

**CIERPIENIE** (gr. ἀλγηδών [algedón], ἄλγος [algos], ὀδύνη [odyne]; łac. dolor, passio) — świadome przeżywanie przykrości (ból) z powodu doznanego zła; sytuacja ludzkiego życia, składająca się z negatywnego przeżycia emocjonalnego (głównym elementem — uczucie przykrości i smutku) oraz z wolitywnej i aktywnej poznawczo-umysłowej odpowiedzi człowieka na to przeżycie.

C. nie redukuje się do przeżycia bólu, zwł. fizycznego, obecnego także w świecie zwierząt. O c. zwierząt można zatem mówić tylko w sensie przenośnym, bowiem nie ma w nich „miejsca” na aktywne ustosunkowanie się wobec doznanego zła. Swoistością ludzkiego c. jest samowiedza człowieka o tym c. i stawianie pytania o sens tego c. (brak odpowiedzi na to pytanie rodzi nowe c.), a także rozmaite ustosunkowanie się woli do przeżywanego c. C. ma charakter zarówno aktywny (zajęcie jakiejś postawy wobec przeżywanego zła), jak i pasywny (doznanie zła).

Odróżnić należy c. moralne (duchowe) od c. fizycznego. Jedno z najbardziej powszechnych c. fizycznych związane jest z chorobą. Za Arystotelesem należy odróżnić c. związane ze śmiercią, czyli c. wobec „zła wywołującego zgubę” od wszystkich pozostałych c. odnoszących się do mniejszego zła (*E. nic.*, III).

Główny składnik emocjonalny sytuacji c. to jedno z czterech głównych uczuć, czyli uczucie przykrości (smutku, łac. tristitia), jako przeciwieństwo uczucia przyjemności (radości, łac. gaudium). Tomasz z Akwinu (*S. th.*, I–II, q. 35; *De ver.*, q. 26, a. 3, ad 9) odróżnia uczucie bólu zewnętrznego (łac. dolor), wywołanego przez wrażenia zmysłowe (zewnętrznych), od uczucia smutku (tristitia) jako bólu wewnętrznego, powstałego na skutek wewnętrznego spostrzeżenia.

W etyce rozważania na temat c. wchodzą w dziedzinę teorii cnót. C. winno być opanowane przez cnotę z grupy kardynalnej męstwa (dostrzegali to m.in. Platon, Arystoteles, Cyceon, Augustyn, Tomasz z Akwinu), aby nie cofnąć się pod wpływem tego c. (zwł. przejawiającego się w formie uczucia lęku) przed realizacją dobra moralnego. Jeśli jednak męstwo — jak wskazywał Arystoteles — ma odnosić się tylko do c. związanych z największym i najtrudniejszym do zniesienia złem, jakim jest śmierć (c. powodujące zgubę), to smutek związany z pozostałymi c. winien być opanowany przez cnotę cierpliwości (*S. th.*, II–II, q. 123–140).

C. stanowi stały i ważny temat refleksji religijnej i filozoficznej, w tym także teorii zła. Zastanawianie się nad sensem c. jest istotnym elementem jego przeżywania. Odpowiedź na to pytanie zależy od najogólniejszych rozstrzygnięć metafizycznych i antropologicznych. Uznając założenie o zasadniczej dobroci tego, co istnieje (i odpowiedniej wizji Absolutu, z miłości stwarzającego świat), c. jest reakcją na zło traktowane jako brak dobra. Ludzkie c. niesie zatem w sobie zadanie odbudowania tego dobra (również dobra moralnego) przez cierpiącego człowieka. Niektóre rodzaje c. pozostają jednak dla ludzkiego rozumu tajemnicą i usensowniają się jedynie w perspektywie teologicznej, w świetle założenia o miłości jako motywie stworzenia świata przez Boga. Redukcja ludzkiego bytu do rzeczywistości tylko materialnej (materialistyczna koncepcja człowieka) sprowadza sens c. wyłącznie do sygnału niesprawnie działającego organizmu albo do sygnału jakiegoś nieprzystosowania do środowiska przyrodniczego i społecznego. Wszelkie inne c. w świetle tych założeń są bezsensowne, należy się więc ich za wszelką cenę pozbyć. Dostrzeżenie w ludzkim bycie także pierwiastka

duchowego stawia każde c. na poziomie istoty rozumnej i wolnej (stanowiącej o sobie), „związanej” obiektywnym sensem swojej cielesności. Antropologie spirytualistyczne (sprowadzające człowieka do bytu tylko duchowego) przypisują natomiast człowiekowi uprawnienie do dowolnego ustosunkowania się wobec c. związanego z własną cielesnością (np. na drodze eutanazji). Myślenie na temat c. narażone jest na szczególną pokusę buntu, pokusę zakwestionowania sensu c., i na tej drodze zakwestionowania sensu świata, a co za tym idzie, negację Boga.

Filozofia nowożytna przynosi program walki z c. zrodzonym przez chorobę, a u Kartezjusza zajmuje on nawet jedno z centralnych miejsc. Od wypełnienia programu eliminacji chorób zależy eliminacja ludzkiego c. w ogóle, te bowiem wynikają z niesprawnie działającego organizmu. W części szóstej *Rozprawy o metodzie* (Wwa 1970, 1980<sup>2</sup>) czytamy, iż gdy tylko organizm zacznie działać sprawnie, to duch ludzki będzie mógł się cieszyć niezmaconym spokojem: zdrowie „jest bez wątpienia pierwszym dobrem i podstawą wszystkich innych dóbr tego życia. Nawet bowiem duch zależy tak silnie od stanu i temperamentu narządów ciała, że jeśli możebne jest znaleźć jakiś sposób, który by uczynił pospólnie ludzi bardziej roztroprnymi i zmysłnymi, niż dotąd, to sądzę, iż w medycynie należałoby go szukać [...]. Stąd też postanowiłem obracać czas, jaki mi pozostał do życia, wyłącznie na to, aby starać się nabyć pewną znajomość przyrody, z której by można wyciągnąć dla sztuki lekarskiej reguły bardziej pewne niż te, jakie posiadano dotąd”.

Temat c. pojawi się w filozofii niem. idealistów (J. G. Fichte, G. W. F. Hegel), zwł. jednak u A. Schopenhauera, wg którego byt ludzki napotyka na bezcelowe c., od którego wyzwolenie prowadzi przez wyzbycie się pożądań i współczucie c. innych ludzi, a także poprzez sztukę. Drogą Schopenhauera poszedł F. Nietzsche, który podstawowe c. ludzkie sprowadził do c. płynącego z choroby. Człowiek to „zwierzę chorowite”, a choroba rodzi c. Nie to c. jest jednak problemem człowieka, lecz brak zrozumienia sensu tego c.: „Człowiek, najdzielniejsze i najbardziej nawykłe do cierpienia zwierzę, nie neguje w sobie cierpienia; człowiek chce cierpienia, sam je wyszukuje, pod warunkiem, że wskaże mu się jakiś sens cierpienia. Bezsensowność cierpienia, nie zaś samo cierpienie, było przekleństwem, które do tej pory ciążyło nad ludzkością [...]” (*Z genealogii moralności*, Kr 1997, 168). Wg Nietzschego człowiek, zamiast właściwie rozumieć swoje c., widzieć jego sens po prostu w chorobliwości swojej egzystencji, próbuje nadać mu sens z perspektywy winy moralnej. W ten sposób ta „ascetyczna interpretacja” przynosi ze sobą nowe cierpienie, „bardziej głębokie, bardziej wewnętrzne, bardziej jadowite, bardziej wżerające się w życie” (tamże). Drogą do uwolnienia się od tego c. jest uwolnienie się od fałszywego pojęcia winy i „ideałów ascetycznych” oraz „odrazy do zmysłów”. Taka koncepcja c. spowodowała, że dzieje ludzkości Nietzsche ujmował jako walkę chorych ze zdrowymi. Nietzsche postulował odwrócenie tego układu sił: „Naczelnym punktem widzenia na Ziemi powinno być to, by chorzy nie czynili zdrowych chorymi — a właśnie tym byłoby takie rozmiękczenie. By tak się nie działo, trzeba przede wszystkim izolować zdrowych od chorych, strzec ich nawet przed widokiem chorych, aby nie mylili siebie z chorymi. A może zdrowi mieliby być lekarzami i pielęgniarzami chorych? Całkowicie zapoznaliby wówczas i porzucili swe własne zadanie — wyżsi nie powinni się degradować do roli narzędzia niższych [...]. Do zadań które

mogą i powinni pełnić zdrowi, nigdy nie wolno zabierać się chorym, aby zaś zdrowi mogli pełnić zadania, które tylko oni pełnić powinni, jakże wolno by im było występować jeszcze w roli lekarza, pocieszyciela, zbawiciela chorych?” (tamże, 132).

Cały nurt nowożytnego utylitaryzmu z zasady zakwestionował ponadbiologiczny sens c. i przyjął bezsensowność „zasady ascetyzmu” (J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Wwa 1958) z punktu widzenia hierarchii wartości, na czele której ustawiono przyjemność.

**Bibliografia:** S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 22–48, II-II, q. 123–140, w: *Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis*, Tn-R 1948–1967; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bo 1923<sup>2</sup>, Bn 1973<sup>6</sup> (*Istota i formy sympatii*, Wwa 1980, 1986<sup>2</sup>); Woroniecki KEW I-II; V. E. Frankl, *Homo patiens*, Wwa 1950, 1984<sup>3</sup>; Krapiec Dz XX; Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris” o chrześcijańskim sensie ludzkiego c.*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kr 1997.

Marek Czachorowski