

Stefan Konstańczak
Zielona Góra

Egzystencjalne znaczenie cierpienia w aksjologii Władysława Tatarkiewicza

*Cierpienie musi być rozważone, rozpatrzone,
inaczej się go nie odczuwa.*

W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*

Badania etyczne, przez swą zasadniczą nierozstrzygalność, należą do najtrudniejszych w filozofii. Nakłada się na to ich specyficzny charakter, który nakazuje w etyce tradycyjnej porównywać obserwowane fakty (procesy decyzyjne i zachowania ludzkie) z przyjętymi *a priori* zasadami. Stopień zgodności z założoną powinnością jest zatem miernikiem wartości moralnej czynu. Problemem jest zazwyczaj to, że ludzkie działania i decyzje prawie nigdy nie są zgodne z owymi idealnymi założeniami. Ponadto nawet osiągnięcie stanu powinnościowego nie wyczerpuje mobilizującego i normatywnego wymiaru powinności. Tego typu wstępne konstatacje są niezbędne do tego, aby wyjaśnić dlaczego Władysław Tatarkiewicz nadał swej rozprawie habilitacyjnej tytuł *O bezwzględności dobra*. W rozumieniu autora bowiem, aby w ogóle rozważania etyczne mogły uchodzić za naukowe, musi istnieć jakaś stabilna podstawa, do której się odwołują. Można więc zauważyć, że Tatarkiewicz był w tym sensie kontynuatorem antycznej tradycji uznającej etykę za naukę mającą za swój przedmiot dobro, które może stanowić ową stabilną podstawę, ale pod warunkiem, że samo nie podlega wpływom zewnętrznym. Ponieważ świat materialny jest przygodny, dobro musi mieć postać niematerialną, niepodlegającą ludzkim manipulacjom. Punktem wyjścia w tej pracy jest zatem założenie o bezwzględności dobra, a krytyce poddajemy wszystkie koncepcje, które relatywizują pojmowanie dobra. Sam Tatarkiewicz stosunkowo szybko jednak zniechęcił się do etyki, jako że opracowanie spójnej teorii etycznej mimo wszystko okazało się niemożliwe do realizacji.

Sądzić należy, że jego ówczesne decyzje naukowe były kierowane względami zbliżonymi do tych, które przedstawił dużo później Leon Koj w pracy *Powinności w nauce*, w której starał się wykazać, iż etyka jest dziedziną „myślenia życzeniowego”, a „rozważania etyczne są na ogół domeną enuncjacji nie opartych mocno na poważniejszych próbach uzasadnienia głoszonych postulatów, łkanych próśb, powtarzanych w nieskończoność utyskiwań, rzucanych gróźb i potępień”¹. Wedle tego autora dotychczasowy sposób uprawiania etyki nie pozwalał uznać jej za dyscyplinę naukową. Sądzić można zatem, że Władysław Tatarkiewicz do podobnych konstatacji mógł dojść dużo wcześniej. Efektem tego była pewna marginalizacja rozważań etycznych w jego *Historii filozofii*, co można zauważyć np. choćby w przypadku omawiania poglądów Arystotelesa. Kolejnym z powodów, dla których bez żalu zarzucił badania w sferze etyki był, jak można zasadnie przypuszczać, także problem kwalifikacji cierpienia. Odgrywa ono ogromną rolę w życiu ludzkim, ale jednocześnie z trudnością poddaje się rygorom dyskursu naukowego.

W etyce bowiem zazwyczaj uważa się, że cierpienie jest konstytutywną cechą egzystencji człowieka. Często podkreśla się pozytywny wpływ przeżytego cierpienia na kondycję moralną człowieka. Władysław Tatarkiewicz jednak nie podzielał w pełni takiego przekonania, bo już w swym traktacie *O bezwzględności dobra* zauważył, że bezwzględna natura dobra nie pociąga za sobą „powszechnych i bezwarunkowych” reguł postępowania, które by do niego prowadziły, a stąd są one zawsze względne i obarczone ryzykiem. W tradycyjnej etyce nie znalazł zadowalającego rozwiązania tego problemu i dlatego kontynuował te rozważania niejako poza nią, w rozprawie *O szczęściu*, w której doszedł do ważnej konkluzji, że człowiek może czuć się nieszczęśliwy nawet w komfortowej sytuacji braku cierpień, ale mimo to zawsze jest władny zamienić swe nieszczęście w szczęście. W konsekwencji uprzednie doznanie cierpienia wydaje się koniecznym warunkiem teraźniejszego szczęścia. Co ważne, powrócił do tego typu rozważań, kontynuując je i uwzględniając tragiczne doświadczenia z okresu II wojny światowej. Zrzędzeniem losu, gdy wojna się skończyła, to na nim właśnie spoczął obowiązek racjonalnego uzasadnienia polskich oczekiwań rekompensaty za krzywdy i szkody doznane w trakcie jej trwania.

Cierpienie, choć nie stanowi w żadnej jego publikacji głównego problemu, jest właśnie wątkiem spinającym w pewną ciągłość intelektualną trzy odległe od siebie rozprawy autorstwa Władysława Tatarkiewicza. Chodzi tu o rozprawę habilitacyjną *O bezwzględności dobra*, traktat *O szczęściu* oraz niewielką, ale za to bardzo ważną dla całego dorobku filozofa powojenną rozprawę *Etyczne podstawy rewindykacji i odszkodowań*.

Po rozczarowaniu problematyką etyczną Tatarkiewicz rozpoczął bowiem gruntowne studia w zakresie historii filozofii. Przy tej okazji śledził również

¹ Zob. L. Koj, *Powinności w nauce*, t. 1, *Określenie i poznawalność powinności*, UMCS, Lublin 1998, s. 7.

przemiany pojmowania szczęścia w filozofii i starał się uchwycić jakieś tendencje w tym procesie. Sądzić należy, że studia te, początkowo ograniczone do ram tylko jednego wystąpienia, rozrastały się także z tego powodu, że autor dostrzegał w nich możliwość dopełnienia przynajmniej niektórych rozważań zapoczątkowanych w rozprawie habilitacyjnej. Nic zatem dziwnego, że pierwotnie traktat miał nosić tytuł *O względności szczęścia*. Nie miały to być jednak rozważania o eudajmonizmie w etyce, ale takie, w których zawierałaby się cała problematyka etyczna. Traumatyczne doświadczenia z okresu wojny dodatkowo skłoniły autora nie tylko do zmiany tytułu pracy, ale także do potraktowania szczęścia nie jako wartości moralnej, ale pewnej jednostkowej dyspozycji człowieka.

Pierwotny tytuł *O względności szczęścia* nawiązywał zatem jednoznacznie do jego rozprawy habilitacyjnej. Sam autor w przedmowie do pierwszych wydań traktatu o szczęściu uzasadniał to krótko: „Tytuł bowiem wyrażał jedną z istotnych jej myśli, a zarazem podkreślał jej łączność z inną, przed laty wydana książka: *O bezwzględności dobra*”². Pierwotne przekonanie autora co do zasadności takiego właśnie tytułu wynikało m.in. z wieloznaczności samego pojęcia szczęścia, a także z trudności w rozróżnieniu pomiędzy szczęściem a przyjemnością, zróżnicowanej orientacji temporalnej poczucia szczęścia (czy jest ono związane tylko z terażniejszością, czy z przyszłością względnie przeszłością), ze świadomością niemożności trwałego osiągnięcia poczucia szczęścia oraz tego, „że najprędzej się je osiągnie, gdy się najmniej o nim myśli”³. Tatarkiewicz później jednak nie uzasadniał bliżej, dlaczego ostatecznie nadał traktatowi taki skrócony tytuł. Można tylko się domyślać, że niebagatelny wpływ na to miały doświadczenia wojenne. W przedmowie do tej pracy jest wymieniona cała litania nazwisk osób, z którymi autor konsultował różne własne przemyślenia na temat szczęścia i którzy służyli mu swą radą i pomocą przy redagowaniu książki. Wojna nikogo z nich nie oszczędziła i wszystkie wymienione tam osoby zginęły podczas jej trwania lub los rzucił ich na powojenną tułaczkę po świecie. Sądzić należy, że tego typu konstatacja musiała wywrzeć ogromny wpływ na ostateczny kształt rozprawy. Tatarkiewicz z nostalgią bowiem podkreślał: „Nie ma tych ludzi, jak nie ma domów, w których książka była pisana i czytana”⁴. Jemu było dane wojnę przeżyć, ale czy w tym kontekście sam mógł to uznać za szczęście?

Wydaje się, że niechęć do podejmowania tematyki etycznej miała także swoje źródło w podstawach metodologicznych uprawiania nauki. Sam Tatarkiewicz w wykładzie inauguracyjnym na III Zjeździe Filozoficznym stwierdził:

Sprawy ludzkie tak są ukształtowane, że żadna z nich nie ma jakiegoś jedyne-
go, nieuniknionego rozwiązania. Nie ma jednej filozofii, która by zaspokoiła wszystkie
umysły. Ale też sprawy ludzkie, między którymi są również filozoficzne, stoją tak,
że jeśli pominąć mniej lub więcej nieistotne szczegóły, to liczba ich rozwiązań nie

² W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*. w: *idem*, *O szczęściu*, Wyd. Tadeusz Zapór i Ska, Kraków 1949, s. 9.

³ *Ibidem*, s. 10.

⁴ *Ibidem*, s. 9.

jest nieograniczona i na ogół jest raczej niewielka. Nie ma jednej filozofii, ale też nie ma nieskończoności możliwych filozofii⁵.

Wiele wskazuje, że do takiej konstatacji doprowadzić go mogły wcześniejsze studia etyczne.

Niewątpliwie Tatarakiewicz nie przypuszczał, że wygłaszając na III Zjeździe swoją koncepcję filozofii minimalistycznej i maksymalistycznej, stał się prekursorem w określaniu teoretycznych podstaw współczesnej filozofii.

Minimalizm jest [...] filozofią „rozważnej abstynencji”, rozwiązuje jedynie zagadnienia o tyle tylko, o ile jest przekonany, że może je rozwiązać w sposób pewny. Przyjmuje więc pewne minimum, na które wszyscy się godzą. Maksymaliści chcą natomiast wyjść poza takie minimum i zadają nowe pytania dotyczące rzeczywistości, świata nadprzyrodzonego, itp.”⁶

Gdy współcześnie toczą się dyskusje o granicach pomocy dla innych, o sprawiedliwości społecznej, o dopuszczalności eutanazji, kary śmierci, to słowa te nabierają zupełnie innego znaczenia. Tatarakiewicz doszedł zatem do wniosku, że „brzytwa Ockhama” jest takim wystąpieniem przeciwko maksymalizmowi, które nie tylko utorowało drogę myśli pozytywistycznej, ale także zamknęło filozofię na zagadnienia, do których rozważania mocą tradycji jest przeznaczona. Wskazał na to także Ryszard Palacz, omawiając poglądy filozoficzne Tatarakiewicza, gdy zauważył, że: „Sprzeczność między maksymalizmem i minimalizmem w dziejach filozofii jest ich cechą konstytutywną, a więc jest wieczna”⁷. Mamy więc dwa style uprawiania filozofii, a w konsekwencji także dwa podejścia do rozwiązywania dylematów filozoficznych: „Minimalizm jako ostrożne i krytyczne poszukiwanie podstaw pewności i maksymalizm jako skłonność do tworzenia rozległych konstrukcji filozoficznych, wszechobejmujących wizji światopoglądowych”⁸.

Tatarakiewicz jednak nigdy nie zakładał niepodważalnego charakteru swych propozycji, a przekonuje o tym także motto obrane przez niego dla książki *O szczęściu*. Jest to cytat z I księgi *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa: „Wystarczy może, jeśli opracowanie naszego przedmiotu osiągnie ten stopień jasności, na jaki przedmiot ten pozwala; nie we wszystkich bowiem wywodach trzeba szukać tego samego stopnia ścisłości”⁹.

Natura cierpienia

W pracy *O bezwzględności dobra* Tatarakiewicz przyjął równocześnie tezę o bezwzględności zła: „jeśli jakiś przedmiot jest zły, to jest zły bezwzględnie i obiektywnie”, a także

⁵ W. Tatarakiewicz, *Okresy filozofii europejskiej*, w: *idem*, *O filozofii i sztuce*, PWN, Warszawa 1986, s. 65.

⁶ R. Palacz, *Władysław Tatarakiewicz czyli pochwała eklektyzmu*, w: *idem*, *Klasyki filozofii polskiej*, Zachodnie Centrum Organizacji, Zielona Góra 1999, s. 395.

⁷ *Ibidem*, s. 395.

⁸ S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993, s. 274.

⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I, 1; cyt. za: W. Tatarakiewicz, *O szczęściu*, s. 4.

i jednoznacznie wartościował cierpienie: „jeśli cierpienie jest »złe«, to jest złe nie do czegoś i dla kogoś i nie przez kogoś, lecz złe bezwzględnie i obiektywnie”¹⁰. Należy jednak przyjąć, że traumatyczne doświadczenia wojenne zmusiły go do pewnej weryfikacji tej tezy. Cierpienie w świetle tego, że ludzie potrafili być szczęśliwi wśród okropieństw wojny, nie mogło już być traktowane jako absolutnie złe. W świetle lektury wstępu do traktatu *O szczęściu* można zatem sądzić, że Tatarkiewicz na własnym przykładzie dostrzegał możliwość osiągnięcia zadowolenia z życia niezależnie od tego, że w tle zachowana była świadomość przeżytego cierpienia i własnych doświadczeń w tym względzie. Nic zatem dziwnego, że szczęście mogło być traktowane w jego filozofii także jako względne.

Szczęście bowiem ma podwójną naturę – subiektywno-obiektywną. Obiektywny składnik to uzasadnione zadowolenie z życia. Subiektywny człon to zadowolenie trwałe, pełne. Dlatego szczęściem nie jest zadowolenie narkomana ani osoby zdradzanej, która o tym nic nie wie. Wynika to z przekonania Tatarkiewicza, że wartości mają charakter bezwzględny: „Wartość może być obiektywna, choćby na nią nikt nie reagował, choćby nie znalazła żadnego zastosowania”¹¹. Szczęście jest jednak celem działalności człowieka, ideałem, do którego się dąży, ale zawsze ma związek z moralnością, bo na niemoralnej drodze nie można osiągnąć jego trwałego poczucia. Wyraża się w tym praktyczny wymiar szczęścia, bo jest ono realne, czyli jest takie, jakie jest możliwe do osiągnięcia, nie da się bowiem całkowicie wyeliminować cierpienia.

U Tatarkiewicza znajdziemy także bardzo proste rozróżnienie pomiędzy cierpieniem duchowym a fizycznym. Otóż to pierwsze jest w jego klasyfikacji oparte na wrażeniach a to drugie na wyobrażeniach¹². Zatem cierpienie fizyczne może nawet, zawężając pole świadomości, ograniczać cierpienie duchowe. Tak jak pozytywne odczucie przyjemności poprzedza poczucie szczęścia, tak przykrość zawsze poprzedza cierpienie. Filozof zauważa także, że nie można z góry zakładać, że cierpieniu fizycznemu musi towarzyszyć ból, bo istnieją wewnętrzne wrażenia ustrojowe, które nie przysparzają bólu, a są przecież dolegliwym cierpieniem. Zalicza się do nich odczucia głodu, pragnienia, zmęczenia czy chłodu. Ponadto źródłem cierpienia mogą być wrażenia zewnętrzne, jak przebywanie w pomieszczeniu z przykrym zapachem, niesmaczne jedzenie czy drażniące dźwięki. W rozważaniach nad cierpieniami związanymi z bólem tego rodzaju cierpienia wydają się nieistotne, wszelako ich dolegliwość nie ulega wątpliwości. Stan zaś organizmu po ustąpieniu tego rodzaju bodźców jest epikurejską ulgą, bo jest to „nasylenie, ogrzanie, rozkosze wypoczynku czy rekonwalescencji”¹³. Cierpienia fizyczne są więc przemijające, a stan po ich ustąpieniu jest ulgą lub innym przyjemnym odczuciem.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: *idem*, Pisma z etyki i teorii szczęścia, Ossolineum, Wrocław 1992, s. 45.

¹¹ A. Książek, *Tatarkiewicz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2010, s. 51.

¹² W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 102.

¹³ *Ibidem*, s. 104.

Na przeciwstawnym biegunie Tatar-kiewicz umieścił cierpienia duchowe, które oparte są na wyobrażeniach. Nie mają one bowiem wyraźnie określonych granic czasowych ani miejsca, w którym występują. „Bola one nie tylko w chwili, gdy rzeczywiście nastąpiły, i nie tylko w tej, w której doszła o nich wiadomość, boli także ich wspomnienie. A przedtem mógł boleć lęk przed nimi”¹⁴. Źródłem cierpienia duchowego filozof dopatrywał się zatem „w świadomości istniejącego zła”. Każda postać zła może być źródłem takiego cierpienia, zarówno poczucie niesprawiedliwości losu, ludzka nikczemność czy nawet „brzydota rzeczy”. Można jednak cierpieć także z powodu „niedostatecznego dobra”, czyli z poczucia skrepowania i związanego z tym ograniczenia wolności własnej, czy też z faktu, że nie jesteśmy tak zdolni lub dobrzy jak inni. Można doznawać takich cierpień nawet z tego tytułu, że nie potrafimy cieszyć się szczęściem jak inni. Źródła cierpienia tego rodzaju nie mają granic czasowych, a zatem mogą odnosić się nie tylko do aktualnie doznawanego zła, ale też tego doświadczanego w przeszłości lub dopiero przewidywanego w przyszłości.

Zło potencjalne może zatem być też powodem odczuwania cierpienia. Tatar-kiewicz wskazywał tu zwłaszcza na ludzkie obawy przed niebezpieczeństwem oraz poczucie niepewności co do rozwoju sytuacji. Znacznie istotniejsze jest jednak cierpienie psychiczne doznawane z powodu przedłużającego się oczekiwania na dobro: „Torturą jest niecierpliwe czekanie i niemożność doczekania się tego, co ma przyjść”¹⁵. Można także doświadczać tego, gdy przyszłość niejako zamknie się przed człowiekiem i opanuje go poczucie beznadziejności.

Tatar-kiewicz odróżniał jednak samo cierpienie od nieszczęścia, to pierwsze bowiem ma charakter ulotny, przejściowy, a drugie jest trwałą dyspozycją i jest, jak się zdaje, podtrzymywane przez uczucie beznadziejności. Ciągłość doznawania cierpienia może jednak unieszczęśliwić ostatecznie człowieka. Nieszczęście zamyka człowieka na przyszłość, sprawia, że nie dostrzega się możliwości zmiany swego położenia. „Nieszczęście na tym bowiem polega, że ujemne odczucie obejmuje całą świadomość, niejako uniwersalizuje się, zostaje przerzutowane na całe życie”¹⁶. Taki stan rzeczy ma jednak miejsce tylko wówczas, gdy cierpień nagromadzi się zbyt wiele lub są one obciążeniem przekraczającym możliwości człowieka. Wówczas reakcją jest „głębokie, całkowite, definitywne zniechęcenie do życia”. Dlatego nieszczęście dla Tatar-kiewicz nie jest rodzajem cierpienia, ale „stosunkiem do życia wywołanym przez cierpienie”¹⁷. Wywołuje je dopiero całkowity brak nadziei, beznadziejność.

Ktoś, kto jest nieszczęśliwy lub doznaje szczęścia nie jest ponadto w stanie podzielić się z innymi swoimi odczuciami, zatem cierpienie psychiczne nie tylko jest przeżywane indywidualnie, ale i niekomunikowalne. Stwierdzenia w rodzaju że „widok tej oto osoby przysparza mi cierpienia” nie są po prostu możliwe do

¹⁴ *Ibidem*, s. 104.

¹⁵ *Ibidem*, s. 105.

¹⁶ *Ibidem*, s. 106.

¹⁷ *Ibidem*, s. 114.

czytelnego przekazania innym. Społeczny wymiar cierpienia przejawia się zatem w tym, że w pewnych sytuacjach jego źródła są dla wszystkich zbliżone, a zatem możliwe jest jego współodczuwanie. Wspólnie przeżywane cierpienie może więc mieć wymiar prospołeczny. Tatarkiewicz zakładał przy tym również, że pozytywne stany emocjonalnie są znacznie intensywniej odczuwane, gdy droga do nich jest naznaczona wysiłkiem lub poprzedzona odczuwanym cierpieniem. Przestrzegał zarazem przed możliwą ich relatywizacją: „Wielkie cierpienia zmniejszają wrażliwość na mniejsze, a za to mniejsze dokuczają dotkliwie, gdy nie ma wielkich”¹⁸.

Zdaniem autora *Historii filozofii* w psychice człowieka istnieją dwa progi wrażliwości, z których pierwszy uaktywnia się wówczas, gdy człowiek w ogóle zaczyna odczuwać cierpienie, a drugi nazywamy od strapienia „stropem”, po którym wielkość doznawanego cierpienia przestaje się dalej zwiększać. Ten drugi próg jest związany z tym, że cierpienia wzajemnie się ograniczają, jest to zjawisko analogiczne do przyrostu poczucia szczęścia. Zatem nie wszystkie doznawane cierpienia mają dostęp do świadomości, dlatego np. człowiek w obliczu katastrofy żywiołowej nie odczuwa panującego zimna lub uciążliwego gorąca. Taka dyspozycja umysłu powoduje też, że ludzie w czasie wojen nie muszą znacznie bardziej cierpieć niż podczas pokoju, a szczęściem może być dla nich choćby samo zakończenie wojny. Na odczuwanie cierpienia ma też niebagatelny wpływ przekonanie o czekającej rekompensacie za doznane krzywdy i upokorzenia. Pozwala to człowiekowi nieraz przetrwać najgorsze chwile. Tak działa na np. nadzieja zbawienia zawarta w poszczególnych religiach. Tatarkiewicz zapewne pod wpływem własnych doświadczeń wojennych oraz przemyśleń zawartych w *Etycznych podstawach rewindykacji i odszkodowań* rozciąga taką możliwość na całe społeczeństwa i narody. Twierdził zatem:

Działanie tych mechanizmów psychicznych objawia się nie tylko w indywidualnych losach ludzkich; całe narody i okresy dziejowe, upośledzone przez los, korzystają z nich, by zmniejszyć swe upośledzenie i ostatecznie cierpią może niewiele więcej niż narody uprzywilejowane¹⁹.

Nieuzasadnione cierpienie domaga się jednak rekompensaty lub przywrócenia maksymalnie możliwego stanu sprzed jego wyrządzenia – „maksymalizacji dobra” i zarazem „minimalizacji zła”. Tatarkiewicz nie uważał jednak, że narody mniej cywilizacyjnie zaawansowane muszą bardziej cierpieć od tych, których poziom rozwoju jest niższy. Wskazywał nader słusznie, że ilość możliwych do doznawania cierpień rośnie wraz z bogactwem wyposażenia cywilizacyjnego, choćby przez to, że jest coraz więcej powodów do obaw utraty tego, co się posiada.

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 111.

¹⁹ *Ibidem*, s. 108.

Egzystencjalny wymiar cierpienia

Na pewne niekonsekwencje w rozważaniach Tatarkiewicza nad problematyką cierpienia niewątpliwie złożyły się także rozważania nad istotą tragizmu. Zgadza się na to, że życie ludzkie charakteryzuje tragizm wpisany w jego najgłębsze podstawy, odróżnia „tragizm” od „nieszczęścia”. Chodzi o to, aby tragizm związany z egzystencjalnymi koniecznościami własnej egzystencji nie mógł być traktowany jako coś „pięknego autentycznie”. Obrazowo przedstawia różnicę pomiędzy tymi pojęciami na przykładzie ludzkiej śmierci:

Ludzie płaczą nad śmiercią innych, raczej niż nad własną; niemniej to ona, ta własna śmierć, ciąży nad ich życiem. Śmierć innych bywa nieszczęściem, śmierć własna jest tragedią. Na tragedię tę składa się lęk przed końcem, przed nicością czy przed nieznanym, przywiązanie do znanego. Poczucie znikomości istnienia łączy się upodobaniem do znanego. Jeśli życie było dobre, to chce się, by trwało; jeśli było złe, czeka się na swoją część szczęścia. Ale więcej jeszcze niż o szczęście chodzi człowiekowi o własne istnienie²⁰.

Tatarkiewicz zauważył przy tej okazji, że trudniejsze warunki w przeszłości czyniły śmierć bardziej prawdopodobną, a więc ludzie byli z nią oswojeni i nie opierali się przed myśleniem o śmierci. Dlatego dziś, w miarę rozwoju cywilizacji, poczucie tragizmu istnienia rośnie, a wraz z nim nasz sprzeciw wobec śmierci. Stąd tragizm ludzkiego istnienia, „poczucie niepewności, zagubienia, lęku przed śmiercią, podobnie jak okrucieństwo ustrojów i ludzi”²¹ znajduje swe odzwierciedlenie w powieści i liryce, a nie na scenie, jak to miało miejsce w starożytności. Ludzie mają więc z tym do czynienia w samotności, a nie na widowni teatru, w tłumie sobie podobnych. Tragizm jest związany z werbalnie niekomunikowalnym cierpieniem, którego doznaje się w obliczu egzystencjalnych konieczności. Każdy odczuwa go indywidualnie, a wpływ na to ma przede wszystkim historia własnego życia. Żal za własnym życiem nie zależy bowiem od długości jego trwania, ale od treści, które je wypełniały.

W ankiecie dla „Życia Warszawy” filozof tak wypowiedział się na temat możliwości osiągnięcia szczęścia w podeszłym wieku:

Sądzę, że szczęście (a może wyrażmy to skromniej: zadowolenie) człowieka nie jest zależne od jego wieku. Każdy wiek ma swoje, sobie właściwe radości, a także niepokoje i cierpienia. W starości – poza ubytkiem sił – na pewno dolegliwa jest świadomość nieuniknionego a bliskiego końca. [...] Przepuścimy nawet, że starość sama przez się nie jest czymś niedobrym. Ale jak każdy inny okres życia może być lepsza lub gorsza²².

²⁰ W. Tatarkiewicz, *Tragedie i tragizm*, w: Arystoteles, Dawid Hume, Max Scheler: O tragedii i tragiczności, Wybór W. Tatarkiewicza, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 21.

²¹ *Ibidem*, s. 22.

²² „Życie Warszawy”, 1973, nr 66 – cyt. za: M. Jaworski, *Władysław Tatarkiewicz*, Wydawnictwo Interpress, Warszawa 1975, s. 123.

Do tego, aby ludzie u schyłku życia mogli być szczęśliwi niezbędne jest ponadto usposobienie sprzyjające doznawaniu szczęścia, czyli „pogodne i zgodne”, oraz zdrowie, o które samemu należy dbać. Nic zatem dziwnego, że Tatarkiewicz sądził, iż:

[...] dobrą starość można do pewnego stopnia samemu sobie p r z y g o t o w a ć , kształtując swój charakter i nawyki, w szczególności zaś swój związek z pracą, dobierając taką, którą się kocha, a przynajmniej lubi. A także dbając zawczasu o swoje zdrowie, żeby jak najlepiej i jak najdłużej się służyło²³.

W przemówieniu, które wygłosił w Polskiej Akademii Nauk na uroczystości z okazji swego 85-lecia przypisał, co prawda swą długowieczność szczęśliwemu losowi, ale zarazem wygłosił pochwałę życia długiego: „kto żyje długo, temu łatwiej jest cokolwiek w ciągu życia zrobić”²⁴. Zauważył wówczas, że życie staroego człowieka biegnie szybciej, gdyż zostało mu już niewiele lat do przeżycia, a lata, które już minęły jakby się nie liczyły, w pewnym sensie zostały „zużyte”. Życie było dla Tatarkiewicza jakby książką do napisania, zadaniem do wykonania, z którym nie jest żal rozstawać się pod warunkiem, że się z tego zadania człowiek wywiązał. Każdy ma wystarczająco dużo czasu, aby to zadanie wypełnić, problem z odejściem z tego świata mogą mieć zatem tylko ci, którzy mają świadomość, że tej księgi życia nie zdążyli zapisać. Można żyć krótko i ciągle gorączkowo się spiesząc, jakby wypalając się przedwcześnie, ale także zdążyć wypełnić swe zadanie. Przywołuje w tym celu wiele wybitnych postaci polskiej kultury jak Słowacki, Chopin czy Wyspiański. Intensywność życia pozwoliła im zatem zadanie wypełnić, ale pozbawiła ich być może całego jego smaku. Dlatego wyraźnie można odczuć, że Tatarkiewicz cenił chce życie rozsądnie ułożone. Wówczas jest czas nie tylko na to, aby swoje zadanie wypełnić, ale także na to, aby się przygotować do odejścia z tego świata.

Interesujące jest uzasadnienie filozofa dla takiego stanu rzeczy.

Zarazem klasa żywych w ciągu lat zwiększa się dla nas o nowych ludzi, o tych, co się urodzili, jak też o tych, co się pojawili w naszym pobliżu: przedtem ich dla nas nie było, teraz są. Wszakże dla ludzi starszych normalną rzeczą jest stopniowe majoryzowanie żywych przez zmarłych: żywi z ich świata wymierają, starzy zostają sami ze zmarłymi. Toteż kto dobrze życzy innemu, powinien nie tylko mu życzyć, by długo był żywy, ale też by był – ż y w y m i ę d z y ż y w y m i , nie zaś wśród cieni zmarłych²⁵.

W konsekwencji takiego rozumowania lęk przed śmiercią jest warunkowany obawą przed tym, aby nie zostać samotnym wśród samych cieni ludzi dawno zmarłych.

Tatarkiewicz nie traktował więc śmierci jako czegoś nadzwyczajnego, gdyż była ona naturalną kolejną rzeczą, do której człowiek przygotowywał się przez całe

²³ *Ibidem*, s. 124.

²⁴ *Ibidem*, s. 124-125.

²⁵ T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Wydawnictwo Makmed, Gdańsk 1998, s. 227.

swe życie, którego przebieg przyspieszał ją bądź oddalał. Inaczej nieco rozpatrywał śmierć człowieka młodego lub w sile wielu, który nie zdążył go przeżyć i osiągnąć tego, co zamierzał: „kto tych lat siedemdziesięciu czy osiemdziesięciu nie dożył może się uważać za poszkodowanego”. Sytuację umierającego młodo porównuje do nagłego oderwania urzędnika od pracy: „Jest jak widz wywołany z sali, choć widowisko nie skończone, choć kurtyna nie spadła”²⁶.

W konsekwencji Tatarkiewicz nie widział żadnych przeszkód, aby starość mogła być wypełniona szczęściem. Decyduje o nim bowiem nie tylko chwilowy stan naszego ciała, ale zwłaszcza poczucie uzasadnionego zadowolenia z całości własnego życia. Zatem szczęście przejawia się jako chwilowe (ulotne), ale także jako trwałe (całościowe). Akcent jest jednak przez Tatarkiewicza położony na całościowe. „Te dwa typy szczęścia niekoniecznie muszą się wykluczać. Na dodatnią ocenę całości życia (dodatni bilans życia) oddziałują dobre momenty, chwile pełne uniesień”²⁷. Wykluczać się mogą tylko wówczas, gdy celem życia pozostaje tylko zdobywanie ciągle nowych wrażeń. Żadne zaś cierpienie nie jest w stanie człowieka trwale pozbawić odczuwania szczęścia.

Walka z cierpieniem

Charakterystyczne w pewnym sensie dla postawy Tatarkiewicza wobec życia są rozważania na temat losów wojennych. Wojna została opisana nie jako pasmo cierpień, emocji, ale beznamiętnym językiem obserwatora zewnętrznego:

[...] znam początek i koniec wojny tylko jakby z daleka, z zapadłego kąta. I tylko ze słyszenia. Wiem, co to jest nagła niepewność, lęk, szukanie wiadomości. Natomiast to, co się działo między początkiem a końcem wojny, znam aż nazbyt z bliska²⁸.

Nie ma w opisach doświadczeń wojennych dramaturgii właściwej zdecydowanej większości świadków opisujących swe ówczesne doświadczenia. Wojna jakby jest doświadczeniem, które wymaga naukowej analizy i dopóki tak się nie stało, problem nie został wyeksponowany, gdyż własne doświadczenia nie mogą stanowić podstawy do obiektywnych rozważań. Zapewne tkwi w tym także jakaś nutka świadomej rezygnacji, wycofania się z prób uogólniania tego, czego się samemu doświadczyło. Tatarkiewicz charakteryzował ten stan rzeczy następująco:

Kto z nas zajmuje się nauką, ma nadzieję i ambicję, być samemu i po swojemu rozwiązać te zagadnienia. Nie różniłem się w tym od innych; ale teraz wołę zajmować się jej historią, dochodzić, jak inni rozwiązywali jej zagadnienia. Jest w tym rezygnacja, jest obawa, że już więcej z myśli mej nie wyciągnę. Ale jest też coś

²⁶ M. Jaworski, *op. cit.*, s. 125.

²⁷ A. Książek, *op. cit.*, s. 55.

²⁸ T. i W. Tatarkiewiczowie, *op. cit.*, s. 202.

innego: chęć rozszerzania wiedzy, mianowicie wiedzy o tym, co myślą i myśleli inni, jeszcze jedna odmiana ciekawości²⁹.

Taką postawę naukową uzasadniał tym, że jego podstawowa ciekawość świata została już poprzez studia filozoficzne zaspokojona. I w tym także upatrywać należy przyczynę tego, że nie starał się zebrać swych rozważań na temat ludzkiego cierpienia w ramy jednolitej koncepcji.

Tatarkiewicz nie uważał, że można z życia ludzkiego całkowicie wyeliminować cierpienie. Problemem etycznym jest zarazem dobro, jak i zło, a stąd dobre życie polega na tym, aby zminimalizować obecność w nim zła. Dlatego każdy istniejący stan rzeczy staramy się podtrzymać, jeśli jest dla nas satysfakcjonujący lub zmienić, jeśli taki nie jest. Zmiana zawsze jest związana z ryzykiem, gdyż stan obecny „możemy uczynić lepszym lub gorszym”. Dążeniem naturalnym jest zatem pomnażanie dobra w świecie. Stąd etyka powinna podpowiadać „jak postępować, by przysporzyć jak najwięcej dobra, lub przynajmniej, jeśli inaczej nie można, usunąć jak najwięcej zła”³⁰. Zadanie takie w świetle jego poglądów etycznych wydaje się być możliwe, gdyż dobro podobnie jak zło jest oczywiste. Podkreśla to wyraźnie, gdy pisze o zniszczeniach wojennych dokonanych przez hitlerowskie Niemcy w Polsce: „Że to dzieło zniszczenia jest złem, to jest jasne jak słońce na niebie, jeśli nie jest złem, to nie ma zła na świecie”³¹. Dlatego też każde postępowanie, które można uznać za moralne, jest nakierowane na realizację lub pomnażanie dobra. „Jeśli zło istnieje i może być usunięte, to usunięte być powinno”³². Zauważa jednak, że zło duchowe może jednak czasem nie zostać usunięte, ale skutki przez nie wyrządzone jednak mogą, co może stać się rekompensatą dla pokrzywdzonych, cierpiących z powodu jego wyrządzenia. Dlatego dopuszczalna jest interwencja zewnętrzna, aby umniejszyć wielkość doznawanego cierpienia. Interwencja taka może być odbierana jako zło, gdyż nie jest „ani odwetem, ani karą, ani prewencją. Zmierza jedynie do wyłączenia wyrządzonego zła”³³. Jeśli komuś wyrządziło się krzywdę, to czymś oczywistym jest, że należy przywrócić stan sprzed jej wyrządzenia, a sprawiedliwość wymaga, aby ją jakoś zrekompensować. Jeśli nie istnieje możliwość pełnej rekompensaty spowodowanych cierpień natury duchowej, to zawsze istnieje możliwość pośredniej odpłaty w formie materialnej. Etycznie zalecane jest więc rekompensowanie wyrządzonych krzywd, co jest działaniem słusznym, gdyż jest nakierowane na pomnażanie dobra w świecie. Co istotne, wyrozumiałość wobec krzywdziciela tylko pozornie wydaje

²⁹ W. Tatarkiewicz, *Ciekawość*, w: *idem*, Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne, t. 1, PWN, Warszawa 1971, s. 368.

³⁰ W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy rewindykacji i odszkodowań*, Ministerstwo Kultury i Sztuki, Warszawa 1945, s. 13.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 16.

się moralnie dobra, gdyż pomnażanie poczucia szczęścia i bezkarności sprawców zła byłoby dodatkową krzywdą dla skrzywdzonych.

Tatarkiewicz przy okazji poszukiwań moralnego uzasadnienia żądania rekompensat za wojenne cierpienia Polaków odpowiedział też na pytanie o możliwość umniejszenia poczucia szczęścia komuś, od kogo wymaga się rekompensat i rewindykacji za doznane krzywdy. Skoro dążenie do szczęścia jest moralnie uzasadnione, to takie, nawet uzasadnione, żądania mogłyby wydawać się krzywdą, przeszkodą na tej drodze. Aby rozwiązać taką wątpliwość, uzupełnił zasadę szczęśliwości zasadami sprawiedliwości i moralności, co zakłada, że wyrządzone zło najpierw musi zostać naprawione lub zrekompensowane, a własne prawo do szczęścia nie może być w sprzeczności z prawem innych do niego. Etyczne zasady sprawiedliwości, szczęścia i moralności uznał wówczas za podstawowe, a przez to i najbardziej oczywiste.

Naprawianie wyrządzonego zła jest więc czymś oczywistym, ale aby nie było wątpliwości, Tatarkiewicz sformułował sześć szczegółowych zasad moralnych nie tylko uznających rewindykację i rekompensaty za słuszne, ale domagających się ich wypełnienia³⁴.

Pierwszą z tych zasad nazwał „zasadą konsekwencji”, czyli jeśli ktoś dla osiągnięcia własnych korzyści przyjął jakąś zasadę, która była w oczywisty sposób krzywdząca dla innych, to jest oczywiste, że ta sama zasada po zmianie sytuacji powinna stać się podstawą rekompensaty za doznane szkody i cierpienia.

Druga to „zasada mniejszej lub większej wytłumaczalności zła”, co sprowadza się do tego, że ktoś silniejszy lub bogatszy zawsze wyrządza zło większe, gdy przywłaszcza sobie coś lub naraża na cierpienie kogoś mniej zasobnego i słabszego.

Kolejna „zasada powszechnej korzyści” – pewne dobra (np. dzieła sztuki, literatury, czy wytwory nauki) przynoszą największe i moralnie aprobowane korzyści tylko wówczas, gdy znajdują się w rękach swoich wytwórców lub społeczności, w której powstały. Zatem w każdej sytuacji powinny do nich powrócić, aby umożliwić ich wykorzystywanie dla dobra owej społeczności.

„Zasada moralnego uprawnienia” – wartościom mającym moralne znaczenie nie powinni patronować ludzie źli. Tatarkiewicz charakteryzuje to jednoznacznie:

Odczuwamy to jako niewłaściwe i złe, by ludzie źli, którzy nie chcieli szanować cudzych muzeów i bibliotek, którzy je niszczyli bezlitośnie, mieli sami muzea i biblioteki najwspanialsze i w nich przechowywali dorobek narodów, które usiłovali zniszczyć³⁵.

„Zasada prawdziwej własności” – dobra kultury i nauki należą do tych, którzy je wytworzyli, czego w żadnym przypadku nie może zmienić żaden akt

³⁴ *Ibidem*, s. 18-21.

³⁵ *Ibidem*, s. 20.

przywłaszczenia. Zatem pozbawienie kogoś na drodze rekompensaty czy też rewindykacji czegoś, co nie jest jego dorobkiem, nie jest żadnym złem, a aktem sprawiedliwości.

„Zasada słusznego prawa” – żadna ustawa prawna „jeśli obraża uczucie słuszności i sprawiedliwości, nie ma naprawdę waloru; nie ma go, jeśli jest niezgodna z *ius naturale* i *ius divinum*”³⁶.

Tatarkiewicz dostrzegał jednak granicę wysuwania roszczeń względem sprawców zła. Twierdził zatem, że „jest etycznie słuszne domagać się i usiłować odzyskać to, co nam niesłusznie zostało odjęte. Jeśli zaś nie będzie mogło być odzyskane, to etycznie słuszne jest wziąć jego ekwiwalent. A podobnie jest słuszne wziąć ekwiwalent za to, co zostało zniszczone”. Ale z drugiej strony: „Nie jest oczywiście słuszne złem oddawać za złe i niszczyć kulturę tym, którzy naszą kulturę zniszczyli. [...] Bo wszystko to tworzyłyby nowe zło i pogłębiało zło istniejące zamiast je usunąć”³⁷. Uznawał więc wyższość racji moralnych nad najsluszniejszymi nawet postulatami rekompensaty za doznane cierpienia.

Konkluzja

Tatarkiewicz zawsze pozostawał wierny swym ideałom i potrafił się narazić dla słusznej sprawy na ewentualne cierpienie. Przykładem tego jest jego podpis w słynnym „Liście 34” w obronie polskiej kultury kierowanym 14 marca 1964 r. do ówczesnego premiera Józefa Cyrankiewicza³⁸. Być może z dzisiejszej perspektywy złożenie tego podpisu nie wydaje się działaniem heroicznym, ale charakterystyczne jest, że spośród intelektualistów warszawskich tylko 34 odważyło się to uczynić. Na taką decyzję złożyło się przekonanie filozofa, że żadne cierpienie nie może być powodem wycofania się z życia, człowiek bowiem nie żyje tylko dla siebie. Tym, którzy nie wykażą się taką odwagą, towarzyszy zawsze żal za traconym życiem, bo nie wypełnili zadania, które mieli do wykonania na tym świecie. Jeśli zaś swego życia się nie zmarnowało, to nie może towarzyszyć jego kresowi żal straconego czasu. Wypełnianie życia pozytywną treścią było bowiem dla niego obowiązkiem moralnym ciążyącym na wszystkich i nie miało przy tym znaczenia, ile tego życia człowiekowi jeszcze zostało.

³⁶ *Ibidem*, s. 21.

³⁷ *Ibidem*, s. 22.

³⁸ Zob. J. Eisler, *List 34*, PWN, Warszawa 1993. Istotne wydaje się, że spośród polskich filozofów obok Władysława Tatarkiewicza „List” podpisali jeszcze prof. prof. Maria Ossowska i Tadeusz Kotarbiński.

Existential Meaning of Suffering in Axiology of Władysław Tatarkiewicz

by Stefan Konstańczak

Abstract

The problem of human suffering was not the subject of a separate publication by Władysław Tatarkiewicz. However, such theme matter appeared in a few of his important publications, including his post-doctoral thesis „On inexorability of the good”, after-war publication „On happiness” and a small treatise „Ethical bases of revindication and compensation” justifying Polish claims for reparations after the warfare.

Tatarkiewicz made a distinction between physical and spiritual suffering, but each one was always considered as a bad thing. War experience changed his attitude in this matter and therefore he admitted that it is impossible to eliminate suffering from human life and hence he claimed that one can experience happiness even in spite of some negative sensations. Age is not an obstacle to feel it either. However, he pointed out that undeserved suffering justifiably demands a compensation and the lack of it or evasion from redressing the wrong are immoral. One cannot evade a duty of minimizing of suffering because even personal suffering cannot be the reason of drawing back from moral duties fulfillment.

Key words : Władysław Tatarkiewicz, ethics, suffering, happiness, injustice, moral compensation, minimizing of suffering, happiness.