

Joanna Górnicka

## WARTOŚĆ CIERPIENIA

C o filozof ma do powiedzenia na temat bólu i cierpienia? Czy w obrębie dyskursu filozoficznego – przy założeniu, że da się on jakoś zidentyfikować, chociażby przez wysoki poziom ogólności rozważań – można mówić o specyficznym dla tej właśnie dziedziny refleksji wyobrażeniu bólu i cierpienia, konkurującym z opisem wywodzącym się z innych obszarów wiedzy o człowieku? Z pewnością nie. Inaczej widzi istotę cierpienia fenomenolog, inaczej historiozof, inaczej filozof moralny, jeszcze inaczej metafizyk. Ten ostatni szuka religijno-ontologicznych uzasadnień cierpienia w świecie, filozof historii rozważa sumę cierpień ludzkich w dziejach, fenomenolog bada aksjologiczno-poznawcze doświadczenie bólu, etyk analizuje ból i cierpienie na tle kategorii dobra i zła. Nie trzeba dodawać, ile można sobie wyobrazić szczegółowych stanowisk i teoretycznych konstrukcji w ramach każdej z wyróżnionych dziedzin filozoficznej refleksji na temat bólu i cierpienia.

Filozofowie rzadko poświęcali tej kwestii miejsce osobne w swoich rozważaniach; przeważnie był to margines – wszakże istotny – ich rozważań antropologicznych, moralnych, religijnych. Rzeczą jednak godną uwagi jest fakt, że – choć akcydentalnie – w każdym niemal liczącym się dziele filozoficznym (wyjątek stanowią traktaty logiczne) znajdujemy refleksję autora na temat bólu i cierpienia. Często jest to wątek, który stanowi ogniwo argumentacji teologicznej czy epistemologicznej, często uwagi o cierpieniu wplecione są w rozważania o naturze, o uczuciach, o ludzkiej godności czy o sprawiedliwości. Refleksje na temat bólu znajdujemy u Platona, u starożytnych eudajmonistów, u stoików, w judeochrześcijaństwie, u Kanta, Hegla, Schopenhauera, Nietzschego, u Maxa Schelera, w utylitaryzmie czy u pesymistycznie nastawionych egzystencjalistów – nie mówiąc o wielkiej tradycji rozważań o naturze i cierpieniu w filozofii Buddy. Czasy współczesne dopisały osobny rozdział do tych rozważań; są nim nie kończące się filozoficzne i medyczne dyskusje bioetyków na temat bólu związanego z chorobą, na temat godnego umierania wolnego od cierpienia czy na temat zakresu dopuszczalnych środków analgetycznych w leczeniu procesów bólowych.

Spróbujmy więc wyliczyć problemy, które w związku z bólem stawia sobie filozof. Jest to, przede wszystkim, próba definicji bólu i cierpienia. Czy każdy ból jest cierpieniem? Jaki jest wzajemny stosunek tych pojęć? Czy cierpienie jest koniecznym elementem natury, czy też jest jej przeciwieństwem? Co należy do fenomenu cierpienia (co jest jego faktycznością), a co wyznacza jego sens? Jak mają się do siebie ból fizyczny i ból duchowy? Czy cierpienie może być elementem kary (cierpienie zawinione i niezawinione)? Czy istotą cierpienia jest jego empiryczne doświadczanie, czy też nasz stosunek do cierpienia? Czy cierpienie może być wartością? Jeśli tak, to kiedy mieści się ono w porządku wartości etycznych, kiedy zaś w porządku wartości estetycznych (jako element dramatu)? Jaka jest symbolika cierpienia? Czy opozycji cierpienie–przyjemność odpowiada opozycja dobra i zła? Czy cierpienie może być obowiązkiem moralnym? Z pewnością nie jest to kompletna lista możliwych kontekstów rozważań o cierpieniu; motyw cierpienia jest z reguły elementem większego filozoficznego systemu. To samo pytanie może być wyrażone za pomocą różnych pojęć, różne też będą na nie odpowiedzi w różnych systemach.

Dla analitycznego porządku postaramy się zrekonstruować intuicje językowe dotyczące różnicy między bólem i cierpieniem. Z pewnością cierpienie jest pojęciem szerszym, w którym mieści się zarówno ból fizyczny, jak i przykre doznania natury duchowej. Przez ból fizyczny zwykło się rozumieć wrażenie zmysłowe i emocjonalne wynikłe z rzeczywistego lub spodziewanego uszkodzenia żywej tkanki. Cierpienie ma sens poważniejszy, obejmuje bowiem całą naszą osobę: jej sferę fizyczną, ale również duchową. Ból jest ograniczony czasem i przestrzenią naszego ciała; cierpienie dotyka całej naszej konstrukcji psychicznej, naszego systemu wartości i wyobrażenia naszego przyszłego losu. Ból w tradycyjnym, a więc fizycznym sensie zapośredniczony jest przez nasz system nerwowy, podczas gdy do cierpienia zdolni jesteśmy także z powodu cierpień innych osób. Oto niektóre potoczne i literackie intuicje związane z pojęciem bólu i cierpienia.

Filozofowie na ogół mówią o bólu wówczas, gdy jest on synonimem przykrości zmysłowej, a przeciwieństwem przyjemności (rozkoszy); o cierpieniu mówi się chętniej w wielkich ontologicznych konstrukcjach filozoficznych, rozważających takie kwestie, jak stosunek człowieka do Boga, natury lub historii. Nie jest to jednak reguła. Najczęściej pojęć tych używa się zamiennie, ponieważ oba oznaczają doświadczanie bolesnych stanów wewnętrznych, bez względu na ich bezpośredni przedmiot, przyczynę i miejsce w systemie eschatologicznych wyjaśnień ładu wszechświata. Każda próba metafizycznego czy religijnego wyjaśnienia sensu cierpienia czy też każda metoda zapobiegania lub „znoszenia” bólu odnosi się w gruncie rzeczy do czystego fenomenu psychicznego, jakim jest intensywne cierpienie. Ono właśnie jest przedmiotem analiz aksjologicznych, teologicznych czy epistemologicznych.

W *Filebie* Platon<sup>1</sup> twierdzi, że ból nigdy nie jest udany. Możemy się łudzić co do prawdziwości naszych mniemań o świecie, ponieważ zbyt często ufamy zmy-

<sup>1</sup> Platon *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

słom w poznaniu, możemy mylnie rozpoznawać ideę dobra lub sprawiedliwości, jednak doznanie bólu, podobnie jak doznanie przyjemności, jest zawsze rzeczywiste i w tym sensie prawdziwe. *Fileb* jest późnym dialogiem platońskim, w którym autor wbrew wcześniejszym deklaracjom lekko skłania się ku hedonizmowi; zarówno ból, jak i rozkosz należą do naszej natury („określają się wzajemnie”). Dla wyjaśnienia istoty bólu Platon posługuje się metaforą naczynia. Cierpienie to pustka, brak, rozkład: „kiedy człowiek ma pustkę w sobie, wtedy napełnienia pożąda i cieszy się nadzieją, a gdy go pustka wewnętrzna najdzie, wtedy cierpi” (...) Cierpienie to gniew i strach, i tęsknota, i żal, i miłość, i zazdrość, i zawiść...”<sup>2</sup>. Na szczęście drzemie w nas pamięć całości, napełnienia, uzupełnienia, i dzięki niej wiemy czego pragnąć, a czego unikać (np. unikać suszy a pragnąć wilgoci). Jak w całym systemie Platona, dominuje tu idea harmonii. Ból, to psucie się harmonii w istotach żywych, to rozpad ciała i duszy. Powrót do harmonii, zdrowie, odbudowa naszej natury – „kiedy wszystko wraca na swoje miejsce” – to rozkosz. Jednak ten umiarkowany, późny hedonizm Platona to zaledwie diagnoza przeżywanych przez nas doświadczeń. Nie ma tu prostego przejścia od analizy bólu i rozkoszy do idei dobra. Ból i rozkosz, choć związane z naszą naturą, mają charakter nieostateczny. Nie są to dobra w sensie moralnym, lecz jedynie przyjmują ich postać.

Jednak eudajmonizm starożytny, w którym kategorie bólu i przyjemności zajmują centralne miejsce, to przede wszystkim Arystyp i Epikur. Dla Arystypa szczęście to przewaga zmysłowej przyjemności nad przykrością. Oba te doznania są całkowicie zrelatywizowane do naszego ciała i jakościowo niezróżnicowane; ani przedmioty zewnętrzne, ani powszechne wzorce postępowania nie mają wpływu na jakość i typ przeżywanych wrażeń. Arytmetyka bólu i aktywnej rozkoszy jest zarazem wykładem moralności. Motyw ucieczki przed cierpieniem lepiej się prezentuje w koncepcji Epikurejskiej. Tu już wyraźnie uwaga filozofa poświęcona jest analizie bólu, jego przyczynom i technice lekkiego znoszenia cierpień. Moralną wartością staje się nie aktywne doznawanie przyjemności zmysłowej, lecz *ataraksja*, czyli bezbolesność i spokój ducha. Pojawia się tu nowy (choć już zapowiadany przez Sokratesa w *Filebie*) wątek: cierpienie to nie samo doznanie, lecz lęk przed nim. Nawet dotkliwy ból fizyczny łatwo znieść, jeśli się do niego odpowiednio przygotowujemy. Boimy się Boga, śmierci, choroby nie dla nich samych; w gruncie rzeczy boimy się naszych wyobrażeń o Bogu, śmierci i cierpieniu. Więc ucieczka przed cierpieniem, to duchowe przygotowanie się do bólu, niezaspokojenia i spraw ostatecznych, to walka z sobą samym. Niczego nie pragnij – nie będziesz niezaspokojony i nie będziesz cierpiał.

Ten negatywny hedonizm tylko o krok dzielił Epikura od stoików. Dla Epikura jeszcze dobro moralne to nie-cierpienie, zaś wewnętrzne panowanie nad pragnieniami i nieuzasadnionymi lękami to środek, by to dobro osiągnąć. Stoicki wzorec postępowania z pozoru niczym się od tego nie różni. I tu także człowiek

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 85 (47C, 47E).

został postawiony wobec śmierci, bólu i choroby; jest to jego nieuchronny los, z którym sam musi sobie poradzić. Jednak już nie owo cierpienie staje się wartością, lub anti-wartością, lecz cnota jego znoszenia, wyrażająca się w szczególnej postawie wobec świata. Stoicka ucieczka przed cierpieniem nie jest więc ucieczką przed złem, lecz cenną cnotą moralną, którą należy pielęgnować dla niej samej. Owo „znoszenie” cierpienia opiera się na dwóch fundamentach. Jednym z nich jest metafizyczne usprawiedliwienie cierpienia w świecie, drugim stoicka *apatia*.

Argumenty stoików są powszechnie znane. Świat – Bóg – Natura to doskonała, rozumna jedność, w której wszystko dzieje się według odmierzonego rytmu. Człowiek jest włączoną w ów bosko-naturalny rytm częścią doskonałej całości. To, co subiektywnie wydaje mu się złem, bo wiąże się z bólem lub cierpieniem, jest w istocie elementem koniecznej struktury świata. Czujemy się skrzywdzeni przez los, szukamy więc metafizycznego źródła zła. Nie ma go we wszechświecie. Stoicy dzielą optymizm Spinozy i Leibniza. Świat jest najlepszy z możliwych; to tylko my percypujemy go w niewłaściwy sposób. „Wszystko polega na mniemaniu. A ono zależy od ciebie. Usuń więc mniemania (...), a jak żeglarzowi, który opłynął skałę, uśmiechnie ci się cisza, spokój i zatoka od fal bezpieczna”<sup>3</sup>. „Śmierć i życie, choroba, ból i rozkosz, (...) wszystko to na równi przypada ludziom złym i dobrym; nie jest więc ani dobre ani złe”<sup>4</sup>. Zrozumieć rozumną naturę i poddać się jej wyrokom, to jednak nie wszystko. Trzeba nadto ćwiczyć w sobie cnotę *apatii*, czyli cnotę *rezygnacji*, która uodparniając nas na wszelkie cierpienie, tym samym całkowicie je neguje. *Apatia* to ucieczka od pragnień i ambicji, to koncentracja na czystej duchowości wolnej od lęków i niedostatków. „Ból jest złem albo dla ciała, albo dla duszy. Dusza może zachować spokój sobie właściwy i pogodę i nie osądzać tego jako zło. Wszelki sąd i popęd i dążenie i wstręt mają swe źródło wewnątrz nas, a żadne zło nie ma tam wstępu”<sup>5</sup>. To zamknięcie się w rozumie, nieledwie Kartezjańskie *cogito*, jest zarazem swojego rodzaju odrzuceniem myśli o cierpieniu. Jest to typ wygodnej iluzji, technika autosugestii, którą dobrze podpatrzył Freud i jego uczniowie.

Ale świat antyczny ma również swego cierpiącego bohatera. Aktywnie walczy on z cierpieniem zesłanym na ziemię przez bogów lub przez stojącą ponad nimi Mojżę. Antyczny bohater – Herkules lub Prometeusz – nie ucieka przed cierpieniem. Poszukuje go, by stawić mu czoło, pokonać i dowieść w ten sposób swej waleczności. Patos spokoju, opanowanie i wytrzymałość na ból i cierpienie – to także sposób umierania antycznego bohatera. Czy śmierć Sokratesa nie jest właśnie taka? Stoicyzm w swych różnych wersjach był ostatnią filozoficzną próbą wyrugowania ze świata zła, cierpienia i bólu. Był to ostatni gest Laokoona – symbolu dotkniętej cierpieniem starożytności – w obronie przed oplatającymi go węzami.

<sup>3</sup> Marek Aureliusz *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Warszawa 1958, s. 147.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 92.

Stary Testament daje cierpieniu swe metafizyczno-religijne usprawiedliwienie. Każde cierpienie jest karą, urzeczywistnieniem na ziemi boskiej sprawiedliwości odwetu; karą za grzechy jednostki, rodziców czy całego rodzaju ludzkiego skażonego grzechem pierworodnym. Jednak w Psalmach, Księdze Hioba czy w Księdze Koheleta buntuje się przeciw temu wyjaśnieniu głos cierpiących sprawiedliwych. Jeśli Bóg zawsze bronił cierpiących (Abla, Jakuba, Dawida, Izaaka), to dlaczego kazał tak cierpieć Hiobowi? Czy Hiob miał coś na sumieniu? A może była to część misterium cierpienia niewinnych, którego sens znany jest tylko Bogu? Może była to straszna próba bezgranicznej, więc niczego nie kwestionującej wiary Hioba? Lub być może Bóg chłosczał tych, których miłuje, chce ich w ten sposób oczyścić z tego, co ziemskie? Ta myśl pełna nadziei mogła być ostatnim pocieszeniem nieszczęsnego Hioba. Jedno jest pewne. Chrześcijański sens cierpienia to już nie ucieczka od niego za pomocą filozoficznych i psychoanalitycznych technik znanych pod różnymi postaciami w starożytności. To nie przytępienie bólu postawą apatii, ani dumna, spokojna śmierć cierpiącego antycznego mędrca. Długo powstrzymywany w starożytności krzyk cierpienia rozbrzmiewa teraz pełnym głosem Jezusa na krzyżu: „Panie, dlaczego mnie opuścisz?”

Dialektyka cierpienia i miłości jest jednym z najtrudniejszych wątków chrześcijaństwa. Doktryna ta zachowuje dawne i zarazem potoczne sensory bólu i szczęśliwości. Cierpienie nie przestaje być cierpieniem, przyjemność przyjemnością; ból jest złem, zaś szczęście jest najwyższym dobrem. Jednak cierpienie będąc złem doświadczanym zyskuje nowy sens. Jest cierpieniem własnym i współcierpieniem, więc swojego rodzaju aktem miłości i ofiary za grzechy innych. Ów akt dobrowolnej ofiary jest zarazem widzeniem porządku świata z innej, wyższej perspektywy. Cierpienie jako zło jest tym, co możemy ofiarować w imię miłości, jest wezwaniem do pójścia za przykładem Chrystusa, który tę wyższą perspektywę uosabia. Warto jednak zaznaczyć, że chrześcijańska asceza nie ma normatywnej wymowy. Cierpienie jest co prawda aktem oczyszczenia, jednak nie w sensie neoplatonskim, jako oddalenie się od spraw ciała i moralna sublimacja. Jest ono raczej nauką ponoszenia ofiary z dóbr doczesnych po to, by móc w razie potrzeby dać świadectwo miłości. Chrystusowa wspólnota krzyża jest bowiem wspólnotą solidarnej miłości. W jakiejś mierze pasywne cnoty uległości i pokory wobec cierpienia zostają zastąpione aktywną cnotą miłości ofiarnej aż do absurdu. W Liście do Koryntian św. Paweł każe duszy śpiewać wzniosłe hymny podczas oglądania rozpadu ciała i przeżywania ziemskich cierpień, po to, by mogła delektować się swą bezpieczną szczęśliwością w boskim schronieniu. Szczególną wykładnię chrześcijańskiego sensu cierpienia, z jednej strony, eudajmonistycznego zaś z drugiej, daje Max Scheler w swej słynnej rozprawie o sensie cierpienia<sup>6</sup>. Według Schelera pod powierzchnią naiwnie pogodnej wizji starożytnego eudajmonizmu poszukującego szczęścia kryje się mroczny i głęboko smutny świat Mojry i przypadku. W chrześcijańskim świecie pełnym mroku i cierpienia podmiot naj-

<sup>6</sup> M. Scheler *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzycki, Warszawa 1994.

większej ofiary krzyża trwa w szczęśliwości i boskim zachwyceniu. Ta sama miłość, która chrześcijaninowi każe podążać za Bogiem i Chrystusem i która prowadzi go do cierpienia i ofiary – pisze Scheler – stanowi też dla niego źródło szczęśliwości pozwalającej mu radośnie znosić cierpienie. Być może to jest właśnie przedsięwzięcie raj.

Tak wyjaśnia chrześcijański sens bólu Max Scheler w cytowanej już rozprawie. Jest to dla niego samego okazja do zbadania fenomenu cierpienia i przypisania mu aksjologicznego sensu. Istotą bólu jest intensywnie przeżywana fizyczna przykrość – co do tego nie ma wątpliwości. „Ból jest uzmysłowieniem sobie bezsilności, biedy, niedostatku, spadku sił, starzenia się”<sup>7</sup>. Jednak to, co najważniejsze, to nie faktyczność bólu, lecz jego symbolika. Ból jest tam, gdzie mamy do czynienia z opozycją części i całości. Jest przykrym ostrzeżeniem dla organizmu, sygnałem alarmowym, przypomnieniem śmierci. Ból jest możliwy tylko w wielokomórkowym, skomplikowanym organizmie, gdzie istnieje związek części z całością; owe części są mikroorganizmami, wszelako „świadomymi” swej solidarności z całością i służącymi jej w razie potrzeby swą ofiarą. Właśnie dlatego możliwa jest chrześcijańska ofiara dla miłości. Świat jest metafizyczną konstrukcją zawierania się części w całości, jest uhierarchizowaną jednością wielości. Cierpienie jest więc urzeczywistnieniem tego, co wyższe w aksjologicznej hierarchii, kosztem tego, co niższe. Lub raczej: unicestwieniem wartości niższego porządku na rzecz wartości porządku wyższego. „Dopiero opozycja samodzielnych części, wykazujących pewną prawidłowość, wobec ich funkcjonalnej pozycji w pewnej całości, z którą są solidarne i która jest solidarna z nimi, stanowi najogólniejszą ontologiczną podstawę idealnej możliwości pojawienia się cierpienia i bólu w świecie”<sup>8</sup>. Czy jest to jednak apoteoza cierpienia? Scheler jest od tego jak najdalszy. Śmiesz go XVIII-wieczny świat naiwnego heroizmu w wydaniu niemieckich filozofów. Czyny, których domaga się heroizm gardząc szczęściem, mają pewną granicę: stanowi ją idea świata, w którym metafizycznie już nie opłacają się. Bohater jest postacią sensowną tak długo, jak długo karmi się nadzieją szczęścia w sferze przekraczającej jego cierpienia. Kiedy jednak ból się opłaca? Kiedy jest ofiarą na rzecz lepszego, szczęśliwszego i przyjemniejszego świata. Ów świat przyjemniejszy to świat życiowej ekspansji i miłości. Tyle komentarza Schelera do romantycznego sensu cierpienia.

Dwa stanowiska istotne w teorii wartości, z których przynajmniej jedno rzutuje na współczesną etykę cierpienia także domagają się komentarza. Mam na myśli kantyzm i tzw. negatywny utylitaryzm.

Kant wyraźnie odróżnia porządek bólu i przyjemności oraz porządek dobra i zła. Korelatem bólu jest przedmiot i jego przedstawienie, korelatem dobra jest prawo rozumu. Ból dotyczy stanów naszego ciała, takich jak uczucia, lecz nie dotyczy osoby. Cierpienie fizyczne nie umniejsza więc naszej godności, podczas

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 16

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 14

gdy np. kłamstwo – tak. Ból i przyjemność odnoszą się do sfery zmysłowej, dobro i zło – do dziedziny woli. Cierpimy wówczas, gdy motyw determinujący wolę sprzeciwia się naszym skłonnościom. Ból odczuwamy, moralne prawidło rozumu poznajemy i poddajemy wolę jego nakazom. Przykład Kanta, niezupełnie trafny, jak niektóre z jego przykładów, opowiada o kimś, kto otrzymał porcję kijów, ponieważ zakłócał spokój sąsiadom. Później jednak sam przyznał, że ból, który odczuwał w momencie chłosty, był sprawiedliwym i rozumnym zadośćuczynieniem za wyrządzoną sąsiadom krzywdę. Porządek doznań fizycznych ustępuje porządkowi moralnemu. Czy jest to etyka ascezy? I tak, i nie. Co prawda ból wzmaga cnotę męstwa, nadto świadczy o czystości pobudki moralnej, jednak wbrew temu, co sądzi o Kancie Scheler, nie jest to etyka czystego heroizmu jako wartości samoistnej. Jak się zdaje, domagające się od nas wyrzeczeń nakazy moralne są żądaniem pewnej ofiary na rzecz porządku aksjologicznego wyższego rzędu. Ów porządek aksjologiczny ma swoje wyraźne ludzkie odniesienie: jest nim wizja społecznego ładu państwa celów.

I wreszcie wielki przebój etyki XIX-wiecznej – utylitaryzm. Moglibyśmy określić go jako społeczny eudajmonizm, zawierający podstawową tezę antycznego hedonizmu: przyjemność jest dobrem, ból jest złem. Jest to aktywny program walki z cierpieniem, zarówno w wersji tzw. utylitaryzmu czynów, jak i utylitaryzmu reguł. Jak przystało na doktrynę o pozytywistycznym rodowodzie, brak tu jakichkolwiek metafizycznych uzasadnień. Ból jest złem, ponieważ odczuwamy go jako przykrość; nikt z nas nie lubi doznawać cierpień. Co było do udowodnienia. Jednak klasyczny utylitaryzm, zakorzeniony jeszcze w wieku XVIII (Hume, Smith, Bentham, Mill), głównie skupia się na pomnażaniu dobra. Jedynie akcydentalnie poruszana jest kwestia bólu, tak wydaje się oczywista. W ostatnich czasach, wobec ogromu nędzy i cierpień w świecie coraz częściej formułuje się jego wersję negatywną (minimalistyczną), odwołującą się nie tyle do pomnażania szczęścia i pomyślności, ile do minimalizowania cierpień. Stare utylitarystyczne hasło: twórzmy takie reguły moralne, które stosowane konsekwentnie i wcielane w życie przez instytucję państwa przysporzą jak najwięcej szczęścia (pomyślności, prosperity) dla jak największej ilości osób, chętnie zastępuje się hasłem przynajmniej takim: tak organizujemy nasze życie moralne i polityczne, by w świecie było jak najmniej ludzkiego cierpienia. Zdaniem zwolenników tej koncepcji (Smart, Hiż) jest to wersja utylitaryzmu bezpieczniejsza od klasycznej, ponieważ ból nawet dowolnie rozumiany (uszkodzenie tkanki, głód, niezaspokojenie potrzeb etc.) jest odczuciem bardziej intersubiektywnym niż przyjemność. Na ogół wiemy, co sprawia ludziom cierpienie, trudniej natomiast o zgodę wśród ludzi na to, czym ma być przyjemność. Wiemy, czym grozi zbyt natrętne narzucanie innym własnej idei szczęścia. Czy jednak cierpienie rzeczywiście jest aż tak jednoznaczne? A tzw. cierpienia duchowe? Czyż nie otwiera się tu morze indywidualnych preferencji, także dających pole do sporów i politycznych dyskusji? W znacznej mierze w duchu negatywnego utylitaryzmu (choć nie tylko) wypowiedziada się także ideologia praw człowieka zakazująca politycznych akcji powodujących długo-

trwale lub doraźne cierpienia. Jej utylitarystyczna i oświeceniowa proweniencja sugeruje wprawdzie także cele pozytywne, takie jak sprawiedliwy porządek społeczny, dobrobyt, czy wolność, ale cele te w gruncie rzeczy są inaczej wyrażoną obroną przed tym, czego powszechnie obawiamy się najbardziej – przed cierpieniem.

Na koniec trzeba też wspomnieć o współczesnych sporach wokół kwestii cierpienia, w których etycy i lekarze stawiają sobie stare filozoficzne pytania. Co jest ważniejsze: życie czy nie-cierpienie? Czy godność klóci się z cierpieniem, a zatem czy godne umieranie musi być wolne od cierpienia? Czy uśmierzenie bólu skojarzone z utratą poczucia tożsamości, czy zgoła z utratą świadomości pacjenta jest dopuszczalnym zabiegiem medycznym? Czy ból należy w ogóle uśmierzać? Jak daleko może sięgać opieka paliatywna? Jaki jest udział woli pacjenta, a jaki woli lekarza w decyzjach dotyczących ewentualnej eutanazji podejmowanej w stanach terminalnych z powodu nietolerowanego przez chorego bólu? Filozofia nic tu już nie może dodać. Może jedynie przypominać stare idee: ideę życia, godności, dobra, przyjemności, samotności czy ideę ofiary. Na szczęście to nie filozof musi podejmować decyzję.

#### THE VALUE OF SUFFERING

What is the meaning of pain or suffering in philosophy? What is the difference between the idea of pain in the antiquity, the notion of suffering in Christian philosophy and our contemporary approach to this problem? How has the idea changed through centuries?

The author tries to find answers to these questions.