

HOMO PATIENS

Zdzisław Cackowski
Kategorie ludzkiego doświadczenia,
część 1: *Ból, lęk, cierpienie,*
Wydawnictwo UNCS, Lublin 1995, 270 stron.

Ból, lęk, cierpienie to problem rozległy i złożony (wieloaspektowy). Stąd też można ujmować go z różnych perspektyw: medycznej, etycznej, psychologicznej, socjologicznej, teologicznej itp. Zdzisław Cackowski w swej ostatniej książce ukazuje go z nieoczekiwanego punktu widzenia – filozoficzno-epistemologicznego. Autor uważa, iż jeden z odwiecznych sporów filozoficznych, dotyczący tego, czy źródłem poznania ludzkiego jest rozum czy też doświadczenie zmysłowe jest sporem w dużej mierze zmystyfikowanym. A owo zmystyfikowanie polega na tym, że filozofowie posługiwali się swego rodzaju fikcją „czystego” rozumu i „czystego” doświadczenia. Tymczasem „żywe, realne doświadczenie ludzkie leżące u źródeł wszelkiej aktywności myślowej i poznawczej człowieka jest doświadczeniem bolesnym” (s. 14). Człowieka nie da się zredukować do „podmiotu poznającego”, wyizolowanego z kontekstu jego życia – kontekstu cielesnego, psychicznego, społeczno-kulturowego. Jednostka skazana na nieuchronne przemijanie, wielorakimi więzami powiązana z innymi ludźmi (co może wzbogacać jej osobowość, ale też narażać ją na różnorakie cierpienia w wypadku, gdy owi inni bliscy umierają, obojętnieją, zdradzają itp.), poddana presji mechanizmów socjokulturowych (w tym także politycznych) nie może uniknąć cierpienia, choćby najusilniej się o to starała. Ból, lęk, cierpienie stanowią niezbywalny element życia ludzkiego, konieczny składnik ludzkiej kondycji. A ponieważ kultura w swej najgłębszej warstwie jest właśnie próbą uporania się człowieka ze swym losem, próbą odpowiedzi na fundamentalne pytania o sens ludzkiej egzystencji, problem cierpienia musiał się w niej pojawić. Magia pierwotna, mit, religie monoteistyczne, sztuka na różne sposoby starają się „oswoić” cierpienie, wyjaśnić je, usprawiedliwić, uwznioślić, i przez to uczynić łatwiejszym do zniesienia. Wypróbowany to sposób: by znieść cierpienie, trzeba wnieść je wyżej, czyli uwznioślić.

Szczególną rolę kwestia cierpienia odgrywa w religii chrześcijańskiej, gdzie przechodzi ona zresztą znamiennej ewolucję. Jak interesująco pokazuje Z. Cackowski, starotestamentowy Jahwe – Bóg niejednokrotnie okrutny, mściwy, zawistny – zostaje stopniowo oczyszczany z zarzutu odpowiedzialności za zło istniejące w świecie, które w coraz większym zakresie przypisywane jest Szatanowi. Jednakże „nawet po daleko posuniętym procesie moralnego oczyszczania idei Boga, uwolnienia jej od sprawstwa bólu i cierpienia ludzkich (...), dramat bólu, cierpienia i przemocy w świecie nie został »wyjaśniony« i nie został usunięty. Tkwi on w chrześcijaństwie w postaci nieprzewidywalnych antynomii logicznych, moralnych i teologicznych, które jedni »rozwiązują« słowem tajemnica, inni zaś wąż się na bluźnierstwo, mówiąc o skandalu...” (s. 16). Oczywiście, cierpienie ujmowane jest na gruncie religii (i teologii) w perspektywie teocentrycznej: pozornie nie zawinione niczym cierpienie ludzkie zyskuje sens transcendentny poprzez wpisanie go w nieprzeniknione dla ludzkiego umysłu plany boskie bądź też poprzez „ofiarowanie go Bogu”, który wypróbowuje w ten sposób jakość naszej wiary (*casus* Hioba oraz Abrahama prowadzącego swego syna Ezaaka na ofiarę). Ponieważ jednak dla Z. Cackowskiego religia (i Bóg jako jej centralna konstrukcja) jest fenomenem kulturowym i jak cała ludzka kultura stanowi replikę na nieuchronną porażkę człowieka na tej ziemi, perspektywa teocentryczna zostaje ostatecznie włączona w szerszą odcień perspektywę antropologiczną. Religia staje się ekranem, na który człowiek rzutuje swoje udręki i nadzieje; kiedy zawodzą naturalne środki terapeutyczne, człowiek szuka sposobu uporania się z przytłaczającym go cierpieniem w stworzonej przez siebie i kulturowo uwarunkowanej wizji porządku nadnaturalnego.

Owe kulturowe środki zaradcze są jedynie środkami zastępczymi, symbolicznymi. Mogą wszakże przynieść (i faktycznie przynoszą) całkiem realną ulgę cierpiącemu człowiekowi. Stąd też Z. Cackowski mimo swego radykalnie antropocentrycznego nastawienia potrafi docenić pozytywny sens zmagania się z bólem i cierpieniem na terenie religii. Korzyści poznawcze płynące z zajęcia podobnej pozycji teoretyczno-aksjologicznej są nie do pogardzenia: cierpienie ludzkie zostaje odarte z metafizycznej tajemnicy, ale nie pozbawione bynajmniej swej głębi i powagi, swego niezwykłego dramatyzmu. Co więcej, najogólniejsza formuła cierpienia zaproponowana przez lubelskiego filozofa pozwala dostrzec nie tylko destrukcyjny, lecz również kreatywny (antropotwórczy) wymiar cierpienia ludzkiego.

Czym zatem jest cierpienie, rozpatrywane jako nieodłączna część losu ludzkiego? Od bólu przeżywanego tu i teraz oraz wypływającego z wnętrza naszej cielesności, różni je to, iż doświadczane jest w czasie pozaterazniejszym – przeszłym lub przyszłym – oraz ma charakter duchowy. Na jego treść składa się to wszystko, co rozgrywa się w sferze naszych kontaktów ze światem zewnętrznym przedmiotowym i ludzkim (s. 33). Podstawowym źródłem wszelkich ludzkich cierpień jest konflikt między dążeniem a spełnieniem, między

sprzecznymi dążeniami, między sprzecznymi wartościami, między nadzieją a lękiem (s. 68). Człowiek ma świadomość wielorakich ograniczeń a zarazem odczuwa wewnętrzny przymus ich przekraczania. Innymi słowy, człowiek – według Z. Cackowskiego – jest istotą podlegającą imperatywowi transgresji, czy też – co na jedno wychodzi – twórczości. Powołaniem człowieka jest nieustanne przekraczanie swych granic, co rodzi wprawdzie cierpienie, lecz owo cierpienie jest ceną, jaką godzimy się płacić za możliwość kreacji i autokreacji. Tym, co człowieka pierwotnie i fundamentalnie wiąże ze światem nie jest myśl, lecz cierpienie. Myśl (*resp.* świadomość) rodzi się dopiero jako skutek doświadczenia bolesnego. Cierpię więc myślę, myślę więc jestem.

Wszelkie działanie ludzkie w świecie przedmiotowym sprawia, że wcześniej czy później nabyte doświadczenie dezaktualizuje się i człowiek z obawą zmuszony jest wkraczać na nowy, nieznanym sobie teren. W dzisiejszym świecie gwałtownych i kompleksowych przeobrażeń, w epoce niebywałego przyspieszenia cywilizacyjnego owo zjawisko „starzenia się” doświadczenia jest źródłem coraz dotkliwszych lęków. A jednak twierdzi – Z. Cackowski – niestabilność świata, w którym żyjemy i umieramy, konieczność sprostania ciągle nowym wyzwaniom, zmusza naszą świadomość do nieustannej czujności, tj. pobudza rozwój naszych władz intelektualnych. Pełna stabilność świata oznaczałaby kres człowieka jako istoty świadomej. Ale też – dodajmy – przekroczenie pewnej granicy szybkości dokonujących się zmian, może pociągnąć za sobą utratę poczucia ciągłości doświadczenia, a wraz z nią dezintegrację swoiście ludzkiej świadomości (*resp.* podmiotowej tożsamości, ludzkiego wewnętrznego „ja”). Człowiek przekształciłby się wówczas – jak o tym zresztą pisał Z. Cackowski w innym miejscu – w istotę zachowującą się czysto reaktywnie, tj. na sposób zwierzęcy.

Jeszcze delikatniejsze, a w związku z tym bardziej narażone na różnorakie deformacje i generujące nowe formy udreki i cierpienia są stosunki człowieka z innymi. Wielostronne, intensywne kontakty z innymi ludźmi są czynnikiem rozwoju osobowości ludzkiej, źródłem niewyczerpanej radości i woli życia. Jeśli zgodzimy się z autorem, że „treścią ludzkiego życia są więzi międzyludzkie” (s. 37), to rozpad owych więzi jest w gruncie rzeczy podobny do umierania. Z. Cackowski wymienia wiele postaci takiego „umierania”: rozstanie, samotność, opuszczenie, obojętność, odtrącenie, obcość, zbędność. Nawet więzi wrogości są lepsze niż cierpienie spowodowane przez zerwanie wszelkich związków interesobowych. Lecz również ten, kto zdawałoby się w pełni urzeczywistnił twórcze potencje swej natury w bliskich, nacechowanych szacunkiem i poczuciem odpowiedzialności kontaktach z innymi, kto stając się „kimś” dla innych, stał się zarazem ja-dla-siebie, nie jest wolny od cierpienia wynikającego z obawy, iż stając się kimś konkretnym, zamknął sobie tym samym drogę do bycia jeszcze kimś innym. Czy takie cierpienie nie wynika z ludzkiego pragnienia życia wiecznego, z żądzy nieśmiertelności, z chęci zrównania się z Bogiem? Czy nie jest ono świadectwem grzesznej ludzkiej psychy?

Problem związku cierpienia z kwestią śmiertelności i nieśmiertelności Z. Cackowski wnikliwie omawia, odwołując się do poglądów Niguela de Unamuno, wyłożonych w jego książce z 1911 roku *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Zdaniem hiszpańskiego filozofa, tragizm ludzkiej egzystencji zawiera się w bolesnym zderzeniu świadomości skończoności życia z głodem nieśmiertelności. To dlatego właśnie człowiekowi potrzebny jest Bóg: nawet jeśli rozum przekonuje mnie o skończoności wszystkiego, „nie poddaję się rozumowi, buntuję się przeciw niemu i dążę do stworzenia mocą mej wiary unieśmiertelniającego mię Boga...” (s. 55). Autentyczne życie ludzkie zawieszona jest między pewnością ostatecznej klęski (o czym świadczą racje rozumu) a nadzieją życia wiecznego (której dostarczają emocje wyrażające rację życia). Owa „zbawcza niepewność” pozwala nam żyć i działać, podczas gdy pewność czy to w sprawie zbawienia, czy to w kwestii pogrążenia się w nicości tak samo uczyniłaby nasze dalsze życie niemożliwym. Prawda życia tkwi zatem w jedności owych dwu zasad, a właściwą postawą człowieka jest postawa heroicznej niezgody na skończoność: „Człowiek jest istotą przemijającą. Być może: ale przemijajmy walecznie, a jeśli tym, co nas czeka, jest nicość, nie postępujmy tak, aby była to nicość zasłużona sprawiedliwie” (słowa Senancoura z aprobatą cytowane przez Unamuno), s. 52.

Z. Cackowski z głębokim zrozumieniem pisze o stanowisku Unamuno, które określa mianem mistycyzmu humanistycznego (resp. mistycyzmu antropocentrycznego). Jest to postawa mistyczna, gdyż wyrasta z szalonej potrzeby zrozpaczonego ludzkiego serca, pragnącego Boga; jest to postawa antropocentryczna, gdyż ostatecznie owa potrzeba boskości jest potrzebą ludzką, rzutowaną w obszar nadludzki, poddaną zabiegowi transcendentalizacji (s. 62). Humanizm Unamuno wyraża się w przekonaniu, iż właściwa człowiekowi potrzeba wieczności (tj. boskości) realizuje się jedynie w przestrzeni międzyludzkiej, w dążeniu do tego, by trwale narzucić innym swą obecność, by zawładnąć bez reszty ich duszami, by zjednoczyć się z nimi we wszechogarniającej miłości. Pozytywnym symbolem takiej zaborczej miłości jest dla Unamuno inkwizytor, przeciwstawiony postaci kupca. Jeśli inkwizytor torturuje bliźniego, podejrzanego o herezję, to przecież kieruje nim jakże szlachetna troska o to, by zbawić jego duszę, podczas gdy tolerancja przejawiana przez kupca jest jedynie wyrazem najgłębszej obojętności wobec losu innego, błędzącego człowieka.

Warto zauważyć, iż słusznie uznana przez Z. Cackowskiego za aberrację pochwała „człowieczeństwa inkwizytora”, wypowiedziana przez Unamuno, również dzisiaj przyjmowana jest z aprobatą przez niektórych myślicieli. I tak np. L. Kołakowski pisząc o stosach płonących nie raz w dziejach Kościoła, przejawia daleko idącą wyrozumiałość: „Myślę sobie jednak, że nawet w tych stosach były różne wieloznaczności: obok wszystkich racji politycznych, kościelnych i prywatnych, królewskich i państwowych, była także prawdziwa troska o zbawienie duszy. Nie, nie życząc sobie przywrócenia tych obyczajów

– mnie samemu by to na zdrowie nie wyszło – ale życzę sobie każdej oczywistości pozornej pod podszewkę zaglądać i zawsze się wtedy okaże, że oczywistość nie jest wcale taka oczywista, że świat jest naprawdę bardzo wieloznaczny i zawity, że wszędzie jest »druga prawda« (L. Kołakowski *Amatorskie kazanie o wartościach chrześcijańskich*, „Gazeta Wyborcza”, 20–21 stycznia 1996, s. 11).

O ile solidaryzuję się z Z. Cackowskim w jego krytyce aksjologicznego monizmu i antypartnerskiej postawy inkwizytora, o tyle afirmacja przezeń postawy kupca wydaje mi się niezbyt trafna. Według Z. Cackowskiego, inny jest traktowany przez kupca jako partner, osoba, człowiek wielowymiarowy. Kupiec oferujący różne towary, działa na rzecz poszerzenia pluralności świata, obce są mu absolutystyczne zapędy inkwizytora. Z pewnością środki oddziaływania na innego, stosowane przez kupca (perswazja, zachęta, sugestia itp.), są bardziej „miękkie” niż brutalne metody inkwizytora. Różnorodność w wersji handlowej, sprowadzona do wielości dóbr konsumpcyjnych dostępnych na rynku, jest jednak tylko inną, bardziej podstępą formą uniformizacji. A tolerancja przejawiana przez kupca (tutaj chyba ma rację Unamuno) niewiele różni się od pobłażliwej obojętności. Wybór między światem rządzonym przez inkwizytorów a światem zdominowanym przez kupców to marny wybór. Jeśli trzeba byłoby wskazać jakąś postać, będącą antytezą inkwizytora, to byłby nią... powieściopisarz otaczający stworzonych przez siebie bohaterów „miłością estetyczną” (termin M. Bachtina), lecz właśnie w imię tej miłości obdarzający ich wolnością, przyznający im prawo do posiadania odrębnego „ja”, niezależnego od „ja” autorskiego. Ambitna powieść europejska w epoce nowoczesnej broniła pluralistycznej wizji świata, unikała jednoznacznych osądów moralnych przedstawionych postaci, starając się raczej przedstawić racje różnych stron, uczestniczących w rozstrzygnięciu dramatycznych dylematów aksjologicznych. To właśnie m.in. powieści problematyzującej obraz świata i człowieka, nowoczesność zawdzięcza wygaszenie niwelatorskiej pasji różnego rodzaju inkwizytorów. Nieprzypadkowo – jak sędzę – w wypowiedziach N. Bachtina, M. Kundery, R. Rorty’ego powieściopisarz staje się wzorem autentycznej odpowiedzialności moralnej, a powieść – gatunkiem literackim poszerzającym granice światopoglądowo-aksjologicznego samookreślenia człowieka, uwrażliwiającym nas na to, co L. Kołakowski nazywa „drugą prawdą”, a co można również nazwać „prawdą drugiego”.

Ważną rolę w rozważaniach Z. Cackowskiego zajmuje problem określenia warunków usensowienia cierpienia. Co znaczy słowo „sens” w wyrażeniu „sens cierpienia”? Według autora, o sensie cierpienia można mówić tylko w tym wypadku, gdy mamy do czynienia z uprzednią intencją, z działaniem świadomym, planowym, celowym (s. 77). Cierpienie, które jest skutkiem czyjejś świadomej intencji, które pełni jakąś rolę w czyichś zamierzeniach, zyskuje tym samym walor sensowności. Krótko mówiąc, sens cierpienia tkwi w jego

instrumentalizacji (s. 94). Instrumentalizacja cierpienia, wykazanie jego takiej lub innej użyteczności, przyczynia się jednocześnie do jego złagodzenia. Taką formą instrumentalizacji cierpienia, a zarazem jego wyciszenia, oferuje teologia, która tłumaczy cierpienie jako karę za grzechy, bądź też jako próbę, na jaką wystawia nas Bóg. Kryje się w tym jednak poważne niebezpieczeństwo: chodzi o to, by „ułatwiający przy pomocy tej teologicznej (religijnej) racjonalizacji znoszenie cierpienia, nie oferować tym samym totalnego sposobu usprawiedliwiającego, a więc i ułatwiającego z a d a w a n i e cierpienia” (s. 94). Program totalnego usensownienia cierpienia przez nadanie mu charakteru ofiary na rzecz wartości najwyższej – Boga – może prowadzić do osłabienia sprzeciwu wobec cierpienia i skłaniać do pogodzenia się ze złem istniejącym w świecie. Cierpienie staje się przeznaczeniem człowieka, które należy przyjąć bez szemrania, a nawet z radością (por. stanowisko V.K. Frankla, przedstawione przez autora). Na przeciwstawnym stanowisku stoi W. Gombrowicz, który uważa ból i cierpienie za konieczność, ale konieczność, której człowiek w żadnym wypadku nie powinien zaakceptować. Bezwarunkowy bunt przeciwko nieuchronnemu bólowi to jedyna postawa godna człowieka.

Z. Cackowski oba te stanowiska uważa za zbyt skrajne i dlatego proponuje rozwiązanie kompromisowe. Bólowi i cierpieniu należy przeciwdziałać (to sprawa poza dyskusją), ale nie za wszelką ceną. W kształtowaniu umiejętności znoszenia przez człowieka bólu i cierpienia ważną rolę odgrywa „usensownianie cierpienia, ale też: nie wszelkiego, nie za wszelką cenę i nie każdym kosztem” (s. 156). Nie każdy zabieg usensowniania cierpienia poprzez „złożenie go w ofierze” takim wartościom, jak Ojczyzna, Wolność, Sprawiedliwość, Godność, Bóg itp., jest czysty moralnie. Jakże często owe niekwestionowane wartości służyły jedynie jako alibi dla tych, którzy zadawali cierpienia innym z niskich pobudek bądź ze zwyczajnej głupoty. Zamiast zatem niepotrzebnie obciążać konto owych wartości, należy walczyć z konkretnymi cierpieniami przy pomocy konkretnych, dostępnych nam środków. W związku z tym Z. Cackowski dokonuje trawestacji jednego z przykazań boskich: „Nie będziesz brał na daremno żadnej wzniosłej wartości, żeby nią usprawiedliwić ludzkie cierpienia, którym można, a skoro można, to trzeba przeciwdziałać” (s. 157).

Jak z tego wynika, Z. Cackowski zaleca stosowanie środka leczniczego w postaci usensowniania cierpienia nader ostrożnie i z umiarem. Traktowanie bólu i cierpienia jako uniwersaliów, próby usensowniania bólu w ogóle i cierpienia w ogóle poprzez wpisanie ich w boski porządek świata są szkodliwe, bowiem działają demobilizująco, zniechęcają do podejmowania wysiłków w celu usunięcia realnych źródeł zła. Dlatego też dla autora, odrzucającego metafizyczną perspektywę, cierpienie nie jest bynajmniej skandalem, lecz problemem, z którym winiśmy się zmierzyć tu i teraz. Nie jest nam potrzebna

teodycea, w której „człowiek sprawuje sąd nad Bogiem” (określenie O. Narquarda); potrzebne jest nam śmiałe spojrzenie w oczy prawdzie, że za zło istniejące w świecie ludzkim odpowiedzialność ponoszą ludzie i tylko ludzie.

W niniejszej recenzji poruszyłem zaledwie kilka kwestii, obecnych w wielowątkowej książce lubelskiego filozofa, oświetlającej problem bólu i cierpienia z wielu stron, ukazującej ontologiczne, socjopsychologiczne, teologiczne, kulturologiczne aspekty bólu i cierpienia. Czytelników zainteresowanych takimi zagadnieniami, jak np. związek cierpienia, przemocy i okrucieństwa w dziejach ludzkiej kultury (w tym m.in. problem „kozła ofiarnego”), kulturotwórcza moc bólu i cierpienia (analiza poglądów Z. Freuda w tej sprawie), cierpienia związane z procesem starzenia się wypada po prostu odesłać do tekstu Zdzisława Cackowskiego. Otrzymaliśmy książkę mądrą, erudycyjną, a przy tym pełną humanistycznej pasji i polemicznej zadziorności. Słowa uznania należą się również Zofii Kopel-Szulc za mistrzowski projekt plastyczny okładki.

Tadeusz Szkołut