

ROMANA KOLARZOWA

(Rzeszów)

CIERPIENIE. NIEPOKOJĄCA OBECNOŚĆ ELIFAZA Z TEMANU

Niemal cały dyskurs, toczony w tradycji zachodniej wokół problematyki cierpienia, docierał do sentencji, która stała się mądrością obiegową: cierpienie uszlachetnia. Jest w tej sentencji ukryta archaiczna zawartość, która wzbudzić by mogła opór niejednego intelektualisty, zwłaszcza żywiącego przekonanie, że – cokolwiek by o tym miały do powiedzenia różne odmiany współczesnej antropologii – realnie istnieje linia demarkacyjna pomiędzy cywilizacją a jej brakiem. Ta wiedza potoczna zawiera doświadczenia swoistej pedagogiki społecznej, wypracowanej w kulturach archaicznych; zakładała ona, że nie sposób przekroczyć jakiegoś etapu życia społecznego bez doświadczenia znacznego stopnia deprywacji. Mogło to być co najmniej odosobnienie, brak snu czy brak pożywienia. Im bardziej doniosła była zmiana społecznego statusu jednostki, tym bardziej dotkliwe były towarzyszące jej zmiany rytuały deprywacyjne¹. Kluczem do „przejścia” do dorosłości, do wtajemniczonych była gotowość poddania się „próbom” oraz sprośnięcie im. Rytuały inicjacyjne, oparte na deprywacji psychosensorycznej (głównymi elementami są doświadczenie fizycznego bólu i upokorzenia) wbrew chęci przypisania ich „dzieciństwu ludzkości”, nadal są praktykowane; co więcej – utrzymują się właśnie w środowiskach bardzo ekskluzywnych².

¹ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przekł. B. Biały, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006, rozdz. 6: *Obrzędy inicjacji*.

² S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przekł. A. Górny, Warszawa 2010, s. 175–176.

Ilekróć spotykam się z tym „sensotwórczym” zdaniem, tylekróć same odnajdują się niejaki wątpliwości. Napisałam sensotwórcze – ponieważ jestem przekonana, że sentencje w rodzaju przytoczonej są formułami racjonalizacyjnymi. Nie odsłaniają „obiektywnych praw”; mają one inny cel – znany, krytycznie wydobyty przez Nietzschego: godzić nas z tym, co zbyt okropne, żeby znosić to bez żadnej (miłosiernej) zasłony. Służą zatem nie odsłanianiu, ale zasłanianiu. Nawet jednak krytyczne potraktowanie procedury kulturowych zasłon nie kwestionuje ich przydatności czy wręcz ważności; ten sam Nietzsche, opisując (w *Narodzinach tragedii z ducha muzyki*) charakter apollinijskiego pozoru, kończy ten opis apologią tego, co pozwala łagodzić trudną nieraz do zniesienia samą surowość życia oraz prawdę o tej surowości. Być może, pozór taki pełni rolę jeszcze bardziej znaczącą: nie samą surowość on przesłania, ale jej alogiczność i daremność. Stworzenie sensu byłoby zanegowaniem tej daremności i ustanowieniem swoistej „wyższej logiki”.

Wszelako ani krytyka czysta, ani krytyka, przekształcająca się w apologię nie podnosi kwestii – w moim przekonaniu – bardziej nawet istotnej, niż sama natura zabiegu tworzenia/wprowadzania (jakiegoś) sensu w sytuacji, potocznie odczuwane i konstataowane jako okropne, absurdalne i nie do zniesienia. Tę kwestię sformułowałabym tak: w jaki sposób i w jakim stopniu te zabiegi sensotwórcze znieczulają nas na okropność?

Wzorce kulturowe, skonstruowane w tradycji zachodniej, eksponują pierwiastek heroiczny: miarą wielkości ducha jest zdolność znoszenia cierpienia. Sama ta zdolność jest prezentowana jako wartość i nazywana męstwem. Bohaterem, czyli tym, kto zgodnie z tym wzorcem osiąga szczyty człowieczeństwa, jest ten, kto umie dokonywać właściwych wyborów. A sam wzorzec wybory właściwe ustanawia jako wybory przeciwko sobie: aspirować do heroizmu to podejmować się sprostać społecznie zadanyemu obowiązkowi – przeciwko jednostkowemu szczęściu, opowiadać się po stronie wyrzeczenia, a przeciwko własnej przyjemności, godzić się na cierpienia, przenosząc je ponad subiektywne odczucie radości. Rewersem heroizmu jest deprecjacja przyjemności – łatwo sklasyfikowanej jako hedonizm. W tej łatwej (czy nie ułatwionej?) klasyfikacji umyka znaczący szczegół tego zabiegu, który można by określić jako odpodmiotowanie: aspiracja do heroizmu pociąga za sobą wzięcie w nawias tego, co subiektywne, a co najmniej uznanie tego subiektywnego (a więc osobistego) za rzecz „z natury” mniejszej wagi od tego, co poza- i ponadosobiste.

Scheler, który frontalnie podjął z tymi wzorcami polemikę³, wprost określa ten rewers jako zdradę radości i wiąże z postawą, określaną jako antyeudajmonizm, a przypisywaną (głównie)⁴ Kantowi. Polemika Schelera, choć oddająca wszystkim, co im należne, nie kwestionuje jednak samego aksjomatu, na którym opierają się poglądy krytyce poddane. Więcej, Scheler sam akceptuje ów aksjomat, ustanawiający podział radości i przyjemności na wyższe i niższe; jeśli ma za złe Kantowi jego antyeudajmonizm, to nade wszystko dlatego, jakoby Kant nie dość był wrażliwy na te wyższe, duchowe, przyjemności oraz nie znajdował dostatecznego zrozumienia dla radości innych, niż płytkie.

Mimo polemicznej formuły, Scheler wpisuje się w krytykowaną tradycję i to w taki sposób, że wzmacnia wątpliwość, czy proponowane przezeń formuły usensownienia cierpienia nie są swoistymi analgetykami. Pomimo zdecydowanego zastrzeżenia, pozostawiającego czerpanie satysfakcji z doświadczenia cierpienia „durniom lub cierpiącym na algofilię”, koncepcja cierpienia jako oczyszczenia i przyjaciela duszy⁵ wręcz budzić może podejrzliwość. Nie wobec tego, że jest postawą nie-realistyczną – z całą pewnością są i mogą być osoby, tak właśnie werbalizujące swoje doświadczenie cierpienia. Podejrzliwość dotyczy najpierw tego, co może być przez tę werbalizację przesłonięte. O performatywnej właściwości mowy wiemy dość, aby zdawać sobie sprawę, że to samo doświadczenie, rozmaicie opowiedziane/opisane, może mieć diametralnie różną wartość; zawiedzione uczucia czy nadzieje w jednej redakcji mogą być bolesnym doświadczeniem straty; w innej – przynoszącym wyzwolenie wyzwaniem się iluzji. Każda z tych redakcji wydaje się opisywać inny rodzaj doświadczenia; odczucie, że obie dotyczą jakiegoś przeżycia traumatycznego, pozostaje nieostre i niejednoznaczne⁶.

Podejrzliwość wtóra dotyka kwestii, podejmowanej przez teorie krytyczne: mianowicie pozycji podmiotowej⁷. Czyli kwestii, znanej

³ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przekł. i wstęp A. Węgrzecki, Warszawa 1994.

⁴ M. Scheler, dz. cyt., s. 61–64.

⁵ Tamże, s. 53–58.

⁶ Trzeba zasygnalizować problem *prawdziwości* relacji podmiotu o doświadczeniu traumatycznym. Zob. rozważania D. LaCapry, *Studia nad traumą; jej krytycy i powikłane losy* [w:] D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przekł. K. Bojarska, Kraków 2009, s. 139–184; szczególnie cenna jest analiza mistyfikacji narracji traumatycznej (*casus* B. Wilkomirskiego, tamże, s. 162–65). Por. także: S. Žižek, dz. cyt., s. 8–9.

⁷ O roli pozycji podmiotowej zob. D. LaCapra, *Wobec wydarzeń granicznych: sytuowanie Agambena* [w:] D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym...*, s. 185–246.

jako „kto mówi”? Inne jest bowiem znaczenie świadectwa cierpiącego podmiotu (można bez zastrzeżeń uznać podmiotowe prawo do kształtowania własnych przeżyć, bez względu na domniemania, że może to kształtowanie przebiegać wedle metody lisa, który nie mógł osiągnąć winogron); inne zaś – teoretycznej tematykacji cierpienia. Gdy filozof mówi o cierpieniu i gdy jego pozycję podmiotową trzeba określić np. jako obiektywizującą, a więc taką, która nie tylko sytuuje go „na zewnątrz” rozważanego zagadnienia, ale też z założenia wyklucza jakąkolwiek formę zaangażowania (np. empatię), ujawnia się myśl niedobra: że oto dostaje się nowa porcja argumentów, możliwe, że nade wszystko retorycznych, nie zaś merytorycznych tym raczej, którzy radzi by cierpienie bagatelizować. Oczywiście, cudze cierpienie. Albo też, co gorsza (a czego w żadnym razie wykluczyć nie można) – argumenty te są przeznaczone dla tych, którzy chcieliby cierpienie (nadal cudze) fundować, a co najmniej dopuszczać jako niezbędne, a zatem sensowne. Dla jakiegoś – rozumie się – dobra. Wspomniany zatem wcześniej analgetyk miałby zastosowanie w samej rzeczy niesubiektywne: jego celem byłoby wspomaganie anestezji na tę dozę cudzego cierpienia, którą dopuszcza się jako nieodzowną dla (jakiegoś) dobra.

Skrócony rejestr takich dóbr, dla których aktem założycielskim jest cudze cierpienie, sporządził Wolfgang Sofsky⁸. Znajdują się w nim ład społeczny, wiara, władza, sprawiedliwość, prawda..., to, czemu chętnie przyznaje się rolę niezbędnych elementów trwałego porządku świata. Dla utrzymania tego porządku niezbędne są tortury, egzekucje, masakra⁹ – albowiem „Wielkie idee kosztują niezliczoną ilość ofiar”¹⁰. Przydatne, wręcz niezbędne jest więc takie zredukowanie zdolności empatycznych, aby cierpienie – budząc strach – nie skłaniało do współodczuwania z ofiarami. Skuteczność takiego działania pewników o uszlachetniającej, a także oczyszczającej mocy cierpienia jest tu historycznie potwierdzona. Mniej natomiast miejsca poświęcano innemu aspektowi tej skuteczności: temu mianowicie, w jakiej mierze znieczulenie na cudze cierpienie można (czy wręcz należy) uznać za jeden z bardziej znaczących czynników, kształtujących zarówno najnowszą część historii europejskiej, jak i najzupełniej aktualne

⁸ W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, przekł. M. Adamski, Wrocław 1999.

⁹ U Sofsy’ego odpowiednio: rozdz. 5 (s. 83–100), rozdz. 7 (s. 120–137), rozdz. 10 (s. 174–191).

¹⁰ Tamże, s. 222.

dyskursy, poświęcone tyleż kwestiom politycznym, co szczegółowym zagadnieniom etycznym¹¹.

Nie ma racji Sofsky, gdy uznaje za nieprawdziwe

[...] szeroko rozpowszechnione przekonanie, że ludzkim okrucieństwom potrzebny jest dystans społeczny i dehumanizacja drugiego człowieka. To tak, jakby przyjąć założenie, że ludzie potrafią zamęczać i zarzynać tylko te stworzenia, które nie są przedstawicielami ich własnego gatunku¹².

Przeczy tu zresztą wcześniejszym rozważaniom, dotyczącym znaczenia *śmierci społecznej* w rytuałach egzekucyjnych¹³. Ale przede wszystkim pomija kwestię nader istotną: dehumanizacja ofiar pozwala na zadawanie im cierpienia bez poczucia winy – bo taki jest utrwalony wzorzec kulturowy odnoszenia się do stworzeń z innych gatunków. To, nawiasem mówiąc, jest zagadnienie odrębne, marginalnie tylko obecne w dyskursie o cierpieniu¹⁴.

Analiza fenomenu masakry nie uzasadnia przedstawionej konstatacji – we własnym Sofsky’ego ujęciu masakra to „polowanie z nagonką, podpalanie, dokonywanie gwałtów, zabijanie”¹⁵ – polowanie, w którym – czego autor jest świadomy – całkowicie niweluje się różnicę między ludźmi i zwierzętami.

Na jednym z podwórek wisiały na drągu dwa psy, w stodole znaleźli porwane ubranie kobiety. Kilka kroków dalej leżało jej ciało. Spod schodów dobiegało [...] kwilenie małego chłopczyka. Jeden z roześmianych kamratów pochwylił go za gardło, uniósł w górę i zaciskał dłoń tak długo, aż kwilenie ustało. [...] W jednej z obór leżała krowa w kałuży krwi. Ktoś wbijał niezliczoną ilość razy swoją szablę w to zwierzę¹⁶.

Jeszcze bardziej jednoznacznie strategia dehumanizacji jest przedstawiona w rozważaniach o torturach.

¹¹ Przy wszystkich wątpliwościach, jakie pozostawia lektura Agambena, trzeba się jednak zgodzić z (hipo)tezą o polityzacji etyki, najpełniej realizującej się jako *biopolityka*. Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa 2008; zwł. Cz. III, *Obóz jako biopolityczny paradygmat nowoczesności*, rozdz. 4. „*Polityka, czyli kształtowanie życia narodu*”, s. 196–210.

¹² W. Sofsky, dz. cyt., s. 182.

¹³ Tamże, s. 133.

¹⁴ Wielką zasługą LaCapry (nie etyka ani bioetyka) jest wytrwale upominanie się o włączenie w ten dyskurs cierpienia *zwierząt nie-ludzkich*. Zob. D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym...*

¹⁵ Tamże, s. 177.

¹⁶ Tamże, s. 176.

Tortura tworzy linię demarkacyjną pomiędzy przyjacielem, wrogiem i obcym, pomiędzy obywatelem i barbarzyńcą, człowiekiem cywilizowanym i dzikim, pomiędzy wierzącym i poganinem. Oddziela ludzi od nie-ludzi¹⁷ [podkr. R.K.].

Opór autora, podejmującego analizę zagadnień, uznawanych za społeczne tabu, przed dostrzeżeniem konsekwencji własnych rozważań (aż do negowania narzucających się wniosków) może poważnie niepokoić.

Podejrzliwość wobec obiektywistycznych tematykacji cierpienia, wraz z wątpliwościami wobec rozmaitych strategii nadawania mu sensu, podsuwa domniemanie, że istoty cierpiące są tu najmniej ważne. Problematiczne jest samo przyznanie im autonomii – taka strategia oznaczałaby zaakceptowanie ich prawa do wypowiedzi w sprawie własnej oraz do uznania takich wypowiedzi za głosy równorzędne. To jednak byłoby sprzeczne z tym, co wydaje się o wiele bardziej pożądane: z utrzymaniem „racjonalizującego dystansu” wobec cierpienia. Dystans ten umożliwia najpierw to, co Žižek, za Lacanem, nazywa

[...] fetyszystycznym zaprzeczeniem: „wiem, ale nie chcę wiedzieć, że wiem, więc nie wiem. Wiem, ale odmawiam poniesienia konsekwencji własnej wiedzy, bo chciałbym móc dalej postępować tak, jakbym nie wiedział¹⁸.

Ta odmowa przyjmowania do wiadomości choćby tego, że elegancko nazwany „problem cierpienia” jest już konstrukcją, faktycznie rozpadającą się na cierpiące istoty (a wtedy traci swoją elegancję i bezpieczną abstrakcyjność) pomaga – niekiedy przynajmniej – wysuwać wobec cierpiących roszczenia. W poczuciu bezpiecznego, bo „obiektywnego” oddzielenia od nich oraz w poczuciu słusznych racji tych, którzy – jako że nie podpadają (przynajmniej tu i teraz) pod status cierpiących, a więc istot zmarginalizowanych przez „abnormalność” swojej sytuacji – mogą sami siebie określać jako „należących do zasadniczego trzonu jednorodnego społeczeństwa”¹⁹. Intuicję tę wzmacnia spostrzeżenie specyficznej „kariery”, jaką zarówno w obiegu wiedzy potocznej, jak i na poziomie dyskursywnym zrobiło pojęcie *normalności*:

¹⁷ Tamże, s. 87.

¹⁸ S. Žižek, dz. cyt., s. 57. W związku z tym opisem fetyszystycznego zaprzeczenia nasuwa się kwestia, czy aby nie odnajduje się jego śladów u Sofsky’ego, w tym osobliwym, a niepokojącym rozdźwięku pomiędzy materiałem analizowanym i spostrzeżeniami cząstkowymi, a frontalnym zakwestionowaniem tego, co one ujawniają.

¹⁹ W. Sofsky, dz. cyt., s. 87.

ustalanie co nią jest, diagnozowanie tego, co od niej odbiega i poszukiwanie coraz to nowych jej „markerów” stało się wręcz kulturową obsesją.

I to jest, jak się zdaje, sednem, ukrytym w całym paradygmacie uzslachetniającej mocy cierpienia. Cierpienie jest odstępstwem od normalności: jest rdzeniem (pathé) patologii. Jest więc swoistym pewnikiem, że czymś słusznym jest patologię badać, mówić o niej, ale przecież nie udzielać jej głosu. Aby roszczeniowość tę uczynić skuteczną, to znaczy uczynić jej racje dominującymi w większości dyskursów, przedstawia się te racje w taki sposób, aby negowały głębokie (acz nie zawsze w pełni świadome) przeświadczenie o abnormalności cierpienia. Podnosi się więc jego powszechność i uniwersalność – bo dopiero ta okoliczność wydaje się stosownym usprawiedliwieniem dla wymagań, stawianych cierpiącym; i dla samej okoliczności, że stawia im się wymagania, dotyczące ich kondycji. Dyskursywna ekspozycja powszechności i uniwersalności cierpienia, bardzo skutecznie zacieraając specyfikę kondycji cierpiącej jednostki, odwraca uwagę również od jej społecznego usytuowania; czyli mówiąc wprost – od tego, że takie jednostki (oraz grupy społeczne) są wykluczane ze wspólnot normalnych. Wykluczenie może być skutkiem już istniejącego źródła cierpienia (choroba, niepełnosprawność, wiek) jak i przyczyną „uzasadnionych” cierpień (pochodzenie etniczne i społeczne, wierzenia i przekonania, płeć); jego oczywistość również zaciera się w ekspozycji esencjalistycznego kamuflażu.

Nieskrepowana roszczeniowość wobec cierpiących jest wielokierunkowa. Doskonale znane są roszczenia wobec cierpiących w przeszłości – występują powszechnie w analizach niektórych aspektów Shoah: że oni byli tacy bierni, że nie dość heroicznie umierali... że w tej bierności było coś patologicznego; że wobec tego trzeba by przynajmniej te niedostatki bodaj narracyjnie jakoś uwznioślić²⁰. Taki zabieg wirtuozowsko przeprowadza, (na rachunek Primo Leviego i jego świadectwa), Giorgio Agamben²¹. I znajduje nadzwyczaj wnikliwego analityka (oraz kontestatora) tej praktyki... Dominick LaCapra, podejmując analizę Agambenowskiego *Co zostaje z Auschwitz*, przeprowa-

²⁰ G. Kołacz, *Czasami trudno się bronić*, przedm. M. Kula, Warszawa b.d.w., s. 10–13; 151–153.

²¹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przekł. S. Królak, Warszawa 2008. O zawłaszczaniu przez Agambena pozycji podmiotowej świadka oraz o niebezpieczeństwach postapokaliptycznej etyki (i estetyki) wzniosłości; zob. D. LaCapra, dz. cyt., s. 188–192.

dził bardzo złożoną krytykę etyki wzniosłości²², skrywającą nie tylko budzące wątpliwości uroszczenia (do „mówienia w imieniu”)²³, ale i nie mniej wątpliwe konsekwencje:

[...] idea, że Auschwitz delegitymizuje wszelką istniejącą dotąd etykę i odwołania do niej, w tym wszelkie pojęcie przyzwoitości i godności, paradoksalnie stwarza ryzyko gwarantowania pośmiertnego (postapokaliptycznego?) zwycięstwa nazistom. [...] odsuwa na bok wnikliwą analizę zastosowania takich koncepcji przez same ofiary i ocalałych, [podkr. – R.K.] jak również podejmowanych przez nich prób zachowania jakiegoś poczucia godności i przyzwoitości w sytuacjach niemożliwych [...] Ryzykuje ona raczej przekazanie koncepcji przyzwoitości Himmlerowi jako jego dziedzictwa niż podjęcie walki o nią i ponowne jej przemyślenie (na przykład poprzez krytykę każdego niekorzystnego jej użycia do odróżnienia człowieka od nie-człowieka, w tym zwierzęcia, które nie powinno samo w sobie być zredukowane do nagiego życia ani rozumiane w kategoriach neo-Heideggerowskich, jako niemające świata ani formy życia)²⁴.

LaCapra zwraca wprost uwagę na eskalację wykluczenia, jaką jest zawłaszczanie głosu historycznie wykluczonych i kategoryczne orzekanie o nich poza i ponad ich świadectwami. W mocy pozostaje kwestia, podniesiona wcześniej: na ile „logika” (i estetyka) wzniosłości, wraz z tym, do czego jest stosowana, tzn. do transfiguracji cierpienia innych²⁵, może służyć banalizacji (bardzo użytecznej) i samego cierpienia, i wykluczenia cierpiących. A także – poprzez tę wielokrotność wykluczenia – ułatwieniu procedury aż nadto znanej: wskazania/ustanowienia cierpiącego winnym swojej kondycji. Odnosząc się do przyjętej przez Agambena figury cierpienia granicznego (*Muselman* w Auschwitz) oraz do retorycznego uniku (*Muselman* „[...] znalazł się w takiej strefie człowieczeństwa [...]”²⁶) LaCapra puentuje

[...] pogląd ten wydaje się ponownie znosić rolę oprawców jako sprawców [...] w tworzeniu kondycji, którą Agamben próbuje zrozumieć. [...] chodzi tu o obwinianie ofiary w sposób, który nie różni się aż tak bardzo od „gestów” SS. *Muselmänner* nie „znaleźli” się tak po prostu w strefie upodlenia, zostali tam wkopani, wciągnięci i wbici²⁷.

Finalnie zatem paradygmat heroiczny, kodowany w sentencji o oczyszczającej oraz uszlachetniającej mocy cierpienia oraz wraz z „logiką” i estetyką wzniosłości, przesłaniając faktyczne wykluczenie cierpią-

²² D. LaCapra, dz. cyt.

²³ Tamże, przyp. 40, s. 235.

²⁴ Tamże, s. 235–236.

²⁵ Tamże, s. 199.

²⁶ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 63.

²⁷ D. LaCapra, dz. cyt., s. 241.

cych, służy zawłaszczeniu prawa reprezentacji – wypowiedania się o tym, co naprawdę czuje i czego naprawdę chce człowiek cierpiący. Zawłaszcza się więc jego pozycję podmiotową, a zawłaszczenie to, tak samo, jak uzurpacja reprezentacji, zdają się być łatwiejsze, niż dopuszczenie świadectwa. Łatwiejsze – i bardziej pożądane, gdyż daje niemal nieskrępowaną możliwość wiktyimizacji: ustanowienia cierpiących ofiarami, odpowiedzialnymi za to, w jakim położeniu się znaleźli oraz za to, jak w tym położeniu powinni się zachowywać; czyli – w efekcie – także odpowiedzialnymi za dobre samopoczucie uzurpujących sobie prawo reprezentacji, którzy sami siebie obsadzają w podwójnej roli: reprezentantów oraz świadków.

Najbliżej zrozumienia tej dwuznaczności cierpienia, które jest rezultatem przemocy, rozumianej bardzo szeroko, bo jako dążenie do zawłaszczenia drugiego człowieka, znalazł się w moim przekonaniu Emmanuel Lévinas.

Ostatecznym doświadczeniem wolności nie jest śmierć, lecz cierpienie. Wie o tym dobrze nienawiść, która usiłuje pochwycić nieuchwytne i ze swej wysokości upokorzyć innego człowieka bólem, sprawiającym, że będzie on istniał jako czysta bierność; [...] Cierpiący podmiot musi wiedzieć, że został urzeczowiony, ale w tym celu musi właśnie pozostać podmiotem. Człowiek ogarnięty nienawiścią pragnie obu tych rzeczy naraz²⁸.

Lévinasowska konstatacja, że cierpienie to stan, który można scharakteryzować jako niewładanie sobą jest oczywista w konfrontacji z jedną z głównych tez *Całości i nieskończoności*: że człowiek kocha życie i znajduje szczęście w rozkoszowaniu się nim (Tischner wolał mówić o smakowaniu), płynącym z zaspokajania swoich potrzeb. Jest to konstatacja radykalnie negująca ustanawiane sentencjami o oczyszczającej i/lub uszlachetniającej mocy cierpienia roszczenia, wysnuwane z paradygmatu heroicznego i z uzasadnianej nim deprecjacji hedonizmu, rozumianego jako używanie/smakowanie życia; jest to również wypowiedzenie wprost skrywanego przez antyeudajmonizm, a ujawniający się jednak w roszczeniu heroicznego znoszenia cierpienia (adresowanym do „naznaczonych”), przeświadczenia o jego abnormalności i – ostatecznie – o możliwości znalezienia dlań usprawiedliwienia w samej ofercie. Dla tej łatwości wiktyimizacji figurą nadal znaczącą jest Elifaz z Temanu, niosący pociechę cierpiącemu Hiobowi doszukiwaniem się jego możliwych

²⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 288–289.

przewin²⁹. Pojmując życie szczęśliwe jako zaspokajanie, wręcz afirmację potrzeb, Lévinas rozumiał również, że:

Rozpaczać nad życiem można tylko dlatego, że źródłowo życie jest szczęściem. Cierpienie oznacza zanik szczęścia i niesłusznie się powiada, że szczęście to brak cierpienia. Szczęście nie polega na braku potrzeb [...] ale na zaspokojeniu wszystkich potrzeb³⁰.

Tu o cierpieniu nie mówi się ku uspokojeniu (i znieczuleniu) tych, dla których (na razie) jest to „kwestia zewnętrzna”. Dopuszcza się rozpacz. I dopuszcza się „myśl graniczną” jako ostateczną afirmację życia.

Uciekamy od życia do życia. Samobójstwo odsłania się jako możliwość bytu, który jest już w stosunkach z Innym [...] Tylko byt zdolny do poświęcenia jest zdolny do samobójstwa. [...] Ale tragizm samobójstwa i poświęcenia świadczy o radykalnym umiłowaniu życia³¹.

Bez roszczeń do „uzasadniania” cierpienia i do cudzego męstwa; bez nakładania obowiązku heroizmu. Radykalne uznanie okoliczności, w których śmierć może być ostatnim aktem woli (zanim tę wolę unicestwi cierpienie) oraz granicznym aktem afirmacji życia kwestionuje racje Elifaza; wątpić jednak należy, czy skłoni go do ich niepowtarzania.

SUFFERING. THE DISTURBING PRESENCE OF ELIPHAZ OF TEMAN

Summary

The article concerns the relationship between heroic patterns of culture and anesthesia and its consequences. The considerations are focused on the well-known maxim *suffering ennobles*. Basing herself on the work of W. Sofsky and D. LaCapra, the author shows that the reverse of heroism is a depreciation of the direct testimony of the suffering. Discourse on suffering has the nature of rationalization, serving to maintain a distance from suffering. The form of this discourse assumes both the exclusion of the suffering and the appropriation of their personal position. Such discourse is based on anti-eudaemonism and the „hidden rule” that defines suffering as a deviation from normality. This justifies both the exclusion of the suffering and of claims addressed to them. These claims involve phantasms of heroicity and an aesthetics of the sublime: those afflicted by suffering *should* accept their condition exactly as defined by the heroic paradigm.

Romana Kolarzowa

²⁹ Jak silnie jest zakorzeniona potrzeba ustanawiania „winy” cierpienia w samym cierpiącym, pokazuje nadal powszechna w wielu środowiskach (kulturowych i społecznych) praktyka uzasadniania choroby różnymi przewinieniami; w przypadku choroby dzieci wskazuje się występki dorosłych krewnych.

³⁰ E. Lévinas, dz. cyt., s. 124.

³¹ Tamże, s. 171.