcji, o której tu mowa (ang. human being versus being human), będącej jakimś echem dystynkcji ontologicznej (Heideggerowskiej różnicy ontologicznej), w interesujący sposób wyeksplikował nieodległy od Tischnera pod względem stylu filozofowania Abraham Joshua Heschel⁴. Takie egzystowanie jest jednocześnie wyrazem „myślenia według wartości”⁵. Określenie to, patronujące jednej z książek Tischnera, odwołuje się do szerokiej, Kartezjańskiej wykładni myślenia, będącego najszerszą formułą ludzkiego odnoszenia się do wszelkich doświadczeń pojawiających się w strumieniu świadomości.

Również przestrzeń, w której rozgrywa się dramat ludzkiej egzystencji – scena dramatu – nie jest tożsama z ontycznym uniwersum, nie jest tym samym, co świat rozumiany jako pozaludzka przedmiotowa realność, choć świat niewątpliwie stanowi jej najszerzy horyzont. Literatura przedmiotu obfituje w teksty dokumentujące niezrozumienie, czym jest Tischnerowska kategoria sceny. Oto typowy zarzut: „Chociaż dla Tischnera najważniejsze są relacje między człowiekiem a człowiekiem, dramat jednak musi posiadać jakieś umiejscowienie, zawsze rozgrywa się «na scenie»”⁶. A przecież umiejscowieniu relacji dramatycznych Tischner poświęcił wiele uwagi. Scena dramatu nie

² Zob. E. L é v i n a s, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961. Zob. też: t e n ż e, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

³ Cyt. za: J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 191.

⁴ Zob. A. J. H e s c h e l, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Punctum–Wydawnictwo UŁ, Warszawa–Łódź 2014 (por. zwł. s. 34-37, 44-47, 63-69). Por. W. S z c z e r b i Ń s k i, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 156-162.

⁵ Zob. T i s c h n e r, dz. cyt.

⁶ Por. I. M a r s z a ł e k, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas, czy między nami?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 231.

jest miejscem wirtualnym, ale w pełni realnym, choć probierzem jej realności nie są dystynkcje ontologiczne, lecz aksjologiczne, antropologiczne i personalistyczne⁷. Tischner nie pozostawia wątpliwości co do tego, że filozoficzny dyskurs o człowieku wymaga wyjścia poza tradycyjną metafizykę i dopuszczenia do głosu perspektywy uwzględniającej rzeczywistość aksjologiczną oraz kontekst interpersonalny, decydujący o jej źródłowości, autonomii i specyfice. „Podejmując zagadnienie człowieka, musimy porzucić obszar ontologii i stanąć na gruncie agatologii”⁸ – pisze.

BŁĘDNE TROPY FILOZOFII

Wbrew powszechnym intuicjom, również filozoficznym, ból nie jest złem, które bezpośrednio zagraża temu, co dla człowieka i w człowieku najcenniejsze i co powinno być chronione. Samo doświadczenie bólu nie narusza ludzkiego sumienia, nie wypacza go, nie powoduje jego atrofii. Działania na rzecz radykalnego usunięcia bólu z obszaru ludzkiego życia są zatem nieuzasadnione, a nawet mogą okazać się groźne. Dążenie do całkowitej eliminacji zagrożenia dyskomfortem związanym z doświadczaniem bólu może prowadzić do zubożenia i zniekształcenia ludzkiego życia, do pozbawienia go w sposób sztuczny tego, co stanowi jego naturalny komponent, wynikający ze specyfiki bytu ludzkiego – wolnego, ale też niedoskonałego i skończonego. Przykładów nagannej fetyszyzacji bólu, kreującej go na głównego wroga człowieka, dostarcza – zdaniem Tischnera – nie tylko tradycja epikurejska, ale także stoicka. Ujawnia się tu podwójne niebezpieczeństwo, zarówno związane z deformacją hierarchii zagrożeń, przed którymi stoi ludzka jednostka, jak też – co szczególnie ważne dla filozofa eksponującego wspólnotowy aspekt ludzkiej egzystencji – prowadzące do stłumienia wrażliwości na krzywdę drugiego człowieka. W konsekwencji kierowania się ethosem stoickim człowiek, „uciekając od własnego bólu, ucieka także od bólu drugiego człowieka”⁹ – twierdzi Tischner i dodaje: „Jeżeli ja potrafię uciec od własnej śmierci, jeżeli moja własna śmierć mnie nic nie obchodzi, to nie obchodzi mnie także śmierć innych”¹⁰. Autor *Myślenia według wartości* wskazuje na względną niezależność emocjonalnej i aksjologicznej samoidentyfikacji człowieka – którą określa mianem „soli-

⁷ Zob. W.P. G l i n k o w s k i, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 34, s. 71-90.

⁸ J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 8.

⁹ T e n ż e, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. D. Kot, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 41n.

¹⁰ Tamże, s. 42.

daryzacji egotycznej”¹¹ – od wszelkiego bólu, choćby nawet doświadczanego w sposób radykalny. Za szczególnie wymowną należy uznać wypowiedź Tischnera odwołującą się do jego osobistego doświadczenia – doświadczenia obcowania z osobą umierającą z powodu choroby nowotworowej: „Jest to bardzo charakterystyczne, że doświadczenie szczęścia może trwać mimo przykrości i bólu otaczającego to wewnętrzne doświadczenie”¹².

Trzeba przyznać, że Tischner stanowczo odrzuca znamienne dla tradycji europejskiej, obecną także w teodycei, tendencję do poszukiwania wspólnych korzeni zła i nieszczęścia (grzechu i cierpienia) – nieobcą również współczesnej hermeneutyce filozoficznej¹³. Co więcej, buduje on swoją koncepcję „człowieka dramatycznego”¹⁴ na radykalnej kontradycji: zło versus cierpienie, ból czy nieszczęście. Wyłącznie zło – rozumiane zgodnie z sensem, w jakim pojęcie to funkcjonuje w filozofii dramatu – należy do rzeczywistości „dialogicznej”, interpersonalnej. I chociaż zło jest „tylko” zjawą, to jednak właśnie ono stanowi jedyne realne zagrożenie ludzkiej podmiotowości (zwłaszcza moralnej), gdyż może doprowadzić do deformacji ludzkiego sumienia, do uznania, że jest się obwinionym w sposób ostateczny i nieodwołalny. Pozostałe przejawy dyskomfortu, jaki w wielorakiej postaci przynosi ludzkie doświadczenie, mają charakter „monologiczny”, nie są bowiem funkcją relacji interpersonalnych, lecz należą do rzeczywistości fizykalno-przedmiotowej.

FILOZOFICZNE INSPIRACJE I MEANDRY FILOZOFII

Niejeden z wątków Tischnerowskich analiz ma źródło w fenomenologii Maxa Schelera. Nawiązując do Schelera, krakowski filozof podważa wiarygodność oferty hedonistycznej, która odwołując się do aksjologii, proponuje waloryzowanie wartości według osi przyjemność–nieprzyjemność – niepodobna bowiem sprowadzić życia człowieka do behawioru, którego jedyną racją i zasadą jest „ekonomia przyjemności”. Ponadto Tischner zwraca uwagę, również w nawiązaniu do Schelera, na pośledniość wartości związanych ze stanami emocjonalnymi względem tych wartości, które ujawniają się i są afirmowane za sprawą aktów ludzkiego działania¹⁵.

¹¹ T e n ż e, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 92.

¹² T e n ż e, *Etyka a historia*, s. 370.

¹³ Zob. P. R i c o e u r, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.

¹⁴ Zob. J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1990.

¹⁵ Por. T e n ż e, *Etyka a historia*, s. 388.

Tischner zmierza do dopełnienia Schelerowskiej hierarchii wartości poprzez zaproponowanie korespondującej z nią hierarchii „antywartości” (dodajmy, że ewentualne podobieństwo do „etyki niezależnej”¹⁶ Tadeusza Kotarbińskiego jest tylko formalne). Warto przywołać obszerniejszy fragment wykładu, w którym przedstawiona została ta propozycja: „Istnieje pewna logika cierpień, bólów, które są związane z doświadczeniem owych [Schelerowskich – W.P.G.] wartości. Pierwszy ból, znajdujący się na samym dole, to ból nieprzyjemności, ból przykrości. Ból drugi to ból związany z chorobą i umieraniem – i jest to zupełnie inna kategoria bólu, kiedy człowiek czuje się źle, kiedy czuje, że życie od niego odchodzi, kiedy czuje, że przychodzi śmierć czy głód. Typowym bólem wartości sfery witalnej jest głód i groźba głodu. Istnieje ból groźniejszy od bólu umierania: jest to ból pogardy, ból poniżenia, ból odmówienia człowiekowi prawa do prawdy. Trzeci rodzaj bólu to groźba potępienia. Co to znaczy, że coś jest potępione? Wyobraźmy sobie następującą sytuację: ja ciebie potępiam, ja ciebie przeklinam; była miłość między ludźmi i w pewnym momencie stało się coś tak, że choćby nie wiadomo co ten drugi człowiek będzie robił – i tak jest przeklęty. Jest to ból bólów, który świetnie określa Kierkegaard [...]. Istnieje logika bólów związana z hierarchią wartości, w której jednocześnie pogłębia się doświadczenie wartości, a wokół tego pogłębionego doświadczenia wartości pogłębia się groźba, pogłębia się cierpienie, pogłębia się niepokój”¹⁷. Doświadczenia aksjologiczne ujawniają zatem nie tylko hierarchię wartości, ale też hierarchię antywartości. Również one mogą jednak katalizować postawy i procesy prowsólnotowe: „Wtedy antywartość zaczyna nabierać nowego znaczenia, znaczenia bycia tworzywem dla jedności, dla *unio mistica*”¹⁸.

W swych analizach ludzkiego cierpienia Tischner, jak przystało na fenomenologa, chętnie odwoływał się do tradycji niemieckiego idealizmu. Komentując poglądy Georga Wilhelma Friedricha Hegla, konstatował, że w historii człowieka zawiera się zarazem historia ludzkich cierpień: „Cierpienie nie jest czymś, co przychodzi z zewnątrz i spływa po człowieku jak woda. Cierpienie jest wewnętrzną rzeczywistością człowieka i ono buduje człowieka. Buduje dzięki temu, że człowiek jako świadomość ma moc mówienia «nie» temu, co do niego mówi «nie». [...] I człowiek, mówiąc cierpieniu «nie», buduje swoje wewnętrzne «tak»”¹⁹.

Tischnerowi najbliższe były jednak tradycja egzystencjalizmu oraz dwudziestowieczna filozofia dialogu. W pierwszej, zwłaszcza w myśli Sorena Kier-

¹⁶ Zob. np. T. K o t a r b i ń s k i, *Zasady etyki niezależnej*, w: tenże, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 194–206.

¹⁷ T i s c h n e r, *Etyka a historia*, s. 391n.

¹⁸ Tamże, s. 455.

¹⁹ Tamże, s. 16.

kegaarda, dostrzegał akcenty uwypuklające rangę ludzkiego indywiduum, które określa siebie, ilekroć stawia czoła temu, co niepowtarzalne i bezprecedensowe, a czyni to jako odpowiedzialny za swoje życie Pojedynczy. W drugiej odnajdywał dopełnienie egzystencji Pojedynczego, który – wbrew stanowisku Kierkegaarda – nigdy nie jest samotny, odseparowany od innych, nie jest „monadą bez okien”²⁰, lecz pozostaje otwarty na drugiego oraz na dobro. Zarówno relacja z drugim, jak i doświadczanie dobra możliwe są dzięki pragnieniu, które Tischner – za Lévinasem – przeciwstawia potrzebie²¹. Pragnienie stwarzające Abrahama (przeciwstawionego stwarzanemu przez potrzebę Odyseuszowi) oraz pozwalające narodzić się człowiekowi jako podmiotowi moralnemu „pozostaje w ścisłym związku z «dotknięciem» przez dobro”²².

Dzięki wrażliwości hermeneutycznej Tischner wiedział, że chociaż dobro warunkuje możliwość ludzkiego funkcjonowania w sferze moralności, a także gwarantuje stabilność i realność petryfikujących tę sferę wartości, to jednak poznawcza droga do dobra nie jest prosta ani – tym bardziej – nie może przebiegać w oderwaniu od całego spektrum ludzkich doświadczeń aksjologicznych. Owe doświadczenia mają miejsce nie w jednolitej, homogenicznej przestrzeni dobra, lecz w przestrzeni określonej dwoma horyzontami – dobra i zła. O ile bowiem dobro jest bliższe naszym nadziejom, o tyle zło jest bliższe naszym doświadczeniom. Niepodobna również nie dostrzec heurystycznej wagi doświadczeń zła, czyli tego, czego „nie powinno być”²³, jako inspiracji dla ludzkiej aktywności – nie tylko poznawczej, ale też egzystencjalnej, angażującej całe spektrum ludzkiego „bycia-w-świecie” – na rzecz odnajdywania dobra. Dobra i zło tworzą zatem według Tischnera „prawdziwą «metafizykę» istnienia ludzkiego”²⁴. Oczywiście autor *Filozofii dramatu* nie waloryzuje dobra i zła wedle jednej zasady, a tym bardziej nie sugeruje – co byłoby absurdalne, zwłaszcza na tle tradycji filozoficznej – ich ontycznej równorzędności. W kształtowaniu ludzkiej wrażliwości moralnej złu przypada rola instrumentalna, choć szczególna: „Zło jest nie tyle aksjomatem naszego myślenia, ile aksjomatem naszego doświadczenia. Na aksjomacie tym spoczywają inne, bardziej pochodne doświadczenia innych ludzi”²⁵.

²⁰ T e n ż e, *Spór o istnienie człowieka*, s. 242.

²¹ Por. t e n ż e, *Filozofia dramatu*, s. 35-42.

²² T e n ż e, *Spór o istnienie człowieka*, s. 245.

²³ T e n ż e, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 56.

²⁴ T e n ż e, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia” 13(1981), s. 100.

²⁵ T e n ż e, *Filozofia dramatu*, s. 140.

W STRONĘ MISTYKI

Sporo miejsca w swoich rozważaniach poświęca Tischner odniesieniom do filozoficzno-religijnej tradycji mistycyzmu. Staje się ona zapleczem analiz sytuacji człowieka, który jako podmiot dramatu egzystencjalnego uwikłany jest w różnorakie doświadczenia cierpienia. W pismach mistyków krakowski filozof odnajduje cenny wątek dotyczący cierpienia Boga, który okazuje zmiłowanie wobec cierpienia człowieka. Szczególną uwagę zwraca Tischner na „komentarz” Jana od Krzyża do Pieśni nad Pieśniami²⁶, gdyż w sposób dobitny ukazuje on Boga, który podejmuje cierpienie i czyni siebie zranionym, bezbronnym wobec śmierci dlatego, że zranione i bezbronne – z powodu grzechu – stało się Jego stworzenie²⁷. To właśnie chrześcijaństwo radykalnie przeobraża ethos religii. W tekście Jana od Krzyża filozof dostrzeże też wątek zadośćuczynienia sprawiedliwości, która obliguje nawet Boga. Cierpienie Boga stanowi bowiem konsekwencję niedoskonałości, na którą skazany jest każdy akt stworzenia, nawet Boski. Myśl tę Tischner wyostrza, z właściwym sobie patosem przedstawiając następujące rozumowanie: „Można tak brutalnie powiedzieć: skoro Panu Bogu nie pod każdym względem wyszedł świat, to Bóg z tego powodu cierpi”²⁸. Nie ma tu oczywiście mowy o cierpieniach fizycznych. Ponadto „Bóg jako istota doskonała nie może przeżywać załamań nadziei, błędzenia w świecie nieprawdy, rozpacz”²⁹. Skoro jednak Bóg miłuje człowieka, to zapewne podlega jakiemuś rodzajowi cierpienia – zakłada Tischner. I dodaje, opierając się na tekstach Mistrza Eckharta, że owo Boskie cierpienie, wyrażające się głównie we współczuciu człowiekowi, przewyższa cierpienie ludzkie, ale jego intensywność pozostaje w korelacji z kondycją człowieka, z jego wyborami, postawami, decyzjami: „Im głębszy upadek człowieka, tym większe współczucie Boga”³⁰.

HORYZONT DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Człowiek nie jest osamotniony w dramacie swojego istnienia, jego niedoskonałość, nie tylko ontyczna, ale zwłaszcza moralna, czyniąca go obwionym i cierpiącym z powodu uwikłania w zło, otwiera go na łaskę, która zarazem wprowadza go w orbitę interpersonalnej solidarności, miłosierdzia

²⁶ Zob. Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, tłum. B. Smyrak OCD, oprac. O. Filek OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 520-714.

²⁷ Por. Tischner, *Etyka a historia*, s. 453n.

²⁸ Tamże, s. 454.

²⁹ Tenże, *Wędrowki w krainę filozofów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 102.

³⁰ Tamże.

i uczestnictwa. W ten sposób dramat okazuje się przestrzenią ludzkich spotkań z Bogiem, a człowiek z obwinionego staje się beneficjentem ocalenia, które przychodzi na drodze dobrowolnie podejmowanego cierpienia i ofiary: „Pojęcie biedy – dobrze znane filozofii Platona [...] – jest podstawową kategorią dramatyczną, określającą sytuację człowieka, a nawet Boga, w dramacie istnienia. Intencją swą wskazuje ono na jakiś ból lub praból, [...] od którego nie może być całkiem wolny nawet sam Stwórca, jeśli tylko zwiąże się ze stworzeniem węzłem uczestniczącej miłości”³¹.

Cierpienie nie jest nigdy wartością autonomiczną, nigdy nie „wzbogaca” człowieka w sposób bezpośredni, przeciwnie, niesie z sobą opresję. Nie oferuje człowiekowi żadnego dobra, gdyż nie jest dobrem. Może jednak, paradoksalnie i pośrednio, otwierać człowieka na Boga – cierpiącego wraz z nim i dla niego. Pozwala człowiekowi dostrzec Boską miłość i odpowiedzieć na nią³².

Trudno przeoczyć jedną z ważnych ról doświadczenia religijnego, polegającą nie tylko na wspomaganiu moralnej edukacji człowieka, ale wręcz na dostarczeniu jej fundamentalnego aksjologicznego zorientowania: „Doświadczenie religijne wprowadza nową hierarchię w sferę ludzkich bólów i ludzkich cierpień. Pokazuje, że pewne cierpienia są niewarte uwagi, natomiast są takie cierpienia, które człowiek może i powinien w wolny sposób na siebie przyjąć. Tak jak kochający przyjmuje w wolny sposób na siebie cierpienia osoby kochanej, jej nieszczęścia”³³. Ta myśl Tischnera nie tylko ukazuje głębię ethosu chrześcijaństwa, ale też koresponduje z myślą współczesnych filozofów o proveniencji pozachrześcijańskiej podejmujących problematykę etyczno-aksjologiczną. W kręgu tej filozofii niejednokrotnie i nieprzypadkowo zwracano uwagę na relewantny związek między cierpieniem a miłością. Często przywoływany przez Tischnera Lévinas pisał: „Kochać znaczy bać się o innego człowieka, wychodzić z pomocą jego słabości. Ta słabość jest niczym świt, w którym kochany byt wschodzi jako Ukochana”³⁴. Biblijna zachęta do przyjmowania na siebie cierpień innych: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6,2), jawi się jako warunek miłości oraz jako świadectwo, które – właśnie w kontekście cierpienia – miłujący składa miłowanemu.

Tischner zwraca uwagę na inną jeszcze kwestię. W bólu, cierpieniu, w niedoskonałości dostrzega „tworzywo” pozwalające człowiekowi w sposób twórczy i angażujący całą jego etyczną podmiotowość odnieść się do napotykanых wyzwań, zwłaszcza dotyczących ładu aksjologicznego, który stanowi wspólne zaplecze korelacji interpersonalnych będących przestrzenią spotkań z innymi³⁵.

³¹ T e n ż e, *Filozofia dramatu*, s. 75.

³² Por. t e n ż e, *Miłość nas rozumie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 25.

³³ T e n ż e, *Etyka a historia*, s. 454.

³⁴ L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 308.

³⁵ Por. T i s c h n e r, *Etyka a historia*, s. 455.

DOBRO PYTANIA O ZŁO

Szczególnie cenne dla filozoficznego dyskursu o człowieku okazują się metafory zawarte w mitologii śródziemnomorskiej. Potencjał mitu nie jest jednak jednolity. Prawda mitu – prawda o bogach, a zarazem o człowieku, wnikająca w głębię ludzkiej wielkości i ludzkiego upadku, obrazująca ludzkie cierpienia, różni się od prawdy, która dotyczy przyrody, jej potęgi, nieśmiertelności, niewrażliwości na ludzkie odnoszenie się do dobra i zła. Zważywszy na pole zainteresowań Tischnera, instruktywne okażą się mity pierwszego rodzaju, nominalnie opowiadające o cierpieniach Iksjona, Syzyfa, Tantała, Prometeusza, ale przecież zarazem głoszące ponadczasową prawdę o kondycji człowieka. Jednym z pierwszych tekstów, którym człowiek naszego kręgu kulturowego zawdzięcza rozbudzenie ciekawości świata, zdolność do filozoficznego zdumiewania się nim, do stawiania dociekliwych i krytycznych pytań, ale też – co istotne – rozbudzenie wrażliwości na własne i cudze cierpienie, jest Hezjodowa *Teogonia*³⁶. Znajdziemy w niej – powtórzony później w *Pracach i dniach* – opis heroicznego czynu Prometeusza, czynu wiarołomnego względem Zeusa, lecz wspaiałomyślnego wobec ludzkości³⁷. Znamca myśli greckiej Giovanni Reale zauważył, że o ile w antyku dominowały mity fantazji, o tyle w czasach współczesnych prymat uzyskały mity potęgi. Autor ten nie przejawia jednak skłonności do zacierania granicy między filozofią a mitem, który choć jej bliski, nigdy nie jest z nią tożsamy³⁸. Można też przyjąć, że o ile dawne mity kosmologiczne, religijne lub geograficzne wydają się bez reszty i bezpowrotnie należeć do przeszłości, o tyle mity polityczne przeżywają aktualnie swój renesans³⁹.

W jeszcze większym stopniu niż w mitologii greckiej problem cierpienia obecny jest w tekstach biblijnych, zarówno staro- jak i nowotestamentowych. Prowokują one do postawienia ważnych dla Tischnera pytań: o sens cierpień, na jakie narażony jest człowiek i nie tylko on, o ontologiczny status bólu, jego domniemaną filiację ze złem i o charakter ewentualnego związku między nimi. Z perspektywy prowadzenia dyskursu antropologicznego, aksjologicznego, a także teodycealnego ważne jest – choć niełatwe – rozstrzygnięcie nastę-

³⁶ Zob. H e z j o d, *Teogonia*, tłum. K. Kaszewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1904.

³⁷ Por. tamże, w. 520-525, s. 15; t e n ż e, *Prace i dni*, w. 48, tłum. W. Steffen, Zakłady Naukowe im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. 6n.

³⁸ Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994, s. 70.

³⁹ Por. J.F. T u a n, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 113. O krytyce utopii bazującej na micie politycznym zob. A.M. K a n i o w s k i, *Ernst Bloch – Hans Jonas. Utopia a odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 11, s. 113-124.

pujących kluczowych kwestii: Czy fenomen bólu – nie takiego, nad którym mamy kontrolę, który potrafimy zasymilować i przetrzymać, lecz tego, który wymyka się naszej władzy racjonalizowania, a nawet niekiedy odbiera nam chęć istnienia – jest metafizycznym „skandalem”, złem, którego niepodobna usprawiedliwić? A może jednak ból będący nie tylko teoretyczną kategorią, dzięki której filozoficzny dyskurs zyskuje na plastyczności i wiarygodności, ale należący do codziennych ludzkich doświadczeń niesie z sobą heurystyczną użyteczność trampoliny pozwalającej w lepszy, pełniejszy sposób rozumieć dobro i otwierać się na nie? Wszak dzięki „namacalności” doświadczenia bólu możemy równie „namacalnie” przekonać się o jego nietożsamości ze złem, o tym, że nawet jeśli jest on dojmujący, nie musi mieć dostępu do rdzenia naszej osobowej podmiotowości. Dał temu wyraz Hiob, który doświadczywszy bezmiaru cierpienia, nie uległ pokusie racjonalizacji, proponowanej mu przez „teologów” odwołujących się do argumentów zaczerpniętych raczej ze świata tego, co przedmiotowe, niż ze świata tego, co osobowe. Postawa Hioba nie wydaje się konsekwencją „choroby na Boga”, co ongiś sugerował Carl Gustaw Jung⁴⁰. Może zresztą rozsądniej byłoby nie wyręczać poszkodowanego w komentowaniu tego, co go spotkało, i pozwolić, by on sam wypowiedział słowa wyrażające tyleż skargę, co usprawiedliwienie – słowa, które ponadto ukazują go jako w pełni wypróbowanego świadka dobra i zła: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, teraz ujrzało Cię moje oko, dlatego odwołuję, co powiedziałem” (Hi 42,5-6).

Opowieść o Hiobie interpretowana bywa jako przykład paroksyzmu cierpienia, cierpienia niepotrzebnego, niepoddającego się racjonalizacji. Wielu komentatorów odnajduje w niej argumenty sankcjonujące i usprawiedliwiające ludzkie zgorszenie złem, w tym przypadku – okrucieństwem, jakiego ofiarą stał się sprawiedliwy. Zazwyczaj nie chcemy pamiętać o tym, że Hiob z wszystkich opresji wyszedł zwycięski, nie pokonany, lecz ubogacony, doskonały, że okazał się sprawiedliwym wobec Sprawiedliwego. Doświadczenie Hioba wskazuje na istotę różnicy między złem a cierpieniem. Nawet okrutne, nasilone cierpienie, które wystawiło heroizm Hioba na najcięższą próbę, nie zdołało zatrzeć granicy między tym, co niszczy ludzką osobę, a tym, co wprawdzie niszczy człowieka jako „trzcinę myślącą”⁴¹, lecz nie pozbawia go autonomii i zdolności decydowania o własnych wyborach między dobrem a złem. Można zatem uznać, że Hiob, będąc obiektem „zakładu” między Bogiem a szatanem, wygrał ów zakład na rzecz Boga. Co więcej, wolno przy-

⁴⁰ Jung pisał o tym w liście do Ericha Neumanna z 5 I 1952. Por. J. P r o k o p i u k, *Posłowie*, w: C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Ethos, Warszawa 1995, s. 206.

⁴¹ B. P a s c a l, *Myśli*, 264, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 112.

jąc, że podobny zakład wygrywa każdy, kto dostrzeże w Hiobie przypadek człowieka, który mimo ogromu cierpień ani nie uległ złu, ani nie utożsamiał zła z cierpieniem. Człowiek nie ponosi winy za cierpienia, które go dotyczą, lecz tylko za zło, które czyni, ulegając pokusie lub groźbie⁴². Dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia wynika nie tyle z cierpień, na które człowiek jest narażony, ile z zagrożenia złem, w którym decyduje się uczestniczyć. Trwanie w dramacie niesie z sobą groźbę tragedii, która jako potencjalny finał dramatu urealnia się wówczas, gdy „ostatnie słowo” dramatu należy do zła⁴³. Człowiek jest istotą niedoskonałą oraz narażoną na cierpienia, co wynika z faktu bycia wpisanym w przestrzeń i czas, w historię i kulturę. Te okoliczności okazują się nieodzownymi warunkami uczestnictwa człowieka w dramacie będącym dla niego próbą, ale też przywilejem i wyróżnikiem jego egzystencji. Finał dramatu nigdy nie jest przesądzony, nigdy też nie jest człowiekowi narzucony, lecz stanowi funkcję jego wolnych wyborów, postaw, decyzji.

SENS I BEZSENS CIERPIENIA

Niewykluczone, że o ludzkim uwikłaniu w cierpienie można myśleć w kategoriach teleologicznych. Niewykluczone, że „cel” cierpień, na które jesteśmy narażeni, staje się zrozumiały, dopiero gdy uwzględnimy, że nie mogą one rozstrzygać o tym, jaki będzie finał dramatu ludzkiej egzystencji. Cierpienie stanowi przeszkodę w realizacji wielu ludzkich planów, ogranicza możliwość funkcjonowania w ontycznym uniwersum, ale okazuje się bezradne wobec ludzkiej wolności. Potęga cierpienia zdolna jest zniweczyć wiele ludzkich zamierzeń, nie odbiera ono jednak człowiekowi jego osobowej godności, nawet jeśli doprowadza go do stanu, w którym – jak Hiob – pragnie śmierci. Cierpienie nie może zmusić człowieka, by na doznaną krzywdę odpowiedział odwetem i nienawiścią. Ból, zarówno fizyczny, jak psychiczny, z łatwością odziera go ze wszystkiego, czym wcześniej się cieszył i do czego przywykł, ale nie wymusza reakcji, które niszczą ludzką zdolność otwierania się na dobro i wchodzenia w relacje interpersonalne. Determinacje fizykalno-biologiczne nie mogą przesądzać o jakości naszych etycznych postaw i wyborów.

Ludzkie doświadczania cierpienia czy bólu – chociaż są doświadczeniami wtórnymi, prywatnymi, rozpoznawanymi w uprzednio danym człowiekowi horyzoncie dobra i zła – niewątpliwie stanowią o możliwości doświadczania tego, co specyficznie ludzkie. Ujawniają one zarazem pewną niejednoznaczność. Z jednej strony cierpienie, w przeciwieństwie do właściwego, „dialogicz-

⁴² Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 220.

⁴³ Por. tamże, s. 249-257.

nego” zła, wynurza się z bytu mającego status „rzeczy pośród rzeczy”, z drugiej jednak strony określanie takich doświadczeń, ich aksjologiczna i etyczna diagnoza, nigdy nie będą w pełni adekwatne. Nie tylko bowiem zło jest zaledwie „zjawą, złą zjawą”⁴⁴, ale także ból, nieszczęście, cierpienie zataczają granice nieostre i nie w pełni potrafimy rozpoznać ich realność, oszacować stopień ich natężenia czy uciążliwości. Daremnie byłoby szukać klarownych kryteriów rozstrzygania, który z fizycznych bądź „duchowych” przejawów dolegliwości jest dopuszczalny, w jakich warunkach i pod jakim względem albo jak intensywny ból można pogodzić z logosem ludzkiego istnienia i gdzie leży granica, poza którą ból stać się musi teodycealnym skandalem (jak w czasach Gottfrieda Wilhelma Leibniza) lub tym, co nieusprawiedliwialne (jak w czasach Lévinasa) czy wreszcie, kto winien orzekać o dopuszczalności cierpienia, być jego szafarzem, czuwać nad jego sprawiedliwym bilansem, bacząc, czy nie narusza normy czyniącej zadość postulatowi ludzkiej wrażliwości i rozumności.

Tego rodzaju pytania, zważywszy na materię, której dotyczą, nie są stawiane w sposób właściwy. To właśnie one jednak, postrzegane – podobnie jak ból i cierpienie – w kontekście stosunku do zła, stanowią wskazówkę pozwalającą zrozumieć odrębność, a zarazem komplementarność ważnych elementów ludzkiego doświadczenia. Zapewne niosą też z sobą przestrożę, że jeśli człowiek uważa, iż cierpienie i zło nie różnią się od siebie i nie odsłaniają niczego poza bezsensiem ludzkiej egzystencji, to znaczy, że zapomniał on o sobie – nie tyle stał się dla siebie problematyczny, ile stał się ofiarą „zaćmienia człowieczeństwa”⁴⁵.

*

W dyskursie proponowanym przez Tischnera ból nie stanowi wypreparowanej kategorii intelektualnej, pojęcia powołanego w celu prowadzenia sterownych analiz filozoficznych, lecz traktowany jest jako podstawowy składnik ludzkiego doświadczenia, przesądzający o jego wyjątkowości. Polaryzuje on ludzki ogląd świata i obecności człowieka w świecie – obecności przeżywanej osobiście i osobowo, czyli doświadczanej bezpośrednio, „całym sobą” oraz w kontekście interpersonalnej relacyjności. Również czas nadający ramy ludzkiemu doświadczeniu manifestuje się jako jednoznacznie linearny, złożony z niepowtarzalnych chwil, z owych Augustyńskich „teraz”⁴⁶. Każda z owych chwil stawia ludzką jednostkę przed koniecznością podejmowania decyzji – jako

⁴⁴ Tamże, s. 152.

⁴⁵ H e s c h e l, dz. cyt., s. 59.

⁴⁶ Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. XI, 14-15, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 283-286.

aktu osobistego, autonomicznego i odpowiedzialnego – a każda z tych decyzji implikuje konsekwencje dotyczące zaangażowanego w nie osobowego podmiotu.

Powyższa optyka uzmysławia człowiekowi pewną „dwuplanowość”, w której toczy się jego życie. Z jednej strony przebiega ono w realiach ontycznej kauzalności, w świecie przyczynowo-skutkowej konieczności, w której człowiek uczestniczy jako przedmiot. Z drugiej strony natomiast niezależnie od planu fenomenów istnieje plan noumenalny, w którym człowiek nie tylko uzyskuje pełnię podmiotowej autonomii, ale też w jakimś sensie jest na taką autonomię „skazany”, nie może bowiem uciec od określającej jego osobowy status wolności. Ból należy do sfery zjawisk o charakterze przedmiotowym, nie zaś interpersonalnym, a więc nie konstytuuje tego, co określa podmiotową i osobową warstwę ludzkiej egzystencji.

Tischner w swojej refleksji na temat cierpienia, które w rozmaitych postaciach dotyka człowieka, podejmuje problematykę uniwersalną, ale zarazem wpisaną w konkret współczesnego świata. Świat ten nie jest przeżywany jako przejrzysty, jednoznaczny, nie jest rozpoznawany jako uporządkowany w swej strukturze, podległy klarownym regułom rozumu i celowości, jako ordo – przeciwnie, często wydaje się niepewny, kruchy, niezrozumiały i zagrożony. Własną obecność w świecie człowiek postrzega w podobny sposób. Szansę na stabilność obrazu świata, a także na zmierzenie się z cierpieniem Tischner odnajduje w uniwersalności horyzontu aksjologicznego, który choć sam się poszerza i zmienia pod względem poszczególnych treści, to jednak niezmiennie trwa jako ufundowany w agatologii. Wskazuje ona na transcendentne Dobro, które nie jest ludzką konstrukcją, a zatem nie podlega cywilizacyjno-kulturowym fluktuacjom.

Filozoficzna refleksja na temat bólu i cierpienia, jeśli ma okazać się wiarygodna i spełnić związane z nią oczekiwania, winna być prowadzona z uwzględnieniem przestrzeni aksjologicznej oraz odwoływać się do metod oferowanych przez fenomenologię i hermeneutykę filozoficzną – założenia te są dla Tischnera oczywiste i nimi on się kieruje. Zarazem filozofia wartości nie powinna być postrzegana jako dziedzina teoretyczna, oderwana od ludzkich doświadczeń, od relacji międzyludzkich i interpersonalnych – również od relacji człowieka z Bogiem. „Filozofia wartości staje się zrozumiała i piękna, kiedy się ją odprzedmiotowi, kiedy się ją zakorzeni w najgłębszych ludzkich doświadczeniach. [...] Nie ma doświadczenia wartości tam, gdzie nie ma drugiego człowieka, dopiero doświadczenie drugiego człowieka otwiera świat wartości [...]. Jedno jest pewne, że to dopiero drugi pojęty w wymiarze *sacrum*, drugi, który jest dla mnie jakąś świętością, odsłania przed nami całą gamę i hierarchię wartości zakorzenioną w czymś rzeczywiście absolutnym”⁴⁷.

⁴⁷ Tischner, *Etyka a historia*, s. 455n.