

Joanna Hańderek

Człowiek wobec cierpienia

Man in the face of suffering

Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii UJ

Pytanie o człowieka wymaga przyjęcia pewnej koncepcji ludzkiego bytu. Historia filozofii przedstawia nie jedno rozwiązanie tej kwestii. Określenia człowieka jako istoty rozumnej, działającej, przeżywającej, tworzącej posiadają swe miejsce w historii myśli, wraz z całym przysługującym im filozoficznym zapleczem. Byt ludzki można jednakże ujmować w oparciu o jeszcze jedną, istotną cechę, kształtującą jego istnienie: jakby to określił Heidegger współbytovanie, życie z innymi i wśród innych. Tego typu próba zrozumienia ludzkiego bytu opiera się na pojmowaniu człowieka jako z istoty swej niepełnej i nie samodzielnej. Dopiero inni, ich obecność, współbytovanie z nimi otwiera przed człowiekiem możliwość bycia sobą. Tego rodzaju myślenie o człowieku będzie, jak sądzę, nie obce filozofom kultury i wszystkim tym, którzy uznają człowieka jako istotę społeczną. Bycie z innymi, czy współbycie konstytuujące człowieka będzie jednakże rozumiane zupełnie inaczej u Gehlnera a zupełnie inaczej u dialogików. Gehlner wyeksponuje na przykład instytucje społeczne i role samego społeczeństwa, które pozwalają człowiekowi rekompensować brak, jaki pojawił się w nim na skutek ewolucji przyrodniczej. Dla Gehlnera bowiem (co powtarza ten myśliciel za Herderem) człowiek to istota naznaczona brakiem, a więc istota, która skazana jest na niedobór i konieczność uzupełniania tego niedoboru. Tylko poprzez relacje z innymi (relacje, które mają tu charakter społeczny) może człowiek

nadrabiać braki, jakie posiada. Tworzenie struktur społecznych z jednej strony zależne jest od specyficznej struktury bycia z innymi. Z drugiej zaś strony, utworzone struktury społeczne, „instytucje” pozwalają człowiekowi stawać się sobą. A zatem bycie człowiekiem jak i zrozumienie ludzkiego bytu zależne jest od relacji z grupą, z otaczającym człowieka społecznym światem. Z innej perspektywy ujmują tę kwestię dialogicy, chociaż i oni pokazują, że byt ludzki kształtuje się poprzez bycie z drugim człowiekiem. Zasadnicza różnica między ich ujęciem, a powyżej naszkicowanym podejściem, związana jest z płaszczyzną, na której zostają umieszczone relacje między ludzki i ich rozpatrywanie. Filozofia dialogu abstrahuje od kontekstu społecznego (a niekiedy wręcz go wyklucza), badając relacje międzyludzkie w ich bezpośredniości i intymności spotkania dwojga ludzi. Ta istotna cecha, jako podstawowa i źródłowa została potraktowana jako kluczowa w wywodach Lévinasa. Samotna jednostka pozbawiona jest dla tego myśliciela wszystkiego, co ważne i ludzkie, a jej egzystencja przekształca się w niepełną i niespełnioną.

Płaszczyzna prywatności, bezpośredniości, o jakiej mówią filozofowie dialogu pozwala na pokazanie, iż to, co charakterystyczne w przeżywaniu obecności drugiego człowieka, to współodczuwanie z nim. Drugi człowiek nie jest bowiem poznawany, czy rozumiany. To, co łączy w tych relacjach jednostki to przede wszystkim uczucia, odczuwanie obecności drugiego, wczu-

wanie się w jego sytuację, uchwytowanie tego, co przeżywa i tego, co doświadcza. Człowiek zaczyna się kształtować poprzez uczucia innych ludzi, oraz swoje własne pojawiające się w odpowiedzi na poznanie emocji innych, odkrywanie ich doznań. Całe spektrum emocji, jakie wywołuje w jednostce doświadczenie obecności innego człowieka staje się fundamentalnym przeżyciem określającym jego byt. Takie ujęcie kondycji ludzkiej pozwala również na ujęcie cierpienia, jako zaangażowania w przeżycia innego człowieka. Z jednej strony, będzie to doświadczone przez jednostkę uczucie (w tym przypadku cierpienie). Z drugiej strony, będzie to uczucie doświadczone przez innego człowieka. Jak sądzę, w filozofii Lévinasa zwłaszcza doświadczenie drugiego rodzaju, a więc kontakt z cierpieniem innego człowieka staje się dla jednostki szczególnie ważny i źródłowy. W ten sposób cierpienie nie jest już stanem, emocją samotnego podmiotu, ale staje się stanem, emocją wspólną. Współczując, czy współodczuwając z innym człowiekiem nie tylko towarzyszy w jego emocjach, ale zaczyna sam siebie kształtować, a jego uczucia wyłaniające się z przeżycia doświadczeń drugiego pozwalają na właściwe zrozumienie nie tylko siebie, ale i tego, z kim współodczuwa.

Cierpienie przez swą drastyczność, przez siłę swego oddziaływania posiada jako uczucie najmocniejszą rolę w spajaniu i rozwijaniu ludzkich relacji, a poprzez nie w kształtowaniu się ludzkiego bytu. I chociaż można przytoczyć wiele rodzajów rozumienia cierpienia wszystkie one będą wskazywać na silne oddziaływanie i przeżywanie pozwalające na kształtowanie się człowieka, niekiedy cierpienie może stać się źródłem przemian które nie zaistniały by nigdy gdyby nie to dojmujące doznanie. Cierpienie może być rozumiane wówczas jako emocja, doznanie, czy stan otwierający człowieka, ukazujące mu do tej pory zakrytą przed nim prawdę. Cierpienie może być również związane ze sferą fizyczności bądź psychiczności, czy wreszcie rozumności. Niezależnie jednak od tych rozróżnień zawsze jest „sprawą” przeżywającego je człowieka. Dotyczy on bowiem tego, kto je przeżywa. Zawsze też, ma możliwość rozszerzenia swego zasięgu, jako dojmujące uczucie zawsze może się stać tym, co przejmie drugi człowiek jako współczujący czy

partycypujący w doznaniach, jakie rozpoznawają cierpiącym.

I w jednym i w drugim przypadku pojawia się pytanie czy cierpienie jest czy nie jest wpisane w byt ludzki. Słowem, czy jest lub staje się cechą wewnętrzną ludzkiego bytu czy może stanowi tylko przejściowy, istotny stan egzystencji. Problem cierpienia i jego wpływu na ludzką egzystencję poruszali również fenomenolodzy. Rozwijając tę problematykę Scheler wskazuje na cierpienie spójnie zresztą z jego przeciwieństwem: szczęściem i omawiając te dwa doznania jako nierozdzielnie ze sobą związane. Szczęście bowiem nie byłoby przeżywane i rozumiane bez doznania cierpienia. Jako negatywne, cierpienie ma siłę nie tylko kształtowanie egzystencji ludzkiej, ale również kształtowania sposobu odbierania rzeczywistości, stąd szczęście choć jest pozytywną emocją, ma ono słabszy i niesamodzielny status. Przede wszystkim jednak dla Schelera cierpienie wpisane jest w ludzką świadomość. Koncepcja Schelera nie jest łatwa do schematycznego czy krótkiego przedstawienia, a to dlatego, że Scheler pisząc o człowieku ujmuje go w jego podwójnej kondycji: zwierzęcia (życia) i istoty świadomej (ducha). I chociaż powie, że człowiek przynależy do sfery ducha i poprzez niego się wyraża, będzie poszukiwał w nim tych elementów, które prowadzą do ciała i jego natury nie duchowej. Słowem, choć człowiek jest przede wszystkim duchem, jest też istotą stojącą pomiędzy dwoma światami: natury i czysto ludzkiej kultury. I chociaż zadaniem jego jest przezwyciężanie ograniczeń sfery natury, to dla zrozumienia jego bytu należy przyrzeć się tym dwóm, opozycyjnym elementom. Dlatego gdy Scheler będzie charakteryzował ludzkie uczucia konsekwentnie poprowadzi analizę poprzez te dwie sfery.

W swej książce „Istota i forma sympatii” Scheler odróżnia uczucia i stany. Stany leżą u podłoża uczuć, natomiast stany dotyczą naszej sfery witalnej, wegetatywnej. Przechodząc pewną sublimację doznań stany przeradzają się w uczucia, czy mogą się w nie przerodzić, a dokładniej, uczucia nabudowują się na stanach. Wyróżnienie przez Schelera następujących czterech *poziomów uczuć* pozwala na uchwycenie zależności uczuć i stanów:

- wrażenia uczuciowe – których nie można zlokalizować i które pozostają bliżej nie

określone, czy trudne do zwerbalizowania. Człowiek odczuwa w sposób niewyraźny, że coś z nim jest, coś się w nim dzieje, np.: ból, łaskotanie, rozkosz.

- uczucia witalne: dotyczą całego organizmu, a ich komunikacja innym osobom jest możliwa jedynie do pewnego stopnia. Na tym poziomie widać, jak życie całego organizmu polega na pewnym rozwoju, lub regresie. W ten zbiór doznań wchodzi takie jak: lęk, spokój, uczucie choroby, zmęczenie.
- uczucia psychiczne: odnoszą się bezpośrednio do naszego „Ja”, naszego cogito. Jest to nowy poziom, odrywający nas od analiz czysto biologicznych, wegetatywnych, konstytuujący problemy natury psychicznej i metafizycznej, a więc jak zakładał Scheler, czysto ludzkiej. Uczucia te są natury intencjonalnej, dlatego zakładają nastawienie na jakiś przedmiot; natury zewnętrznej, bądź wewnętrznej. Na tym poziomie dokonuje się wartościowanie i postrzeganie sensów.
- czysto duchowe uczucie metafizyczno-relijijne: jako poziom uczuć najwyższych, czysto ludzkich.

Pierwsze dwa poziomy uczuciowe są stanami. Dopiero w trzecim i czwartym etapie ewoluują i są sublimowane do poziomu uczuć. Poziom uczuciowy zakłada wartościowanie stanów. Uczucia psychiczne i czysto duchowe są uczuciami głębszymi, opierającymi się na refleksji, autorefleksji, podczas gdy uczucie wrażliwe i witalne pozostają na poziomie doznawania pewnych bodźców, spontanicznych doznań, niewymagających refleksyjnego myślenia. Pojawiają się tu również rozróżnienie bólu i cierpienia. Ból jest przynależny w swej warstwie znaczeniowej sferze biologicznej związanej z najniższym uczuciem, uczuciem wrażliwym. Z kolei cierpienie, jako stan, zależne jest od uczuć.

Scheler rozróżniając te cztery poziomy wskazuje na wpisanie cierpienia w byt ludzki na różnych płaszczyznach, przechodzących z prostych doznań w coraz bardziej wysublimowane formy. Pokazuje tym samym jak rozwija się przeżycie człowieka przechodząc z doznań czysto cielesnych w duchowe.

Wracając do cierpienia wiążącego człowieka z przeżyciami drugiego człowieka można

zaobserwować kilka relacji, które budząc emocje rozwijają świadomość i lepsze zrozumienie siebie lub zrozumienie drugiego człowieka. Przede wszystkim ten typ cierpienia my sami nie doznajemy bezpośrednio, ale jest ono nam dane przez przeżycia drugiego człowieka. I chociaż można od razu wnieść zastrzeżenie, że doznania innych ludzi tak naprawdę nigdy nie będą nam dane z taką bezpośredniością i oczywistością jak nasze własne, chciałam skupić się właśnie na tym szczególnym aspekcie cierpienia. Z jednej bowiem strony, możemy być informowani przez cierpiącego, że *to a to* jest jego przeżyciem, co będzie dawało, być może, pewną wiedzę na temat nie przeżywanego przez nas uczuć. Ten, kto nie cierpi może się bowiem zdystansować do intensywności jego przeżycia i jako nie zaangażowany ma możliwość niesienia pomocy, czy szukania źródeł tego, co przydarza się drugiemu. Wówczas fakt, że nie możemy z taką samą dokładnością i intensywnością przeżyć tego, co przytrafia się innym może mieć swój pozytywny wymiar: nasza pośrednia wiedza na ten temat nieobciążona bezpośredniością i intensywnością może okazać się wiedzą wystarczającą by podejmować pewne działania.

Z drugiej strony, cierpienie drugiego człowieka może się okazać naszym cierpieniem, będzie to bowiem cierpienie, które wywołać w nas może rozpacz, żal, niepewność. Oczywiście ponownie, nie mamy tu do czynienia z przeżyciem czy doznaniem, jakie doświadcza człowiek cierpiący. Ale jego doznania mogą wpływać na nasze, a tym samym, mogą powodować, że zaczniemy współ-cierpieć, bądź cierpieć z jego powodu. Po prostu, mój chory przyjaciel jest moim cierpieniem, boli mnie bowiem jego ból. I w tym na pozór banalnym postrzeżeniu można szukać intrygującej postaci cierpienia, która ma szczególną możliwość kształtowania naszej świadomości – przy założeniu, że byt ludzki jest emocjonalny i empatyczny.

Innym rodzajem współcierpienia jest cierpienie pogrążające równocześnie dwie osoby. I na ten temat w interesujący sposób pisze Scheler posługując się pojęciem współodczuwania.

Współodczuwanie jest momentem, w którym człowiek wychodzi poza własny egoizm, przekracza zamknięcie własnych uczuć i świata własnej świadomości, co daje mu możliwość odkrycia

drugiego człowieka (poznania, zrozumienia). Dzięki kategorii współodczuwania świat relacji międzyludzkich zaczyna być przestrzenią kształtowania się człowieka. Dzięki obecności drugiego dokonuje się proces pogłębienia przeżywanych emocji, lub proces zrozumienia, uświadamiania tego, co przeżywane. Współodczuwanie jako wspólny moment przeżywania tego samego może być również płaszczyzną budującą relacje zanurzonych w tę sytuację ludzi.

Scheler wydzielił cztery momenty, czy też cztery typy współodczuwania, jako cztery odmienne fakty:

Bezpośrednie odczuwanie z kimś. Jako przykład tego stanu Scheler daje cierpienie rodziców po utracie dziecka. Chodzi tu o to, iż ludzie ci przeżywają to samo cierpienie, ten sam jego rodzaj. Ich wspólnota w cierpieniu polega na równoczesnym przeżywaniu tego samego. W tym miejscu Scheler podejmuje zresztą próbę rozróżnienia bólu i cierpienia. Ból jest czymś, czego nie możemy współodczuwać, nie ma czegoś takiego jak „współból”. Natomiast cierpienie możliwości przekazania innemu i może stać się wspólnym przeżyciem.

Współodczucie czegoś. Jest to po prostu współczucie. Odkrywając czyjeś cierpienie i rozumiejąc je, człowiek potrafi przejąć się nim i współczuć, a więc przejąć to, na co cierpi osoba, której współczuje. Jest to fakt kluczowy dla rozważań Schelera, bowiem we współodczuciu dany jest nam drugi człowiek. Cierpiąca osoba uobecniając swe cierpienie komuś innemu, otwiera się na tę osobę. Z kolei współodczuwający nakierowuje swe współodczuwanie na cierpiącego, otwierając się na niego. Nie znając i nie odczuwając tego samego cierpienia, poprzez otwarcie się na drugą osobę, nakierowanie na nią uwagi, współodczuwając tworzymy więź.

Zarażenie uczuciowe. Nie jest związanej z uczuciami i jest bardzo powierzchowne. Można by rzec, że to moje ciało zaraża się czyjąś emocją, cudzym stanem: radości – i wówczas śmieje się z tą osobą; lub smutku – i wówczas z nią płacze. Przy *zarażeniu uczuciowym* można potraktować drugiego człowieka czysto instrumentalnie, jako tego, który ma mnie rozśmieszyć, lub zasmucić. Smutna osoba może zostać wciąż-

nięta poprzez radość osoby wesołej, choć nie konieczne zmieni się jej stan. W zarażeniu uczuciowym Scheler pokazuje zależność człowieka od innych ludzi, pokazuje jak mogą inni na nas wpływać i jak mogą sterować naszymi stanami, choćby tylko powierzchownie.

Odczucie jedności. Przynależy ono uczuciowości pierwotnej, nierozwiniętej, bądź prymitywnej. Jest takim stanem, w którym człowiek jednoczy się, osiąga poczucie więzi z drugim człowiekiem, czy grupą zatracając tym samym własne poczucie odrębności. Jest to jednak bardzo ważny stan, gdyż stanowi on etap przejściowy do wyższych form emocji. Odczucie jedności jest przeciwieństwem zarażenia uczuciowego. To nie ja zarażam się od innego, ale on jest przeze mnie wchłaniany, identyfikowany ze mną. Dzieje się to poprzez zrozumienie drugiego tworzącej z nim jedność poprzez współcierpienie.

Co ważne w myśleniu Schelera, współodczuwanie może być zarówno współcierpieniem, jak i współradowaniem się. Zatem radość jak i cierpienie leży u podłoża wspólnych przeżyć budujących zarówno jednostkową świadomość jak i specyficzną relację między ludźmi. Niezależnie od negatywnej czy pozytywnej strony odczuwania istotne jest nabudowujące się na nim, czy dzięki niemu powstające poczucie „jedności”.

„odczucie jedności jest właśnie konstytutywne dla uchwycenia *każdej* istoty żywej (...) na tym pierwotnym fundamencie prezentowania się innych istot buduje się najprostsze ‘odczuwanie’, a tym bardziej najprostsze ‘współodczuwanie’, zaś na nich wszelkie duchowe rozumienie”¹.

Współodczuwanie zachodzi i jest możliwe dzięki *świadomości witalnej*, która lokuje się pomiędzy naszym ciałem, bodźcami, jakie ono odbiera, a naszym duchowym centrum osobowym. Możliwość współodczuwania jest zagwarantowana naszym z jednej strony, „wznoszeniem się”, uwalnianiem się od własnego ciała, a z drugiej strony, jest odejściem od duchowego centrum osobowego. Świadomość witalna pozwala człowiekowi na wyzbycie się egoizmu. To przełamywanie siebie stanowi podstawę altruistycznych inklinacji i działań, budowania prawdziwie głębokich więzi międzyludzkich.

Wrażliwość ludzka budowana jest na odkryciu cierpienia innych ludzi, na zrozumieniu ich cier-

1 M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki, PWN Warszawa 1986, s. 57.

pienia. Wrażliwość leżąca, jak można domniemywać, w świadomości witalnej, popycha nas w kierunku otwarcia się na innych, rozbicia skorupy naszego ego, w którym w przywiązaniu do swego ciała i myśli, nie postrzegamy świata. Współodczuwając poznaję nie tylko innych, ale i siebie. Poznanie siebie jest pierwotne w stosunku do poznania innych, dopiero gdy nabywam świadomości tego, kim jestem, mogę otworzyć się na innych, mogę współodczuwać.

Ważność współodczuwania ujawnia się w roli, jaką spełnia. Po pierwsze współodczuwanie jest zrozumieniem Innego, drugiej osoby. Uzmysłowienie sobie przede wszystkim jego odrębności, inności. Współodczuwanie rodzi również więzi, relacje międzyludzkie.

Współodczuwanie sugeruje, że człowiek poznaje swoje uczucia, rozwija w relacji z drugim człowiekiem. Empatyczne wczucie – jakie z jednej strony, staje się podstawą uczestnictwa w życiu innej osoby, a z drugiej, sprawia, że w ogóle jesteśmy w stanie przezwyciężyć egoizm i budować relacje z innymi – stanowi podstawę relacji, o jakiej mówi Lévinas. Lévinas pokazuje jednakże jeszcze jeden aspekt cierpienia. Cierpienie człowieka, który jest nam obcy (którego nie znamy i poznać nie możemy), stają się komunikatem docierającym do nas. Jest to przekaz o krzywdzie, o kondycji ludzkiej, nagłym nieszczęściu zmieniającym tego, kto je doświadcza. Co ważne, współodczuwanie pozwala człowiekowi stać się sobą, gdyż rozbija stagnację egoizmu, zamknięcie w sobie zaślepiające na to, co nas otacza, ale również na naszą wewnętrzność. Człowiek bowiem, wedle Lévinasa, staje się sobą dopiero wówczas gdy przekroczy samego siebie, gdy przejdzie od samotności do bycia z innymi ludźmi.

W tym miejscu warto wspomnieć głos współczesny Philippe'a Madre'a ukazujący ważność cierpienia i jego funkcję kształtującą zarówno byt ludzki jak i nasze postrzeganie świata. Cierpienie bowiem nabiera szczególnego charakteru, uczucia odsłaniającego prawdę o człowieku, jak i niosącego możliwość specyficznego spotkania z drugim człowiekiem, w jego intymności i bezpośredniości przeżyć. W swej książce „Skandal zła” pokazuje, że cierpienie jest wpisane w nasze istnienie jako pewna pozytyw-

na emocja, wskazująca nam na coś złego, co wydarza się w nas. Niezależnie czy cierpimy ból fizyczny, czy też psychiczny za każdym razem jest on dla nas pewną przesłanką, alarmem pokazującym nam, że coś złego z nami, czy w nas zaczęło się dziać. Podobnie jak u Teilharda de Chardina, cierpienie ma tu aspekt pozytywny, przynoszący w sobie coś dobrego, lub pozwalające nam przetworzyć swe zło na dobro. Przede wszystkim tworzy specyfikę ludzkiej egzystencji. Madre pokazując, iż cierpienie jest przynależne naszej egzystencji. Jak pisze *Mój ból jest częścią mojej istoty*.

Madre kładzie nacisk na odróżnienie takich pojęć jak: ból, zło, cierpienie, jednocześnie pokazując ich wzajemną zależność. Cierpienie jest konsekwencją zła i bólu. Zło (jako pewien zachodzący w świecie fakt), rodzi ból (który jest pewnym stanem wywołanym przez zło), a przeżywanie bólu jest cierpieniem (cierpienie jest zatem pewnym uczuciem).

„Cierpienie jest więc przeżywaniem jakiegoś zła i jego konsekwencji – bólu. Cierpieć może tylko człowiek. Zwierzęta mogą doświadczać jakiegoś zła, odczuwać ból, ale nie cierpieć, gdyż aby cierpieć, nie wystarczy mieć organizm, psychikę czy wrażliwość. Trzeba mieć rozum czy raczej: świadomość. Tylko ona zdolna jest wyczuć paradoks, jaki zawiera się w fakcie, że dotknęło nas jakieś zło”².

Cierpienie jako specyficzna ludzka cecha, przysługująca człowiekowi jako istocie świadomej, jest przeżywaniem zła, jakie spotkało człowieka, jakie pojawiło się w świecie. Cierpienie jako swoistego rodzaju zdolność odczuwania, zarazem przeżywania świata, przynależne jest ludzkiej świadomości, wyróżniając człowieka spośród innych istot. Człowiek uczy się cierpieć, a tym samym uczy się siebie i innych ludzi. Cierpienie jako specyfika ludzkiej świadomości jest swoistego rodzaju punktem, miejscem spotkania z drugim. Niezależnie od tego, czy tym drugim będzie bóg czy inny człowiek, to właśnie poprzez cierpienie, jako uczucie wyróżniające ludzką świadomość możemy spotkać i poznać drugiego człowieka. Fenomen spotkania w cierpieniu jest zagwarantowany przez współczucie rodzące się na podłożu przeżywanego przez nas cierpienia

2 P. Madre: *Skandal zła*. Tłum. D. Zańko, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1996, s. 67.

lub zrozumienia cierpienia osoby nim dotkniętej. Widać tu zatem jak ważnym jest odróżnienie bólu od cierpienia, ponieważ podczas gdy cierpienie jest jedynie pewnym pozytywnym symptomem pozwalającym rozpoznać nam zło, cierpienie, jako specyfika naszej świadomości, przynosi nam rozpoznanie rzeczywistości, bliski kontakt z drugim człowiekiem. Ból jest stanem, który nas zamyka na innych ludzi, nie pozwala nam na spotkanie i porozumienie z Innym. Tymczasem cierpienie ma strukturę pozwalającą nam właśnie na otwarcie wobec innych – oczywiście o ile potrafimy w sposób właściwy cierpieć. Cierpienie jako spotkanie jest możliwe dzięki naturze cierpienia, które odsłania przed nami to, kim jesteśmy. Cierpiąc zdejmujemy z siebie maski, jakie nakładamy podczas życia: maski nie koniecznie przybrane dla zafałszowania obrazu o nas samych, a powstające mimowolnie poprzez nasze nie rozpoznanie tego, kim jesteśmy. Cierpienie pokazuje nam, jacy jesteśmy i jakie było podłoże naszego postępowania i formowania. Tym samym cierpienie uwalnia nas od wszelkiego pozoru, jaki mógł się pojawić podczas życia. Cierpienie pokazując nam prawdę o nas umożliwia nam prawdziwe spotkanie z Innym. Przypomina to nieco myślenie o spotkaniu z Innym Emmanuela Lévinasa, który w spotkaniu upatrywał podobnie ważnego momentu przygotowywanego i konstytuowanego przez naszą świadomość.

Cierpienie jest wynikiem zła. Lecz czym jest w takim razie zło? Zło jest sprzecznością, sprzecznością pojawiającą się w życiu, taką jak: brak, choroba, śmierć. Zło zatem jest pewnym pęknięciem jakie nagle pojawia się w istnieniu, pęknięciem poprzez które dostaje się coś odmiennego, diametralnie różnego niż istnienie: niebyt, nicność. Przedstawiając tę sytuację obrazowo można sobie wyobrazić, że istnienie jest pewną jednością, np.: płótnem, które nagle pękając odsłania coś, co jest od niego różne, odsłania nie-płótno. Poprzez to pęknięcie zaczyna wsączać się inność sprzeczna z jednością materiału. Właśnie taką sprzecznością jest zło. Fakt, że istnieje zło, że pojawia się ono w istnieniu jest dla Madry nonsensem, czymś niezrozumiałym, absurdalnym. Istnienie bez zła byłoby ułożone i harmonijne, byłoby logiczne, poprzez zło jest absurdalne. Podobnie jak absurd Alberta Camusa rodzący

się z zestawienia naszego oczekiwania, iż świat powinien mieć logiczną i celową strukturę, a z rzeczywistym stanem, który jest nie celowy i nielogiczny. Cierpienie wynika ze zła jako zewnętrznej przyczyny, ale jest cechą immanentną świadomości, rodzącą specyficznie ludzką sytuację egzystencjalną: spotkania człowieka ze sobą samym, z Innym, Bogiem.

Podobne rozumienie cierpienia ujawnia się w myśleniu wspomnianego już Lévinasa. Przede wszystkim Lévinasa interesuje cierpienie drugiego człowieka. Uzmysłowanie sobie jego złej kondycji, negatywnych emocji staje się dla człowieka kluczowym przeżyciem. Empatyczne odczucia pobudzane przez obecność drugiego człowieka mają siłę skłaniania nas do podejmowania działania. Lévinas dobiera specyficzne przykłady/metafory: *wdowę, sierotę, emigranta*. Są to trzy przykłady kondycji ludzkiej doświadczającej specyficznego rodzaju cierpienia. Jest to cierpienie nieprzewidywalne, niezawinione, spadające na człowieka w sposób gwałtowny. A co najistotniejsze, jest to rodzaj cierpienia, który w sposób istotny zmienia sytuację przeżywającego je człowieka. Dziecko nie przewiduje, ani nie oczekuje śmierci rodziców. Śmierć, która ich spotyka ma wpływ na jego sytuację nie tylko w chwili tego zdarzenia, ale przenosi się na jego kondycję w ogóle. Od tej chwili bowiem zmienia się całe jego dzieciństwo, a wielu ludzi zmiany te i przeżycia zabiera ze sobą w dorosłe życie. Z kolei sytuacja człowieka tracącego swą ojczyznę jest równie wyjątkowa i determinująca jego kondycję. Oto bowiem człowiek ów, z przyczyn zewnętrznych, sytuacji nad którymi nie panuje traci swój dom. A więc traci tak naprawdę przestrzeń, która z jednej strony była jego miejscem, gdzie kształtował swoje życie, gdzie rozwijała się jego świadomość, z drugiej strony traci miejsce gdzie czuł się bezpiecznie. Miejsce, w którym żyjemy, które jest nasze jest bowiem przestrzenią, którą znamy i rozumiemy, a tym samym daje nam ona poczucie bezpieczeństwa. W myśleniu Lévinasa *wygnany, emigrant* to człowiek, który jest skazany na utratę nie tylko „swojego” miejsca na ziemi, a więc tym samym skazany zostaje na obcość i wyobcowanie, ale również zostaje wrzucony w nowe otoczenia jako ktoś, kto musi w nim przeżyć i dostosować się, a więc zacząć wszystko od nowa. Tym samym,

kondycja człowieka *wygnanego* jest nieustanna podróżą i walką z własnym wyobcowaniem.

Bezbronność *wdowy, sieroty, emigranta* dla Lévinasa jest jednakże bezbronnością szczególną. Ich nieszczęście ma siłę oddziaływania na nas. W swej słynnej metaforze twarzy Lévinas tłumaczy ów fenomen jako domaganie się. Twarz człowieka, którego spotykamy w swej bezbronności i krzywdzie ma moc zobowiązania. Stając naprzeciwko cierpiącego człowiek odczuwa nie tylko litość, czy żal nad jego losem, zaczyna odczuwać potrzebę pomocy. Drugi, cierpiący, wydobywa nas z zamknięcia własnych przeżyć radości czy utrapień, staje się znakiem ludzkiej bezradności wobec losu.

Sytuacje zachodzące pomiędzy ludźmi, gra świadomości jest przestrzenią, w której rodzi się specyficznego typu cierpienie, jak również postawa człowieka wobec takiego cierpienia. I tak, można odnaleźć moment odpowiedzialności za drugą osobę, powodujący cierpienie bądź przeżycie cierpienia drugiego. Czym bowiem jest cierpienie, jakiego doznaje drugi człowiek, najbliższy, ukochany i wreszcie ktoś obcy? W wypadku osoby nam bliskiej, przez pryzmat uczuć, cierpienie to staje się naszym. Spotkania, zależności i relacje międzyludzkie budują podłoże, na którym ludzie zaczynają się poznawać, rozumieć, wyczuwać własne nastroje i uczucia. W ten sposób, buduje się możliwość empatii, a cierpienie obcej osoby zaczynają dotyczyć „mojej” świadomości, angażując i stawiając przed problemem – nierzadko natury moralnej. Pojawia się tu wymiar etyczny, jakże istotny w filozofii Emmanuela Lévinasa.

„W prześladowającym mnie bólu godzi we mnie ból odczuwany przez drugiego człowieka i dotyczy mnie tak, jakby drugi człowiek od razu mnie wzywał, rozbijając moje spoczywanie w sobie samym i moje *contatus essendi*, jakbym, zanim zacznę lamentować z powodu własnego cierpienia na tym padole, musiał odpowiadać za Innego”³.

W tej osobliwej interpretacji cierpienia, własne odczuwanie łączy się z cierpieniem drugiego człowieka. To, co przeżywa jednostkowy człowiek odsyła go do przeżyć drugiego. Myślenie Lévinasa jest głęboko etyczne, wskazuje bo-

wiem nieustannie na drugiego człowieka, jako na cel, któremu powinna podporządkować się jednostka, biorąc za niego odpowiedzialność, która jest najważniejszym momentem relacji. Można pokusić się tu o interpretację, że tak naprawdę, nasze cierpienie, samo w sobie, tylko nasze, nie ma dla tego myśliciela tak ważnego znaczenia, do momentu, w którym nie zostanie ono otwarte na cierpienia innych. W istocie, to drugi człowiek nas boli. Wynika to z samego charakteru relacji między ludźmi; relacji, która w świecie Lévinasa zawsze ma zabarwienie etyczne, oraz zawsze stanowi wyjście jednostki w kierunku Innego, jako uprzywilejowanego – tego, któremu należy się nasze staranie i uwaga. Drugi człowiek jest zawsze najważniejszy i już samo jego pojawienie się nakłada na nas odpowiedzialność. Dla Lévinasa, wynika to nie tyle z empatii, wycucia zagubienia, słabości czy cierpienia drugiego, ile z jego obecności, którą postrzegając rozpoznajemy jako ważną, jako istnienie wymagające od nas etycznej postawy. To odpowiedzialność za drugiego powoduje, że jego cierpienie staje się naszym.

Stając wobec cierpienia drugiej osoby, człowiek ma szansę na przełamanie swojego egoizmu. To drugi człowiek wydobywa go z zamknięcia w sobie, pozwala na dostrzeżenie zewnętrżności. Takie myślenie tłumaczy postawienie bólu drugiego człowieka przed naszym własnym. Własne cierpienie zamyka, może powodować skostnienie i nieczułość na cierpienia innych. Ból drugiego człowieka, dany nam poprzez jego obecność, otwierając nas na jego istnienie i inność, staje się ważnym momentem łączącym nas ze światem zewnętrżnym, momentem podjęcia odpowiedzialności, nawet za to, co wydarzyło się bez naszej winy czy udziału.

„Czyż nie tak właśnie – pyta Lévinas – w tym bólu [Drugiego], w ‘intencji’, której poprzez własny ból jestem wyłącznym adresatem, docieramy do Dobra? Teofania. Objawienie. Strach przed złem, które dotyczy mnie samego, zamieniający się w strach przed złem, które uderza w drugiego człowieka”⁴. Takie myślenie Lévinasa widać wyraźnie w metaforze często przez niego stoso-

3 E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Tłum. M. Kowalska, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1994, s. 212.

4 Tamże, s. 212.

wanej: wdowy, sieroty, obcego⁵. Te trzy postacie przywoływane są przez filozofa w wielu jego pismach, zwłaszcza tam, gdzie podkreśla specyfikę etyczności w relacjach międzyludzkich. Etyczne domaganie się bezwzględnego podporządkowania drugiemu, ofiary wobec niego, poddyktowane jest nie tylko założeniem niesymetryczności relacji międzyludzkich, ale przede wszystkim fenomenem twarzy. Imperatyw twarzy, jaki wyłania się nam w swej bezbronności i niewinności, wymusza na nas podjęcie odpowiedzialności za drugiego. Ów imperatyw nabiera szczególnej mocy w przypadku twarzy – właśnie sieroty, obcego i wdowy. Są to bowiem trzy modusy, trzy sposoby w jakich Drugi może zostać nam przedstawiony. Poprzez tak wiele znaczący imperatyw, drugi jest nam dany w swym cierpieniu, w swym poniżeniu i nieszczęściu. A zatem twarz, która ma tak wielką moc umysławiania nam naszych obowiązków względem innych ludzi, nie jest twarzą bezbronną, czy nic nieznaczącą. Drugi człowiek przychodzi do nas w swoim cierpieniu i właśnie poprzez to cierpienie. „Inny – jak pisze Lévinas – który panuje nade mną w swojej transcendencji, jest także obcym, wdową i sierotą – tym wobec kogo mamy także obowiązki”⁶. To dlatego, można powiedzieć, że w jego ujęciu właściwe cierpienie to cierpienie drugiej osoby, za którą mamy wziąć odpowiedzialność.

Takie cierpienie drugiego człowieka sprawia, że najtrudniej jest przed nim uciec, najtrudniej jest je ominąć. A twarz cierpiącego, w swej bezbronności i słabości najmocniej się domaga naszej uwagi i poświęcenia. Być może, dopiero w tym miejscu metaforyczny język Lévinasa, można stać się zrozumiałym. Imperatyw twarzy, wzmocniony siłą cierpienia, bezbronności i obnażenia, domaga się od nas zrozumienia i właściwego odczytania etycznego nakazu. Człowiek wchodząc w świat relacji międzyludzkich, zostaje nakierowany na innych, uczy się ich od-

mienności, między innymi poprzez swą możliwość dostrzegania ich cierpienia. To dlatego Lévinas może napisać: „Podmiotowość podporządkowana Sobości jest cierpieniem nad cierpieniami – ostatecznym aktem ofiarowania się albo cierpieniem w *ofiarowaniu się*. Podmiotowość jest podatnością na zranienie, podmiotowość jest wrażliwością”⁷. Ta podatność na zranienie, wrażliwość podmiotowości, to właśnie możliwość dostrzeżenia w drugim człowieku cierpienia. I właśnie na tej ludzkiej możliwości, francuski fenomenolog opiera swe rozumienie twarzy wraz z jej imperatywem. To też dzięki temu człowiek jest w stanie dostrzec nie tylko cierpienie w drugim człowieku, nie tylko jego nędzę i poniżenie, ale i wielkość. Tym samym, jak wskazuje sam filozof, człowiek jest w stanie dostrzec to, co jest wyższe od niego, uzyskując teofaniczny wgląd.

Niejednokrotnie Lévinas przywoływał Boga, jako tego, który jest radykalnie inny. Boska transcendencja, inność, to, co w Bogu niepoznawalne i nieobejmowalne przez ludzki rozum, ma uzmysławiać istnienie inności i jej istotę. Inność to to, czego nie może człowiek zgłębić, co wymyka się nie tylko jego możliwościom poznawczym, ale również intuicjom. To dlatego wraz z objawiającą nam cierpienie twarzą (wdowy, sieroty, obcego) możemy dostrzec twarz kogoś od nas lepszego, doskonalszego, możemy przeczuć istnienie Boga. Co jednakże istotne, również poprzez twarz człowieka nie odczuwającego cierpienia przebijają się imperatyw „nie zabijaj”, a zatem i w tej twarzy dotykamy cierpienia. Teofania nie zaciera przekazu cierpienia, pokazując najwyższe dobro, dobro jakim jest Bóg, Lévinas za pomocą Jego istnienia wskazuje również na wymiar cierpienia i jego istną rolę w świecie relacji międzyludzkich. Po prostu: „Przyjmując innego człowieka, przyjmujemy Najwyższego”⁸.

I tak dla Lévinasa cierpienie okazuje się swoistego rodzaju drogą do Dobra, Teofanii. Ale droga ta ma swoje etapy. W pierwszym, odkrywa-

5 Wdowa, sierota, obcy to metafory kondycji ludzkiej, w którą wpisane jest cierpienie. Lévinas posługuje się nimi nie tylko po to, aby zobrazować problem cierpienia, ale również dla ukazania specyfiki relacji międzyludzkich i domagania się twarzy o przestrzeganie imperatywu „nie zabijaj”; por. E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*, cyt., wyd., s. 252 i dalsze oraz E. Lévinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN Warszawa 1998, s. 67. s. 252 i dalsze.

6 E. Lévinas: *Całość i nieskończoność*, cyt., wyd., s. 256.

7 E. Lévinas: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia Warszawa, 2000, s. 96.

8 E. Lévinas: *Całość i nieskończoność*, cyt., wyd., s. 361.

my własne cierpienie, co pozwala nam na empatię. W drugim, dotyka nas cierpienie innych ludzi, które przychodząc z zewnątrz, odkrywa naszej świadomości szerszą perspektywę. I wreszcie najważniejszy moment na tej drodze do Dobra, to przyjęcie odpowiedzialności za cierpienie innych, niezgoda na zło, jakie ich dotyczy. Dobro, teofania pojawiają się na podłożu relacji międzyludzkich – w nastawieniu intencji i działania na dobro drugiego człowieka.

Tak ujmowane cierpienie – na płaszczyźnie relacji międzyludzkich – zostaje ukazane jako swoistego rodzaju podłoże tychże relacji. Cierpienie wskazuje nam drugiego człowieka, ułatwia zrozumienie jego emocji, przybliża do jego osoby. Odczuwanie cierpienie uruchamia w człowieku nie tylko cały szereg przemyśleń, lecz także świadomość obecności i cierpienia innych, świadomość, która zmienia człowieka. Pytając o cierpienie, Lévinas pyta o możliwość spotkania drugiego człowieka, zrozumienia jego problemów. Takie cierpienie, jest nie tylko fizycznym, czy psychicznym doznaniem, ale przede wszystkim momentem budzącym pewien typ postawy moralnej.

Jest to jeden z momentów, jaki można wydobyc zadając pytanie o cierpienie. Widać w nim wyraźnie funkcję cierpienia odślaniającą pewien aspekt relacji międzyludzkich. Niewątpliwie jest to związane z swoistego rodzaju „granicznością”, intensywnością tego uczucia. Podążając nadal tropem Lévinasa, można zauważyć, iż owa „graniczność” cierpienia związana jest z jego aspektem odślaniającym zło i śmierć. Tym samym, cierpienie odsyła do problemu rzeczy ostatecznych.

Cierpienie odślania nam nie tylko obecność drugiego, ale co bardzo ważne, „angażuje” człowieka we własną egzystencję. Powraca w tym miejscu ontologiczne znaczenie cierpienia. Staje się ono, jak sądzę, szczególnie wyraźne w kontekście relacji międzyludzkich. Angażuje człowieka w istnienie poprzez uczucia i poprzez istnienie innych ludzi. Postawy te mieszczą w sobie dwa, tylko pozornie sprzeczne, momenty: transcendowanie siebie samego, oraz zakorzenianie się w bycie. W akcie przekraczania własnej słabości, ograniczeń świadomości człowiek dostrzega to, co poza nim. Równocześnie, cier-

pienie dzięki swej intensywności daje możliwość odkrycia samego faktu istnienia, bycia.

„W cierpieniu mamy do czynienia z nieobecnością wszelkiego schronienia. Jest ono faktem bezpośredniego wystawienia na bycie (...). Cała ostrość cierpienia tkwi w tej niemożliwości wycofania się. Jest ono faktem bycia osaczonym przez życie i bycie. W tym sensie cierpienie jest niemożliwością nicości”⁹. Intensywność cierpienia polega na tym, że zagarnia całego człowieka i nie pozwala mu na ucieczkę przed sobą. I właśnie dzięki tej nieuniknioności, nieodrączalności cierpienia, człowiek odkrywa bycie, jego egzystencja zostaje mu ujawniona. Takie myślenie odsyła do spostrzeżenia Schelera, iż cierpienie wydobywa stan szczęścia, to, co negatywne uświadamia istnienie tego, co pozytywne. U Lévinasa cierpienie odślania samą egzystencję: cierpiącego jak i istnienie w ogóle – a przede wszystkim istnienie innych ludzi. Spełnia zatem swoistego rodzaju funkcję poznawczą. To odkrycie własnego istnienia (istnienia w ogóle), w gruncie rzeczy pozwala na wydobycie pewnych oczywistości, uzmysłowienie tego, co jako codzienne i banalne staje się niezauważalne i bezproblemowe. W ten sposób, człowiek zostaje uwrażliwiony na istnienie i jego wartość.

Równocześnie cierpienie spełnia bardzo istotną, egzystencjalną rolę, broniąc człowieka przed nicością. Jako zakorzeniające w egzystencji, pozwala na zabezpieczenie wobec nicości. Nicość, jako wyłom, pęknięcie w strukturze bycia, staje się w ten sposób niemożliwa. (Jak sądzę, nicość nie wiąże się tu ze śmiercią, lecz z pewną destruktywną funkcją świadomości, która zaślepia, niszczy, wprowadza niepokój.)

Cierpienie odślania perspektywę śmierci. Z jednej strony, zakorzeniając w byciu, pozwala odczuć istnienie, docenić własne życie, jak i drugiego człowieka. Z drugiej strony, przez niemożliwość ucieczki przed sobą, wskazuje na wymiar nieuniknionego – odślania śmierć jako przyszłość. Jak chce Lévinas, śmierć zapowiedziana jest przez cierpienie, jego dojmujące i obezwładniające odczuwanie. Co ważne, fakt, że cierpienie zakorzenia człowieka w egzystencji powoduje, że rozpoznanie horyzontu śmierci nie jest dla człowieka traumatycznym i paraliżującym jego

9 E. Lévinas: *Czas i to, co inne*, tłum J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 68.

postępowanie, odkryciem. Zakorzenie w istnieniu i odkrycie konieczności śmierci są w tej koncepcji dzięki pojęciu cierpienia sprzężone ze sobą, potęgując ważność samego istnienia, pozwalają na wydobycie jego wartości.

Podążając za myśleniem Lévinasa, można uznać, iż pytanie o cierpienie z perspektywy relacji międzyludzkich, ludzkiej świadomości odsłania – jak ważne jest otwarcie się na drugiego, na to, co nas otacza, na samą egzystencję. Podstawą takiego otwartego nastawienia jest jednakże samo cierpienie, które w tym rozumieniu można ująć jako intensywne przeżycie egzystencjalne. Wskazując na rolę cierpienia jako drogę prowadzącą do Dobra, teofanii, Lévinas ukazuje tym samym aksjologiczną wartość cierpienia: gdy otworzymy się na cierpienie innych, własne podporządkowując drugiemu, wówczas będziemy mieli szansę na doświadczenie dobra, przełamanie wydarzającego się zła. Pytając o cierpienie, Lévinas pyta o zło i bezradność wobec niego, o możliwość jego przewycięzania, przełamania własnego egoizmu, jako źródła zła wewnętrznego. Słowem, pytając o cierpienie, pyta o ludzką kondycję.

W ten sposób cierpienie ujawnia jeszcze jeden ważny aspekt ludzkiej natury. Samotny człowiek przeżywając to, co mu się wydarza zostaje wydany tylko na własne przeżycia (cierpienie czy radość). W tej samotności pozostaje on jednak odizolowany a tym samym pozbawiony pewnej specyficznej możliwości rozwoju, samorozwoju. Otwarcie się na obecność drugiego człowieka powoduje, że z jednej strony wychodzimy poza własne emocje, co sprawia, że przestają one być tak wikłające i ciężące. Z drugiej strony, stając się współbytującymi i współodczuwającymi wzbogacamy się o przeżycia i emocje innych ludzi. Tym samym zaczynamy przeżywać coś innego i nowego. Ów rozwój nie tylko ma charakter cudzych uczuć, które stają się moimi, ale tak jak pokazywał Lévinas, w obecności innego zaczynamy istnieć naprawdę. Bowiemy w relacji człowiek staje się w pełni sobą, a więc proces samokonstytucji zostaje realizowany, gdy angażujemy się w drugiego człowieka, co jednocześnie, jako proces zwrotny, staje się zaangażowaniem w nas samych. Ale już w innej perspektywie, która ujmuje szersze pole doświadczeń i przeżyć.

Streszczenie

Szukanie odpowiedzi na pytanie o naturę ludzką otwiera przed nami różne perspektywy myślenia o człowieku. Człowiek jako samotna jednostka, człowiek wobec innych, wobec cierpienia to tylko nieliczne przykłady kwestii ukazujących się przed pytającym. Tekst stara się przybliżyć ten właśnie fenomen ludzkiej natury: człowieka, który musi zmagać się ze sobą i innymi w obliczu własnej śmiertelności i cierpienia. Opierając się na koncepcji Emmanuela Lévinasa, który wskazuje na niesymetryczność relacji ludzkich i kształtowanie się człowieka w spotkaniu z drugim, można zauważyć konieczność obecności drugiego. Wobec cierpienia innego, wydarzającego się zła na świecie, które przestaje być bezimienne i nieosobowe, ale nabywa konkretnych wymiarów spotykanego człowieka, odsłania się nam, według Lévinasa, sfera istnienia, prawdziwego bytu. Rozróżniając pojęcia bólu i cierpienia, wskazuje Lévinas, na ważność własnych uczuć i kryjącego się w nich niebezpieczeństwa, jakim jest zamknięcie się w sobie. Samotny pozbawiony jest w jakiś sposób właściwej człowiekowi natury (bycia w relacji z kimś, bycia wobec kogoś), dlatego musi podejmować wysiłek przewycięzania zamykających go barier.

Słowa kluczowe: **ból, cierpienie, zło, Inny**

Summary

Seeking the answer for the question about human nature, we find different perspectives of perceiving of human beings. Man as a detached individual, man towards others and man towards suffering are only sparse examples of this given issues.

In this paper the author tries to depict this specific phenomenon of human nature – man forced to struggle with himself and the others in the face of his own mortality and suffering. On the basis of Emmanuel Levinas' view, which indicates the asymmetry of human relations and moulding man by the contact with the other, the necessity of the presence of the other can be found inevitable. Levinas puts his emphasis on suffering of the other, which is no longer namel-

ess and impersonal but incorporates concrete dimensions of the specific man and reveals the sphere of existence, the sphere of the real life. Distinguishing between such notions as pain and suffering, Levinas implies the validity of feelings and their hidden risk connecting with withdrawing into oneself. Detached man, in a sense, is deprived of his own human nature (being in a relation with someone, being towards someone) and he has to put a great effort to overcome his limitations.

Key words: **pain, suffering, evil, Other**

Adres do korespondencji

dr Joanna Hańderek
Zakład Filozofii Kultury
Instytut Filozofii
Uniwersytet Jagielloński
ul. Grodzka 52
31-044 Kraków