

Janusz Czarny

Ontyczne racje cierpienia

Wrocławski Przegląd Teologiczny 7/1, 25-30

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ CZARNY

ONTYCZNE RACJE CIERPIENIA

„*Wszystko, co jest w toku stawania się, cierpi lub grzeszy... Prawdą naszej sytuacji na tym świecie jest to, że jesteśmy ukrzyżowani*” (P. Teilhard de Chardin).¹

1. Czy, doprawdy, stawanie się lub bycie – w ogóle życie – musi być nieodłącznie powiązane z cierpieniem? Rozważając tę kwestię trzeba najpierw przyjrzeć się cierpieniu w sposób bardzo egzystencjalny, który jest nam najbardziej dostępny. Wówczas to dochodzi się do wniosku, że cierpienie jest jedną z granicznych sytuacji człowieka, która bardzo skutecznie relatywizuje jego wartość egzystencjalną. Cierpienie pozbawia ludzi przeświadczenia, że są bogami. Człowiek to *homo patiens* – człowiek cierpiący. Cierpienie jest nieodłącznie wpisane w jego egzystencję. Dlatego wobec cierpienia może on przyjąć różne postawy: obronną, buntu, tolerancji, czy nawet akceptacji – są one uzależnione od rozumienia celu i sensu cierpienia, a przede wszystkim od konstytucji osobowości, emocji, które są różne w różnych przypadkach. Zatem cierpienie to stan psychiczny człowieka wywołany bólem psychicznym lub fizycznym. I nie należy czynić wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy podłożem cierpienia, bowiem często cierpienie psychiczne jest bardziej dokuczliwe niż fizyczne. Cierpienie może być spowodowane niedomaganiem organizmu, chorobą, ale częściej niemożnością zrealizowania wytyczonego sobie wcześniej celu i przeżywaną w związku z tym przykrością. Cierpienie jest więc stałą komponentą ludzkiego życia, związaną z ograniczonością struktury bytowej człowieka. Nie jest on bogiem i przypomina mu o tym choćby ból zęba, czy bariera na drodze zrealizowania miłości, pragnień, czy zwykłe defekty w działaniu. Od strony podmiotu cierpienie uwarunkowane jest jednak odpowiednimi dyspozycjami. Chodzi tu o przeżyciowy charakter cierpienia. Pojawia się zatem pytanie czym jest cierpienie? Jest bólem...

¹ P. Teilhard de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, tłum. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1981, s. 45.

2. Zostawiając płaszczyznę przeżyciową cierpienia należy przejść na płaszczyznę ontologiczną, by wreszcie zejść do jądra bytu i tam poszukać racji dla cierpienia: dla zła. Szukając bowiem możliwości analizowania bólu, staje się oczywistym fakt, że ból jest złem. Ból, cierpienie i choroba bywają nawet nazywane „złem pierwszego rzędu”.² Zło w filozofii klasycznej dzieli się w ten sposób, że odnosi się albo do bytu statycznego (jakiś byt zdefektowany), albo do bytu będącego w działaniu (jakiś byt działa w sposób zdefektowany). Są to dwie różne postaci zła, a w obu przypadkach wystąpi cierpienie. W przypadku bytu w aspekcie statycznym mamy do czynienia ze złem, które jest defektem pewnych części integrujących byt. Dostrzeżone tu zło będzie miało postać radykalną i będzie określane mianem zła kosmicznego. Jeżeli w aspekcie części istotnych w bycie nastąpi jakiś brak, uszczerbek, to w ogóle nie będzie można mówić o tym bycie, bo oznacza to totalne unicestwienie, kres tego bytu. W aspekcie części integrujących bytu mowa będzie o bólu jako skutku utraty tych części.

W działaniu można dostrzec przejawy deformacji na płaszczyźnie życia wegetatywnego, zmysłowego (choroba), lub intelektualnego – tutaj można mówić o błędzie lub o grzechu (zło moralne). Mówiąc o defekcie i deformacji warto sięgnąć do źródłosłowu. *Defectus* to coś *de-factio* – coś, co nie jest faktyczne, coś, czego nie ma. Deformacja, to uszczerbek w formie – *de-formatio*. Uwidacznia się tu cała filozofia Arystotelesa.

Ale nie zawsze było tak, że złu przypisywano naturę negatywną. Wielu filozofów uważało, że zło ma pozytywną naturę, że jest pierwiastkiem (współ)tworzącym rzeczywistość. Korzenie tego poglądu sięgają religii wschodnich, skąd przejęli go pitagorejczycy. Na szczycie zatem hierarchii bytów były dwa pierwiastki: monada i diada, tworzące rzeczywistość. Monada w porządku bytowym wyznacza doskonałość i harmonię, diada natomiast jest zasadą irracjonalności, anarchii i zła. Dobro i zło w sposób pozytywny wchodzi więc w skład rzeczywistości, a więc w skład każdego bytu. Jest to oczywiście skrajny dualizm, taki sam, jaki występuje u Platona, który wskazywał na najwyższą ideę jedności, tożsamą z ideą dobra, a z drugiej strony na materię tożsamą ze złem. Filon z Aleksandrii wyróżnił nawet kategorię zła metafizycznego, które towarzyszy koniecznemu, nieuchronnemu powstawaniu rzeczywistości; stanowi go mianowicie ciągły proces emanacji dobra za pośrednictwem logosów. Zło jest więc efektem podziału, bowiem już sam podział istoty bożej jest zły, a przecież jest konieczny do powstawania świata. Zło więc z konieczności rodzi się z Logosu. Podobne stanowisko zajął Plotyn. Emanująca Prajednia wydziela emanaty, wśród których ostatnim jest materia, która jest pierwiastkiem zła – jej narodziny także posiadają charakter konieczny. Taki stan rzeczy nieuchronnie powoduje oskarżenie Boga, Prajedni, czy Logosu o to, że jest autorem zła, że stworzył z siebie zło.

² Zob. J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 199.

Temu właśnie oskarżeniu przeciwstawił się Leibniz w swej „*Teodycei*”, która w jego zamyśle miała być „usprawiedliwieniem Boga”. Nawiązuje on w niej do tradycji neoplatoników. Leibniz przedstawia Boga jako najlepszego, najmądrzejszego z matematyków, tworzącego świat, ale świat najlepszy z możliwych, w którym zło funkcjonuje na sposób pozytywnie istniejącej zasady. Bóg stworzył świat najdoskonalszy, ale ten najdoskonalszy świat jako właśnie stworzony nie może być Bogiem, a więc z natury swej jest on niedoskonały. Ponieważ jest on pochodny, nie może być równy swojemu Stwórcy. Dlatego zawiera zło metafizyczne, które jest samodzielnym pierwiastkiem konstytuującym rzeczywistość. Źródło zła leży zatem w ideach boskich, które są prawzorami rzeczy. Akt zaś poznania tych rzeczy jest przyczyną zła. Bóg nie działa aktywnie przy tworzeniu zła, a tylko daje mu miejsce. Jest to stanowisko nadzwyczaj optymistyczne, choć nie należy zapominać, że Leibniz mówi cały czas o świecie najlepszym z możliwych, a nie o zgola najlepszym.³

Natomiast Schopenhauera można nazwać filozofem zła. Według niego bowiem świat jest od początku do końca zły. Zło utożsamia on z bytem. Sprawcą zła jest jakieś złośliwe bóstwo, jakaś kosmiczna ślepa wola. Dlatego świat jest najgorszym tworem, jaki może istnieć. Ślepa wola będąca źródłem zła w świecie ujawnia się też w życiu człowieka. Życie człowieka jest bólem i cierpieniem. Ból jest formą, która ujawnia samo życie. Jest tak dlatego, że wszelkie życie jest jakąś czynnością, działaniem, wysiłkiem, a wszelki wysiłek jest bólem. Taka perspektywa może jedynie niesłychanie przynębiać, umieszczając nas w korycie rzeki zła, która, jak prawo *karmy*, nieuchronnie determinuje ludzką egzystencję. Jedynie przynębia, a niczego nie wyjaśnia, dlatego, że jest psychologizowaniem i nadzwyczaj zsubiektywizowaną wizją rzeczywistości, choć na pierwszy rzut oka koreluje z mottem tego artykułu: „*wszystko co jest w toku stawania się cierpi lub grzeszy...*” To, co dla Schopenhauera było uzasadnieniem, dla de Chardina jest tylko stwierdzeniem faktu. Nie dla każdego bowiem wysiłek jest bólem.

3. Uzasadnić cierpienie, które jest bólem, oznacza uzasadnić zło, które przejawia się także jako ból. A tutaj sprawa jest niełatwa. Może na pytanie: *dłaczego zło*, należałoby zgodnie z klasyczną tradycją odpowiedzieć – *bo dlatego!* Może trzeba uznać, że są na świecie rzeczy, o których się filozofom nie śniło. Jak widzimy, nawet pozytywne koncepcje istnienia zła były bezradne w wyjaśnianiu jego natury. Zło musi być, a jego korzenie okrywa jakaś tajemnica. Filozof wszakże próbuje choćby zmierzyć się z tą tajemnicą.

Już u św. Augustyna pojawiła się teoria pojmowania zła jako braku bytowego. Augustyn, przewyciężając w sobie niedawne poglądy dualistyczne i manichejskie, uważa zło za brak dobra, brak jakiejś należnej doskonałości, który powoduje cierpienie. W tej optyce nie widać możliwości realizowania się zła jako pozytywnej natury

³ Por. A. C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995, s. 73-79.

i stąd nie sposób powiązać je z Bogiem, który jest pełnią bytu i dobra. Źródłem metafizycznym zła jest fakt tworzenia bytów z nicości. W każdym bycie jest więc ślad nicości, a przez to jakaś możliwość zła, ale to zło nie może być nawet pojęte poza dobrem. Aby bowiem było jakieś zło, musi być jakiś brak, a więc musi być jakaś rzecz, której czegoś brakuje, czegoś jej przynależnego. To bowiem, co nie istnieje, nie ma braków. Ilekroć mówi się o jakimś złu, to mówi się w kontekście dobra, w którym jest ono zapodmiotowane jako brak. Zło więc także jawi się jako element niezbędny do ukazania i właściwej oceny dobra.⁴ Ale zła naturalnego, będącego substancją, czy choćby pozytywną bytowością, po prostu nie ma. Jednakże stwierdzenie to wcale nie przynosi ulgi, skoro brak jakiejś doskonałości jest zawsze odczuwalny jako ból i cierpienie. Samo jednak zło nie może być traktowane jako realny, konkretny byt – to tylko nasz język, zmuszony do tego naturą poznania – reizuje zło, dokonując jakby jego zhipostazowania.

4. Skoro tak, to nie możemy poszukiwać przyczyn dla czegoś, czego nie ma, nie możemy aplikować tutaj wprost teorii czterech przyczyn, by wyjaśnić, a tym bardziej uniesprzeczniczyć zło. Fakt odczuwania cierpienia jest zrozumiały w kontekście brakowej teorii zła, które leży u jego źródła, ale fakt istnienia zła jest niezrozumiały, skoro właśnie nie jest ono pozytywnym bytowo faktem. Spróbujmy wszakże, nie pytając wprost – *dłaczego zło?* a zatem: *dłaczego cierpienie?* – zapytać o przyczyny braku bytowego. Dłaczego jest tak, że rzeczy stworzone dotknięte są brakiem należnej im z natury doskonałości? Dłaczego wszystko, co jest w toku stawania się, cierpi lub grzeszy?

Jeśli zapytamy o przyczynę formalną zła, to przyjdzie nam zatrzymać się z zakłopotaniem, bo zło jako brak nie ma i nie może mieć przyczyny formalnej, polega ono właśnie na jakimś braku formy. Samo zło jest jakimś „ubytkiem” formy, właśnie jej *de-formacją*. Jeśli dotyka ona formy substancjalnej, to mamy do czynienia ze złem totalnym danego bytu, po prostu z jego unicestwieniem, jeśli zaś dotyka płaszczyzny przypadłościowej, to wtedy odczuwamy to jako ból, powodujący cierpienie. Ból zdeformowanej natury. Zło zatem formalnie nie jest uprzączynowane, nie posiada elementu formującego, jest zatem bez-przyczyny.⁵

Jeszcze większy kłopot sprawia nam próba zdeterminowania przyczyny wzorczej, bowiem z nieistnienia i niemożliwości istnienia formy substancjalnej zła, wynika również nieistnienie jego przyczyny wzorczej. Każde przyczynowanie wzorcze polega na partycypowaniu we wzorce, a jeżeli czegoś nie ma, to nie ma także uczestniczenia przez formę we wzorce. Więcej jeszcze – nie ma idei wzorczej. Dlatego zło nie może być poznane ani przez intelekt ludzki, ani przez Intelekt Boski. Niemożliwe jest zatem utworzenie i posiadanie właściwej idei zła, a ewentualna idea zła byłaby ideą nicości. Tutaj cierpienie i ból, wynikające ze zła jako braku, ukazują się nam jako pozbawione sensu, jako *bez-sensowne* i dlatego tak bardzo dokuczliwe, w kontekście usensownionej ludzkiej natury.⁶

⁴ E. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1999, s. 11.

⁵ Por. M. A. Krapiec, *Dłaczego zło?* Rozważania filozoficzne, Lublin 1995, s. 108 – 111.

⁶ Tamże.

Brak przyczyny formalnej zła, przy jego równoczesnym trwaniu w świecie, pociąga za sobą jedyny sposób obecności zła; trwanie jako brak doskonałości w podmiocie, który w ten sposób staje się przyczyną materialną zła. Jest to jednak przyczynowanie w sensie niewłaściwym, zastępczym jedynie. Po prostu, jeśli coś jest obecne, a nie posiada własnej formy i własnego istnienia, to „istnieje” jedynie istnieniem podmiotu, w którym występuje. Dlatego zła nie poznajemy, a możemy poznać jedynie dotknięty brakiem podmiot lub siebie, przez swoje uczynienia i czyny, jako podmiot zdefektowany.⁷ Uczynienia dają nam wgląd bezpośredni w otchłań cierpienia, a czyny ukazują zło moralne, które jest fałszywym wyborem zdefektowanego dobra, dokonany przez naszą słabą acz wolną wolę. Dlatego tylko pełna prawda o dobru może być podstawą właściwego działania woli. „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Dlatego z tego powodu nie istnieje także pełna prawda o złu ontycznym, a mamy jedynie do czynienia z niepełną prawdą o dobru. Każde wszakże tak rodzące się zło moralne jest również podłożem cierpienia, często nieskończenie bardziej dotkliwego niż cierpienie fizyczne. Jest także powodem pojawienia się odpowiedzialności za zły czyn. Wówczas to mamy do czynienia ze złem winy, by użyć terminologii św. Tomasza z Akwinu. Ten rodzaj zła dokonuje się jednak tylko w przestrzeni stanowionej przez byty rozumne i wolne.

Dlatego też te byty można uznać za *quasi*przyczynę sprawczą zła, bo nie istnieje właściwa przyczyna sprawcza, skoro jest ono niebytem. Można ją jedynie dostrzec analizując powstanie ubytków formy. Wówczas to możemy mówić o przyczynie sprawczej działającej, w strukturze której istnieje brak; jest to przyczyna z brakiem – *causa deficiens*, albo dostrzec można jeszcze przyczynę sprawczą, w której nie ma braków, ale ubocznie powoduje ona zło (*causa per accidens*). Posiada to swoje odniesienie do Boga, który jest pierwszą przyczyną sprawczą wszechrzeczy. Absolut może być przyczyną zła, ale tylko ubocznie, albowiem nie jest możliwe, by w samym Bogu jako przyczynie sprawczej działającej istniały braki. Bóg może być jedynie przyczyną „uboczną” zła w tym sensie jedynie, że tak urządził świat, iż jego porządek wymaga zniszczalności.⁸

Poszukiwanie przyczyny celowej zła, jest równocześnie pytaniem o cel cierpienia. Tutaj odpowiedź może być wielopłaszczyznowa, bo dotyczyć może aspektu osobowościowego cierpiącego podmiotu, może nawet zawierać wątek soteriologiczny, może także zawrzeć się w lapidarnym powiedzeniu: „cierpienie uszlachetnia”. W kontekście jednak powyższych rozważań analiza winna rozpocząć się od poziomu ontycznego i na tej płaszczyźnie odpowiadać na pytanie: po co cierpienie, dla-czego zło? Jeśli przyczyna celowa jest najwyższą spośród wszelkich przyczyn, bo ona – pobudzana przez wzór – nakłada przyczynę sprawczą i determinuje ją do działania, to jest ona niewątpliwie związana z bytem. Może być ona zatem

⁷ Por. Tamże, s. 111 – 113.

⁸ Por. Tamże, s. 113 – 120.

uzasadnieniem tylko bytu (pożądanego), albowiem wynikiem celowego działania przyczynowego jest utworzenie nowego bytu. Jeśli zatem zło nie jest bytem, lecz jego ubytkiem, to nie może mieć przyczyny celowej, a zatem nie może być pożądanym. Zresztą przyczyna celowa działa tylko w łączności z przyczyną sprawczą i wzorcą, tych zaś zło także nie posiada. Przypisywanie zaś złu (za św. Augustynem i Leibnizem) estetycznej funkcji objawiania porządku, oznacza uciekanie się do zewnętrznej przyczyny celowej. Bowiem z przyczyn wewnętrznych zło nie jest wytłumaczalne, jawi się jako coś niebytowego i irracjonalnego. Jest „skandalem” bytu⁹ i to samo można powiedzieć o cierpieniu jako postaci zła. Sartre miał rację mówiąc o absurdalności zła, choćby dlatego, że jest ono nieuprzączynowane, a dotyczy.¹⁰ Niczemu nie służy, a jest „tylko” nieodłącznym i natrętnym „towarzyszem” stawania się. W postaci przeżyciowej cierpienie służyć może oczyszczeniu, doskonaleniu czy zbawieniu. Ale temu wszystkiemu służy jedynie sposób przeżywania cierpienia, a nie samo ontycznie ujęte cierpienie, bo ono nie służy niczemu. Zwłaszcza na tle celowościowo zorientowanej natury wszechrzeczy, ukazanej przez ich racjonalne uporządkowanie, a już szczególnie w kontekście piękna bytu ludzkiego, cierpienie jawi się jako zupełnie niezrozumiała „wyrwa” w porządku rzeczywistości. Chyba, że ujrzymy je jako oczekiwanie na spełnienie. Tak czy inaczej jest jakąś głęboką tajemnicą rzeczywistości, w której żyjemy, głównie przez to, że zupełnie nie pasuje do „bycia”, choć jest komponentą „stawania się”.

Rzeczywiście, ta krótka analiza metafizyczna cierpienia jako postaci zła podpowiada, że dopiero u kresu procesu stawania się czeka taki stan bytowy, który nie jest dotknięty żadnym brakiem, czeka mianowicie absolutna pełnia. Zdaje się, że sam ów stan dojrzałości bytowej jest kresem stawania się. Pozostaje więc nadzieja. I dlatego w oskarżeniu Boga o przyczynowanie zła, w oskarżeniu, które pada także i w naszych czasach, dostrzegamy raczej „niecierpliwość nadziei”, jak to celnie określa Ricoeur.¹¹ Streszcza się ono w okrzyku psalmisty: „Dopokąd, Panie!?” Spekulatywna aporia, do której doszliśmy szukając przyczyn cierpienia, podsuwa nam odkrycie, że raczej, dla których wierzymy w Boga, nie mają nic wspólnego z potrzebą wyjaśnienia źródeł cierpienia.¹² Jest ono zgorszeniem jedynie dla kogoś, kto pojmuje Boga jako źródło absolutnie wszystkiego, źródło także naszych negatywnych przeżyć i odczuć, określanym mianem cierpienia, a powodowanych przez jakiś brak, ubytek (nieistnienie) czegoś. Tymczasem Bóg jest źródłem absolutnie wszystkiego, co jest! A zatem wierzymy w Boga *wbrew* złu i cierpieniu, a właściwie *pomimo*... „Bo śmierci Bóg nie uczynił...” (Mdr 1, 13).

⁹ M. A. Krapiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995, s. 125.

¹⁰ Wewnętrzna sprzeczność zła podkreśla także na polskim gruncie Maria Gołaszewska, ale jej interpretacja idzie w innym, niż metafizyczny, kierunku. Por. M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa – Kraków 1994, s. 150 – 151.

¹¹ Por. P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 37.

¹² Tamże, s. 37-38.