

Magdalena JECHALSKA

ANALIZA ROZUMIENIA CIERPIENIA WEDŁUG PAUL RICŒURA

Treść: 1. Tożsamość osobowa; 2. Aporie wynikające z Ricœurowskiego pojęcia tożsamości osobowej; 3. Rodzaje cierpienia: 3.1 Oś ja sam-inny; 3.2. Oś działanie-doznawanie; 4. Sensowność cierpienia; 5. Zło jako źródło cierpienia; 6. Przewycięzanie cierpienia.

Zjawisko cierpienia dotyka człowieka w trakcie jego życia, niemalże na każdym kroku, powodując powstanie wielorakich postaw wobec niego. Tradycja filozoficzna nie omieszkła zatem podjąć refleksji nad doświadczeniem cierpienia, czego wynikiem są dwa skrajne poglądy. Z jednej strony ogrom i tragizm doznawanego bólu nie pozwolił filozofom na wyjście poza pytanie o sens cierpienia, jak to ma miejsce na przykład u *Fryderyka Nietzschego*. Zaś na drugim krańcu stoją ci, którzy upatrują istotę ludzkiej egzystencji właśnie w cierpieniu, które, ich zdaniem, jest drogą do osiągnięcia szczęścia. Czy można zatem mówić o tzw. filozofii środka, która zauważyłaby istnienie braku odpowiedzi na pytanie o sensowność cierpienia, nie odżegnując się w żaden sposób od poglądu, w ramach którego cierpienie staje się przeznaczeniem człowieka?

Ricœur jest właśnie tym filozofem, który stworzył na tyle jednolitą koncepcję człowieka ukazującą szerokie pole możliwości wyjaśnienia fenomenu cierpienia, sytuującą się między wyróżnionymi skrajnościami, a więc bez naruszania granicy między filozofią a teologią. Albowiem problem dotyczący filozoficznych dywagacji co do natury cierpienia jako zjawiska polega na trudnościach w rozgraniczeniu ich od treści teologicznych. Czy można zatem wyjaśnić sensowność cierpienia oraz jego źródło nie powołując się jednocześnie na ostateczny paradygmat, jakim jest Objawienie? Ricœur zdaje się mieć na względzie wspomniane trudności, dlatego posługuje się w swoich badaniach dotyczących cierpienia metodą fenomenologiczno-hermeneutyczną. Albowiem Ricœur chce najpierw zrozumieć kim i jaki jest człowiek, po to, aby móc później zastanowić się nad tym, czym i jakie jest cierpienie, uznając w punkcie wyjścia za prawdziwy sąd, że cierpieć może tylko człowiek. Zatem Ricœur uważa, że kreowanie własnego ja, pośród wielorakich interakcji wewnętrznych, jak i społecznych, stwarza możliwość pojawienia się bólu i cierpienia. Człowiek jest istotą, która nieustannie się rozwija, która urzeczywistnia własne talenty i potencje, dlatego też tożsamość, którą on posiada musi wciąż uznawać za swoją własną. Człowiek nieprzerwanie identyfikuje się sam ze sobą i próbuje sam siebie zaakceptować, gdyby tak nie było stałby się sam dla siebie obcy i niezrozumiały, czego konsekwencją mogłoby być samouniwersytowanie. Jednakże do natury owej samoidentyfikacji należy cierpienie i to ono jest powodem ludzkiego rozwoju pod warunkiem, że owo cierpienie zostanie przyjęte,

a nie będzie powodem buntu i niezgody. Ricœur zdaje sobie sprawę z tego, że kształtowanie własnej tożsamości napotyka na różne przeszkody i że przewycięzanie ich należy do istoty bycia *tym-który-jest-sobą*.

Ricœur, analizując pojęcie *tego-który-jest-sobą*, odnosi się do koncepcji człowieka jako tego, który mówi, opowiada o sobie, działa i jako tego, który jest odpowiedzialny. Te cztery rodzaje przejawów egzystencji ludzkiej wpływają nieodzownie na możliwość bycia sobą oraz na możliwość bycia tym samym człowiekiem, pomimo upływu czasu.

Ricœur, podobnie jak wcześniejsza tradycja filozoficzna, zwraca uwagę na to, że człowiek to nie tylko podmiot nieustannej aktywności, będący ciągle w ruchu, lecz także osoba, która w sposób bierny doświadcza wrażeń płynących, zarówno z jej wnętrza, jak i z otoczenia, w którym żyje. Przedstawienie problematyki bierności ma na celu znalezienie odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie pasywność, w przyjmowaniu informacji o sobie i o świecie, stwarza możliwość cierpienia. Pogląd Ricœur'a jakoby cierpienie było właśnie doznawaniem pozwala na utworzenie hipotezy, że w tym sensie, w jakim bierność jest konstytutywna dla podmiotowości ludzkiej, cierpienie jest drogą do kształtowania człowieczeństwa.

Zastanawiające jest jednocześnie, na ile Ricœur wyróżnia konkretne cechy, którymi powinien charakteryzować się poszczególny człowiek, tak by dzięki doznaniem nieszczęści umocnione zostało dążenie do autentycznej egzystencji. Interesujące jest to, czy każdy człowiek może cierpieć i czy cierpienie zbliża kogokolwiek do istoty własnego człowieczeństwa. Czy cierpiąc staję się bardziej człowiekiem i bardziej sobą niż gdybym nie cierpiała?

Pogląd Ricœur'a, na ostateczne źródło cierpienia i konsekwencje z niego płynące dla przeciwdziałania cierpieniu są wciąż niejasne, stąd pomysł przeprowadzenia poniższych analiz. To, czego na pewno dokonuje Ricœur, to odróżnienie pojęcia bólu od pojęcia cierpienia oraz wyszczególnienie rodzajów tego ostatniego. Natomiast droga kształtowania się Ricœurowskiego poglądu dotyczącego sensowności cierpienia wygląda już na bardziej zawiłą i mniej jasną z naukowego punktu widzenia. W świetle ostatecznego poglądu Ricœur'a na celowość ponoszenia cierpienia dość kontrowersyjne pozostają wyróżnione przez autora *Filozofii zła*, możliwości przewycięzania cierpienia. Niniejsze analizy mają pokazać, co nowego udało się pokazać omawianemu autorowi i czy nie ma tam wewnętrznych sprzeczności. Warty rozważenia jest także zagadnienie aktualności pytań, jakie stawia Ricoeur w kwestii cierpienia. W tym celu zostanie najpierw omówiona Ricoeurowska koncepcja tożsamości, a następnie wynikające z niej aporie. Zastanowimy się również, czy konkurencyjna wizja tożsamości, wypracowana przez Dereka Parfita lepiej tłumaczy to zagadnienie. Na koniec przyjrzymy się, co nowego wnosi Ricoeur do rozważań na temat cierpienia, dokonując takiego, a nie innego jego podziału.

1. Tożsamość osobowa

Francuski filozof konstatuje, że człowiek działający to przede wszystkim człowiek cierpiący. Powstaje pytanie, dlaczego Ricoeur dokonuje takiej identyfikacji czy raczej

zawężenia? Czy rzeczywiście aktywność zawsze niesie ze sobą ryzyko upadku, bólu i cierpienia? W interesującej nas problematyce Ricœur zwraca uwagę na pewne pytania, które człowiek stawia sobie w ciągu życia. I tak pytam: Kim właściwie jestem? Jaki jestem? Co znaczy, że znam siebie? Kim byłem zanim się stałem tym-oto, w tym konkretnym czasie? Co znaczy, że jestem sobą? Postawienie owych znaków zapytania przez tradycję filozoficzną doprowadziło wprost do utworzenia pojęcia tożsamości, rozważanego przez filozofów czasów starożytnych. Warto jednak nadmienić, że zarówno Ricœur, jak i jego poprzedników, nie interesuje pytanie, czy człowiek może stać się kimś innym niż jest. Kładą oni akcent raczej na kwestię dotyczącą tego, jak to się dzieje, że przez całe życie jestem tą samą osobą i co jest we mnie niezmiennego, powodującego, że jestem taka sama i że mogę być identyfikowana jako ta sama zarówno przez siebie, jak i przez innych ludzi. Albowiem czym innym jest bycie tym samym, a czym innym, bycie takim samym. Rozróżnienie to znajdujemy w języku potocznym, można rzec, że od zawsze, jednakże dopiero Ricœur rozjaśnił i wyjaśnił zasadę tego podziału, będącą ściśle związaną z wewnętrzną koncepcją czasu. Mówiąc, że jestem taka sama dziś jak wczoraj, zwracam uwagę na pewien zbiór indywidualnych cech mojego charakteru, wyglądu czy upodobań, które nie uległy zmianie pomimo upływu czasu i nabytych doświadczeń. W tym sensie żadna zmiana nie ima się mojej osoby, nie ma nią wpływu, można by rzec, za Ingardenem, że czas po mnie splywa¹ Wynikająca z tego tożsamość różni się od tej, która świadczy na przykład o tym, że jestem tą samą osobą, która jest autorem niniejszego artykułu. I choć za 20 lat nadal będę autorką owej pracy i w tym sensie tą samą osobą, to jednak nie pozostanę już taką samą, jaką byłam w trakcie jej pisania. Ten rodzaj trwania w czasie ukazuje tożsamość z innej strony, gdyż zwraca uwagę na to, że u człowieka w trakcie życia nie tylko zmienia się jego wygląd, ale także osobowość, bez względu na to, czy ma na tą zmianę jakiś wpływ czy nie. Tym, co pozostaje nienaruszone przez bezlitośnie umykający czas, jest właśnie fakt, że wciąż jestem ta sama.

Zdaniem niektórych, tym stałym komponentem ludzkiej natury jest psyche, lecz nie w sensie dzisiejszego rozumienia tego terminu jako psychiki, gdyż i ta nieustannie się zmienia, rozwija i dojrzewa. Chodzi raczej o pierwotne znaczenie psyche, pojęcia identyfikowanego z duszą substancjalną. Odmienne stanowisko zajmuje Ricœur, którego filozofowanie, ściśle związane z hermeneutyką, nie pozwala na przyjęcie klasycznej koncepcji duszy jako niezmiennego elementu tożsamości człowieka. Jak już wspomnieliśmy, podstawą i kryterium rozróżnienia przez francuskiego filozofa dwóch typów tożsamości jest wskazanie, na dwa różne sposoby trwania w czasie samego podmiotu² Zdaniem Ricœur'a odpowiedź na pytanie czym jest podmiot moralny, jaka jest jego struktura, sprowadza się ostatecznie do określenia jego tożsamości, którą jest sposób, w jaki podmiot zachowuje ciągłość w czasie. Tożsamość ponadto determinuje sposób bycia podmiotu oraz sposób, w jaki podmiot ten może rozumieć, przyswajając sam siebie.

¹ R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, tł. z niem. A. Węgrzecki, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1998, 32

² P. RICŒUR, *Filozofia osoby*, tł. z fr. i ang. M. Frankiewicz., Kraków: Wydawnictwo PAT 1992, 33.

W kontekście tożsamości osobowej wyłaniają się dwa modele trwania w czasie, które Ricœur proponuje nazwać typu *ipse* i typu *idem*. Tożsamość *idem* jest synonimem jednakowości, takżsamości (*mêmeté*) odnoszącej się do tego, co takie samo, natomiast termin *ipse* wskazuje na tożsamość siebie samego (*ipséité*). Ricœur nie chce przeciwstawiać sobie tych dwóch typów, bo chce połączyć dwa podstawowe znaczenia pojęcia, tj. bytu ludzkiego i ludzkiego działania. Albowiem tożsamość związana jest z ontologią aktu i możliwości, po którą Ricœur sięga do Arystotelesa, a takżsamość stanowi część ontologii dotyczącą bytu–substancji. Tożsamość jest wtedy, nie istotą osoby ludzkiej (wspomniane psyche), ani też momentem egzystencjalnego doświadczenia, tu i teraz, lecz jest pewnym zadaniem, projektem do wykonania. Związywanie działania w sensie *praxis* z pojęciem takżsamości otwiera nową drogę zrozumienia czym jest tożsamość osobowa, poddająca się ustawicznym zmianom niszczącego wpływu czasu.

Działając, pozostawiam po sobie pewne ślady bytności, w których, z jednej strony, ukazuje się specyfika mojego działania jako charakteru, a z drugiej wciąż tę specyfikację kształtuję i nabieram na nowo. W tym sensie modelem tożsamości *idem* w przypadku osoby jest jej charakter. Ponieważ jednak człowiek jako podmiot moralny wciąż działa i doświadcza odpowiedzialności za skutki podejmowanej aktywności, należałoby, zdaniem Ricœur, zwrócić się ku takiemu modelowi tożsamości *ipse*, który by najadekwatniej ukazywał jej istotę. Wydaje się zatem, że najodpowiedniejszym modelem tożsamości *ipse* jest obietnica, gdyż wskazuje ona, z jednej strony na to, co we mnie nie zmienne, co pozwala mi dotrzymać danego słowa, a z drugiej strony wyznacza horyzont mojej własnej działalności, ukazuje bowiem pewien projekt do zrealizowania. Istnieje jednakże niebezpieczeństwo przysłonięcia tożsamości przez takżsamość. Aby tego uniknąć, Ricœur proponuje odwołanie się do pojęcia tożsamości narracyjnej³

Powracając do problematyki cierpienia, można postawić Ricœurowi pytanie: Czy ten kto, doznaje cierpienia, musi posiadać niezmaconą niczym świadomość własnej tożsamości *ipse* i *idem* zarazem? Czy może jednak nie jest to warunkiem koniecznym do przeżywania cierpienia i pytania o jego sensowność? Czym jest utrata świadomości tożsamości, a czym utrata samej tożsamości typu *idem* (i czy jest ona w ogóle możliwa). Przecież doświadczenie ukazuje, że osoby, które z powodu choroby straciły tożsamość typu *idem* (nie wiedzą kim są i jacy są, jak się nazywają, a jednak wiedzą że, oni to oni, a nie ktoś inny), przeżywają jej brak jako swego rodzaju cierpienie egzystencjalne. Podobnie dzieje się w przypadku tych, którzy dopiero odkrywają czy może kształtują swój charakter. Istnieją wątpliwości, czy tożsamość *idem* jest nam w jakiś sposób zadana i czy ją w trakcie życia odkrywamy czy może kształtujemy w zależności od doświadczanych okoliczności. Przecież są ludzie, którzy nie posiadając w pełni rozwiniętego i dojrzałego charakteru, cierpią w poszukiwaniu swojego powołania, w odkrywaniu siebie samych. Ricœur przyznaje w *Soi-même comme un autre*, że rzeczywiście popełnił nadużycie w *Le volontaire et l'involontaire*, gdy twierdził, iż charakter jest „tą warstwą naszego istnienia, której nie możemy zmienić, lecz na którą

³ Tamże, 34.

musimy przystać”⁴. Jednocześnie podkreślał niezmiennosc natury ludzkiego charakteru jako skończonej nie wybranej, perspektywy mojego dostępu do wartości i korzystania z moich zdolności. Takie rozumienie charakteru oznaczałoby odebranie człowiekowi zdolności zmiany, rozwoju i wpływu na swój los.

Stanowisko to byłoby zatem czystym determinizmem. W *L’homme faillible*, a potem w *Soi-même*, Ricœur zdaje się zauważać te niebezpieczeństwa, dlatego odcina się częściowo od sformułowanej definicji. Dziś przyznaje on, że położył nadmierny nacisk na niezmiennosc charakteru, co błędnie uznawał za pewnik⁵. Dlatego zreinterpretował omawiane pojęcie w kategoriach nabytej dyspozycji i podkreślił czasowy wymiar charakteru. Obecnie Ricœur uważa charakter za „ogół trwałych dyspozycji, to, po czym rozpoznaje się osobę”⁶. Charakter to bycie tym samym w *mojości* i dlatego może stanowić punkt, w którym zagadnienie *ipse* i *idem* stają się od siebie nieodróżnialne. „Ważne jest zatem zastanowienie się nad czasowym wymiarem dyspozycji: to skieruje badacza charakteru na trop narratywizacji tożsamości osobowej”⁷.

Charakter ponadto posiada etyczny wymiar dzięki związaniu koncepcji osoby z pojęciem inności. Ricœur uważa, że z pojęciem charakteru jako dyspozycji daje się związać ogół nabytych utożsamień, poprzez które coś z innego wchodzi w skład tego samego. Zatem tożsamość osoby tworzą różne utożsamienia, np. z wartościami, normami, ideałami, wzorami czy bohaterami, w których osoba lub wspólnota się rozpoznają. Następstwem owej identyfikacji jest to, że osoba może rozpoznawać samą siebie i być rozpoznawana jako ta sama, gdyż wciąż żywi wcześniej przyjęte postawy i poglądy. Stąd, zdaniem Ricœur, zachowanie, które nie odpowiada przyjętym przez kogoś dyspozycjom, zmusza do stwierdzenia, że nie leży ono w charakterze rozpatrywanej jednostki, że ta nie jest już sobą, a nawet, że wyszła z siebie⁸.

Jednakże, idąc konsekwentnie za rozumowaniem Ricœur, pytanie, kto jest sprawcą czynu, jest uzależnione od pewnej zdolności do refleksji, jaką zapewnia mi tożsamość *ipse* i *idem*. Zatem będąc pozbawiona tożsamości *idem*, nie mogłabym postawić sobie pytania, kim i jaka jestem. Czy zatem pytanie nas interesujące nie dotyczy tylko i wyłącznie tożsamości typu *ipse*?

2. Aporie wynikające z Ricœurowskiego pojęcia tożsamości osobowej

Ricœur uważa, że doświadczenie tożsamości Jaźni jest pośrednie i dokonuje się dzięki obietnicy, gdyż dotrzymanie obietnicy jest zgodą na to, by być uznanym za tego samego, który tę obietnicę dał, a także przyjęciem na siebie konsekwencji raz danego słowa⁹. Tak więc warunkiem zachowania tożsamości typu *ipse* jest pamięć co

⁴ P. RICŒUR, *O sobie samym jako innym*, tł z fr. B. Chelstowski, Warszawa : WN PWN 2003, 198.

⁵ *Tamże*.

⁶ *Tamże*.

⁷ *Tamże*.

⁸ *Tamże*, 202

⁹ P. RICŒUR, *Filozofia osoby, dz. cyt.*, 34.

do zobowiązania obietnicą, którą kiedyś złożyłem. Obietnica jest wiernością sobie, często wbrew swemu własnemu charakterowi. Skoro *ipse* ma być tym, co we mnie niezmiennie i stałe, a jednocześnie pozbawione „podpory” charakteru, to w jaki sposób mogę utrzymać pamięć o danej obietnicy? To przecież tożsamość *idem* z jej *habitus* wyznacza zakres moich możliwości także związanych z pamięcią; ukazuje czy jestem zdolna do złożenia sobie i drugiemu konkretnej obietnicy.

O zdolności dotrzymania danego słowa, której podstawą jest trwałość charakteru, pisze Ricœur w wielu swoich pracach, jednakże sam wpada we własne sidła, kiedy pyta w *Soi-même* „Kim jestem ja, tak niestały, byś mimo to, ty liczył na mnie?”¹⁰ Z powyższych analiz wynika więc, że filozof mgliście zdaje sobie sprawę z tego, iż osadzenie tożsamości osobowej na fundamencie, jakim jest charakter, jest swego rodzaju budowaniem zamków na piasku. I choć Ricœur odżegnuje się od Kantowskiego pojęcia substancji, to jednak podświadomie powraca do niego ukazując aporie koncepcji tożsamości osobowej. Warto więc zastanowić się, czy tożsamość typu *ipse* nie ma czegoś wspólnego z przedkartezyjską koncepcją duszy.

Z kolei w dziele *Podług nadziei* autor, zastanawiając się nad możliwością przejścia od teologii moralnej do etyki, wysuwa tezę, że „wiera daje filozofowi do myślenia coś innego niż obowiązek, daje mu wizerunek obietnicy”¹¹ W innym miejscu zastanawia się nad możliwością odzyskania *kerygmatycznego* wymiaru etyki, gdy „winę umieścimy w polu *kerygmatu* w świetle obietnicy”¹² Widać zatem, że inspiracje do swoich badań nad tożsamością osobową Ricœur czerpie z filozofii religii. Jako osoba wierząca przenosi na plan badań hermeneutyczno-fenomenologicznych pogląd, że w postępowaniu moralnym człowiek nie kieruje się tylko poczuciem obowiązku czy dobrze wypełnionego nakazu. Francuski filozof zwraca uwagę na pewien element dowolny w moralnym postępowaniu, którym jest właśnie obietnica, bo to ona jest składana dobrowolnie z myślą o dobru drugiego człowieka. Podobnie jest z troską o to, co kruche w drugim. Troszczyć się nie dlatego, że czuję się w obowiązku dbać o słabszego, lecz dlatego, że „rodzi się w nas natychmiast uczucie litości i współczucia (...), a w tym doświadczeniu interesuje mnie właśnie jego pierwotność, bo nie można uzasadnić związku między tym, co kruche a odpowiedzialne”¹³ Wydaje się zatem, że Ricœur rozumie obietnicę jako reakcję na wezwanie drugiego człowieka, jako coś co, jednocześnie ustanawia moją tożsamość, to, że jestem tą samą osobą.

Prawdopodobnie mówienie o tożsamości i chęć ujęcia jej w komplementarną teorię wcale nie jest możliwe, gdyż jest ona pojęciem niedefiniowalnym, pierwszym, podstawowym. W tym sensie należałoby zgodzić się raczej z Parfitem, że zagadnienie tożsamości nie zawsze daje się określić, ale że nie jest zagadnieniem jałowym, lecz może pozostawać bez odpowiedzi¹⁴

¹⁰ P. RICŒUR, *O sobie samym...*, dz. cyt., 278

¹¹ P. RICŒUR, *Podług nadziei*, tł. S. Cichowicz, Warszawa : Wydawnictwo PAX 1991, 230

¹² *Tamże*.

¹³ P. RICŒUR, "Kruchość życia, odpowiedzialność i więź zaufania", *Więź* 37(1992) nr 12, 40.

¹⁴ P. RICŒUR, *O sobie samym...*, dz. cyt., 222n

Sam fakt istnienia wielu przedziwnych teorii fantastyczno-naukowych na temat ludzkiej tożsamości i jej lokalizacji związanej głównie z mózgiem pokazuje, że samo zagadnienie identyczności jest wciąż żywe i budzące niepokój. Ten niepokój wystarczy, zdaniem Parfita, do tego, by uznać wagę i trudność w zdefiniowaniu pojęcia tożsamości. Ricœur zarzuca Parfitowi, że w literackich przypadkach *puzzling cases* (czyli w takich, gdzie dokonuje się eksperymentów na ludzkim ciele i mózgu; np. klonowanie, wymiana mózgu z ciałem drugiego człowieka itp.), ukazuje jedynie zmiany tożsamości pozostawiając je właśnie bez odpowiedzi¹⁵. Tak więc, Ricœur stwierdza, że Parfit, mówiąc, iż nie można i nie trzeba mówić o tożsamości, gdyż ta jest tylko kwestią wycucia i niepokoju, nie odróżnia pojęcia bycia sobą od bycia tym samym.

Wydaje się jednak, że Parfit, choć może nie całkiem świadomie zwraca uwagę na jedną ważną rzecz, mianowicie na to, iż tożsamość człowieka jest związana z integralnością bytu ludzkiego i może być omawiana tylko w holistycznym aspekcie. Nie można zatem wnioskować o tym, czym i jaka jest tożsamość ludzka w oderwaniu od sfery cielesnej i psychicznej człowieka, a ponieważ zarówno definicja psychiki, jak i jej związek z ciałem jest wciąż nieodgadniony, być może lepiej byłoby uznać owo pojęcie tożsamości za pierwotne i niedefiniowalne.

Chociaż Ricœur nie uważa powyższego problemu za godny uwagi, to jednak zdaje sobie sprawę z pewnych trudności pojawiających się wraz z podjęciem zagadnienia tożsamości osobowej. Wie dobrze, że człowiek jest bytem zanurzonym w czasie, a pewna jego część podlega przemijaniu. To, że się starzeje moje ciało, że zmieniam się osobowościowo pod wpływem przychodzących doświadczeń, to wszystko świadczy o mojej zmianie. Jednakże jest coś trwałego i stałego, co teźże zmianie nie podlega, dzięki czemu jestem identyfikowana z tą samą, choć nie taką samą osobą od momentu urodzenia aż do śmierci. Tym elementem konstytutywnym jest „nieprzerwana ciągłość między pierwszym a ostatnim etapem rozwoju tego, co uważamy za tę samą jednostkę”¹⁶. Powyższe stwierdzenie budzi wątpliwości, tzn. utożsamianie początku mego bycia tą samą z momentem moich narodzin¹⁷. Wydaje się bowiem, że już zarodek ludzki jest tym właśnie niepowtarzalnym, jedynym w swoim rodzaju, a to między innymi dzięki potencji zawartej w łańcuchu DNA, jaką ze sobą niesie o wyglądzie i charakterze nowo narodzonej osoby. Sięgnięcie wstecz do momentu sprzed narodzin nastrocza podobnych trudności z określeniem tożsamości, jak to jest w przypadku *puzzling cases* u Parfita, ponieważ wciąż budzi niepokój pytanie, od kiedy można mówić, że płód jest już osobą, stąd trudno definiować tożsamość osobową.

Natomiast słusznie konstatuje Ricœur, że Parfit błędnie uważa mózg za podstawialny równoważnik osoby, z czym w konsekwencji wiąże się bezosobowe traktowanie tożsamości, gdyż manipulacje na mózgu „naruszają prawo osoby do jej fizycznej integralności”¹⁸. Naruszone zostają w ten sposób ostateczne prawa i nakazy skierowane do osoby jako działającej i cierpiącej. Można się zastanowić przy okazji, czy Ri-

¹⁵ D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press 1984, 224

¹⁶ P. RICŒUR, *O sobie samym...*, dz. cyt., 194.

¹⁷ *Tamże*, 195.

¹⁸ *Tamże*, 250.

coeur nie odmawia człowiekowi zdolności do bycia odpowiedzialnym i do doznawania cierpienia, którego źródło leży poza mną. Wydaje się bowiem, że fantastyka naukowa pokazuje ten moment w egzystencji ludzkiej, kiedy to na skutek zaburzenia integralności psycho-fizycznej osoba zwraca się ku sobie, ku własnemu wnętrzu, aby na nowo odnaleźć poczucie własnej tożsamości. Zadaniem, które przed nią stoi, jest już nie bycie odpowiedzialnym przed drugim człowiekiem, lecz przed sobą samym oraz umiejętność przyjęcia cierpienia płynącego już nie ze świata, który ją otacza, lecz mającego swe źródło wewnątrz osoby. Można się zatem zgodzić z Ricœur, że manipulacje na mózgu są powodem zachwiania integralności człowieka, lecz skoro bycie-sobą jest pewnym projektem, wciąż realizującym się w nowym sytuacjach, to należałoby się sprzeciwić tezie jakoby obniżona integralność była powodem utraty tożsamości. Sądzę, że główną przyczyną cierpienia człowieka jest właśnie utrata poczucia tożsamości i nieumiejętność zgody na bycie takim-oto.

3. Rodzaje cierpienia

Autor Filozofii osoby zaznacza, że mówiąc o cierpieniu należy najpierw odróżnić je od bólu. Odwołując się do badań klinicznych, Ricœur proponuje, by termin ból oznaczał, „doznania odczuwane jako umiejscowione w poszczególnych narządach ciała albo w całym ciele”¹⁹, a pojęcie cierpienia odnosiło się do „doznań otwartych na introspekcję, język, stosunku do samego siebie, stosunku do innego, stosunku do sensu, do stawiania pytań”²⁰

Jednakże jak zauważa sam autor, takie jednoznaczne rozgraniczenie w rzeczywistości nie istnieje, gdyż granica między wymienionymi doświadczeniami jest nieostra. To właśnie zarówno czysty ból fizyczny, jak i czysty ból psychiczny są tymi faktami granicznymi, które nie mogą zaistnieć. Przeżyciu bólu fizycznego związanego, na przykład z amputacją ręki zawsze towarzyszy równoległe doświadczenie bólu psychicznego, można by rzec egzystencjalnego, odnoszącego się do pogodzenia ze stratą części siebie. Dodatkowo potoczny język wyraźnie miesza zakresy terminów bólu i cierpienia, używając ich na przykład w takich sytuacjach jak ból po stracie bliskiej osoby bądź cierpienie z powodu choroby reumatycznej.

Z powodu występującej wielości oznak cierpienia Ricœur proponuje, by zjawiska je opisujące umieścić na dwóch osiach. Pierwsza z nich to oś ja sam-inny, „tu cierpienie przedstawia się (...) równocześnie jako przemiana stosunku do siebie samego i stosunku do innego człowieka”²¹ Druga płaszczyzna, będąca prostopadłą do poprzedniej, wyraża oś działanie – doznawanie. Poprzez jej wyróżnienie Ricœur wskazuje na tę cechę cierpienia, która polega na zmniejszeniu zdolności do działania. Określenie to uwidacznia fakt, że tylko ten człowiek może cierpieć, który działa, który, ryzykując pewną aktywność, naraża się na ponoszenie przykrych konsekwencji wpływających z odpowiedzialności za to, co robi.

¹⁹ P. RICŒUR, *Filozofia osoby*, dz. cyt., 55.

²⁰ *Tamże*.

²¹ *Tamże*, 56.

Ostatecznie francuski filozof pyta o sens cierpienia i zastanawia się nad słowami Ajschylosa *pathei mathos*, z cierpienia nauka, ale nauka czego? – pyta.

3.1 Oś ja sam-inny

Oś ja sam-inny uwidacznia istniejącą bezpośredniość „żywego poczucia istnienia”²² To przecież ja cierpię, a nie kto inny, to ja wątpię w sens przeżywanego doświadczenia i nikt inny nie jest w stanie zrozumieć mojej bolączki. Cierpienie odczuwam jako dogłębne, osobiste, przychodzące do mnie w prostej linii, nie wiadomo skąd, ale także jako bezimienne doznanie. Bezimienne, gdyż faktycznie nie ma czegoś, co cierpię, cierpienie nie posiada swojego przedmiotu. Pomimo to jako osoba cierpiąca nieustannie rozmyślam nad tym bezsenssem cierpienia potęgując je jeszcze bardziej, czyniąc czymś nieograniczonym. Tym, czego dotyka cierpienie w osobie ludzkiej, jest „intencjonalność kierująca się na coś innego niż ja sam”²³ Intencjonalność ta jest skierowana zawsze ku ludziom, ku drugiemu człowiekowi, dlatego kiedy doznajemy cierpienia wydaje nam się, że jesteśmy opuszczeni, niezrozumiani i nie kochani. Świat ukazuje się wtedy jako wyludniony, niemożliwy do zamieszkania. W ten sposób ja, odrzucające świat, staje się jednocześnie odrzucone ku sobie samemu, jest zdane tylko na siebie.

Odrącenie drugiej osoby przez doznającego cierpienia przejawia się pod postacią odmienności, odizolowania. Ricœur wyróżnia cztery postacie odizolowania w cierpieniu:

- Na najniższym poziomie narzuca się doświadczenie niezastępowalności; ja jako cierpiąca mam poczucie bycia jedyną, która przeżywa taki ogrom nieszczęść;
- Dalej rysuje się żywe doświadczenie niekomunikowalności; nie dość, że jestem jedyną, osobą przechodzącą przez mękę cierpienia, to w dodatku boli mnie, że nie jestem w stanie wyrazić słowami tego, co czuję; w ten sposób powiększa się przepaść między mną a drugim człowiekiem, który nie może mnie zrozumieć ani mi pomóc
- Inny jawi się także jako mój wróg, jako ten, który sprawia mi cierpienie poprzez obelgi, obmowę itp.; ta rana cierpienia jest, zdaniem Ricœura, najbardziej widoczna w rodzinie, gdyż jest to miejsce nagromadzenia wszelkich wrogości
- Ostatecznie odizolowanie w cierpieniu przejawia się jako złudne poczucie bycia wybranym do cierpienia; jest to moment, kiedy człowiek cierpiący stawia sobie pytanie: dlaczego ja?

W całym fenomenie cierpienia jest także możliwe zjawisko zadawania go sobie samemu. Wskazuje na to dialektyka inności, gdy traktuję siebie samą jako kogoś innego. Ponadto bywa tak, że utrata bliskiej osoby, jest również utratą siebie samego. Żałoba ma wtedy być „zerwaniem po kolei wszystkich więzów, które każą nam odczuwać utratę przedmiotu naszej miłości jako utratę nas samych”²⁴ W ten sposób

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ P. RICŒUR, *Zło: wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tł. E. Burska, Warszawa : IW PAX 1992, 36.

poczynania żałobne zwracają nam wolność pozwalającą zarazem na nowe uczuciowe zaangażowanie się. Zagadnienie poszanowania siebie przekracza jednak zakres płaszczyzny wyznaczanej przez oś ja sam – inny i zmusza do przejścia na teren działania – doznawania.

3.2. Oś działanie-doznawanie

Wyróżnione przez Ricœura poziomy sprawności działania wskazują, jego zdaniem, na pewną typologię cierpienia, wpływającą kolejno na: zdolność mówienia, zdolność wykonywania czynności, zdolność opowiadania o sobie i zdolność szanowania siebie samego jako osoby działającej moralnie. W połączeniu z osią ja sam – inny francuski filozof otrzymuje więc ciekawy podział cierpienia.

Jak już wyżej wspomniano, osoba cierpiąca doświadcza wewnętrznego rozdarcia między chęcią a niemożnością mówienia. Chęć mówienia jest spowodowana pragnieniem, by drugi po dowiedzeniu się, co mi „dolega”, ulżył w przeżywaniu bólu. Skarżę się innemu człowiekowi wzywając go do pomocy. Niestety, żadne słowa nie wyrażą ogromu doznawanego cierpienia i tylko wyraz mojej twarzy, krzyk i łzy są w stanie wyrazić namiastkę tego, co przeżywam.

Ten rozdział między możliwością a chęcią jest wspólny dla doznawania zarówno bólu, jak i cierpienia. Ricœur stwierdza, że „dawne znaczenie słowa <<cierpieć>> oznacza przede wszystkim wytrzymywać i w ten sposób działanie włącza się w bierność cierpienia”²⁵ Rodzi się pytanie, o sensie jakiego słowa mówi Ricœur, gdyż w języku francuskim występują następujące terminy oznaczające cierpienie: *un douleur* – ból fizyczny, cierpienie; *une affliction* – smutek, przygnębienie, cierpienie, nieszczęście; *une peine* – cierpienie, troska; *patir* – ponosić ofiarę, cierpieć niesprawiedliwość; *une mal* – krzywda, ból, choroba, cierpienie, trud, zło, grzech; *une souffrance* – cierpienie, znoszenie cierpienia, wytrzymywanie; *un souffrance* – ból

Niejasne jest przyjęcie przez francuskiego filozofa z taką oczywistością źródła pojęcia cierpienia znaczącego wytrzymywać. Rzeczywiście w języku greckim słowo *pascho* oznacza doznawanie, a łacińskie *patior* znosić, pozwalać; dopiero *dolor*, *oris* – cierpienie, ból, zmartwienie; jednakże pierwotny sens tych słów nie miał konotacji negatywnej. Terminy te zwróciły jedynie uwagę na bierność, z jaką się doznaje pewnych stanów i że na ich przeżycie nie ma się wpływu. Natomiast odnosiły się one zarówno do znoszenia rzeczy przyjemnych, jak i przykrych.

Słusznie zatem Ricœur zwraca uwagę na tę cechę cierpienia, jaką jest bierność, gdyż rzeczywiście człowiek doznający przykrości „traci panowanie nad-...”²⁶ Pojawiająca się tutaj wątpliwość ujawniła się już przy omawianiu zagadnienia tożsamości osobowej.. Podobnie jest i tym razem, kiedy wydają się być nie rozróżnione pojęcia utraty panowania nad- i utraty poczucia panowania nad. Choć Ricœur, jak mało który filozof, za punkt wyjścia swoich dociekań o naturze ludzkiej bierze wyniki nauk me-

²⁵ P. RICŒUR, *Filozofia osoby*, dz. cyt., 58.

²⁶ *Tamże*.

dycznych (w szczególności psychiatrii), to wydaje się nie dostrzegać wspomnianego niuansu.

Dalsza refleksja nad fenomenem cierpienia prowadzi autora Filozofii osoby do stwierdzenia, że człowiek działający nie tylko sam doznaje aktywności innych, ale także sam potrafi wpływać na innych. Cierpienie zaburza ową relację, powodując zrodzenie się „doświadczenia bycia zależnym od..., zdany na..., wydanym drugiemu”²⁷ Dziwi, że dalsza Ricœurowska analiza podąża śladem terminu poczucie, bez jakiegokolwiek uzasadnienia jego użycia, co jest kolejnym dowodem na zaistniałe wątpliwości. Wychodzi na to, że „doświadczenie bycia zależnym od- jest tylko subiektywnym poczuciem, a nie pewnym realnym stanem. „To poczucie może wśliznąć się nawet w relacje pomocy i troski. Cierpieć oznacza wówczas czuć się ofiarą (...). To poczucie zaostriża się poprzez skutki doznanej przemocy, niezależnie od tego, czy jest ona fizyczna czy symboliczna, rzeczywista czy urojona”²⁸

Według teorii narracji i wyodrębnionej na jej terenie tożsamości narracyjnej, zrozumienie siebie samego oznacza bycie zdolnym do opowiadania o samym sobie, historii zrozumiałych i zarazem możliwych do przyjęcia przez innych. Ten typ cierpienia, jakim jest niemożność opowiadania, wskazuje na zerwanie nici narracyjnej w wyniku skrajnej koncentracji, punktowego skupienia na jednej chwili. Wyrasta mur między możliwością opowiadania o sobie a możliwością opowiedzenia historii całego życia, które jest wplątane w historię innych ludzi. Jako przykład tego rodzaju cierpienia Ricœur podaje pewne formy chorób psychicznych, przy których są zakłócone wszystkie czasowe odniesienia wraz z horyzontem przeszłości i przyszłości.

Zdaniem Ricœura „szanuję siebie jako zdolnego do szanowania rzeczy, to znaczy do przedkładania jednej rzeczy nad inną w imię pewnych racji działania i w zależności od sądów odnoszących się do dobra i zła”²⁹ Umiejętność ta może zostać wynaturzona w przypadku, kiedy, na przykład z powodu straty bliskiej osoby, przypisujemy sobie winę za to, co się stało, jeśli faktycznie ta wina nas nie dotyczy. Nie dość, że cierpię z powodu odejścia przyjaciela, to jeszcze sama dodaję sobie cierpienia w postaci samooskarżania. Takiej postawy Ricœur nie boi się utożsamić z postawą kata. Sama dla siebie jestem katem i jednocześnie staję się ofiarą własnych psychicznych tortur. Jednakże celem kata nie jest doprowadzenie do śmierci ofiary, lecz do jej „upokorzenia za pośrednictwem wyroku skazującego, do którego ofiara zostaje doprowadzona wbrew samej sobie”³⁰ Nie potrafię zatem uznać przykrych doświadczeń, które do mnie przychodzą za moje własne, co w konsekwencji rodzi niemożność szanowania siebie samego.

Istnieje jednak inny aspekt wspomnianej niemożności. Pojawia się on wtedy, kiedy cierpiący człowiek odczuwa utratę szacunku do siebie samego jako kradzież bądź gwałt dokonany przez drugiego człowieka. W tym sensie cierpienie ma swój przed-

²⁷ *Tamże.*

²⁸ *Tamże.*

²⁹ *Tamże*, 59.

³⁰ *Tamże*, 60.

miot i doznający niesprawiedliwości wie „co” cierpi, mianowicie ucisk i zadawanie cierpienia przez inne osoby. Skarga przestaje mieć konotacje z niewypowiedzianym i zaczyna być skierowana do..., przeciwko...

Ostatnim wymienianym przez Ricœura momentem, w którym sami sobie odbieramy szacunek i cierpimy z tego powodu, są namiętności charakteryzujące się nie umiarkowaniem. Polegają one na zaangażowaniu pragnienia w przedmioty podniesione do rangi absolutu i różnią się od uczuć, emocji czy popędów. Zatem, jeśli jakiś człowiek włoży całego siebie, na przykład w kolekcjonowanie jakichś przedmiotów, automatycznie stawia się w sytuacji, kiedy to utrata owych rzeczy stanie się utratą wszystkiego. Zdaniem francuskiego filozofa, pasjonat cierpi podwójnie. Z jednej strony, z powodu nieobliczalnej ceny, jaką musi zapłacić za dążenie do tego, co jest poza jego zasięgiem, z drugiej strony z powodu nieuchronności chybiania wyznaczonego celu.

4. Sensowność cierpienia

Ricœur zastanawiając się, czy cierpienie daje do myślenia, czy uczy nas czegoś i jeśli tak, to czego, zwraca uwagę na niebezpieczeństwo płynące wprost z nadawania sensu własnemu cierpieniu. Francuski filozof konstatuje, że „gdy tylko próbujemy nadawać cierpieniu znaczenie zasługującej na uznanie ofiary”³¹, wówczas wpadamy w pułapkę niepotrzebnego moralizmu i *doloryzmu*, mogących być przydatnym dla nas samych, ale nie będących drogą, której można uczyć innych. Dlaczego Ricœur uważa, że tzw. „robienie z siebie ofiary” niesie ze sobą groźbę? Chociaż nie tłumaczy tego jednoznacznie, to można wnioskować, że pogląd ten jest konsekwencją wcześniejszego przyjęcia założenia o bierności cierpienia. Widocznie autor Filozofii osoby utożsamia pojęcie ofiary z pasywnością doznawania bólu zarówno fizycznego, jak i psychicznego.

Pomijając jednak powyższe niezgodności, trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że „cierpienie zadaje pytania”³². Ten aspekt pytań o sensowność cierpienia łatwo pomylić ze skargą, jednakże pytanie o sens aktualnie doznawanego bólu nie ma na celu wezwania o pomoc czy zakomunikowania stanu, jak to się dzieje podczas lamentu. Kiedy pytam o to, dlaczego ja, to zdaję sobie sprawę z tego, że tak naprawdę nie znajdę żadnego realnego wyjaśnienia czy usprawiedliwienia. W tym sensie cierpienie objawia swoją bezsensowność. Nie przeszkadza to jednak w odczuwaniu cierpienia jako pewnej formy zła, gdyż, jak wskazuje francuski filozof, cierpienie jest zawsze w nadmiarze, czego jako jego podmiot mamy właściwe poczucie. Z drugiej strony widzimy, że cierpiący nie zawinił moralnie, cierpienie nie jest karą. Dlaczego więc brak jest jego uzasadnienia? Ricœur odpowiada w bardzo prosty sposób, powołując się na Leibniz’owskie pojęcie zła fizycznego, będącego źródłem cierpienia. Otóż jest to rodzaj zła, który „istnieje w « naturze » i nie ma uzasadnienia w porządku moralnym; inaczej trzeba odróżnić bycie ofiarą od bycia winnym”³³. Zatem choć dozna-

³¹ *Tamże*, 62.

³² *Tamże*.

³³ *Tamże*.

ne w cierpieniu zło okazuje się niewspółmierne do wyrządzonych szkód, to podobnie, jak wina, „przedstawia się jako coś, co jest ale czego nie powinno być”³⁴

Jednakże to, co sprawia wyraźne trudności w przedstawieniu całościowej koncepcji zarówno cierpienia, jak i zła u Paula Ricœura, jest fakt, że jego myśl ewoluuje i wciąż się zmienia. Nie jest to celem niniejszego artykułu usystematyzowanie owych poglądów, ale rzecz na pewno jest warta podjęcia w nowej rozprawie.

Zatem w eseju o Złu pojawia się pogląd, że właśnie poczucie winy jest pomostem między złem popełnionym a złem doznany (cierpieniem), gdyż jest wynikiem kary będącej fizycznym i moralnym cierpieniem³⁵

Powracając do problematyki bycia ofiarą, również w odróżnieniu do tego, co już zostało nadmienione, Ricœur wnioskuje, że „skoro kara jest cierpieniem, które uważa się za zasłużone, to kto wie, czy każde cierpienie w ten czy inny sposób nie jest karą za osobową lub zbiorową, znaną lub nieznaną przewinę?”³⁶ Przecież w innym miejscu konstatuje, że traktowanie cierpienia jako kary niesie ze sobą niebezpieczeństwo cierpiętnictwa.

Pomimo że nie możliwym jest wyjaśnienie sensu istnienia cierpienia, to nie ma to żadnego wpływu na fakt wezwania płynącego z cierpienia. Wezwanie to ma podwójny charakter. Cierpiący człowiek wzywa innych, by mu pomogli, ulżyli, bądź towarzyszyli w bólu. Innym razem, ci drudzy, będąc wezwanymi do bycia wraz z..., są powołani do bycia w nadziei, pomimo że tak naprawdę nie mogą odpowiedzieć na to, co Ricœur nazywa „cierpieniem – wraz bez reszty”³⁷. Jednocześnie sam cierpiący jest wezwany do cierpienia, co oznacza, że jest on wybraną osobą, nie przypadkową, a to już odsyła do Boga, czyli do problematyki o charakterze teologicznym³⁸

Stawiając w takim świetle zagadnienie cierpienia, Ricœur nie może dać odpowiedzi na pytanie, czego uczy nas cierpienie. Albowiem cała powyższa koncepcja nie uwzględnia możliwości zgody na..., przyjęcia cierpienia jako swojego i zaakceptowania go jako pewnego stanu, który przychodzi do nas pomimo naszej woli. Wydaje się zatem, że ten kluczowy moment otwartości na przyjęcie cierpienia, choć nie wykluczający skargi, wezwania i lamentu, nie skupia się li tylko na buncie i niezgodzie na cierpienie, jak chce Ricœur. Rzeczywiście fakt, że istnienia zła, będącego źródłem cierpienia, nie da się ostatecznie wyjaśnić na terenie ani moralności, ani metafizyki, nie ułatwia cierpiącemu zgody na cierpienie. Jednakże wydaje się, że umiejętność cichego i godnego przyjęcia cierpienia jako własnego, pomimo irracjonalności samego jego faktu, powoduje wewnętrzny wzrost, rozwój i dojrzewanie do człowieczeństwa w cierpieniu. Szkoda, że Ricœur nie zwraca na ten tak ważny moment żadnej uwagi. I choć powtarza za Jaspersem, że człowiek jest bytem na pograniczu śmiertelności i nieśmiertelności, szczęścia i cierpienia, to jednak przyznaje sensowność i ce-

³⁴ *Tamże*.

³⁵ P. RICŒUR, *Zło...*, dz. cyt., 15.

³⁶ *Tamże*, 16.

³⁷ P. RICŒUR, *Filozofia osoby*, dz. cyt., 63.

³⁸ P. RICŒUR, *Zło...*, dz. cyt., 10.

lowość tylko ludzkiemu dążeniu do szczęścia, nie dostrzegając faktu, że to właśnie paradoksalnie umiejętność cierpienia prowadzi do pełni szczęścia. Możliwie, że Ricœurowska koncepcja cierpienia wynika z filozofii zła, jaką przyjmuje naukowiec. Przypatrzmy się jej więc bliżej.

5. Zło jako źródło cierpienia

Zjawisko wielkiej różnorodności tego, co przyjęło się nazywać złem, obejmuje takie fakty jak: niesprawiedliwość, zbrodnia, choroba, śmierć i wiele im podobnych. Różni je niejednorodność przeżywania oraz co ważniejsze źródło istnienia, gdyż część wymienionych fenomenów jest postacią zła moralnego, a część wspomnianego zła fizycznego. Zdaniem Ricœura, te dwie płaszczyzny, na których występuje zło, są nieredukowalne do siebie z powodu istnienia fundamentalnych różnic między nimi.

Toteż „ściśle biorąc, termin zło moralne – w języku religijnym: grzech – oznacza to, co czyni z ludzkiego działania przedmiot imputacji, oskarżenia i nagany”³⁹. Zjawisko tego rodzaju zła dotyka człowieka w trzech sferach jego bytności, mianowicie w wolności, odpowiedzialności i transcendentalności. Jednak przede wszystkim „zło dotyka problematyki wolności”⁴⁰ w taki sposób, że człowiek nie może być odpowiedzialny za to zło, wziąć je na siebie i przyznać się do jego uczynienia. Ta rana bądź niedoskonałość woli, będąca efektem tego, że zło zawarte jest w niej jako quasi – natura, jako coś z czym się rodzimy, a nie dziedziczymy zgodnie z pewnymi interpretacjami grzechu pierworodnego⁴¹. Tak ujęte pochodzenie ułomności ludzkiej woli, każe, zdaniem Ricœura, przyjąć pojęcie zmazy, która wyraża się obrazem plamy, niosącej znaczenie zbrukania, nieczystości, pokalania, zarażenia. Zło jako zmaza to pewna jakość zewnętrzna, coś, co przychodzi do człowieka i obiektywnie go zakaża, wymagając oczyszczenia.

Konsekwencją sprowadzenia problematyki zła moralnego do ułomności woli jest swoista interpretacja całej historii ludzkości, według której ani jedno cierpienie, ani jeden ból, które pojawiają się na świecie, nie są niesprawiedliwe i niezawinione⁴². W tym sensie Ricœur posługuje się koncepcją „niewolnej woli”⁴³, która jednak nie jest całkowitym unicestwieniem wolnej woli. Wola jest tylko zakażona i zniewolona przez coś, co przychodzi z zewnątrz, a wolność czynienia jest „możliwością nabycia dystansu, a więc władzą chwilowego oderwania się od wszelkich treści myślowych”⁴⁴.

Jak źródłem cierpienia jest zło fizyczne, czyli natura ludzka, tak źródłem zła moralnego jest wola ludzka. Czy jednak wola i powołanie do wolności nie świadczą właśnie o ludzkiej naturze i jej nie stanowi? Czy Ricœur nie popełnia nieścistości tak

³⁹ Tamże, 14.

⁴⁰ P. RICŒUR, *Zło...*, dz. cyt., 9.

⁴¹ M. BALA, "Ricœurowska próba przezwyciężenia aporii zła", *Studia Gdańskie* 16(2001), 174.

⁴² P. RICŒUR, *Zło...*, dz. cyt., 22.

⁴³ P. RICŒUR, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, 144.

⁴⁴ P. RICŒUR, "Wolność rozsądna i wolność dzika", *Znak* 22(1970), 847.

mocno odróżniając od siebie te dwie rzeczywistości? Chociaż francuski filozof korzysta z wyników refleksji Świętego Augustyna, to czy pochoinnie ich nie przyjmuje za oczywiste? Ricœur przytacza słowa św. Augustyna zapisane w *Contra Felicem*, gdzie stwierdza on, że «nie ma winy bez woli; gdzie wina – tam wola; a gdzie wola grzechu, tam nie natura nas przymusza»⁴⁵

Zło moralne zdaje się przysłaniać swoistość zła fizycznego, dlatego, zdaniem Ricœura, trudno jest dostrzec granice między nimi. Wyzwaniem dla wiary, a nie dla filozofii, jest skandal cierpienia, i to dzięki wierze możliwe jest zrozumienie i wyjaśnienie jego sensu⁴⁶ Francuski filozof zwraca więc uwagę na to, że dopiero kiedy dyskurs o złu uwzględnia religijny wymiar etyki, gdy dotyka się promieni obietnicy i rozwija pod znakiem nadziei, jest możliwe przezwyciężenie tegoż zła. Nie jest to zresztą pierwszy raz kiedy omawiany filozof podkreśla możliwość obietnicy tylko na terenie religijnym. Konstatuje, że świadomość etyczna z trudem dochodzi do wiedzy, iż przekonanie o własnej sprawiedliwości jest gorsze od niesprawiedliwości i wie o tym dopiero świadomość religijna, ponieważ w jej świetle pojawia się obietnica i nadzieja. Wiara nie rozmyśla nad źródłem cierpienia, „jej problemem nie jest początek zła, ale jego koniec; a koniec ten włącza wraz z prorokami w ekonomię obietnicy, wraz ze świętym Pawłem w prawo nadobfitości”⁴⁷

Należy, zdaniem Ricœura, zdać sobie sprawę z tego, że cierpienie jest tym punktem odniesienia, w którym dochodzi do rozróżnienia problematyki zła od problematyki grzechu i winy⁴⁸ Zaobserwować bowiem można zjawisko zła popełnionego i zła cierpianego. To pierwsze jest związane z pojęciem winy, a ta z ponoszeniem kary, która jest zadawanym cierpieniem. W tym sensie, jak już wspomniano wyżej, zło moralne nakłada się na cierpienie.

Cierpienie różni się od grzechu, który skupia zło moralne na odpowiedzialności sprawcy, tym, że podkreśla ze swojej istoty, iż jest ono doznawane. Cierpienie nie przychodzi do nas za naszą sprawą, ono na nas spada. Stąd też zdumiewająca różnorodność jego przyczyn: przeciwności natury fizycznej, choroby oraz ułomności ciała i umysłu, smutek spowodowany śmiercią bliskich, poczucie osobistej nikczemności itp. Ponadto cierpienie charakteryzuje się przeciwieństwem przyjemności, czyli pomniejszeniem fizycznej, psychicznej czy duchowej integralności. I tak jak przewinienie czyni z człowieka winnym i odpowiedzialnym za wyrządzone zło, tak cierpienie robi z niego ofiarę, co obwieszcza lament.

Tym, co wspólne dla grzechu i cierpienia jest to, że uczynione zło przez jednego staje się zawsze, zdaniem Ricœura, złem zaznanym przez drugiego. Czynić zło, to sprawiać cierpienie komuś innemu. Innemu w sensie drugiego człowieka, ale też w sensie tej immanentnej mi części siebie, którą odczuwam jako nie-moja, której muszę się poddać. W tym sensie cierpienie zadawane przez ludzi jest odczuwane jako niezasłużone,

⁴⁵ P. RICŒUR, *Podług nadziei*, dz. cyt., 203.

⁴⁶ P. RICŒUR, "Skandal zła", *Znak* 42(1990) nr 12, 48.

⁴⁷ P. RICŒUR, *Podług nadziei*, dz. cyt., 275n

⁴⁸ P. RICŒUR, *Zło...*, dz. cyt., 13.

o ile istnieją niewinne jego ofiary. niesprawiedliwe postępowanie jednych ludzi wobec drugich, uwidacznia się w zjawisku czynienia z kogoś tzw. kozła ofiarnego.

W całej problematyce zła i cierpienia brakuje jednak, refleksji dotyczącej pewnych destrukcyjnych zachowań mających na celu niszczenie świata przyrody i świata rzeczy. Koncepcja zła moralnego dotyczy, zdaniem Ricœura, tylko relacji ja-inny.

Jakkolwiek rozumie się zagadnienie, sensu cierpienia, interesujący nas fenomen ma jednak tę paradoksalną cechę, że z jednej strony wzmacnia poczucie istnienia, jest istnieniem do żywego, z drugiej zaś każe mówić o sobie w kategoriach negatywnych: oddzielenia, zerwania, izolacji⁴⁹. Jakże są zatem, wyróżnione przez Ricœura, sposoby przewyciężenia cierpienia i czy w ogóle możliwe jest jego uniknięcie?

6. Przewyciężanie cierpienia

Ricœur wskazuje, że chociaż zło i powód jego istnienia, zawsze pozostanie aporią dla ludzkiego umysłu, nie znaczy to, że jesteśmy bezradni wobec jego fenomenu. Francuski filozof wyróżnia zatem cztery drogi, które mogą być pomocne w przewyciężeniu cierpienia.

Pierwszą płaszczyzną ludzkiego działania, na której udaje się walczyć z cierpieniem, jest sfera polityczna. Człowiek dla Ricœura jest istotą polityczną, gdyż nie może żyć poza państwem, poza instytucjami sprawiedliwymi. Stąd potrzeba ciągłych przemian politycznych i gospodarczych, które miałyby na celu wprowadzenie porządku społecznego, a przez to choć częściowe ograniczenie istnienia możliwego zła. Trzeba jednak pamiętać jak łatwo i często takie nadzieje na stworzenie lepszego świata przemieniają się w utopie, które z kolei są źródłem przemocy, ucisku i w końcu cierpienia. Albowiem niejednokrotnie same struktury polityczne są przyczyną zła, mało tego, zło zapisane w strukturach państwowych jest o wiele bardziej trudne do przewyciężenia, gdyż jest jakby samo przez się usprawiedliwione i uprawomocnione (tzw. „przemoc legalna”⁵⁰). Zatem granica między walką ze złem a czynieniem zła, w imię tej walki, jest bardzo krucha. „Nawet państwo uznane za najsprawiedliwsze, za najbardziej demokratyczne i liberalne, jawi się nam jako synteza legalności i przemocy, czyli jako władza moralna stawiająca wymagania oraz władza fizyczna stosująca przemoc”⁵¹

Środkiem zaradczym byłoby, zdaniem Ricœura, zastosowanie przez struktury polityczne zasady „Nie zabijaj”, która to nie pozwalałaby się posuwać do odbierania życia innym ludziom, w celu ich ukarania. Jednak państwo nie jest w stanie pomieścić się w granicach tego zakazu zabijania.

Drugą drogą prowadzącą ku przewyciężeniu cierpienia jest tzw. „pamięć ofiar”, będąca pogodzeniem pamięci o krzywdach z ich przebaczeniem. Obowiązek ten może łatwo przerodzić się w rozpamiętywanie i podsycanie w sobie nienawiści do tych,

⁴⁹ Por. E. MUKOID, "Między petetyką a praktyką - zło w filozofii Ricœura", *Logos i Ethos* 2(1993), 79.

⁵⁰ P. RICœUR, *Podług...., dz. cyt.*, 126.

⁵¹ *Tamże*, 127.

k którzy wyrządzili zło. Pamiętać o ofiarach, to oddać im należną cześć, i jednocześnie próbować, by podobna sytuacja nie zdarzyła się już więcej w przyszłości. Przebaczenie w tym kontekście jest zwykłym nabraniem dystansu do wydarzeń z przeszłości, a nie ich wymazaniem. Jednocześnie przebaczenie jest nadzieją czy raczej wiarą w to, że możesz ty, jako mój krzywdziciel, stać się lepszy. I choć nie wymażę z pamięci zła, które ktoś mi zadał to, pragnę być dla niego dobra, gdyż tak jak ja, posiada on swoją godność.

Podjęcie przez Ricœura zagadnienia przebaczenia prowadzi go ku chrześcijańskiemu wezwaniu do miłości nieprzyjaciół. Ta z kolei wprowadza nas na płaszczyznę religijną jako trzecią drogę pomocną w wyrwaniu się spod władzy zła i cierpienia. Albowiem Ricœur poszukuje takiej interpretacji zła, która byłaby odniesieniem do perspektywy nadziei.

Ostatnią z postaw wobec zła jest ta związana z mądrością i polega między innymi na tym, że zło powinno być przeżyte na płaszczyźnie emocjonalnej⁵². Mądrość ma za zadanie, według Ricœura, przekształcenie jakościowe lamentu i skargi, które są naturalną reakcją na doznane i uczynione zło. W ten sposób ukazuje on możliwy proces „uduchowiania” tegoż lamentu, czego przykładem jest postać Hioba⁵³.

Przecież naturalnym jest początkowy bunt i zadawanie sobie pytania dlaczego to właśnie cierpię ja, moi bliscy czy przyjaciele. Mądrość pozwala na powiedzenie: nie wiem, z jakiego powodu tak się dzieje, po prostu taka jest kolej rzeczy. Wtedy człowiek religijny odkrywa, że „racje dla, których wierzymy w Boga, nie mają nic wspólnego z potrzebą wyjaśniania źródła cierpienia (...), a zatem wierzymy Bogu wbrew złu”⁵⁴.

Celem „uduchowiania” lamentu jest wyrzeczenie się tego, co jest najczęstszym powodem naszego cierpienia, a są nim po prostu nasze pragnienia⁵⁵. Należałoby, zdaniem Ricœura, porzucić ludzkie pragnienie bycia wynagrodzonym za cnoty, oszczędzania przez cierpienie, nawet pragnienie nieśmiertelności.

Czy jednak kompetencje filozofii nie skończyły się już przy omawianiu „pamięci ofiar”, a dalsze Ricœurowskie dywagacje na temat przewycięzania zła są już teologią? Wydaje się, że tak i dyskurs racjonalny musi zamilknąć wobec cierpienia. Filozofia może nas jedynie przygotować do tego, że gdy zetkniemy się z cierpieniem, to będziemy gotowi podjąć duchowe zmaganie się z nim.

⁵² P. RICŒUR, *Zło...*, dz. cyt., 36n

⁵³ *Tamże*.

⁵⁴ *Tamże*, 37n

THE ANALYSIS OF THE IDEA OF SUFFERING
BY PAUL RICŒUR

Summary

Question of suffering can not be discussed in Paul Ricœur's philosophy in irrelevance from holistic vision of man. Diversity of aspect of human subsistence has allowed to differ kinds and types of suffering inciting wounds of man imperfection. Therefore, imperfection of human existence could become understood due to indication behind author of "Philosophy of will" on its source which is physical and moral evil.

Ricœur understand man that he does not act only, but also experiences, hence conception of indifference and issue of "who-is-himself" alike, are essential in discussion about suffering. Presentation of these problems has been indispensable for comprehension of sense of suffering, which Ricœur has defined yet as experiencing, bearing and which characterizes inaction of experiencing.

French philosopher is trying to explain essence of man, appeals for what for person is immanent, causing *ipso facto*, that human being becomes measure for oneself. Possible because of it, he has rejected subsistence and it has suspended - in consequence - a question about meaning of suffering.

Ricœur considers that source of suffering is "unfree will" of man, which existence is caused by physical evil. By the reason of separation of problems of suffering from question of moral evil, French philosopher fails to answer on question of what suffering teach us. In this meaning, we can make a bid for statement that conception of suffering presented here bears burden of nihilism, because there is no place for only the one image of suffering man, penancing in suffer, and therefore there is no place for suffering only as whole sense of fulfillment. Ricœur's conception of sin, guilty and punishment is interesting, because it is cause of suffering, partly from that reason, that attempt to indication of manners of surmounting of suffering has led Ricœur on theological field.