

JERZY KOPANIA

(Białystok)

PLATOŃSKA I EPIKUREJSKA FILOZOFIA ŚMIERCI

Nasze próby odpowiedzi na pytanie, jaki sens ma ludzkie życie, zdeterminowane są przez fakt, że jesteśmy istotami śmiertelnymi¹. To właśnie świadomość, że życie każdego z nas musi nieuchronnie zostać przerwane – choć ani czas, ani sposób tego przerywania nie są i nie mogą być nam znane – rodzi niepokojące pytanie, czy po tym życiu istnieje jakieś inne, nowe. W swej istocie jest to pytanie o sens życia. Odpowiada na to pytanie religia, choć swej odpowiedzi nie uzasadnia, odwołując się do wiary. Ale i filozofia powinna jakąś odpowiedź dawać, przy czym musi to być odpowiedź uzasadniana racjonalnie, skoro filozofia jest rozumowym namysłem nad światem i człowiekiem.

Filozofia jest ciągłym usiłowaniem nadania racjonalnego kształtu własnemu odczuwaniu świata. Na początku jest zawsze pozarozumowe, emocjonalne przeżywanie świata, pierwotny kontakt poznawczy z tym, co jawi się nam jako rzeczywistość; filozofowanie polega na ujęciu tego przeżycia w kategorii naszego rozumu, sformułowaniu twierdzenia podstawowego, a następnie logicznym wyprowadzaniu kolejnych wniosków². Platon odczuwał rzeczywistość w jej wymiarze idealnym, jakby było dla niego widocznym, że świat zmiennych, przemijających rzeczy postrzeganych zmysłowo jest jedynie odbiciem rzeczywistości prawdziwej, czyli świata niezmiennych i wiecznych

¹ Zob. B. Wolniewicz, *O istocie religii*, „Edukacja Filozoficzna” 14, 1992; przedruk [w:] tenże, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 160–198.

² Por. J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Aureus, Kraków 2009, s. 100.

form; Platońska filozofia, czyli teoria idei, jest racjonalizacją tego odczucia. Arystoteles natomiast odczuwał rzeczywistość w jej wymiarze konkretnym, gdyż jawiła mu się jako zmysłowa oczywistość wielości zmiennych i przemijających jednostkowych konkretnych rzeczy; Arystotelesowska filozofia, czyli teoria substancji, jest racjonalizacją tego odczucia. Platońskie idealne formy Arystoteles ukrył w realnych, konkretnych, rzeczach jednostkowych.

Przyjęło się mówić, że platońska wizja świata i arystotelesowska wizja świata stanowią dwa źródła europejskiej filozofii, tzn. każdy system filozoficzny jest w istocie swej albo platoński, albo arystotelesowski. Jest to oczywiście pewne uproszczenie, ale także pewna nieścisłość. Bardziej przeciwstawna platońskiej wizji rzeczywistości jest atomistyczna wizja Leukipposa, rozwijana przez Demokryta, przejęta przez Epikura. Realny, jednorodnie materialny kosmos atomistów zderza się w ontycznej sprzeczności z idealnym w swej naturze duchowym kosmosem platoników; świat, w którym żyjemy i którego doświadczamy zmysłowo, zderza się ze światem, w którym dopiero mamy być i który ujmujemy jedynie intelektualnie.

Tym dwom odczuciom świata towarzyszą dwa odczucia ludzkiego losu. Nieuchronność śmierci skłania do refleksji nad sensem życia; jaki jest bowiem sens życia, jeśli ma ono jedynie wymiar doczesny? Jeżeli moje przeżywanie świata prowadzi mnie do racjonalnie uzasadnianej tezy, że oprócz zmysłowo odczuwanej rzeczywistości materialnej istnieje rozumowo ujmowana rzeczywistość idealna, to moje pragnienie zachowania istnienia po śmierci uzyskuje filozoficzne uzasadnienie, które z kolei staje się podstawą wiary w życie w zaświatach i nadziei, że będzie to życie wieczne. Jeżeli natomiast moje przeżywanie świata prowadzi mnie do racjonalnie uzasadnianej tezy, że istnieje tylko zmysłowo odczuwana rzeczywistość materialna rzeczy zmiennych i przemijających, to moje pragnienie zachowania istnienia po śmierci jawi się w świetle rozumu jako bezpodstawne. W pierwszym wypadku należy tak życie prowadzić, aby umierać z nadzieją na wieczną szczęśliwość; w drugim wypadku należy tak życie prowadzić, aby umierać w przekonaniu, że miało ono sens. Dlatego właściwie pojęta filozofia śmierci ma przede wszystkim ukazywać wzorzec godnego życia w doczesności – zarówno przy założeniu, że ma ono swe przedłużenie w wieczności, jak i przy założeniu, że ma ono swój kres ostateczny. A źródłem i podstawą każdej filozofii śmierci jest albo idealistyczna metafizyka platońska, albo materialistyczna metafizyka epikurejska.

1. Poglądy Sokratesa znamy z przekazu Platona (427–347 przed Chr.) i trudno jest rozstrzygnąć, co rzeczywiście od pierwszego, a co już od drugiego z nich pochodzi. Można jednak uznać, że wszystkim tezom, które Platon przedstawia jako Sokratesowe, to on jednak nadał głęboki sens, który teraz próbujemy odczytać w swych interpretacjach. Jednym z głównych problemów, które miały nurtować Sokratesa, była kwestia wiecznego trwania duszy po śmierci ciała. Zapewne Sokrates wpłynął w jakiejś mierze na sposób rozważania tej kwestii przez Platona, ale przecież nie on wyłącznie, przede wszystkim zaś kwestię tę wpisał Platon w kontekst własnej teorii świata idealnego. Pośmiertne losy duszy musiały niepokoić Platona szczególnie, uwagi na ten temat występują bowiem często w jego tekstach, a późniejsi komentatorzy, m.in. Cyceon, wskazywali na wpływ, jaki wyrzucił na niego pitagorejczycy³. Pytanie o możliwość zachowania tego, co stanowi o człowieku jako bycie świadomym samego siebie, jest pytaniem metafizycznym, dotyczy bowiem istoty tego szczególnego fenomenu, jakim jest byt ludzki. Ponieważ byt ten jest śmiertelny, więc w rozważaniach Platona śmierć stanowi metafizyczny problem, który należy rozwiązać. Dlatego śmierć jawi się filozofowi jako ostatnie możliwe zdarzenie w świecie doświadczenia zmysłowego; zmysłami postrzegamy martwe ciało, które przedtem było ciałem ożywionym, a rozumem dochodzimy do wniosku, że oto dokonało się zdarzenie polegające na uwolnieniu duszy od ciała. To zdarzenie określa też Platon jako „umieranie”, czyli utożsamia umieranie ze śmiercią; tym samym poza zakresem rozważań filozofa pozostaje umieranie jako szczególny stan, w którym znajduje się człowiek odchodzący z życia. Sposób, w jaki przeżywa swój stan człowiek świadomy, że jego życie właśnie dobiega kresu, nie jest problemem metafizycznym, lecz moralnym: w każdym momencie swego życia człowiek powinien zachowywać się godnie, a więc także w momencie ostatnim. Z metafizycznego punktu widzenia natomiast interesujący jest ten moment bytowy, w którym dusza uwalnia się od ciała i zaczyna żyć własnym życiem, wolnym od zniewalających uwarunkowań zmysłowych⁴.

³ Pitagorejski kontekst filozofowania Platona omawia Field, uzasadniając, że wpływy pitagorejskie są zazwyczaj wyolbrzymiane; zob. G. C. Field, *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought*, Methuen & Co Ltd, London 1967, s. 175–187. Field konkluduje: „And we must always remember that, as far as Pythagoreanism of the fourth century went, Plato’s influence on it may well have been at least as great as its influence on him”; tamże, s. 187.

⁴ „Czy uważacie, że jest coś takiego jak śmierć?”, pyta Platoński Sokrates i odpowiada, że „jest to nic innego jak rozstanie się duszy z ciałem”. Następnie zaś wyja-

Teza, że po rozpadzie ciała dusza nadal żyje, a nadto jest to życie lepsze i pełniejsze w wymiarze poznawczym, nie jest jednak czysto racjonalną tezą filozoficzną, jako że jej źródłem jest mocne pragnienie, aby tak było, oraz wiara i nadzieja, że tak będzie. Filozof konstruuje dowody mające wykazać, że dusza jest nieśmiertelna, jednak u ich podłoża leży owo pragnienie, a ich celem jest wzmocnienie wiary i nadziei. Najpierw bowiem trzeba chcieć, aby dusza zachowała na wieczność mnie jako istotę świadomą samej siebie, a dopiero potem można udowadniać sobie i przekonywać innych, że skoro dusza jest zdolna do poznawania wiecznych i niezmiennych idei, to musi mieć taką samą jak one naturę, a będąc źródłem życia, nie może przestać żyć. Takie i podobne „dowody” konstruuje w Platońskich dialogach Sokrates, ale przecież nie one stanowią punkt wyjścia namysłu nad fenomenem śmierci. Na początku jest pragnienie biorące się z lęku przed utratą istnienia oraz wiara i nadzieja, że to pragnienie nie jest nadaremne. Medytacja nad śmiercią powinna być jednym z głównych zajęć filozofa, ponieważ „jest rzeczą właściwą, aby człowiek, który życie spędził na filozofowaniu, był pełen ufności przed śmiercią i miał nadzieję, że gdy umrze, spotkają go tam największe dobrodziejstwa”⁵. Postawa platońska jest więc oparta na nadziei, że życie ludzkie wykracza poza doczesność; przy tej postawie życie doczesne ma być przygotowaniem do życia wiecznego, a filozofia staje się przede wszystkim medytacją o śmierci. Uosobieniem takiej postawy jest Sokrates, którego życie było podobno wzorcowym życiem filozofa, a śmierć była podobno śmiercią filozoficzną, tj. godnym, spokojnym odejściem w poczuciu dobrze spełnionego życia i w przekonaniu, że moment śmierci jest momentem wstąpienia do prawdziwej rzeczywistości.

Wiara i nadzieja, że dusza musi być z natury swej nieśmiertelna, ma także wymiar moralny. Człowiek często doświadcza na sobie niegodziwości innych ludzi, jak też sam innym niegodziwości czyni. Pierwsza sytuacja rodzi pragnienie, aby za czyny złe sprawca poniósł odpowie-

śnia, że „umieranie polega właśnie na tym, iż oddzielnie jest ciało istniejące samo dla siebie po rozstaniu z duszą, a oddzielnie dusza istniejąca sama dla siebie po rozstaniu z ciałem”. Zob. Platon, *Fedon* 64 c; cyt. za: Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 62. „Śmierć” to po grecku *thanatos* i takiego słowa Platon używa; kiedy zaś pisze o umieraniu, posługuje się słowem *to tethnanaí*, które jest urzeczownikowionym bezokolicznikiem od czasownika *thnēskō*, czyli „umrzeć”.

⁵ Platon, *Fedon* 63e-64a, wyd. cyt., s. 56. Wspomniane „dobrodziejstwa” obejmują zarówno nieporównanie zwiększone moce poznawcze, jak i możliwość spotkania zmarłych osób bliskich oraz wielkich twórców, myślicieli i bohaterów.

działność; jeśli nie ponosi jej w tym życiu, to niech dusza odpokutuje to w życiu pośmiertnym. Druga sytuacja rodzi strach, że za czyny popełnione w tym życiu trzeba będzie ponieść karę w życiu przyszłym. Dlatego Platon ustami Sokratesa argumentuje:

Gdyby śmierć stanowiła zerwanie ze wszystkim, to zaiste wielką korzyść odnieśliby niegodziwcy, którzy umierając uwalnialiby się od ciała i od własnej, związanej z duszą niegodziwości. Ale skoro okazuje się, że dusza jest nieśmiertelna, to nie będzie dla niej żadnej innej ucieczki od zła ani żadnego wybawienia jak tylko przez stanie się możliwie najlepszą i najmądrzejszą⁶.

Ta argumentacja jest zarazem swoistym dowodem na nieśmiertelność duszy, gdyż na podstawie przesłanki będącej założeniem moralnym, że każde wyrządzone zło powinno zostać ukarane, i przesłanki empirycznej, że nie każde wyrządzenie zła jest poddane karze w tym życiu, dochodzimy do wniosku, że musi istnieć życie pozagrobowe. Zarazem zaś – i to jest podstawowy cel tej argumentacji – ma ona ludzi rozumnych skłaniać do troski o duszę, nierozumnych zaś przynajmniej w jakiejś mierze powstrzymywać przed czynieniem zła. Dla ludzi rozumnych ten aspekt moralny łączy się z aspektem poznawczym, gdyż człowiek mądry wie, iż dusza „nie zabiera ze sobą niczego oprócz tych rzeczy, które osiągnęła wychowaniem i wykształceniem”⁷. Platońska nauka o duszy ma więc za zadanie usunąć lęk przed ostatecznym unicestwieniem i utwierdzić nas w naszych intuicjach moralnych.

Taką postawę przyjęły też w zasadzie wszystkie kierunki myśli chrześcijańskiej. Chrześcijańskie rozumienie duszy tym jednak różni się od platońskiego, że w rozumieniu platońskim dusza pojmowana jest jako istniejąca wiecznie, tzn. nie mająca ani początku, ani końca⁸, podczas gdy w rozumieniu chrześcijańskim Bóg stwarza duszę jako z natury swej nieśmiertelną, ale może dać jej doświadczenie śmierci. Wyraził to zwięźle św. Augustyn (354–430), wyjaśniając, że „śmierć duszy następuje wtedy, gdy ją opuszcza Bóg, podobnie jak śmierć ciała

⁶ Platon, *Fedon* 107c-d, wyd. cyt., s. 277.

⁷ Tamże.

⁸ Ścisłej rzecz ujmując, należy dopowiedzieć, że takie było powszechne rozumienie stanowiska Platona. Faktycznie jednak poglądy filozofa na kwestię duszy przechodziły ewolucję i w późnych dialogach – *Timajosie* i *Prawach* – Platon twierdzi, że duszę, tak jak i ciało człowieka, stworzył Bóg-Demiurg. Zob. B. Woyczyński, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernika, Toruń 2000, s. 109–128.

wtedy, kiedy je opuszcza dusza⁹. To opuszczenie duszy przez Boga nie oznacza jej unicestwienia, jako że dusza jest przecież z natury swej nieśmiertelna. Tradycja Kościoła wypracowała takie rozumienie losu duszy po rozłączeniu z ciałem, zgodnie z którym dusza w stanie łaski i wolna od grzechów dostępuje miejsca w niebie, czyli zostaje zbawiona, dusza w stanie łaski, ale obciążona grzechami powszednimi, udaje się do czyśćca, aby tam przejść proces oczyszczenia, a dusza pozbawiona łaski z powodu grzechu śmiertelnego stracona zostaje do piekła. Dusze w czyśćcu dochodzą w bólu duchowym do pełni miłości, a dusze w piekle cierpią męki duchowe, do momentu zmartwychwstania ciała; wówczas dokona się bowiem sąd ostateczny, z którego wyroku każdy zmartwychwstały człowiek znajdzie się albo w niebie, gdzie zażywał będzie wiecznej szczęśliwości, albo w piekle, gdzie doświadczał będzie wiecznych cierpień już nie tylko duchowych, lecz także cielesnych¹⁰.

Platońska tęsknota za bytowaniem duszy w świecie idealnym w kontekście chrześcijańskim przekształciła się w pragnienie zbawienia, czyli życia wiecznego w łączności z Bogiem. Wedle Platona dusza jako idealny byt, z natury swej wieczny, a jedynie czasowo związany z materią ciała, pragnie powrócić do świata idealnego; wedle św. Augustyna dusza została stworzona przez Boga, a więc z natury swej do Boga dąży.

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie¹¹.

Chrześcijaństwo przejęło filozofię grecką w jej wydaniu platońskim, ale zinterpretowało ją we własnym duchu, uznając, że może służyć jako ćwiczenie pomocne w umacnianiu wiary. Klemens z Aleksandrii (150–ok. 212), który jako pierwszy dostrzegł potrzebę przyswoje-

⁹ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, IW Pax, Warszawa 1977, t. II, s. 86.

¹⁰ Zob. P. Gasparri, *Katechizm katolicki*, Wydawnictwo Te Deum, Warszawa 1999, s. 140–142. Stanowisko takie sformułowane zostało m.in. na XIV Soborze Powszechnym (II Lyońskim) w 1274 r.; zob. S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 640–641. Koncepcja czyśćca jest uznawana przez katolicyzm, a odrzucana przez prawosławie. We współczesnej teologii katolickiej (po II Soborze Watykańskim) kładzie się nacisk na duchowy charakter mąk piekielnych (poczucie wiecznego niespełnienia, brak obcowania z Bogiem). Nadzieja, że ostatecznie wszyscy ludzie zostaną zbawieni, jest odrzucana przez teologię katolicką, a nie jest wykluczana przez teologię prawosławną.

¹¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, IW Pax – Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 27.

nia chrześcijaństwu dorobku kultury helleńskiej, wyraził to wskazując, że filozofia inną rolę pełniła u pogan, a inną ma pełnić u chrześcijan. „Przed przyjściem na świat Pana filozofia była niezbędna dla Hellenów, aby ich prowadzić ku sprawiedliwości. Teraz natomiast przydaje się do tego, aby ich prowadzić ku bojaźni Bożej”¹². Powtarzając za Platonem, że „filozofia jest dążeniem do bytu prawdziwie bytującego”¹³, Klemens nadaje owemu bytowi znaczenie całkiem odmienne: to nie bezosobowa najwyższa idea, lecz Bóg-Stwórca będący osobowym Bogiem Starego Testamentu i wcielonym Bogiem Nowego Testamentu.

Platońskie pojmowanie duszy zostało tak mocno zasymilowane przez chrześcijaństwo, że do dziś w powszechnym odczuciu chrześcijan dusza rozumiana jest – mimo wielu wieków dominacji filozofii tomistycznej – jako idealny byt trwający nadal po rozpadzie ciała¹⁴. Klemensa rozumienie duszy jest z Platońskim całkowicie zgodne, z wyjątkiem oczywiście tezy o preegzystencji dusz, jak też do podobnych wniosków prowadzi¹⁵. Istotne jest tu uznanie, że ponieważ stan duszy po śmierci ciała jest konsekwencją moralnej postawy człowieka w życiu ziemskim, więc właściwym celem życia doczesnego jest jak

¹² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, IW Pax – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, t. I, s. 20. Klemens uznaje przy tym, że w każdej filozofii znaleźć można i rozwinąć należy myśli pozwalające lepiej zrozumieć sprawy boskie. Dlatego deklaruje: „[...] przez filozofię nie rozumiem ani szkoły stoickiej, ani platońskiej, ani epikurejskiej, ani arystotelesowskiej, ale wszystkie dobre myśli, wypowiedziane w każdej z tych szkół, a pouczające nas o sprawiedliwości wraz z wiedzą pełną czci dla bóstwa – ten cały wybór nazywam filozofią”; tamże, t. I, s. 28. Niemniej jednak to właśnie w filozofii platońskiej Klemens znajduje owe myśli, których rozwijanie prowadzi do lepszego zrozumienia spraw boskich.

¹³ Tamże, t. I, s. 160. Od Klemensa zaczyna się platonizm chrześcijański; szerzej na ten temat zob. R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, „The Harvard Theological Review” 18, 1, 1925, s. 39–101.

¹⁴ Platońskie rozumienie duszy kwestionowane było (jako nie znajdujące potwierdzenia w Piśmie św.) przez teologię protestancką, a później, od czasów II Soboru Watykańskiego, także w teologii katolickiej. Zob. na ten temat: J. Kopania, *Czy zmierzch platońskiego rozumienia duszy?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (40), 2001; wersja rozszerzona w: tenże, *Boski sen o stworzeniu świata*, Trans Humana, Białystok 2003, s. 49–73.

¹⁵ „Clement’s definition of soul closely parallels that of Plato, and although he seems to have, strangely enough, denied the pre-existence of human souls, the nature, capacities, and destiny of the human soul is a central issue in his thought, as it obviously was in Plato’s”. A. C. Outler, *The „Platonism” of Clement of Alexandria*, „The Journal of Religion” 20, 3, 1940, s. 226.

najlepsze przygotowanie duszy do życia wiecznego. Tak jak platonicy, tak też chrześcijanie uznają, że pomocą w realizowaniu tego może być filozofia, która ostatecznie powinna przygotowywać duszę do przejścia w wieczność. Klemens powołując się na filozofię platońską, stwierdza, że „słusznie nazwał Sokrates filozofię wstępnyim ćwiczeniem się w umieraniu”¹⁶. Świadomy tego chrześcijanin staje się, wedle określenia Klemensa, prawdziwym gnostykiem, czyli człowiekiem wyznającym naukę Chrystusa i realizującym ją w życiu, aby dzięki temu dostąpić zbawienia, ale też pogłębiającym jej rozumienie poprzez filozofowanie, aby dzięki temu mocniej przeżywać szczęśliwość w rzeczywistości zbawienia. „I chyba jest gnoza szczególną właściwością duszy, zdolnej do prawidłowego myślenia i przygotowującej się przez ćwiczenie do tego, aby za jej pośrednictwem zasłużyć sobie na nieśmiertelność”¹⁷. W chrześcijańskim dążeniu do zbawienia racjonalność właściwa filozofii greckiej¹⁸ łączy się z wiarą w Chrystusa uzdatniającą człowieka do zmierzania ku zbawieniu duszy¹⁹.

¹⁶ Klemens Aleksandryjski, dz. cyt., t. II, s. 55.

¹⁷ Tamże, t. II, s. 151. Życie gnostyka jest życiem szczęśliwym jako realizacja pełni cnót; gnostyka nazywa Klemens także „przyjacielem Boga”. Zob. F. Drązkowski, *Szczęście przyjaciela Boga według Klemensa Aleksandryjskiego* [w:] D. Zagórski (red.), *Vita beata. Realizacja pojęcia szczęścia ludzkiego w starożytności chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 77–94.

¹⁸ Wedle Klemensa filozofia prowadzi do Boga właśnie dzięki temu, że jest poznaniem rozumowym. „Taka jest wszak natura duszy, że ona się porusza z siebie samej. Skoro więc bytujemy jako istoty obdarzone rozumem, a filozofia również jest czymś rozumnym, zatem mamy z nią coś pokrewnego z natury”; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, wyd. cyt., t. II, s. 169. Myśliciele chrześcijańscy zdecydowanie odrzucali z filozofii greckiej wszelkie wyjaśnienia mitologiczne. „Łatwo można zauważyć niedorzeczność tych wypowiedzi” – powiada Teodoret z Cyru (393-ok. 458) o Platona mitycznych opisach wędrówki dusz i losów duszy w zaświatach; Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, IW Pax, Warszawa 1981, s. 241.

¹⁹ Klemens twierdzi nawet, że poznanie uzyskane dzięki myśleniu filozoficznemu (ale kierowanemu przez wiarę!) jest od samej wiary większe. Życie zgodne ze wskazaniami wiary zapewni bowiem zbawienie, ale właściwe poznanie tego, co kryje głębia wiary, nadaje zbawieniu większy wymiar szczęśliwości. „Czymś więcej jeszcze od wiary jest poznanie, podobnie jak czymś więcej od samego zbawienia jest być uznanym za godnego najwyższej czci w niebiosach”. Klemens Aleksandryjski, dz. cyt., t. II, s. 177. Należy jednak dopowiedzieć, że wprawdzie teologia chrześcijańska doszła do uznania różnych stopni stanu zbawienia, ale nie przyjęła tezy, że są one uzależnione od stopnia poznania. Szerzej na temat rozumienia wiary przez Klemensa, zob. E. Osborn, *Arguments for Faith in Clement of Alexandria*, „Vigiliae Christianae” 48, 1, 1994,

Późniejsi myśliciele chrześcijańscy mocniej podkreślać będą, że to ćwiczenie się w umieraniu w istocie swej polega na zmniejszaniu przywiązania do życia doczesnego i wzmacnianiu pragnienia, by spotkać się z Bogiem. Tak właśnie zdaje się mówić św. Augustyn: „Poprzez duszę moją mam wspinać się ku Niemu. Muszę przekroczyć moc, która mnie z ciałem wiąże i dzięki której napełniam je życiem. Nie ona mi umożliwi znalezienie mojego Boga”²⁰. Trzeba więc przekroczyć to, co tak mocno wiąże nas z życiem biologicznym, i pragnienie trwania w doczesności zastąpić pragnieniem trwania w rzeczywistości zbawienia. Życie duchowe chrześcijanina powinna wypełniać owa *meditatio mortis*, będąca w istocie rozmyślaniem o znikomości świata²¹ i niewyobrażalnej wspaniałości życia wiecznego, na które należy zasłużyć; a o śmierci trzeba myśleć, ponieważ stawia ona ludzką duszę przed sądem Boga. Najpełniej i najskuteczniej postawa taka realizowana była w zakonach kontemplacyjnych; niektóre z nich: kameduli, kartuzi i trapiści, używają jako pozdrowienia słów *memento mori*. Ale życie każdego chrześcijanina, także tego żyjącego w świecie, powinno być wypełnione świadomością, że doczesność jest drogą do wieczności, a jedynie miłość do Boga może sprawić, że czas wieczności będzie czasem zbawienia. Życie doczesne ma sens właśnie dlatego, że jest przygotowaniem do życia wiecznego, a śmierć jest punktem odniesienia ludzkich starań, by sens ten właściwie realizować.

2. Uzasadnieniem platońskiej postawy filozoficznej wobec śmierci jest metafizyka udowadniająca istnienie sfery nadprzyrodzonej, w której po śmierci ciała musi znaleźć się to, co stanowi istotę człowieka, czyli jego dusza. Postawa taka jest dodatkowo wzmacniana, szczegól-

s. 1–24. Jak stwierdza autor: „Clement has no trouble joining the faith of the scriptures with the faith of philosophers”; tamże, s. 21.

²⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, wyd. cyt., s. 287.

²¹ Doświadczenie znikomości świata przeżywane było szczególnie w konfrontacji z doświadczeniem jego przemijalności wraz z przemijalnością życia doczesnego. Teofilakt Symokatta, żyjący na przełomie VI i VII w., w fikcyjnym liście przypisuje Platonowi takie słowa: „Jeśli chcesz opanować smutek, idź na groby: tam znajdziesz lekarstwo od żądz i zobaczysz, jak największe ludzkie szczęścia w całej swej pysze znaczą mniej niż proch”; cyt. za: J. Schnayder (red.), *Antologia listu antycznego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Kraków 1959, s. 281 (tłum. J. Parandowski). Tej rady, aby zastanowić się nad życiem, patrząc na groby, nie ma w znanych pismach Platona, nie jest ona jednak sprzeczna z jego filozofią, a na pewno wyraża stanowisko moralistów chrześcijańskich.

nie w chrześcijaństwie, przez przekaz religijny. Inna musi być natomiast postawa wobec śmierci w kontekście tych filozofii, które tworzą metafizykę ukazującą ontyczną jednorodność rzeczywistości i nie dopuszczającą możliwości istnienia odrębnej sfery bytowania pośmiertnego. Eksplikatywnym przykładem warunkowanej naturalistyczną metafizyką filozoficznej postawy wobec śmierci jest stanowisko Epikura.

Atomistyczna metafizyka Epikura (341–270 przed Chr.) dopuszcza istnienie tylko jednego świata, jednorodnie materialnego, w którym każdy byt jest określoną kombinacją atomów, a wszelka zmiana bytu bierze się ze zmiany danej konfiguracji. Wynika z tego, że śmierć polega na rozpadzie tej konfiguracji atomów, która konstituowała człowieka, czyli jest kresem istnienia człowieka. Tę metafizykę przejął Epikur od Demokryta (ok. 460–ok. 370 przed Chr.), jednak musiał do niej wprowadzić pewne uzupełnienia. Chodziło o to, że atomistyczny świat Demokryta działa ściśle deterministycznie i nie może być w nim miejsca na jakąkolwiek spontaniczność. Demokrytejski determinizm dla człowieka jako podmiotu poznającego jest fatalizmem – wszelkie zdarzenia ludzkiego życia przesądzone są przyczynowo-skutkową kolejnością ruchów atomów w próżni. Z tym właśnie nie chciał pogodzić się Epikur, jako że jego odczucie ukazywało mu, że w deterministycznym porządku świata człowiek w jakiś sposób realizuje swoją wolność²². Aby to wyjaśnić, Epikur uzupełnia charakterystykę atomu, dodając do przyjętych przez Demokryta cech atomu: wielkości, kształtu i położenia w próżni, nadto ciężar pojęty jako naturalna skłonność do ruchu w dół. Teraz należało jedynie wprowadzić możliwość zachodzenia przypadkowych zbieżności atomu z prostopadłego toru spadku, czyli ruch spontaniczny, czego odpowiednikiem w wewnętrznej rzeczywistości człowieka jest wolność woli²³.

Wprowadzona przez Epikura ludzka wolna wola, owa *fatis avolsa voluntas*, jak o niej mówi rzymski wyznawca filozofii epikurejskiej

²² Problem wolności człowieka jest jednym z głównych problemów filozofii Epikura; szerzej zob. G. S. Brett, *The problem of freedom after Aristotle*, „Mind”, New Series, 22, 8, 1913, s. 361–372.

²³ Konieczność zakłada, że przyczyna jest zawsze uprzednia i zewnętrzna względem skutku; ruch spontaniczny nie ma uprzedniej i zewnętrznej przyczyny. „We cannot however say that voluntary motion is causeless; on the contrary there is a cause but it is a cause which is identical with the nature of the agent”; tamże, s. 368. Właśnie to utożsamienie przyczyny ruchu spontanicznego z samym bytem poruszającym się pozwala Epikurovi wyjaśnić możliwość wolnej woli w kategoriach fizyki.

Lukrecjusz (ok. 99–ok. 55 przed Chr.)²⁴, musi jednak konfrontować się z tym, co konieczne. Ponieważ człowiek jest wolny, więc nie może porzucić na uznanie, że nie ma jakiegokolwiek wpływu na to, co nieuniknione – powinien jeszcze tę konieczność zaakceptować, pogodzić się z nią. Wśród wielu konieczności jedna w sposób szczególnie wzbudza lęk człowieka; jest nią nieuchronna śmierć, po której nie może być dalszego życia. Epikur chciał uwolnić człowieka od tego lęku, a mógł to zrobić jedynie odwołując się do przyjętej przez siebie atomistycznej metafizyki. Związane z atomistyczną metafizyką sensualistyczne rozumienie poznania upatruje w odczuwaniu zmysłowym źródła wszelkich danych poznawczych. Rozpad konfiguracji atomów konstytuujących człowieka unicestwia go, a tym samym powoduje zanik wszelkich procesów poznawczych. Epikur tak to wyjaśnia w liście do Menoikeusa, swego ucznia.

Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. Przeto owo niezbite przeświadczenie, że śmierć jest dla nas niczym, sprawia, że lepiej doceniamy śmiertelny żywot, a przy tym nie dodaje bezkresnego czasu, lecz wybija nam z głowy pragnienie nieśmiertelności. [...] A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma²⁵.

Ujmując to w kategoriach metafizyki, można powiedzieć, że człowiek jest bytem, śmierć zaś jest niebytem, a jak głosi słynna teza Parmenidesa, byt jest, a niebytu nie ma²⁶. Człowiek jest bytem, dopóki

²⁴ Lucretius, *De rerum natura* II, 257. Klasyczną na gruncie polskim pracą poświęconą filozofii Epikura jest: A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, Aletheia, Warszawa 2000. Wskażmy przy okazji pewien błąd. W swym przekładzie prozą poematu Lukrecjusza (Tytus Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1958) Adam Krokiewicz oddaje cytowany fragment jako „wydarta przeznaczeniu rozkosz” (s. 30), co jest rezultatem korzystania przez niego wydania H. A. J. Munro z 1908 roku, gdzie powtórzono błąd kopisty, który zamiast *voluntas* zapisał *voluptas*, a w następnym werse odwrotnie. Obecne wydania krytyczne korygują ten zapis, choć są też argumentacje za jego poprawnością; zob. M. Bollack, *Momen mutatum: la déviation et le plaisir* [w:] J. Bollock, A. Laks (red.), *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de philologie de Lille I, Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille, Lille 1976, s. 161–201.

²⁵ Epikur, *List do Menoikeusa*, tłum. K. Leśniak [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 644–645.

²⁶ Zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1999, s. 245–246.

żyje, a gdy umrze, jest niebytem; dlatego nie ma i być nie może punktu stycznego człowieka i śmierci²⁷.

Człowiek, który wie, że jego istnienie trwa w skończonym czasie, bez nadziei na życie nowe, musi w jakiś sposób tę sytuację zaakceptować, pogodzić się z jej koniecznością. Epikur argumentuje, że zanik wszelkiego uczucia wygasza wszelkie pragnienia, obawy i namiętności, a wiedza o tym pozwala lepiej doceniać życie doczesne – jedyne, które jest nam dane. Śmierć nas nie dotyczy, powiada Epikur; aby żyjący, czujący człowiek był w stanie zaakceptować tę argumentację, która może przecież być odebrana jako żart, powinien przede wszystkim zaakceptować Epikura rozumienie, jaka jest istota głoszonego przezeń hedonizmu²⁸. Otóż przyjemność cielesna jako podstawa życia szczęśliwego nie jest przez filozofa pojmowana pozytywnie, lecz negatywnie: stan przyjemności to stan braku przykrości, a więc np. przyjemnością żołądka jest nieodczuwanie głodu ani pragnienia, a przyjemnością duszy jest nieodczuwanie lęku czy cierpienia. Przyjemność to stan stabilności i równowagi cielesnej; może ona oczywiście być zwiększana co do swej intensywności bodźcami zewnętrznymi, ale pod warunkiem, że nie naruszają one stabilności i równowagi. Każda przyjemność – czy to natury cielesnej, czy duchowej – ma swoją górną granicę, po przekroczeniu której przestaje być przyjemnością, a zmienia się w cierpienie. Wzrost przyjemności należy więc pojmować nie jako zwiększanie mocy doznawania, lecz jako zmniejszanie mocy pragnienia. „Granica wielkości rozkoszy jest usunięcie wszelkich okoliczności wywołujących ból”²⁹ – powiada Epikur, a dalej wyjaśnia: „Przyjemność cielesna

²⁷ Przez odwołanie się do tezy Parmenidesa wyjaśnia sens Epikurejskiej argumentacji Carlo Diano: „Au point de vue logique, ce sens est exprimé par les équations de Parménide. L'être n'est pas le non-être. C'est le principe même de l'atomisme”. C. Diano, *Épicure: La philosophie du plaisir et la société des amis*, „Les Études philosophiques” 22, 2, 1967, s. 180.

²⁸ Por. C. Diano, dz. cyt., s. 173–186. Wydaje się, że dawne i obecne dyskusje z Epikurem opierają się na rozbieżnych interpretacjach epikurejskiej „przyjemności”, co prowadzi do odmiennych poglądów w kwestii, czy może być „przyjemnym” życie ze świadomością, że jest ono skończone, a nie ma w nim możliwości spełnienia pewnych pragnień. Zob. np. analizę tego problemu w: K. Draper, *Epicurean equanimity towards death*, „Philosophy and Phenomenological Research” 69, 1, 2004, s. 92–114. Przegląd i analizę opinii krytycznych wobec stanowiska Epikura daje J. Warren, *Facing Death: Epicurus and his Critics*, Oxford University Press, Oxford 2006. Kai Draper uznała w swej recenzji, że wadą książki jest unikanie przez autora odpowiedzi na stawiane pytania; zob. „Mind” 115 (460), October 2006, s. 1182.

²⁹ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 652.

nie potęguje się już więcej, gdy ból wywołany potrzebą został usunięty, może się tylko urozmaicać. Prawdziwą rozkosz duchową odczuwa się badając i rozumiejąc rzeczy, które wywołują największe niepokoje, i im pokrewne”³⁰. Pełna intensywność cielesnego doznania przyjemnego polega więc na pozytywnym uczuciu, że ustąpiło uczucie negatywne, na przykład uczucie głodu zastąpione zostało uczuciem sytości, ale to usuwanie głodu za każdym razem może być dokonywane inaczej, czyli może być urozmaicane. Pełna intensywność uczucia duchowego polega zaś na uzyskaniu zrozumienia, że odczuwany lęk czy niepokój jest bezpodstawny; na przykład zrozumienie, czym jest w swej istocie śmierć, usuwa lęk przed nią³¹.

Intensywność tak pojmowanej przyjemności może także maleć, a nawet dojść do stanu zerowego, co ma miejsce w momencie śmierci. Jeśli jednak moment śmierci następuje w stanie owej równowagi i stabilności, wówczas jest wolny od cierpienia i można go rozumieć w sensie zbliżonym do buddyjskiej nirwany, stanu wolnego od wszelkich uwarunkowań, do zatopienia w nicości³². Zapewne tak właśnie rozumiał nauczanie Epikura Cynceron, gdy pisał, że śmierć „przeważnie dokonuje się bez czucia, a nieraz nawet z uczuciem przyjemności”; inaczej mówiąc, moment śmierci może być ostatnim momentem doznawania przyjemności³³. Teraz należało wyjaśnić tym, którzy nie śmierci się lękają, lecz bólu konania, że ich lęk jest bezpodstawny. Epikur argumentuje, że wszystko, co złe, jest łatwe do zniesienia. I tak ból bardzo silny zawsze trwa krótko, a ból przewlekły nigdy nie jest tak silny, aby

³⁰ Tamże, s. 654.

³¹ Epikur rozróżniał przyjemności katastroficzne, czyli spoczynkowe, statyczne, oraz przyjemności kinetyczne, czyli związane z ruchem. „Spokój ducha i nieobecność bólu są przyjemnościami statycznymi, radość i wesołość natomiast zdają się polegać na ruchu i czynności”. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 650. Por. C. Diano, dz. cyt., s. 176.

³² Carlo Diano zauważa, iż pojmowanie przez Epikura przyjemności jako wolności od cierpienia zbliżone jest do postawy Buddy, choć oczywiście do odmiennych wniosków prowadzi; zob. tamże, s. 178.

³³ Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy Tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, t. III, s. 528. Gisela Neumann w książeczce będącej rodzajem libertyńskiej interpretacji i apologii epikurejskiego hedonizmu tak ocenia te słowa: „Jest to chyba najdalej sięgające stosowanie epikureizmu, jakie znamy”. G. Neumann, *Epikureizm*, tłum. A. Rytmowska, Wydawnictwo Adiafora, Olsztyn 2003, s. 62. W świetle powyższych ustaleń widać jednak, że uwaga Cyncerona to nie jakaś interpretacja skrajna, lecz wskazanie punktu końcowego w możliwym odcinku czasu doznawania przyjemności.

nie dało się, przy odpowiedniej postawie, żyć z nim życiem przyjemnym³⁴. Wywody Epikura skoncentrowane są na wskazywaniu, na czym taka właściwa postawa polega i jak ją osiągnąć³⁵.

Celem etyki Epikura było uwolnienie człowieka z wszelkich lęków, obaw i niepokojów, a więc uleczenie jego duszy, doprowadzenie jej do stanu równowagi i stabilności, czyli do stanu przyjemności³⁶. Mówienie o przyjemności i rozkoszy powodowało jednak dość powszechne niezrozumienie poglądów Epikura i doprowadziło do ukształtowania się opinii krańcowo rozbieżnych: jedni widzieli w nim sybarytę, inni ascetę³⁷. Ta pierwsza opinia przeważała i przez wiele wieków epikureizm interpretowany był jako pochwała zmysłowej rozkoszy i rozpusty; dopiero w czasach nowożytnych pojawiają się próby rehabilitacji nauki i osoby Epikura. Znamienny pod tym względem jest fakt, że etyka Epikura oceniana była negatywnie przez stoików, mimo że w istocie była ona zbieżna z etyką stoicką; i jedna, i druga jest bowiem moralnością ascetyczną³⁸. Te dwie filozofie różniły się swą metafizyką, choć w obu wypadkach była to metafizyka materialistyczna. Jednak kosmos stoicki jest ściśle zdeterminowany i poddany działaniu praw opatrnościowego Logosu, podczas gdy kosmos epikurejski to po prostu ruch atomów w próżni, który nie jest porządkowany przez żaden Rozum, lecz którego prawa biorą się z wzajemnych oddziaływań atomów. Epikur uznał jedynie możliwość odchylenia od prostoliniowego ruchu, co w przypadku człowieka skutkowało aktami wolnej woli. W rezultacie zarówno stoicy, jak i epikurejczycy zalecali postępowanie zgodne z naturą, jednak stoicy rozumieli to jako postulat uzgadniania działań ludzkich z prawami natury, podczas gdy epikurejczycy jako postulat ogranicza-

³⁴ Zob. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 652.

³⁵ Zob. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 240–243. Niewątpliwie stanowisko takie było słuszne w czasach Epikura i jeszcze wiele wieków później, kiedy silny ból był oznaką, że życie cierpiącego wkrótce się zakończy. Współczesna medycyna potrafi długo podtrzymywać życie kosztem nieraz wielkiego cierpienia. Konstatacja Epikura nie jest obecnie zasadna.

³⁶ Zob. opis etyki Epikura jako etyki terapeutycznej: K. Pawłowski, *Lathe biosas. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 55–79. Zob. także G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. III. Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 246–277.

³⁷ Eseiistyczne w formie wyjaśnienie przyczyn tej rozbieżności, w: J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, Wydawnictwo Sokrates, Warszawa 1995, s. 59–79.

³⁸ Zob. E. Escoubas, *Ascétisme stoïcien et ascétisme épïcúrien*, „Les Études philosophiques” 22, 2, 1967, s. 163–172.

nia się w działaniach do ram wyznaczanych przez samą naturę³⁹. Różnica terminologii nie pozwalała na wzajemne zrozumienie.

Te zbieżności, ukryte za kategoriami, które zdają się wykluczać wzajemnie, dostrzegł Lucjusz Anneusz Seneka (ok. 4 przed Chr.–65 po Chr.). Rzymski filozof, przedstawiciel późnego, a więc i nieco synkretycznego stoicyzmu, nie widzi różnicy między stoicką postawą etyczną a postawą moralną Epikura:

Ja wbrew wszystkiemu trwam osobiście w tym przekonaniu – a powiem to na przekór moim współrodakom – że przykazania Epikura są w gruncie rzeczy zarówno godziwe, jak prawe, a jeśli w nie wnikniesz – nawet surowe. Jego bowiem rozkosz została ograniczona do szczupłych i znikomych rozmiarów, a tę samą zasadę, którą my głosimy w odniesieniu do cnoty, on wypowiada w stosunku do rozkoszy: każe jej być posłuszną naturze⁴⁰.

Dla Seneki epikurejska *voluptas* jest tym samym, co stoicka *virtus*. W swych pismach rzymski stoik często powołuje się na słowa Epikura.

Seneka docenia naukę moralną Epikura przede wszystkim w jej wymiarze praktycznym, w perspektywie przygotowywania człowieka do nieuchronności śmierci. W liście do Lucyliusza, rozważając w odniesieniu do samego siebie problem starzenia się, tak poucza swego przyjaciela:

Powiada [...] Epikur: „rozmyślaj o śmierci”, albo jeśli to za właściwsze uznasz „o przejściu do bogów”. Sens tych słów jest jasny: chwalebna to rzecz nauczyć się, czym jest śmierć. Być może sądzisz, że zbędne jest uczyć się o tym, co tylko jeden raz znajdzie zastosowanie. Otóż właśnie dlatego powinniśmy o tym rozmyślać; tym bardziej bowiem powinniśmy się stale uczyć tego, o czym nie możemy się przekonać, żeśmy to poznali. „Rozmyślaj o śmierci” – ten, kto tak mówi, nakazuje rozmyślać o wolności. Kto nauczył się umierać, ten odczył się służyć; jest on ponad wszelką władzę, a z pewnością poza jej zasięgiem⁴¹.

³⁹ Jak to ujmuje Éliane Escoubas, „il serait difficile de ne pas reconnaître dans ces deux éthiques les traits de l’ascétisme; mais d’un ascétisme dont le fondement intentionnel est l’adaptation à la nature; à quoi le stoïcisme parvient par une ‘fusion’, l’épicurisme par une économie”; tamże, s. 168.

⁴⁰ Lucjusz Anneusz Seneka, *O życiu szczęśliwym* XIII [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW Pax, Warszawa 1989, s. 198. W oryginale mamy: *invitis hoc nostris popularibus dicam*, ale nie o „rodaków” tu chodzi, tylko o współwyznawców doktryny stoickiej.

⁴¹ „Epicurus [...] ait: ‘Meditare mortem’ vel si commodius sit ‘transire ad deos’. Hic patet sensus: egregia res est mortem discere. Supervacuum forsitan putas id discere, quod semel utendum est. Hoc est ipsum, quare meditari debeamus; semper discendum est, quod an sciamus, experiri non possumus. ‘Meditare mortem’; qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, servire dedidicit; supra omnem poten-

Jest więc rozmyślanie o śmierci warunkiem koniecznym właściwego, czyli cnotliwego, przejścia przez życie i uzdatnia człowieka do bycia wolnym od wszelkich uzależnień i do przeciwstawienia się wszelkiej przemocy.

Czy Seneka prawdziwie oddaje stanowisko Epikura? List do Me-noikeusa zaczyna Epikur od wskazania, że nigdy nie jest ani za wcześnie, ani za późno na filozofowanie, ponieważ nigdy nie jest ani za wcześnie, ani za późno na bycie szczęśliwym.

Powinni przeto filozofować zarówno młodzi, jak i starzy; ci – aby starzejąc się czuli się młodzi, przypominając sobie dobra, jakimi obdarzył ich w przeszłości los, tamci znów – by pomimo swej młodości czuli się nieustraszeni wobec przyszłości, jak ludzie starsi⁴².

A kończy Epikur list ponowną zachętą do stałego rozmyślenia nad zachowywaniem właściwej postawy w życiu.

Przemyśl więc dokładnie te sprawy a także zagadnienia pokrewne. Rozmyślaj dzień i noc, sam i z kimś, kto podobnie myśli, a nie zaznasz niepokoju ani we śnie, ani na jawie i będziesz żył wśród ludzi jak bóg. Albowiem człowiek żyjący w sferze dóbr niezniszczalnych jest zgoła niepodobny do żadnej śmiertelnej istoty⁴³.

Oczywiście jest, że dla Epikura wartość filozofowania polega na pożytku praktycznym: filozofowanie wskazuje właściwą drogę przejścia przez życie i pomaga w kroczeniu nią. O tym samym mówi Seneka, a więc zdawać by się mogło, że dobrze odczytał intencje Epikura. Jest jednak istotna odmienność ich postaw.

Postawa epikurejska oparta jest na przekonaniu, że ludzkie istnienie ma wymiar wyłącznie doczesny. A zatem życie należy odczuwać tak, jakby każda jego chwila trwała nieskończenie długo. Życie tak przeżywane staje się skończonym ciągiem chwil, z których każda przeżywana jest w wymiarze nieskończonym⁴⁴. Śmierć w rozumieniu

tiam est, certe extra omnem”. Seneca, *Epistolae morales ad Lucilium* 26, 8–9. Istnieje przekład polski: Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyljusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961; cyt. fragment na s. 98. Tutaj dajemy przekład własny, gdyż tamten jest nieco mylący. Słowa Epikura: *ton apothnēskēin meletōnta* przytacza także Profliriusz w *De abstinentia* 1, 51; zob. Usener, *Epicurea*, frg. 205.

⁴² Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 643–644.

⁴³ Tamże, s. 649–650.

⁴⁴ Por. J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, wyd. cyt., s. 73–76. Nasuwa się analogia ze stanowiskiem Ludwiga Wittgensteina, który twierdził (w tezie 6.4311

epikurejskim to jedynie punkt końcowy życia, którego punktem początkowym są narodziny; życie toczy się między tymi dwoma punktami, poza którymi jest tylko chaos atomów w pustce. Dlatego należy przeżyć je tak, aby świadomość poza punkt krańcowy nie wychodziła, co jest możliwe, gdy się ma mocne poczucie, że pustka nas nie dotyka. Tym samym więc filozofia nie jest rozmyślaniem o śmierci, lecz rozmyślaniem o życiu. Platońska *meditatio mortis* i epikurejska *meditatio vitae* nie tylko nie są tożsame, lecz przeciwstawiają się sobie jako dwie różne postawy wobec losu, dwie odmienne wizje sensu istnienia. Tego zdaje się nie rozumieć Seneka, a jego niezrozumienie jest konsekwencją niepewności skrywającej lęk. Wskazuje Lucyliuszowi, że powinien rozmyślać o śmierci, ale zaraz dodaje, że to może być rozmyślanie o przejściu do bogów. Zgodnie z doktryną stoicką powinien twierdzić, że materialna dusza nieodwracalnie ginie wraz z materialnym ciałem; ale w późniejszym liście do Lucyliusza stawiając pytanie, czy dusza jest nieśmiertelna, nie daje jednoznacznej odpowiedzi, poprzestając na warunkowym stwierdzeniu, że jeśli dusza trwa dłużej niż ciało, to trwa wiecznie⁴⁵. Podobnie, pocieszając Polibiusza po śmierci brata, pozostawia kwestię otwartą, argumentując, że jeśli w zmarłym nie pozostała już żadna świadomość, to nic on nie odczuwa i znajduje się w stanie, w jakim był przed swymi narodzinami, a jeśli świadomość trwa nadal, to dusza zmarłego znajduje się w stanie wolności i szczęścia⁴⁶. A pocieszając Marcję po stracie syna, wypowiada zarówno tezę, że śmierć jest kresem wszystkiego i przejściem do stanu przed narodzinami, jak i tezę, że zmarły przebywa teraz, wraz z innymi zmarłymi, w rzeczywistości nadnaturalnej⁴⁷. Seneka zapewne ma nadzieję, że jego dusza przetrwa rozpad ciała, choć zdaje się tę nadzieję wstydliwie ukrywać nawet przed samym sobą. Epikur ma pewność, że życie toczy się wyłącznie w wymiarze doczesnym, a świadomość ginie wraz z rozpadem atomów duszy. Dlatego Epikur nie przeżywa wątpliwości, które nękały Senekę, a jego filozofowanie jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu nieuchronnie kończącym się przejściem w nicłość.

swego *Traktatu logiczno-filozoficznego*), że śmierć nie jest zdarzeniem w życiu, więc nie przeżywa się jej, a jeśli wieczność jest beczasowością, to ten żyje wiecznie, kto żyje w teraźniejszości. Analogie z epikureizmem w myśli Wittgensteina (także m.in. ta, że Bóg nie objawia się w świecie; teza 6.432) warte są odrębnego omówienia.

⁴⁵ Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza* 58, wyd. cyt., s. 195.

⁴⁶ Zob. Seneka, *O pocieszeniu do Polibiusza* IX [w:] tenże, *Dialogi*, wyd. cyt., s. 520–521.

⁴⁷ Zob. Seneka, *O pocieszeniu do Marcji* XIX i XXV, tamże, s. 438–439 i 454.

3. Platońsko-chrześcijańska i epikurejska postawa wobec śmierci i umierania są dwoma wzorcami filozoficznego ujęcia fenomenu śmierci; każde stanowisko filozoficzne bądź jest zbieżne z jedną z nich, bądź sytuuje się między nimi, popadając tym samym w sprzeczność. I tak przykładowo, chrześcijanin Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) uzasadnia, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, a więc po śmierci ciała świadomość człowieka nadal trwa, co ma zasadnicze konsekwencje moralne. Dyskutując z chrześcijaninem Johnem Locke’iem (1632–1704), tak wyraża swoje stanowisko:

Jestem [...] zdania, że samowiedza albo odczuwanie swego *ja* dowodzi tożsamości moralnej lub tożsamości osoby. I na tej podstawie odróżniam *nieustające trwanie* duszy zwierzęcia od *nieśmiertelności* duszy człowieka: jedna i druga zachowuje *tożsamość fizyczną i realną*, ale co się tyczy człowieka, regułem boskiej opatrności odpowiada, aby dusza zachowywała nadto tożsamość moralną i ujawniającą się nam samym, aby konstituować tę samą osobę, w konsekwencji zdolną odczuwać kary i nagrody⁴⁸.

Leibniz wpisuje platońsko-chrześcijańskie pojmowanie duszy w kontekst swego systemu filozoficznego, wyjaśniając w kategoriach swojej monadologii moralny wymiar nieśmiertelności ludzkiej duszy⁴⁹.

Jako przykład zbieżności z postawą Epikura służyć może stanowisko Spinozy. Monistyczna, choć niejednoznaczna co do swego charakteru, metafizyka Spinozy ma wiele cech wspólnych ze stoickim rozumieniem natury, zarazem jednak odbiega od niej swym rozumieniem ciała i duszy nie jako substancji, lecz jako sposobu, w jaki substancja się ujawnia; ciało to *modus* substancji rozciąglej, dusza to *modus* substancji myślącej, przy czym myślenie i rozciągłość to atrybuty jednej doskonałej i nieskończonej substancji⁵⁰. Niezależnie od tego, jak należy właściwie interpretować metafizykę Spinozy, to niewątpliwie na jej gruncie nie ma możliwości uznania jakiegokolwiek formy odrębnego bytowania świadomości, skoro jest ona jedynie modyfikacją substancjalną. Spinozjańska dusza konkretnego człowieka, podobnie jak dusza stoicka czy

⁴⁸ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbaska, PWN, Warszawa 1955, t. I, s. 295–296.

⁴⁹ Zob. bardzo przejrzysty wykład filozofii Leibniza, w: F. Perkins, *Leibniz: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London–New York 2007; co do omawianej kwestii zob. w szczególności s. 108–160. O stanowisku Locke’a zob. niżej, przypis 57.

⁵⁰ O zbieżnościach i odmiennościach filozofii Spinozy i filozofii stoickiej zob. J. Żelazna, *Spinozjańska teoria afektów*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 65–122. Omówienie Spinozy rozumienia bytu ludzkiego daje P. Gut, *Spinoza o naturze ludzkiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

epikurejska, rozplywa się w substancji niczym w buddyjskiej nirwanie. Ta substancja ma w jakimś sensie boski charakter, ale nie jest Bogiem osobowym, więc i przyjmowana przez Spinozę nieśmiertelność duszy nie jest nieśmiertelnością osobową⁵¹. Świadoma aktywność człowieka, w tym jego działania intelektualne, nie mogą więc odnosić się do jakiegoś życia przyszłego – Spinoza wygłasza jawnie wniosek, który w filozofii Epikura jest obecny w sposób ukryty.

Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu⁵².

Choć tezę tę Spinoza przedstawia jako odrębne twierdzenie, faktycznie jest ona wnioskiem z uznania, że indywidualna świadomość ma swój nieodwracalny kres; a dowód tej tezy jest w istocie jej uzasadnieniem.

Człowiek wolny, tj. taki, który żyje wyłącznie według wskazań rozumu, nie powołuje się obawą śmierci [...], lecz pożąda wprost dobra [...], tj. [...] pragnie działać, żyć, zachowywać swe istnienie na podstawie dbania o własny pożytek. Dlatego też nie myśli o niczym tak mało, jak o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem o życiu⁵³.

Z przekonania, że istnienie konkretnego jednostkowego człowieka, czyli bytu świadomego samego siebie, ma jedynie wymiar doczesny, bierze się przekonanie, że właściwe rozmyślanie o życiu, nie zaś o śmierci, jest warunkiem koniecznym życia moralnego w czasie skończonym⁵⁴.

Możliwa jest też, i faktycznie występuje, postawa jakby pośrednia między tymi dwiema, która jednak zawsze prowadzić musi do sprzecz-

⁵¹ „Śmierć ciała jest bowiem zarazem kresem istnienia wyobrażeń i świadomości minionych jednostkowych doświadczeń związanych w człowieku z jego czasową egzystencją”. P. Gut, dz. cyt., s. 338.

⁵² B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tw. LXVII z cz. IV, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, s. 314.

⁵³ Tamże, s. 315.

⁵⁴ Dobrze oddaje ten aspekt Spinozjańskiej etyki Roger Scruton, wskazując, że jej wyznacznikiem jest uznanie, że człowiek wolny, to człowiek świadomy konieczności, które go przymuszają. „Unika on nienawiści, zazdrości, pogardy i innych negatywnych uczuć; nie mają do niego dostępu strach, nadzieja i przesąd; żyje on w bezpiecznej świadomości tego, że cnota jest mocą, moc wolnością, a wolność radością”. R. Scruton, *Spinoza*, tłum. J. Dobrowolski, Wydawca Prószyński i S-ka, Warszawa brw., s. 120. Możliwe odpowiedzi na pytanie, dlaczego (wedle Spinozy) człowiek wolny nie myśli o śmierci [w:] I. Ziemiński, *Możliwość filozofii śmierci*, „Filo-Sofija” 1 (2), 2002, s. 23–36. Autor proponuje interpretację poglądu Spinozy, „według której brak myślenia o śmierci nie jest zadaniem dla mędrca, lecz efektem właściwego używania przezeń rozumu”; tamże, s. 27.

ności; polega ona bowiem na tym, że wbrew własnej metafizyce podtrzymuje się nadzieję na życie wieczne. Przykładem takiej postawy jest stanowisko Arystotelesa. Jego metafizyka przyznaje samodzielne istnienie jedynie konkretnym jednostkowym rzeczom i charakteryzuje rzecz jako złożenie z dwu elementów bytowych: biernej materii i aktywnej, kształtującej ją formy. Istnieją tylko jednostkowe złożenia, a więc nie może istnieć samodzielnie ani materia, ani forma. W wypadku człowieka znaczy to, że ani jego cielesność (materia), ani jego dusza (forma) nie mogą istnieć oddzielnie, czyli w momencie śmierci człowieka nieodwracalnie przestaje istnieć jego dusza. Taka jest logiczna konsekwencja metafizycznych tez Arystotelesa, co zresztą było przyczyną sprzeciwu filozofów chrześcijańskich wobec recepcji jego filozofii⁵⁵. Arystoteles powinien konsekwentnie twierdzić, że skoro dusza aktywizuje ciało, tworząc człowieka, czyli psychofizyczny byt żyjący, czujący i myślący, to jako zasada życia nie może istnieć bez ciała żyjącego, jako zasada czucia nie może istnieć bez ciała czującego, a jako zasada myślenia nie może istnieć bez substancjalnego podmiotu myślącego. Jednak nie jest łatwo pogodzić się z myślą, że życie ma jedynie wymiar doczesny. Arystoteles usiłuje zachować nadzieję wbrew własnej filozofii – uznaje, że giną zasada życia i zasada czucia, ale nie chce uznać, że ginie zasada myślenia.

Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], to nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej⁵⁶.

Arystoteles woli popaść w sprzeczność z własną filozofią, niż w zgodzie z nią uznać, że świadomość nieodwracalnie ginie w momencie śmierci⁵⁷.

⁵⁵ Z tego powodu na stanowczy opór napotykała filozofia św. Tomasza z Akwinu. Jak pisze Etienne Gilson, nie było zastrzeżeń do posługiwania się pojęciami materii i formy, ale nie dopuszczano możliwości przyjęcia arystotelesowskiej definicji materii jako czystej potencjalności: „w jaki sposób dusza mogłaby być niezależną substancją, gdyby upodabniała się do innych zniszczalnych form materialnych?”; zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, IW Pax, Warszawa 1966, s. 374.

⁵⁶ Arystoteles, *O duszy*, 413 b; tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 78.

⁵⁷ Por. J. Kopania, *Bezsilne piękno rozumu*, Trans Humana, Białystok 2002, s. 71. Już większą konsekwencję wykazał John Locke, który jako chrześcijanin wierzy w nieśmiertelność duszy, ale jako filozof dość niejednoznacznie wypowiada się w tej kwestii. Stanowisko Locke’a zwięźle omawia J. W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Blackwell, Oxford 1993, hasło „soul”, s. 268–271. Analogiczną uwagę można poczynić

Z tym problemem zmierzył się św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), który przejmując metafizykę Arystotelesa, musiał tak ją zmodyfikować, aby pozostawała w zgodzie z chrześcijańskim dogmatem o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Przyjął więc, że skoro do natury duszy należy połączenie z ciałem, to Bóg stwarza nieśmiertelną duszę jako przystosowaną do tego oto ciała. Ludzka dusza nie jest zatem ogólną formą gatunkową, lecz formą tego oto konkretnego ciała, czyli nie może konstituować żadnej innej jednostki ludzkiej⁵⁸. Rozwiązanie to nie jest konsekwencją przyjętych założeń metafizycznych, lecz wprowadzeniem nowego założenia, mianowicie teologicznego założenia o nieśmiertelności duszy, która po rozpadzie ciała oczekuje momentu ponownego połączenia się z nim. Teza o nieśmiertelności duszy ludzkiej nie wynika z metafizyki tomistycznej, lecz jest jedynie na jej gruncie uzasadniana; ściślej rzecz ujmując: nadaje się takie rozumienie natury duszy ludzkiej, aby nie pozostawało ono sprzeczne z uprzednio uznanymi tezami metafizyki i teologiczną tezą o nieśmiertelności duszy, a zarazem wyjaśniało dogmat o zmartwychwstaniu ciał.

Nie wydaje się jednak, aby Tomaszem powodowała wyłącznie troska o spójność wywodów filozoficznych z ustaleniami teologicznymi. Możemy zasadnie przyjąć, że kierowało nim również zwyczajne, ludzkie pragnienie zachowania świadomości samego siebie po rozpadzie ciała, ludzkie marzenie o nieśmiertelności, w jego wypadku niewątpliwie połączone z pragnieniem spotkania Boga. On sam potwierdza takie domniemanie, gdy w swym głównym dziele, w *Summie teologii*,

w odniesieniu do Kartezjusza, który wyróżniając dwie substancje – rozciąglą (ciało) i myślącą (umysł, czyli dusza) – przyznaje, że na gruncie jego filozofii udowodniona została ich odrębność i autonomiczność, nieśmiertelność duszy natomiast jest prawdopodobna, a to prawdopodobieństwo staje się pewnością dzięki wierze, nie zaś dzięki filozofii. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 3–6, 15–17 i 190–191; zob. także R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1970, s. 69. W *Odpowiedziach na zarzuty szóste* napisał wprost: „Zapewne, usiłowałem dowieść przy pomocy przyrodzonego rozumu, że dusza ludzka nie jest cielesna, lecz przyznaję, że tylko drogą wiary można poznać to, czy wzniesie się ku górze”; tamże, t. II, s. 31. W pierwszym wydaniu (z 1641 r.) swe główne dzieło zatytułował *Medytacje o pierwszej filozofii, w których udowadnia się istnienie Boga i nieśmiertelność duszy*, ale rok później, w drugim wydaniu, zmienił tytuł na *Medytacje o pierwszej filozofii, w których udowadnia się istnienie Boga i odmienność duszy ludzkiej od ciała*.

⁵⁸ Szczegółowe omówienie tomistycznego pojmowania jednostkownienia duszy ludzkiej daje S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” 44, 1–3, 1948, s. 131–189.

zamieszcza wywód, który zdaje mu się być dowodem, a jest w istocie wyrazem nadziei.

Ale niezniszczalność duszy ludzkiej uzasadnić można też od innej strony, wychodząc mianowicie z założenia, że każdy byt z natury swej pragnie istnieć w odpowiadający mu sposób. A w bytach, mogących poznawać, pragnienie stosuje się do poznania. Otóż zmysł zdolny jest do poznania istnienia ograniczonego miejscem i czasem, a intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany i to jako istnienie urzeczywistniające się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć zawsze. Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna⁵⁹.

Arystoteles przestaje być filozofem, aby móc wyrazić nadzieję wbrew lękowi. Tomasz nie przestaje być filozofem, gdyż swą nadzieję wyraża w formie racjonalnej. Należy docenić, że jego racjonalizm nie pozostaje w sprzeczności z jego wiarą; wiara jest bowiem warunkiem koniecznym przekonania o zasadności twierdzenia, że pragnienie naturalne nie może być daremne.

Ale nadzieja wbrew głoszonym tezom metafizycznym nie jest doświadczeniem tylko tych, którzy wiążą ją z wiarą w sensie religijnym, gdyż mogą ją żywić także ci, których odczucie rzeczywistości nie dopuszcza istnienia sfery nadprzyrodzonej. Ponieważ ich wiara nie może być złożona w Bycie transcendentnym względem przyrody, więc jej przedmiotem musi stać się przyroda. Nie miał takiej wiary Epikur, być może dlatego, że był przekonany o istnieniu w przyrodzie sfery boskiej, całkowicie niedostępnej dla człowieka; tak rozumiana przyroda nie zapewniała człowiekowi tego, co wydzielona w niej sfera boska zapewniała bogom – nieśmiertelności. Nie miał też takiej wiary Spinoza, gdyż utożsamiał przyrodę z boskością, a w takim panteistycznym kosmosie dusza ludzka mogła jedynie rozpląnąć się, jak rozpląwają się w nim wszelkie *modi* substancjalne. Jest pozornie tylko zaskakujące, że quasi-religijna wiara w przyrodę znalazła swój najpełniejszy wyraz w czasach Oświecenia, czyli epoce antyreligijnego racjonalizmu. Wprawdzie stanowisko większości myślicieli tych czasów w kwestii nieśmiertelności duszy i stosunku do śmierci najwyraziściej oddaje twierdzenie Paula-Henriego Holbacha (1723–1789), że śmierć jest nieuniknionym kresem świadomości i dlatego należy ją przyjąć ze spokojem⁶⁰, ale pojawił

⁵⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Pallottinum, Poznań 1956, s. 50.

⁶⁰ „Umrzeć – to przestać myśleć i czuć, nie doznawać już ani radości, ani cierpień; twoje idee zginą wraz z tobą; twoje cierpienia nie pójdą za tobą do grobu. Rozmyślaj o śmierci nie po to, aby podsycać swe obawy i melancholię, lecz po to, aby przyzwyczy-

się też filozof, który dzieląc poglądy Epikura o doczesności życia ludzkiego i wyznając jego hedonistyczną postawę życiową, wzbudza w sobie nadzieję, której tamten nie miał. Był to Julien Offray de La Mettrie (1709–1759), filozofujący lekarz, zwolennik doktryny Kartezjusza, z której odrzucił jednak całkowicie dualizm, uznając, że istnieje tylko jedna rzeczywistość materialna, podlegająca prawom mechaniki. Jako lekarz twierdził stanowczo, że również człowieka można i należy wyjaśniająco opisywać wyłącznie w kategoriach mechaniki⁶¹. Swój pogląd na naturę ludzką wyraził w samym tytule swego najgłośniejszego dzieła: *Człowiek-maszyna*.

Pojmując mechanistycznie materialny wszechświat jako całość i człowieka jako jego część, nie miał oczywiście żadnych podstaw, aby przyjmować istnienie w człowieku elementu duchowego, różnego substancjalnie od materii ciała; krytykował Kartezjusza właśnie za to, że uznał on istnienie odrębnej substancji duchowej, osłabiając przez to siłę oddziaływania swej mechanistycznej filozofii. La Mettrie chciał wyjaśnić naturę człowieka materialistycznie, w kategoriach mechaniki – to, co nazywamy duszą, jest materialne, a jako fenomen ujawnia się poprzez narządy ciała. Wynikałoby z tego, że tak rozumiana dusza istnieje w czasie skończonym, wyznaczanym momentami narodzin i śmierci. Jednak La Mettrie nie wypowiada takiej tezy i pozostawia kwestię otwartą – nie wyklucza możliwości, że istniejąca wiecznie przyroda stworzyła jakąś formę nieśmiertelności dla ludzi.

Nie mówmy, że każda maszyna [...] musi z czasem obrócić się w nicłość albo też przybrać po śmierci inną postać, albowiem nic zupełnie o tym nie wiemy. Wszakże utrzymywać, że maszyna nieśmiertelna jest tylko urojeniem albo czystym wytworem umysłu, znaczy rozumować równie niedorzecznie, jak rozumowałyby gąsienice, gdyby na widok zrzuconych skór swoich towarzyszek oplakiwały gorzko los swego gatunku, sądząc, że jest on skazany na zagładę. [...] Najbardziej nawet przewidująca z gąsienic nie mogłaby sobie nigdy wyobrazić, że kiedyś powstanie z niej motyl. Tak samo rzecz się ma z nami⁶².

La Mettrie nie przesądza, co stanie się z nami po śmierci – woli uznać, że jego filozofia wyznacza granice jego wiedzy, a więc o tym, co jest

zaciąć się do patrzenia jej w twarz wzrokiem spokojnym i umocnić się przeciwko fałszywym obawom, które usiłują wpoić ci wrogowie twojego spokoju”; P.-H. d’Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. J. Jabłońska i H. Suwała, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 309–310.

⁶¹ Zob. J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, wyd. cyt., s. 111–125.

⁶² J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, 1984, s. 89–90.

poza tymi granicami, nie możemy nic twierdzić. Dla Epikura poza tym, co ujmuje filozofia, jest nicłość; dla La Mettrie'ego poza filozofią jest nadzieja. Dlatego to, co u Arystotelesa jest sprzeczne z tezami systemu, w wypadku La Mettrie'ego staje się wyznaniem wiary.

Zamiast pokładać nadzieję w hipotetycznym Bogu, La Mettrie woli ją złożyć w rzeczywistej przyrodzie. Ta jego osobliwa wiara pozostaje zarazem w zgodzie z jego postawą etyczną. Moralność La Mettrie'ego można określić jako łagodny hedonizm⁶³. Jej kategorią główną jest, jak u Epikura, rozkosz, jednak nie w tym sensie, w jakim rozumiał ją grecki filozof. Rozkosz, którą sławi La Mettrie, to przyjemność zmysłowa odczuwana dzięki dobremu jedzeniu i picciu, radość z przebywania w towarzystwie przyjaciół, ekstaza doznań erotycznych, stan dobrego zdrowia i dobrego humoru.

Myślmy, a nawet jesteśmy porządnymi ludźmi jedynie wówczas, kiedy jesteśmy w dobrym humorze i dobrze się czujemy – wszystko zależy od tego, jak nakręcona jest nasza maszyna. Można by rzec, że w pewnych chwilach dusza zamieszkuje w żołądku⁶⁴.

La Mettrie zalecał nawet umiarkowane korzystanie z narkotyków w celu poprawy nastroju.

Podobnie jak wino, kawa itp. opium upaja każdego we właściwy mu sposób i w zależności od zażytej dawki. Czyni człowieka szczęśliwym pogrążając go w stanie, który jest tak podobny do śmierci, że powinien być raczej grobem dla uczuć. Co za słodkie uspienie! Dusza pragnęłaby pozostać w nim na zawsze⁶⁵.

Hedonizm francuskiego lekarza-filozofa jest zgodny z chrześcijańskim odczytaniem nauki Epikura jako apologii rozpusty i wyuzdania; tyle że

⁶³ O medycznych podstawach etyki La Mettrie'ego zob. K. Wellman, *La Mettrie. Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Duke University Press, Durham – London 1992, s. 213–245. Autorka podkreśla La Mettrie'ego krytykę stoicyzmu jako doktryny opartej na błędnym rozumieniu natury ludzkiej oraz prowadzącej do błędnych wskazań moralnych; zob. tamże, s. 232–233. Charles T. Wolfe określa etykę La Mettrie'ego jako „medyczny epikureizm”; zob. Ch. T. Wolfe, *A happiness fit for organic bodies. La Mettrie's medical Epicureanism*, www.academia.edu/2583495 [dostęp 07.05.2013].

⁶⁴ J. O. de La Mettrie, dz. cyt., s. 24. Również d'Holbach przyjmował istnienie bezpośredniej zależności między stanem ciała a stanem moralnym człowieka. „Pracujemy nad *stroną fizyczną* człowieka, uczynimy mu ją miłą, a zobaczymy wkrótce, że jego *strona moralna* stanie się lepsza i bogatsza, gdyż jego dusza odzyska spokój i pogodę, a wola skieruje się ku cnocie, powodowana naturalnymi i realnymi motywami, jakich mu dostarczymy”. P.-H. d'Holbach, *System przyrody*, wyd. cyt., t. I, s. 146.

⁶⁵ J. O. de La Mettrie, dz. cyt., s. 22.

La Mettrie uważa za niewinną przyjemność to, co wedle chrześcijańskiej teologii moralnej jest grzechem⁶⁶.

La Mettrie był przekonany, że życie zgodne z wyznawanymi przez niego zasadami i oparte na zaufaniu do natury będzie szczęśliwe i wolne od lęku przed śmiercią.

Ten, kto tak będzie myślał, będzie mądry, sprawiedliwy, spokojny o swój los, a zatem szczęśliwy. Będzie oczekiwał śmierci nie obawiając się jej ani też nie pragnąc; miłując życie z trudnością zdoła zrozumieć, jak czyjeś serce może być skażone uczuciem wstrętu w tym świecie pełnym rozkoszy. Im subtelniejszą wrażliwość, im większe dobrodziejstwa otrzyma ów człowiek od natury, tym głębsze poszanowanie, tym kłiwsze przywiązanie i wdzięczność będzie dla niej żywił⁶⁷.

Zdania te, wyjęte z kontekstu, mogłyby uchodzić za słowa Epikura. Jest jednak między La Mettrie'em a Epikurem różnica zasadnicza. Epikurejska rozkosz polega na doznawaniu braku przykrości, podczas gdy La Mettrie rozumie rozkosz pozytywnie – jako obecność doznań przyjemnych. La Mettrie'ego *volupté* nie jest tym samym, co epikurejska *voluptas*, którą Seneka utożsamiał ze stoicką *virtus*. Epikur głosząc, że człowiek może stać się równy bogom, tym samym uznawał ich istnienie, gdyż to, co odwzorowane, wskazuje na istnienie wzorca; bogowie pozostają obojętni wobec świata ludzi i właśnie dlatego mogą być wzorcem, wzbudzając w człowieku pragnienie, aby stać się im równym. Etyka Epikura jest etyką wzorowaną na tym, co w jego przekonaniu stanowiło istotę moralności bogów. La Mettrie, podobnie jak większość myślicieli oświeceniowych, nie wykluczał istnienia Boga, ale nie sądził, by ewentualne istnienie Boga miało jakieś konsekwencje moralne.

Nie poddaję [...] w wątpliwość istnienia Najwyższej Istoty; przeciwnie, wydaje mi się, że jest ono w najwyższym stopniu prawdopodobne. Ponieważ jednak istnienie to nie bardziej dowodzi konieczności jakiegoś kultu niż istnienie jakichkolwiek innych istot, stanowi ono zatem prawdę teoretyczną, nie mającą żadnego zastosowania w praktyce⁶⁸.

Istnienie Boga to hipoteza, która nie może stać się wyznacznikiem ludzkich zachowań. Rozważając dowody za i przeciw istnieniu Boga,

⁶⁶ Spośród siedmiu tzw. grzechów głównych można La Mettrie'emu przypisać nieczystość, nieumiarkowanie w jedzeniu i picu oraz lenistwo. Nie wydaje się natomiast, aby grzeszył pychą, chciwością, zazdrością i gniewem.

⁶⁷ Tamże, s. 90.

⁶⁸ Tamże, s. 56.

La Mettrie konkluduje: „Nie oświadczam się po niczyjej stronie”⁶⁹. Etyka La Mettrie’ego nie może więc mieć boskiego wzorca – to człowiek musi sam odkryć właściwą postawę wobec życia. Etyka Epikura jest na miarę jego pojmowania boskości; etyka La Mettrie’ego jest na miarę jego rozumienia człowieka. Wedle obu jednak właściwa postawa wobec życia bierze się z właściwej postawy wobec śmierci.

*
* *

Podsumujmy. Wykształciły się dwie zasadnicze, przeciwstawne filozoficzne postawy wobec śmierci: platońska i epikurejska. W obu postawach fenomen śmierci uznany zostaje za punkt odniesienia ludzkich usiłowań nadania sensu życiu, a tym samym myślenie o śmierci jako nieuchronności, którą należy zaakceptować, staje się warunkiem koniecznym zrozumienia, na czym polega sens życia i jak przejść przez życie w sposób właściwy. Jednak odmienne są źródła obu postaw: pierwsza wyrasta z wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, druga bierze się z poczucia odchodzenia w nicość. Pierwszej postawie towarzyszy więc nadzieja na życie duszy po śmierci ciała; drugiej zaś towarzyszy przekonanie, że odejście w nicość nie unieważnia sensu przeżytej przeszłości. Pierwsza postawa występuje także w systemach filozofii chrześcijańskiej; druga ma wiele odmian. Obie mają być sposobem na usunięcie lęku przed unicestwieniem.

PLATONIC AND EPICUREAN PHILOSOPHY OF DEATH

(Summary)

Our attempts to answer the question about the sense of life are determined by the fact that we are mortal creatures. This led to the formation of two essential opposing philosophical attitudes towards life and, consequently, two philosophical attitudes towards death: the former is identified with Plato, the latter with Epicurus. The Platonic attitude is based on the hope that human life goes beyond worldliness. In that attitude, earthly life is supposed to be a preparation for eternal life, and philosophy becomes mainly meditation on death. Principally, such an attitude has been adopted by all currents of Christian thought. The Epicurean attitude is based on the conviction that human existence has only an earthly dimension. In this attitude, earthly life is supposed to be lived as if every moment was infinitely long. Such a life becomes a finite sequence of moments which are lived in an infinite dimension. Consequently, philosophy is not reflection on death, but meditation on life. Such an attitude has been adopted principally by all varieties of materialistic philosophy and atheistic existentialism.

Jerzy Kopania

⁶⁹ Tamże, s. 62.