

JACEK GRZYBOWSKI

(Warszawa)

PLATOŃSKA LEKCJA ŚMIERCI – TROSKA O UMIERANIE

*Gdzie jest istnienie, które było
dawne cywilizacje i zachody słońca
łagodne miasta na wzgórzach, wieże,
gdzie śpiew mnichów, płomień,
gdzie się podziały minione pokolenia,
tak obiecujące i pełne nadziei?
Gdzie są pogromy, strach i krew,
tłum, nienawiść i wrzask?
Gdzie są lasice świętej pamięci,
świętej pamięci wilgi i topole?*

Adam Zagajewski, *Piosenka pająków. Plótno.*

Codzienny, życiowy – i w jakiś sposób przedfilozoficzny – sposób pojmowania i widzenia rzeczywistości zawiera w sobie dwa podstawowe i zdroworozsądkowe pewniki – o przemijaniu i o śmierci. To prawdy z jednej strony kosmiczne, z drugiej egzystencjalne. Przemijanie dostrzegalne jest poprzez doświadczenie zmieniającego się świata, śmierć zaś, choć ściśle z tym związana, jest już czymś innym, nietożsamym z kosmiczną prawdą o kruchości otaczających nas rzeczy.

1. OBCOŚĆ I NATURALNOŚĆ ŚMIERCI

Dostrzeżenie i uświadomienie sobie znikomości rzeczy wyraża się często w egzystencjalnym lęku przed własną śmiercią. Powoduje to poszukiwanie jakiejś postaci nieśmiertelności, postrzeganej jako pożądane dobro, ratujące przed odejściem w zapomnienie. To z kolei

sprawia, że w spontanicznej nawet refleksji nad odchodzeniem i śmiercią z całą mocą ujawnia się pytanie: dlaczego dane jest nam wszystkim takie przeznaczenie – cierpienie i umieranie? Przecież, jak mówił Karl Jaspers:

Perspektywa śmierci wprowadza w moje życie coś, co nie da się oswoić, nie da się wcielić w to, co już wiem: radykalna obcość, nieusuwalna różnica, pięknięcie, którego nie da się już zlepić, szczelina, przez którą nie da się przerzucić żadnej kładki, żadnego mostu¹.

Obcość śmierci wyraża się w tym, iż nie można doświadczyć własnej śmierci, gdyż bycie i śmierć – jak zauważa Heidegger – nie dają się ze sobą w żaden sposób pogodzić. Śmierć jest zatem tym, co nieobecne – nie mogą przeżyć własnego kresu i nie mogą uczestniczyć w umieraniu bliskich. To doświadczenie aporii, konfrontacji z granicą, która jednocześnie jest niemożliwa do przejścia, nieprzedstawialna. Wydaje się, że wymyka się ona filozofii, językowi i doświadczeniu².

Z drugiej jednak strony wydaje się, że śmierć jest czymś naturalnym. „Śmierć nie może być złem, ponieważ jest czymś powszechnym”³ – to powiedzenie Schillera brzmi nawet wiarygodnie, wszelako uzasadnione byłoby dopiero wtedy, gdyby to, co zdarza się wszędzie i „powszechnie”, było *eo ipso* także „naturalne”. „Naturalne” to znaczy dane wraz z naturą – w naszym wypadku z naturą człowieka – zgodne z nią, jej odpowiadające i tożsame także z tym, czego ta natura „pragnie”⁴. A przecież śmierć jest wciąż wyzwaniem i problemem tak istotnym, że uświadomienie go sobie rzutuje na całość naszego życia i wszystkich podejmowanych przez nas przedsięwzięć. To w perspektywie śmierci pojawia się przecież kwestia danego nam czasu; w obliczu śmierci też zadajemy sobie pytanie o trwałość naszych działań, siłę relacji czy wręcz o sens życia jako takiego. Stąd śmierć jawi się jako rzeczywistość tak zagadkowa, a jednocześnie tak ważna, iż domaga się

¹ K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, tłum. P. Bentkowski, R. Flaszak, Warszawa 2000, s. 129.

² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1993, s. 338; A. Leśniak, *Śmierć i interpretacja: Jacques Derrida o doświadczeniu*, „Principia” XXXV–XXXVI (2003–2004), s. 173.

³ Skierowane do Karoliny von Wolzogen w: *Schillers Leben, verfaßt aus Erinnerungen der Familie, seinen eigenen Briefen und den Nachrichten seines Freundes Körner*, Zweiter Teil, Stuttgart und Tübingen 1830, s. 268 i n.

⁴ Por. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Paryż 1970, s. 46.

usprawiedliwienia i racji. Nie powinno zatem dziwić, że w przestrzeni takich wyzwań i takich pytań musi pojawić się filozofia⁵.

Można wręcz zaryzykować tezę, iż śmierć jest głównym filozoficznym tematem i motywem, stanowiąc wręcz (według znanych słów Artura Schopenhauera) „muzę napędzającą rozwój filozofowania”. Nietrudno przecież wskazać na myślicieli wprost lub pośrednio definiujących filozofię jako *meditatio mortis*. I chociaż sens tej formuły nie był rozumiany zawsze tak samo, trudno nie zgodzić się z uwagą Hannah Arendt, że „przez całą historię filozofii przewija się myśl o pokrewieństwie łączącym filozofię ze śmiercią”⁶.

A zatem niewątpliwy fakt śmiertelności z jednej strony oraz absolutna niepewność co do naszych losów po śmierci z drugiej powodują, iż śmierć jawi się nam nie tylko jako rzeczywistość ontologiczna (kres obecnej formy istnienia), ale także (a może nawet przede wszystkim) jako rzeczywistość aksjologiczna (pozytywna, bądź negatywna). Pytanie o śmierć nie jest więc i nie może być pytaniem neutralnym, radykalnie bezinteresownym. Przeciwnie, jest w sensie ścisłym pytaniem egzystencjalnym, którego nie może pominąć żadna poważna próba zbudowania w miarę całościowego światopoglądu⁷. Być może stąd jednym ze sposobów definiowania filozofii jest utożsamianie jej z medytacją o śmierci, swoistym przygotowaniem do śmierci czy wręcz ćwiczeniem się w umieraniu. Mimo, iż formuły te mają różnorakie historyczne źródło i sens, to jednak wszystkie koncepcje filozofii rozumianej jako *meditatio mortis* wskazują na strukturalny związek pomiędzy mądrością (wysiłkiem ostatecznościowego poznania prawdy) i śmiercią.

Sprawia to niewątpliwie „radykalna obcość śmierci” – jak mówił Jaspers – z jej powszechnością i nieuchronnością obecną w refleksji ludzkiej od jej początku. W greckiej tradycji, która stanowi fundament nie tylko europejskiego etosu myślenia o świecie i człowieku, kosmiczna prawda przemijalności miała z założenia rozwiązać ten egzystencjalny paradoks, wpisując go w konieczny i naturalny, a tym samym niezmienny i nieodwracalny porządek świata. Dlatego już starożytny grecki mit miał za zadanie formułować odpowiedzi, wyjaśniające i racjonalizujące świat, w tym także tę najważniejszą egzystencjalną prawdę o własnej śmierci. Nie do końca jednak (widzimy to także dziś)

⁵ Por. T. Szahaj, *Co to jest tanatologia filozoficzna?* „Principia” 35–36 (2003–2004), s. 182.

⁶ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 124.

⁷ Por. I. Ziemiński, *Możliwość filozofii śmierci*, „Filo-Sofija”, nr 1 (2002) 2, s. 30.

spełnił on swe zadanie. Odpowiedzi, jakich udzielał tak naprawdę nie przynoszą człowiekowi ani pociechy, ani ukojenia. Mit zatem utwierdzał człowieka (i często utwierdza nadal) w jego egzystencjalnej rozpacz⁸.

Banałem wydaje się powtarzane kolejny raz twierdzenie, że filozofia zrodziła się w opozycji do mitu. Mimo to powtórzmy je jeszcze raz. Tym razem po to, by dostrzec, jak filozoficzna refleksja – inaczej niż mitologiczna opowieść – odpowiada na fakt śmierci. Analizując nieliczne fragmenty pism greckich filozofów przyrody, dostrzec można wyraźny wysiłek wyjaśnienia zjawiska śmierci przez swoiste wprzęgnięcie go w jednolity system interpretacji wszechświata⁹. Jednak zasadniczo stosunek filozofii greckiej do śmierci i jej filozoficzne pojmowanie związane były przede wszystkim ze szczególnym sposobem patrzenia na życie. Poprzez refleksyjny stosunek do samego życia, tego, co się w nim zdarza i tego, co je czeka (także tego, co radykalne – spotkania ze śmiercią) filozofia niejako nakazuje człowiekowi akceptację faktu śmierci i próbę pogodzenia się z nią. Z tym tylko, że w odróżnieniu od mitu, pragnie to uzasadnić. Stąd racjonalny stosunek do śmierci odnajdujemy już w najdawniejszych przekazach filozofii greckiej. Fakt ten nie świadczy bynajmniej o tym, że filozofia potrafiła uzasadnić śmierć w sposób absolutny, a tym samym usprawiedliwić i oswoić. Co więcej, nawet racjonalizowanie śmierci w filozofii greckiej nie dowodzi, iż – choć została ona deklaratorywnie wpisana w porządek świata-kosmosu – człowiek ją zaakceptował w swym egzystencjalnym mikrokosmosie¹⁰. Unieśmiertelnienie, które miało dokonać się w micie, literaturze czy eposie opisującym bohaterskie czyny i gorącą miłość, nie spełniło swej roli. Dostrzegli to nie tylko Grecy. Oni jednak przez jedyny w swoim rodzaju fenomen myślenia dyskursywnego wyrazili pragnienie rozumnego przygotowania do tego, co nieuchronne. Z niewiary w możliwość unieśmiertelnienia dzięki słowom, czynom i instytucji greckich *polis* wyrósł filozoficzny projekt czystej kontemplacji rzeczy wiecznych, rzeczy nieśmiertelnych. Tak zrodziło się pragnienie wycofania się myśliciela ze świata spraw ludzkich w eteryczną przestrzeń pozaczasowych idei, gdzie stałość odnalezionego *arché* unieważnia i znosi dramatyczne doświadczenie nietożsa-

⁸ Por. J. Gajda-Krynicka, *Metafizyka śmierci w filozofii starożytnej*, „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXVI, z. 2, (1998), s. 14.

⁹ Por. I. Dąbbska, *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, „Meander”, nr 9 (1946), s. 445.

¹⁰ Por. J. Gajda-Krynicka, *Metafizyka śmierci...*, dz. cyt., s. 9.

mości świata. Poznanie ich, zrozumienie i zamieszkiwanie w ich sąsiedztwie stanowić miało dla filozofów prawdziwą rękojmię unieśmiertelnienia¹¹.

2. PLATON – FILOZOFIA NAUKĄ UMIERANIA

Za sprawą Platona odejście się od tego, co doczesne ku temu, co wieczne (od tego, co polityczne ku temu, co boskie), stało się źródłem refleksji już nie kosmologicznej, ale na wskroś ludzkiej. Rewersem filozoficznego gestu unieśmiertelnienia jest – jak przekonuje Cezary Wodziński – swoista śmierć polityczna – oddalenie się od spraw publicznych na taki dystans, by z perspektywy *polis* powstało złudzenie śmiertelnej nieobecności. Może dlatego Platon, po dramatycznym doświadczeniu śmierci Sokratesa – swego Mistrza i Nauczyciela – wycofał się, uniknął bieżącej polityki i wskazał na znaczenie śmierci, a poprzez nią na drogę do unieśmiertelnienia poprzez filozoficzną kontemplację. Stąd, być może, w platońskim opisie śmierci Sokratesa to obraz pogodnego spokoju w niewiedzy, wypełniony uczuciem niewypowiedzianej (ἄρρητον) pewności. Sokrates z *Fedona*, *Obrony* i *Kritona* nie odczuwa tragizmu śmierci. Czas śmierci stał mu się obojętny, ponieważ on sam umieścił się niejako poza czasem. Zabrania przyjaciołom lamentowania. Niszczącemu bólowi towarzyszy wielki, pełen miłości, otwierający duszę spokój. Śmierć staje się nieistotna. Nie zakrywa się jej, bo właściwym celem życia nie jest śmierć, lecz dobro¹². Jak mówi Voegelin, kiedy oskarżyciele zażądali kary śmierci, Sokrates wreszcie stał się człowiekiem wolnym¹³. Nie powinny zatem dziwić nas słowa, które padają w *Fedonie* jako filozoficznym protreptyku zachęcającym do uprawiania filozofii jako nauki umierania:

Autentyczni filozofowie zajmują się śmiercią i najmniej ze wszystkich ludzi przeżeni są umieraniem¹⁴.

To mocne zdanie sprawia, że szczególne podejście do śmierci – możemy chyba tak powiedzieć – najpełniejszy swój wyraz znalazło w platonizmie. Konfrontacja z tajemnicą śmierci stała się w tej refleksji

¹¹ Por. C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008, s. 12.

¹² Por. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 13.

¹³ Zob. E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 27.

¹⁴ Platon, *Fedon* 67 E, tłum. R. Legutko.

sji kluczowa, ponieważ powiązana została nie tylko z egzystencją, ale przed wszystkim z gnozeologią – tym, co i jak poznajemy. Być filozofem, przekonuje nas do dziś Platon, to ćwiczyć się w umieraniu jako momencie oddzielenia duszy od ciała.

Więc kiedy śmierć na człowieka przyjdzie, wówczas chyba to, co w nim śmiertelne umiera, a to, co nieśmiertelne, całe i niezepsute oddala się i odchodzi precz, uchodzi śmierci¹⁵.

Doskonałe poznanie to rodzaj śmierci, która rozłącza ciało i duszę, pobudzając tę ostatnią do życia poświęconego bez reszty dobru i pozwalając jej oddawać się kontemplacji realności rzeczy (idei) prawdziwych¹⁶. Perspektywa śmierci otwiera właściwe i (wydawało by się paradoksalnie) jedynie prawdziwe możliwości czystego poznania.

[Filozof] będzie głęboko o tym przekonany, że nigdzie indziej nie dostąpi mądrości w stanie czystym, jak tylko i wyłącznie tam [po śmierci]. Jeśli zobaczysz, że się któryś wzdraga i niepokoi, kiedy ma umrzeć; zaraz widać, że to z pewnością nie filozof (który mądrość kocha), tylko ktoś, kto kocha ciało; ten sam człowiek z pewnością kocha i pieniądze, i sławę; albo jedno z tych dwojga, albo i jedno, i drugie¹⁷.

Strach wobec śmierci stanowi niewątpliwy symptom niedoskonałości, dowodzi bowiem posiadania cech, których ideał życia filozoficznego nie zawiera. Kto boi się umierać, jest „filosomata”, nie filozofem. Kto lęka się śmierci – powiada Sokrates – ten zapewne kocha pieniądze i sławę, a zatem nie przysługuje mu ani męstwo, ani opanowanie, ani umiar. Jest niewolniczo przywiązany do wszystkiego, co z pewnością nie dotyczy prawdy. Krótko mówiąc, nie osiągnął duchowej doskonałości¹⁸. Wydaje się zatem, iż jedynym sposobem przygotowania się do śmierci jest podjęcie trudu filozofowania. Tylko ono usposabia do tego. Strach przed śmiercią byłby zatem aroganckim zuchwalstwem i próbą przekroczenia granicy „wiedzy”, dla śmiertelnika nieprzekraczalnej.

Albowiem strach przed śmiercią, sędziowie, to nic innego jak uważać się za mądrego, kiedy się mądrym nie jest. A to oznacza uważać, iż wie się rzeczy, o których

¹⁵ Platon, *Fedon*, 56 C, tłum. W. Witwicki.

¹⁶ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 42.

¹⁷ Platon, *Fedon* 68 B-C, tłum. W. Witwicki.

¹⁸ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Kraków 2000, s. 193.

się nie ma wiedzy. Bo nikt nie wie, czy śmierć nie jest dla człowieka największym z dóbr, a przecież ludzie boją się jej, tak jakby dobrze wiedzieli, iż jest ona największym z nieszczęść¹⁹.

Jedyną sensowną reakcją wobec nieuchronności spotkania z ostatecznym losem jest zatem próba przygotowania się do niego w taki sposób, by zrozumieć czym naprawdę jest wydarzenie śmierci. Dlatego Platon mówi do Fedona, iż filozofia rozumiana w swej najgłębszej treści jest „ćwiczeniem się w śmierci” (ćwiczeniem się dla śmierci) – μελέτη θανάτου. To greckie wyrażenie łacińska tradycja cycerońska przetłumaczyła jako *commentatio* bądź *meditatio mortis*. Juliusz Domański wskazuje na bliskość znaczeniową wyrażenia μελέτη θανάτου z obecną w *Teajtecie* frazą ἐντεῦθεν ἐκφυγεῖν, będącą zachętą do przygotowania się do ucieczki stąd, odejścia²⁰.

Filozofowanie, według Platona, nie sprowadza się zatem do samych dyskusji, operacji logicznych i językowych utarczek, lecz jest wyzwalającym procesem życiowym, drogą, na której człowiek powstrzymując się od „rozkoszy i żądz, i cierpień i trwogi”, które „niby gwoździem duszę do ciała przybijają”²¹ uwalnia się od zmienności i niestałości świata doczesnego. To dzięki otwarciu się na prawdę poznania następuje pokonanie śmierci i nadzieja nieśmiertelności oraz rodzi się przekonanie, że śmierć może być definitywnym wyzwoleniem z więzienia przemijalności, stając się treścią tego, co dokonuje się w życiu²². W ten sposób ćwiczenie się w śmierci ujawnia się jako troska o życie. Za sprawą filozofii możliwe jest skoncentrowanie się we własnej, terażniejszej egzystencji, na tym, co niewidzialne i wieczne, jedno i niezmienne, a tym samym – dla Platona – tożsame z transcendentnym Piękno-Dobrem²³. Filozofia przecież była dla niego (jako dążenie do kontemplacji boskich idei) niczym innym, jak nauką umierania w sensie umiejętności uwalniania się z cielesnych więzów, uniemożliwiających poznanie prawdy. Kto żyje w taki sposób że to, co „prawdziwe i bo-

¹⁹ Platon, *Obrona* 29 A-B, tłum. R. Legutko.

²⁰ Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 9. „Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku”. *Teajtet* 176 A-B, tłum. W. Witwicki.

²¹ Zob. Platon, *Fedon* 83 B, E.

²² Por. Platone, *Processo, prigionia e morte di Socrate*, red. E. V. Maltese, G. Giardini, Roma 2005, s. 157.

²³ Por. I. Ziemiński, *Możliwość...*, dz. cyt., s. 24.

skie”, staje mu się pokarmem, ten ćwiczy się w tej nadziei²⁴. Nadzieja ta – mówi to wyraźnie platoński Sokrates – wypływa z przekonania, że po drugiej stronie śmierci jest coś na kształt „przygotowanego miejsca”.

3. ŚMIERĆ – PRZEJŚCIE „TAM”

Platon w swoich dialogach wspomina o tym wiele razy. Jeśli bowiem temat śmierci jawi się jako dramatyczny, to nie jedynie z powodu samego przecucia końca, ale bardziej z powodu śmierci jako wyroku, który decyduje o egzystencji „w miejscu”, gdzie „się jest” po śmierci.

W platońskiej *Politei* – kluczowym, jak wiemy, dialogu filozofa – rozważania na temat natury sprawiedliwości prowadzą w pewnym momencie rozmówców do szczególnego punktu. Sokrates, chcąc odsłonić istotę tego, czym jest prawdziwa sprawiedliwość ukazuje, czym jest doskonała sprawiedliwość i doskonała niesprawiedliwość. Doskonałą sprawiedliwością jest być uważanym niesłusznie za niesprawiedliwego (zbrodniczego), a mimo to trwać w cnocie i dobru, zaś doskonała niesprawiedliwość to uchodzić w oczach wszystkich za sprawiedliwego, będąc jednocześnie zbrodniarzem (*Politeia*, 361 A-D). Doskonała niesprawiedliwość to największe zło, jakiego można się dopuścić. Dlatego czymś gorszym jest popełnianie niesprawiedliwości niż jej znoszenie. To główna idea wywodu Sokratesa – jeśli postępujesz sprawiedliwie, tak naprawdę nie może cię spotkać ostatecznie (realnie) nic złego, nawet gdybyś został za to postawiony przed sądem, osądzony i skazany na śmierć. Śmierć – a w paradygmatycznej sytuacji Sokratesa mówimy o szczególnym wypadku: o karze śmierci – nie jest tu zatem (paradoksalnie) postrzegana jako zło, gdy spotyka człowieka prawdziwie sprawiedliwego²⁵. Niesprawiedliwość czy – jak mówi Sokrates – nikczemność, jest bowiem gorsza od śmierci i pierwiej niż ona dopadnie niegodziwców. Stąd w ostatecznej odpowiedzi Sokrates wyraźnie zaznacza, że woli raczej umrzeć, mając duszę sprawiedliwą, niż pójść w zaświaty z duszą pełną niesprawiedliwości. To byłoby bowiem ostatnim i najgorszym ze wszystkiego złem (*Politeia* 522 E).

Odchodzę teraz skazany na śmierć na mocy waszego wyroku, oni zaś są skazani na niegodziwość i niesprawiedliwość na mocy prawdy. Ja przyjmuję swoją karę, oni swoją²⁶.

²⁴ Por. G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 98.

²⁵ Por. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 218.

²⁶ Platon, *Obrona* 39 B, tłum. R. Legutko.

W platońskiej wizji życia i poznania, to nie śmierć jawi się więc jako coś złego. Wiadomo powszechnie, że nikt jej nie uniknie, jednak każdy, kto podejmie refleksję nad śmiercią i życiem może uniknąć czegoś znacznie gorszego – zła jakiego doświadczy po śmierci – „tam” (ἐκεῖ).

Na potwierdzenie swej śmiałej tezy, iż śmierć nie jest niczym złym, przywołuje Sokrates w *Obronie* swego *daimoniona*. Jego „pozytywne” milczenie – brak wewnętrznego sprzeciwu – sugeruje niedwuznacznie, że postępowanie Sokratesa, którego ostateczną konsekwencją będzie śmierć, nie przyniesie niczego złego.

Uważam, iż rzecz, jaka mi się wydarzyła, jest czymś dobrym, a ci z nas, którzy sądzą, iż śmierć jest zła, posługują się z pewnością błędnym wyjaśnieniem. Mam na to wielkie świadectwo: niepodobna, by mój zwykły głos nie wyraził sprzeciwu, gdyby moje działanie nie miało przynieść czegoś dobrego²⁷.

Istotnym impulsem, który pozwala Sokratesowi przekroczyć granicę niewiedzy właściwej śmiertelnikom i zapuścić się w sferę tego, co „niewiadome dla wszystkich z wyjątkiem boga”, jest „znak boga (θεοῦ σημεῖον)”²⁸.

W *Obronie* Sokrates rozważa dwie możliwości: albo śmierć jest „czymś w rodzaju nicości (ἢ γὰρ οἶον μηδέν εἶναι)” i zmarły zapada się w nią bez żadnych doznań, albo „stanowi ona jakąś zmianę i przemieszczenie duszy z tego świata do innego (μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυξῆ τῷ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον)”²⁹. Ścisłe – jak mówi Wodziński – „z tego miejsca w inne”.

²⁷ Platon, *Obrona* 40 B-C, tłum. R. Legutko.

²⁸ „Przytrafiło mi się bowiem, sędziowie – a nazywając was sędziami używam tego słowa w sensie właściwym – coś niezwykłego. Mój zwykły głos wieszczący, głos *daimoniona*, w przeszłości wielokrotnie pojawiał się, sprzeciwiał nawet w najblźszych, okazjach jeśli miałem zrobić jakąś rzecz niesłuszną. Teraz przydarzyło mi się coś, co oglądacie na własne oczy, coś, co ktoś uważałby pewnie za ostateczne nieszczęście i co jest powszechnie tak właśnie traktowane. Mnie wszelako znak boga nie sprzeciwił się wówczas, gdy rano wychodziłem z domu i przyszedłem tutaj do sądu, ani w żadnym momencie mojej mowy przed jakąkolwiek wypowiedzią”. Platon, *Obrona* 40 A-B, tłum. R. Legutko. Jak zauważa Wodziński, dajmoniczność mowy Platona polega jednak również na tym, że zacierą się różnica nie tylko między jasnowidzącą relacją Sokratesa a tym, co widziane – w relacji – ale zarazem między Sokratesową relacją a Platońską metarelacją. Zob. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 221; Por. D. Dębińska-Sinry, *Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa*, „Rocznik Filozoficzny. Teologia Polityczna”, t. 2, 2004–2005, s. 210.

²⁹ Platon, *Obrona* 40 C, tłum. R. Legutko.

W pierwszym wypadku śmierć jest snem bez snów i stanowi dla nas, jak powiada Sokrates, „wspaniały zysk”, ponieważ „czas w swojej całości nie wydaje się (tu) ani o odrobinę dłuższy niż jedna noc” (40 E). W drugim wypadku śmierć przypomina „podróżowanie (ἀποδημῆσαι) stąd do innego miejsca (ἐνθὲνδε εἰς ἄλλον τόπον)” i trzeba dać wiarę – tu Sokrates wprowadza kolejną hipotezę – jeśli „prawdą jest, to, co się mówi, że tam (ἐκεῖ) znajdują się wszyscy zmarli” (*Obrona*, 40 E).

Tylko dzięki filozofii możemy zrozumieć, iż prawdziwa jest teza druga. Kiedy Platon – zarówno w *Obronie* (40 E), jak i w *Fedonie* (64 A) – mówi o ἐκεῖ, o „zaświatach”, to ma na myśli miejsce przebywania umarłych. Śmierć jest po prostu linią graniczną oddzielającą te dwa „miejsca”. To, co jest po jej drugiej stronie, jest zwyczajnie „tamtym światem”, o którym bliższe dane nie są ani możliwe, ani potrzebne. Ponieważ śmierć jest czymś absolutnie ostatecznym, przeto jest czymś w najwyższym stopniu poważnym. Gdy coś jest nieskończenie poważne, trudno wyrazić je skrajniej, niż mówiąc, że to sprawa absolutnie ostateczna³⁰.

Dzięki temu, istotą filozoficznej refleksji staje się uchwycenie i zrozumienie znaczenia owego – „tam” (ἐκεῖ). Sokrates w swojej przedśmiertnej mowie, wygłoszonej zarówno wobec sędziów, jak i przyjaciół, zaprasza w podróż „tam”. I dlatego w oczekiwaniu na śmierć, czas „jaki pozostał do zachodu słońca”, proponuje przeznaczyć na namysł nad „podróżą do innego świata (ἐκεῖσε)” i wyobrazenie sobie „jak według naszych przypuszczeń owa podróż na tamtą stronę (ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ) będzie wyglądała”. Sokrates jakby zachęca do wystawienia głowy „tam” (ἐκεῖ), gdzie „znajdują się wszyscy zmarli”³¹.

Tak dokonane usprawiedliwienie i oswojenie śmierci jest możliwe dzięki filozofii. To ona daje możliwość zrozumienia, że „dobrego człowieka” czekają „tam” „największe dobrodziejstwa (μέγιστα ἀγαθὰ)”, „coś znacznie lepszego dla dobrych niż dla złych (τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς)”³². Jeśli bowiem w swej najgłębszej istocie filozofia stanowi swoisty proces wyzwania i oczyszczania (λύσει τε καὶ καταρμῶ) duszy ludzkiej, to dla Platona zawsze tylko prawda jest rodzajem tego oczyszczenia najpełniejszego (αληθές τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις)³³. Kto nie

³⁰ Por. J. Pieper, *Śmierć...*, dz. cyt., s. 18.

³¹ Por. Platon, *Fedon*, 61E, 109 D; *Obrona*, 40 E.

³² Por. Platon, *Fedon*, 63 C; 64 A.

³³ Por. Platon, *Fedon*, 69B; 82D; 114C.

kocha mądrości (μη φιλοσοφήσαντι) i kto nie odszedł, będąc absolutnie czysty, jako miłośnik wiedzy (φιλομαθεῖ), nie jest godny iść „tam” (*Fedon*, 82 B-C)³⁴. Umiłowanie mądrości wyznacza drogę „tam”. I miłośnik mądrości przemierza tę drogę przez całe życie: „ci, którym zdarzyło się prawdziwie poświęcić filozofii, nie zajmują się niczym innym jak umieraniem i śmiercią (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι)”³⁵.

Takie przeświadczenie stoi jednak w jawnej sprzeczności z mniemaniem większości ludzi, którzy nie pojmują „co to znaczy dla prawdziwych filozofów pragnąć śmierci, ani być jej godnym, ani o jaką śmierć chodzi”. Dusza dążąca do Hadesu, do „czystego i niewidzialnego, uprawiała filozofię we właściwym sensie tego słowa i rzeczywiście ćwiczyła w sobie gotowość umierania (ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῶ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως)”³⁶. Dlatego w swej najgłębszej istocie filozofia oznacza troskę o umieranie (μελετᾶν ἀποθνήσκειν).

Najlepszym przygotowaniem się do śmierci jest zatem poświęcenie się filozofii rozumianej w platońskim sensie jako nieustanna *troska o duszę*. Bez tego, bez ustawicznej troski o duszę (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) i całościowego jej przestawienia (obrotu) – (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς) – z jaskini δόξα i ἀπαιδευσία, nie jest możliwe wejście na drogę wzwyż (ἄνοδος) i bezpośredni ogląd istoty-prawdy, osiągnięcie w aktach ponadzmysłowej i ponad-dyskursywnej intuicji – νόησις.

Nie są to rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając³⁷.

„Troska o duszę” (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) należąca do istoty platońskiej παιδεία jest dla filozofa warunkiem zdobywania, a właściwie odślaniania i odzyskiwania w platońskim sensie, prawomocnej wiedzy (ἐπιστήμη τῆς οὐσίας), w której idee jawią się jako prawdy i normy wieczne³⁸. Dlatego wraz z medytacją o śmierci ściśle wiążą się pojęcia

³⁴ *Platone. Processo...*, dz. cyt., s. 57.

³⁵ Platon, *Fedon* 64 A, tłum. R. Legutko.

³⁶ Platon, *Fedon*, 64 B-C, tłum. W. Witwicki.

³⁷ Platon, *List VII* 341C-D, tłum. M. Maykowska [w:] Platon, *Listy*, Warszawa 1987.

³⁸ Por. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 320. Heidegger mówił, że platońska παιδεία jest przekształceniem całego człowieka w sensie przysposabiającego przeniesienia z kręgu tego, co bezpośrednio i najbliższe, do

świadości i nieświadości. Dla Platona było to szczególnie ważne. Pojęcia nieświadości, świadomości i nad-świadomości, które wydają się najbardziej stosownymi pojęciami eksplikacji platońskiej „drogi wzwyż”, zawartej w słynnej paraboli jaskini, znajdują na greckim gruncie sensowne wyjaśnienie i uzasadnienie jako kategorie poznawczo-etyczne, dotyczące stanów (dyspozycji lub sprawności) duszy w jej stosunku do prawdy rzeczy³⁹. Jeśli dzięki filozofii nastąpi swoiste *περιαγωγή* duszy odwracającej się od życia doczesnego i jego cieni i zwracającej się ku śmierci, to ćwiczenie się w śmierci osiągnie swój kres. Usunie nierozsądny strach przed śmiercią.

3. FILOZOFIA JAKO OBRÓCENIE I WIDZENIE

Odwroćcie duszy i zaproszenie do „widzenia” niewidzialnego jawi się zatem jako szczególna próba zrozumienia i wypowiedzenia tego, co dzieje się w śmierci i udowodnienie, że śmierć jest *ἀγατὸν αὐτὸ* – czymś dobrym. Oryginalność platońskiego podejścia do problemu śmierci polega na ujawnieniu niezwykle greckiego sposobu ujęcia zmiany, jaka zachodzi w egzystencji ludzkiej, w perspektywie fenomenu *theoreîn* i związania go z pojęciem „widzenia”, a tym samym z pojęciem „obrotu”, „zwrotu”, „odwrócenia”⁴⁰.

Najpełniej ukazuje to – wspomniany już, a zawarty w *Politei* – platoński mit jaskini, który wyraża – jak mówi Giovanni Reale – „całego Platona”⁴¹. Opowieść ta ogniskuje w sobie, w przepięknym alegorycznym obrazie, przesłanie platońskiej metafizyki, gnozeologii, dialektyki, a także platońskiej polityki⁴².

innego obszaru, w którym byt jawi się już jako taki. Zob. M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i inni, Warszawa 1995, s. 110–111.

³⁹ Por. S. Blandzi, *Platoński...*, dz. cyt., s. 316.

⁴⁰ Por. E. Voegelin, *Platon...*, dz. cyt., s. 115.

⁴¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 347. Opis jaskini i siedzących w niej ludzi znajduje się w VII księdze *Politeia* 514 A–517 A.

⁴² Jest on symbolem różnych stopni ontologicznej rzeczywistości, poziomów bytu zmysłowego i ponadzmysłowego oraz ich podziałów, odslania także płaszczyzny poznania i wreszcie specyficznie platońską koncepcję polityki. Metafora jaskini jest obrazem prawdziwej *παίδεία*, przedstawia obraz natury człowieka, jego stosunku do kultury i wychowania. Wyraża się to przede wszystkim w motywie „powrotu” do jaskini tego, kto uwolnił się z kajdan; celem tej „drogi w dół” jest uwolnienie z uwięzi tych, którzy razem z nim byli niewolnikami. Ten „powrót” jest powrotem filozofa-polityka. Por. Por. W. Seńko, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*. (*Na marginesie nowego wyda-*

Dzięki filozofii dusza doznaje Widzenia Niewidzialnego. Dostrzega to, co dla większości ludzi pozostaje zawsze ukryte. Pozwala widzieć, co naprawdę jest bytem⁴³. Stąd dla Platona – pisze Hadot – ćwiczenie się w śmierci jest ćwiczeniem duchowym polegającym na zmianie perspektywy patrzenia na świat, a tym samym i na śmierć. To rodzaj konwersji (μετάστροφή)⁴⁴ polegającej na przejściu od widzenia rzeczy, nad którymi panują namiętności jednostki, do wyobrażenia świata rządzonego przez uniwersalność i obiektywizm myśli. Przeprowadza się ją całością duszy. Tak pojęta przemiana odwraca „oko duszy” od partykularnego i subiektywnego punktu widzenia, jaki wyznacza ciało, w stronę perspektywy obiektywnej i uniwersalnej, kieruje od tego, co zmienne, ku temu, co trwałe⁴⁵. Jednak περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς – obrócenie duszy – to długotrwały i mozolny proces, a ostatecznym jego celem jest „poznanie (εἰδέναι) istoty (το δε τί) tego co jest”⁴⁶. Filozofia staje się aktem konwersji, wydarzenia bez precedensu, kto bowiem raz obróci duszę, zrywa ze swym dotychczasowym widzeniem świata.

Ćwiczenie się w śmierci oznacza zatem „zwrot duszy od tego, co przemijające, ku prawdzie i byciu” (ψυχῆς μεταστοφῆς ἀπο γενέσεως ἐπ’ ἀλητείαν τε καὶ οὐσίαν) i drogę duszy ku poznaniu prawdziwego bytu – τοῦ ὄντος οὐσῶν⁴⁷.

Platońskie „wyzwolenie z kajdan” i „uleczenie z nieświadomości”, o którym mówi Sokrates w *Politei*, polega na odwróceniu wzroku w stronę światła, ale zawsze wiąże się także z cierpieniem. Przeniesienie bowiem spojrzenia z mroku na światło jest bolesne do czasu oswojenia się z blaskiem. Dlatego poznający zrazu są skłonni uznawać za prawdziwe to, do czego przywykli; dopiero później, gdy spojrzenie staje się bardziej wprawne, mogą porównywać te dwie rzeczywistości i wskazywać tę jaśniejszą jako prawdziwszą⁴⁸.

nia przekładu „Listów” Platona), „Przegląd Tomistyczny”, IV (1989), s. 13. Inaczej interpretuje to Eric Voegelin. Zob. E. Voegelin, *Platon...*, dz. cyt., s. 186–187.

⁴³ Por. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 223.

⁴⁴ W łacińskiej translacji słowo to zostało oddane jako *conversio*, ale łacińskie pojęcie można także skojarzyć z greckimi słowami μετάνοια i ἐπιστροφή oznaczającymi zmianę ukierunkowania, gruntowny przewrót, odwrócenie, ale także niesie w sobie idee powrotu do źródła, odrodzenia.

⁴⁵ P. Hadot, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 223–226.

⁴⁶ Platon, *List VII* 343C.

⁴⁷ Platon, *Politeia*, 521C; 525C; 532B.

⁴⁸ Por. A. Bastek, *Bycie i myślenie są identyczne. Siedem komentarzy ontologicznych*, Olsztyn 2004, s. 23.

Filozofia rzeczywiście staje się wtedy ćwiczeniem duchowym (wciąż posługując się trafnym zwrotem Pierre'a Hadota), duchową drogą, na którą wstępuje adept mądrości by – będąc wytrwałym – wyruszyć w podróż, która w rezultacie przewartościowuje jego widzenie i rozumienie świata. Taki proces filozoficzny ma doprowadzić do metamorfozy osobowości, niejako wewnętrznej konwersji, nawrócenia, zmiany punktu widzenia⁴⁹. Filozofia jawi się tu jako wysłanniczka świata idei, która pragnie uleczyć i przekonać bohatera, że należy być posłusznym jej nakazom, ponieważ posłannictwo to wiąże się z odkryciem wielkiej duchowej wizji, dzięki której zmienia się perspektywa życia i śmierci⁵⁰.

Szczytowy etap stanowi osiągnięcie bezpośredniego widzenia (θεορία – *contemplatio*). Dojścia do wiedzy i samowiedzy określonych stanem ekstazy nadświadomości (ἐμπειρία) widzenia przez oczyszczoną duszę samej Prawdy jako samego bytu oraz jej źródła. Cały wieloletni tok zaprawiania się w naukach matematycznych – włączając trening dialektyczny i roztrząsanie ostatecznych zasad – słowem uprawianie filozofii, czyli dociekanie Prawdy dla niej samej, umożliwia wkroczenie w najwyższy wymiar poznania (νόησις), które ma charakter bezpośredniego oglądu (θεορία)⁵¹. Ów „ogład” (widzenie) owocuje zjednoczeniem z najwyższym Jednym, które jest Dobrem samym, w akcie kontemplacji. Dusza (indywidualny νοῦς) osiąga poziom Νοῦς, w którym znika już podział na poznającego i poznawane.

Rolą filozofii jest zatem przywrócenie człowiekowi właściwej płaszczyzny widzenia (postrzegania), a co za tym idzie i rozumienia rzeczy. Jest nią perspektywa widzenia pozadoczesnego, widzenia idei w sobie, w swoim wnętrzu. Właśnie dzięki temu „filozoficznemu światłu” można w sposób właściwy ocenić wartość rzeczy oraz własne miejsce w świecie. Ma to jednak swoje konsekwencje, których Platon nie ukrywa. Ten, kto poprzez „obrócenie się ku światłu” odkrył istotę rzeczy, nie należy już niejako do świata ludzi, chociaż jego powołanie prowadzi w kierunku naprawy siebie i świata. Określony jest jako ἄτοπος, przeżywając w sobie tylko znany sposób τὸ θεῖον, które ujawnia się mu w ontologicznym doświadczeniu prowadzącym do sfery bytów doskonałych i prawdziwej wiedzy.

⁴⁹ Por. P. Hadot, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 223.

⁵⁰ Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 14 i n.

⁵¹ Por. S. Blandzi, *Platoński...*, dz. cyt., s. 321.

Owo bycie innym w świecie jest już prolegomeną śmierci. W metaforach jaskini i cieni, światła i ciemności ujawnia się istota tego, czym jest zrozumienie tajemnicy śmierci. Jest ono zdolnością przywrócenia widzenia, a przez to dostrzeżenia właściwych proporcji. Ten, kto ma odwagę wyjść z jaskini, ma szansę „zobaczyć” rzeczywistość „odklamana”, odzyskując tym samym właściwy obraz świata. I chociaż to, czego doświadcza, jest pisane osobistym bólem, to zostaje on pokonany mocą godności, prawości i miłości do prawdy.

W platońskiej wizji społeczeństwa ci, którzy odwrócili głowę (περιαγωγή) i podjęli trud drogi w górę, dostrzegli rzeczywistość idei, Ideę Dobra wyrażoną w metaforze Słońca, a poprzez akt szczególnego poznania stali się filozofami. Dzięki temu poznaniu dostrzegli i umiłowali wiedzę, pokochali z całego serca prawdę i dobro. Poznanie Idei Dobra i jego kontemplacja sprawiła, że filozofowie mogli objąć swym spojrzeniem wszystkie czasy i wszystkie byty (*Politeia* 520 A-E). I to właśnie dzięki temu nie boją się już śmierci. Przez poznanie idei, życie ziemskie ujawniło się im jako pozorne i ulotne.

Celem zatem filozofii rozumianej w taki sposób, jako terapia i wychowanie jest właściwe rozpoznanie prawdy, dobra i piękna – platońskiej triady znamionującej najwyższy kanon idei – aby podporządkowując się tym ideałom, zapanować nad sobą, właściwie pokierować życiem i przygotować się do śmierci. Ćwiczenie duchowe ma więc prowadzić do osiągnięcia większej świadomości, precyzyjnego widzenia świata we właściwych kategoriach – sprawiedliwości, prawdy i dobra. Dokonuje się to po to, by prawdziwa filozofia (co ujawniają platońskie dialogi) jako duchowa przemiana, przygotowała swojego adepta do najważniejszej konfrontacji z tajemnicą „prawdziwej rzeczywistości” – do śmierci. Tak naprawdę zatem – zdaje się mówić Sokrates – filozof wstępuje na drogę mądrości po to, by nauczyć się umierać⁵².

Dlatego – jak sądzą komentatorzy – platoński dialog *Politeia* kończy się opowieścią eschatologiczną. Cała zawarta w dialogu narracja o wychowaniu, idealnym społeczeństwie, filozofach-władcach i życiu wedle idealnych zasad dialektyki ma tak naprawdę na celu tylko jedno: doprowadzanie człowieka do prawdy o śmierci, a tym samym do prawdy nadprzyrodzonej – o zbawieniu⁵³. Koniec wielkiego dialo-

⁵² Zob. W. Wilowski, *Starość, umieranie, śmierć i życie po życiu w nauce pisanej a nowa interpretacja Platona* [w:] *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, s. 64.

⁵³ Zob. J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010, s. 215.

gu *Politeia* jest próbą ukazania fundamentów nieśmiertelności duszy. Sokrates tłumaczy Glaukonowi – jeśli wierzymy, iż istnieje dobro i zło oraz że dobrem jest to, co przynosi pożytek, złem zaś to, co przynosi zgubę i zniszczenie, i jeśli jednocześnie wiemy, iż każdemu bytowi przysługuje właściwy mu z natury rodzaj zła, zdolny doprowadzić go do zguby (tak jak choroba oznacza zło dla całego ciała), to jeżeli w stosunku do bytu wskazać można „właściwe” mu zło, które nie jest w stanie „rozłożyć go i zniszczyć”, to taki byt okaże się niezniszczalny, ściśle – nie dotknie go zagłada, czyli przejście do niebytu. W dłuższej rozmowie zreferowanej w *Politei* Sokrates wykazał rozmówcom, że największym złem duszy jest niesprawiedliwość jak również nieumiarkowanie, tchórzostwo, głupota. Jednak sama niesprawiedliwość nie może dokonać zagłady duszy. A skoro duszy nie gubi ani właściwe jej, ani obce zło, to i żadne inne. Dusza zatem jest bytem istniejącym zawsze (ἀεὶ ὄν εἶναι), a w konsekwencji nieśmiertelnym (ἀθάνατον)⁵⁴.

Uświadomienie sobie nieśmiertelności sprawia, że śmierć z całkowicie „niewiadomej” staje się pewnym „dobrem”, a nawet „największym z dóbr”. Proces dekomponowania śmierci jako „niewiadomej” przebiega, w moim przekonaniu, w platońskiej refleksji bardzo subtelnie. Z pierwotnej nieoznaczoności śmierci – ani dobra, ani zła – wybrana zostaje jedna z możliwości: być może, wbrew pospolitym strachom, śmierć nie jest niczym złym, być może nawet jest czymś nie-złym, być może jest czymś dobrym – wreszcie – być może jest największym z dóbr. Hipoteza „największego z dóbr” nie usuwa „niewiadomej” i na odwrót – „niewiadoma” nie wyklucza „największego z dóbr”. Zarazem: resemantyzacja śmierci – wzmacnianie momentu jej pozytywnej określoności – stanowi reakcję na „dziecinny” i „starczy” strach wobec śmierci, a tym samym potwierdzenie jej nieusuwalnej obecności⁵⁵.

Śmierć zatem nie dotyka duszy. Kto bowiem przez filozofię zrozumiał istotę poznania idei, zrozumiał też tajemnicę śmierci. Platon zdaje sobie bowiem sprawę – i wybrzmiewa to w *Politei* – iż w postawie wierności prawdzie, która jest nieuchronnym skutkiem troski o duszę i jej „dialektycznego obrócenia”, ujawnia się nieuchronny konflikt pomiędzy prawdą a życiem. Opisując dolę filozofa, który wyzwała się z jaskini, ogląda prawdę, a potem wraca do jaskini, by innych z niej wyzwolić, Platon świadomie wskazuje na ryzyko śmierci, jakie bierze

⁵⁴ Zob. Platon, *Politeia* 608 D-611 A.

⁵⁵ Por. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 230.

na siebie filozof. W jaskini witany jest on wszak nie tylko jako „obcy”, ale wręcz jako „śmiertelny” wróg. Dawni towarzysze chcą go zabić nie tyle nawet za to, co głosi, ale za to, kim jest. Tym samym wybór mądrości jest dla człowieka zawsze wyborem ryzyka śmierci, czego obrazem może być chociażby los Sokratesa. Prawda filozofii i prawda świata spotykają się ze sobą niejako na tle śmierci.

4. NIESPRAWIEDLIWOŚĆ – ŚMIERĆ JAKO DOWÓD

Każdy zatem, kto z uwagą czyta platońskie dialogi, dostrzeże i zrozumie, że ujawnione w nich zajmowanie się filozofią jest nie tyle poszukiwaniem erudycji, ile głębokim doświadczeniem duchowym, w którym wiedza o tym, czym jest świat, ma doprowadzić do zrozumienia rzeczywistej rzeczywistości. W platońskich dyskursach filozofia staje się więc nie tylko uzdrowicielką z niewiedzy, ale przede wszystkim nauczycielką. A nauka, którą proponuje jest lekcją umiarkowania, ponieważ tylko przez nią można podjąć się filozoficznego zajęcia, w którym wysiłek przygotowania do śmierci jest najważniejszym sposobem życia.

Rozumiejąc i ujmując w platońskim paradygmacie tę tezę, tak naprawdę teraz dopiero możemy odnaleźć kluczowy moment platońskiej *meditatio mortis*. Filozoficzne przygotowanie do śmierci nie dotyczy bowiem jedynie naturalnego, choć trudnego do zaakceptowania, faktu przemijania, którego kresem jest umieranie, ale przede wszystkim faktu śmierci szczególnej, danej niejako „z zewnątrz” w sposób niesprawiedliwy. Śmierci jako niesprawiedliwego wyroku sądu władzy publicznej.

Oto istota wszystkich sokratejskich rozmów o śmierci. Staje się ona właściwym sensem i specyficzną szansą filozofii. Jest ujęta jako wezwanie do przedarcia się „poza filozofowanie”. Jeśli w tym przypadku owo wezwanie pojawia się przed nami ze szczególną wyrazistością, to jeszcze raz zostaje potwierdzone, że śmierć – jak mówi Dariusz Karłowicz – jest tematem filozoficznym w szczególnym sensie⁵⁶. Kiedy bowiem słyszy się niesprawiedliwą ocenę i doświadcza się niesprawiedliwego wyroku, zgodność słów i życia są dowodem pełnego panowania rozumu nad tym, co przynosi życie. Warunkiem osiągnięcia takiej postawy jest znajomość natury (równoważna ze znajomością celu). Prawdziwie grecka harmonia słów i czynów jest więc możliwa tylko

⁵⁶ Por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci...*, dz. cyt., 171.

w wypadku, gdy słowa (nauka) są zgodne z tym, co prawdziwe. Jeśli więc doskonałość etyczna jest stroną stanu wiedzy o rzeczywistości niejawnej (niewidzialnej), to cnota stanowi pośredni dowód potwierdzający prawdziwość głoszonej nauki⁵⁷. W pewnym sensie w umiaraniu dokonuje się nawet „jedeny wolny” i „pierwszy w pełni osobowy akt człowieka”. Najdoskonalszy zatem czyn ziemskiego życia jest dokładnie identyczny z tym, który to życie kończy⁵⁸.

Godna śmierć stanowi więc świadectwo prawdziwości głoszonej przez filozofa doktryny, czy wręcz – jeżeli filozofia jest bardziej drogą do doskonałości aniżeli poznaniem świata – świadectwem osiągniętego przezeń celu. Taka śmierć, jak dowodził Seneka, może nawet z głupca uczynić filozofa, radykalnie odmieniając ocenę całego jego dotychczasowego życia. I odwrotnie, śmierć haniebna może zakwestionować to wszystko, co człowiek głosił wcześniej, co czynił, a nawet kim do tej pory był⁵⁹.

Dlatego wyrok ateńskiego sądu otwiera na oścież przed Sokratesem bramę nieśmiertelności. A droga do nieśmiertelności nie może się obejść bez śmierci. Ta aporia jest nie do obejścia. Można tedy „żyć nadzieję wobec śmierci”, że nie tylko nie jest złem, ale – przeciwnie – jest „największym z dóbr”. Pod warunkiem jednak, że dotyczy to „dobrego człowieka”. Sokratesa – „dobrego człowieka” – nie ima się zło. „To jedno” jest „prawdziwe”, „że żadne zło nie jest udziałem dobrego człowieka ani za życia, ani po śmierci, i że bóg nie zaniedbuje troski (μελέτη) o jego sprawę” (*Obrona*, 41 C-D)⁶⁰. Dla „dobrego człowieka” – Sokratesa – nie ma różnicy między życiem a śmiercią. Śmierć jest wejściem do życia. Życie jest podróżą ku

⁵⁷ Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 314.

⁵⁸ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1974, s. 10.

⁵⁹ Por. I. Ziemiński, *Możliwość...*, dz. cyt., s. 24.

⁶⁰ Dobrochna Dembińska-Siury zwraca uwagę, że w platońskich rozważaniach o śmierci przewija się wątek troskliwości, dbałości (μελέτη), jaką bóg roztacza wobec tego, kto dobrze żyje i przez to przygotowuje się na zakończenie swej egzystencji. Ta troskliwość boża jest argumentem, by pójść bez lęku w stronę umierania. Zob. D. Dembińska-Siury, *Filozoficzne duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 212. Pierre Hadot z kolei mówi, iż nie bez wahań tłumaczy μελέτη nie jako „troskę”, ale jako „medytację”. Uważa jednak, że łacińskie odpowiednik *meditatio* oznacza „ćwiczenie przygotowawcze” (zwłaszcza retorów). Medytacja określona jako μελέτη dobrze odpowiada temu, co współcześni nazywają medytacją – zabiegom (dbałością) o przyswojenie, uczynienie żywymi idei, pojęć, zasad. Zob. P. Hadot, *Filozofia...*, dz. cyt., 19.

śmierci⁶¹. Sprawiedliwy zatem nie ma powodu bać się śmierci. Bycie „sprawiedliwym” skutecznie neutralizuje rzekome „zło” śmierci i zagłusza do cna bojaźń przed nią. Oto owoc filozofii jako „ćwiczenia się w umieraniu”.

Wydaje się zatem, że jedyne sensowne przygotowanie się na śmierć i nauka umierania polegają na tym, by – może nawet nie myśląc specjalnie o śmierci ani o niej nie mówiąc – „wprawić się” jakoś w tę ostatnią, nie dającą się antycypować wolną decyzję, jaka będzie wymagana w chwili, gdy będziemy musieli umierać. Lecz jakiego rodzaju jest ta decyzja? Posiadamy tylko to, czego się wyzbywamy, a tracimy to, co usiłujemy zachować. Dokładnego urzeczywistnienia tych słów wymaga się od człowieka po raz pierwszy i jedyny w tej szczególnej chwili – chwili śmierci. Ćwiczenie się w śmierci jest w najgłębszym tego słowa znaczeniu ucłowieczaniem, polega bowiem na odrzucaniu tego, co człowieka niegodne⁶².

W tej perspektywie śmierć, przed którą stają adepci filozofii, to duchowe wyzwolenie duszy od ciała, a jednocześnie całkowita supremacja *logosu* w jego sile rozumności. W tej bowiem rozgrywce o życie, która przytrafiła się Sokratesowi, a której nigdy nie zapomniał Platon, ten kto pozostaje wierny *logosowi* ryzykuje utratę życia. Jeśli śmierć, tak jak ją rozumie Platon, jest rozstaniem się duszy z ciałem, które rozpoczyna ich oddzielne istnienie, to stanowi ona model doskonałego poznania i duchowej wolności, a więc cel, do którego zmiierzają wszyscy filozofowie⁶³.

Przypuśćmy, że [dusza] odrywa się ona w stanie czystości, nie ciągnąc za sobą niczego, co brałoby się z dala, gdyż w ciągu życia nie wchodziła dobrowolnie w przetargi z ciałem, ale od niego uciekała; że skupia się sama na sobie, gdyż zawsze do tego się

⁶¹ Por. C. Wodziński, *Logo...*, dz. cyt., s. 232. O egzystencji ludzkiej mówi się jako o *status viatoris*. Oznacza to wędrowny, pątniczny, pielgrzymi wymiar życia ludzkiego. Ta ostatnia nazwa otrzymała szczególne znaczenie w języku religijnym. Mówi się bowiem o „pielgrzymce” życia ziemskiego, a także o „stanie pielgrzymim”. Jest to wyrażenie czcigodne i słuszne, któremu nic nie można zarzucić. Wszelako związany jest z nim pewien, jak mówi Pieper, melodramatyczny wydźwięk, który może przeszkadzać trochę w uchwyceniu precyzyjnego sensu tego ważnego określenia. W rzeczywistości z pojęciem *status viatoris* nie wiąże się nie tylko nic sentymentalnego, lecz właściwie także nic religijnego czy teologicznego. Oznacza ono raczej fakt, że póki człowiek egzystuje w „tutaj”, charakteryzuje się wewnętrznym, by tak powiedzieć, ontologicznym znamieniem „bycia w drodze”. Zob. J. Pieper, *Śmierć...*, dz. cyt., s. 81.

⁶² Por. I. Ziemiński, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 312.

⁶³ Zob. W. Miśkiewicz, *Śmierć i umieranie w filozofii starożytnej*, „Studia filozoficzne”, nr 3 (1978) 148, s. 134.

przysposabiała – co oznacza, iż uprawiała filozofię we właściwym sensie tego słowa i rzeczywiście ćwiczyła w sobie gotowość umierania; czy to właśnie nie byłoby ćwiczeniem się w śmierci? Z całą pewnością⁶⁴.

Filozofia platońska może zatem być pojęta jako ćwiczenie się w umieraniu – w całej ontologicznej i metaforycznej sile tego wyrażenia – ponieważ stanowi proces oczyszczenia i wyzwolenia duszy z zależności od ciała. Podstawowym motywem takiego platońskiego postawienia problemu jest kwestia nabywania mądrości, w której związek z ciałem stanowi zasadniczą, a być może nieusuwalną przeszkodę. To stopniowy proces zwyciężania tego, co zmysłowe, zwyciężenie siebie przez odcinanie się od tego, co ziemskie⁶⁵.

Heroizm postawy Sokratesa polegał na konsekwentnej wierności prawdzie do końca i przyjęciu wyroków ateńskiego sądu, mimo iż jego decyzja oparta była na fałszywych oskarżeniach i w swojej istocie zupełnie niesprawiedliwa.

5. CZYM JEST WYDARZENIE ŚMIERCI?

Śmierć jest zawsze aktem zamykającym egzystencję od wewnątrz, jest podkreśleniem i przypiecztowaniem, prawdziwym doprowadzeniem do końca całości życia – swoistym zaokrągleniem, podpisem i zamknięciem. Przede wszystkim jednak, mówiąc ściśle, nie ma śmierci przedwczesnej lub nie w porę. Słowa, że człowiek umiera zawsze „na końcu swego życia”, są powiedziane w znaczeniu ściślej-szym, niż zwykle zdajemy sobie z tego sprawę. Przekonywające w tej myśli jest przede wszystkim to, że pozwala nam ona nie rezygnować z przeświadczenia o nieprzypadkowości biegu świata, i to nawet w ostatnim, najbardziej tajemniczym punkcie życia⁶⁶.

Referując platoński sposób uprawiania filozofii, można powiedzieć, że projekt ten w swym granicznym i najbardziej egzystencjalnym aspekcie stanowi prawdziwą „troskę o umieranie”. To próba nauczania się dzięki filozofii, jak należy przyjąć tajemnicę śmierci i przez całe życie przygotowywać się do tego szczególnego momentu. Przygotować się poprzez uzmysłowienie sobie istnienia realnej rzeczywistości transcendentnej, do której w sposób szczególny prowadzi doświadcze-

⁶⁴ Platon, *Fedon* 81 A, tłum. R. Legutko.

⁶⁵ Por. D. Karłowicz, *Przygotowanie do śmierci*, „Znak”, nr 10 (1997) 509, s. 128; J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie...*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁶ Por. J. Pieper, *Śmierć...*, dz. cyt., s. 84.

nie końca życia. W tej filozofii śmierci można niewątpliwie dopatrzeć się istoty myślenia, które Giovanni Reale nazwał „drugim żeglowaniem”⁶⁷. Platońskie poznanie jako proces dbania o duszę, wychowywania i kierowania jej ku temu, co niematerialne, jest swoistym ciągłym przygotowywaniem człowieka na moment śmierci – tego ostatecznego „rozejścia się” duszy i ciała. Przygotowanie ku temu stanowi doświadczenie filozoficzne⁶⁸. Filozof skierowany na sprawy ostateczne odwraca się w miarę możliwości – jak stwierdza Platon – od ciała, a skierowuje swą uwagę na sprawy duszy. Odzwyczajają niejako w ten sposób duszę od współobecności z ciałem – „ci, którzy się filozofią zajmują jak należy, o wyzwolenie i oddzielenie duszy od ciała najbardziej zabiegają” (*Fedon* 84 B). Stąd prawdziwy filozof może wydawać się – jak twierdzi Arendt – swoistym poszukiwaczem śmierci⁶⁹.

W tak szeroko ukazanej platońskiej perspektywie filozofia jawi się nie tyle jako jałowa intelektualna spekulacja (takie jej ujęcie byłoby trywialnym uproszczeniem), lecz szczególnie rodzaj uczenia się właściwej postawy wobec tego, co ostateczne i nieuchronne – wobec śmierci. To postawa ukierunkowania swego wnętrza na to, co duchowe, życia ze świadomością tego, co rozstrzygające – świadomością ratowania własnej duszy w chwili śmierci⁷⁰. Dlatego filozoficzna kontemplacja

⁶⁷ Wielka metafora „drugiego żeglowania” (*δεύτερος πλοῦς*) jako symbol dotarcia do tego, co ponadmysłowe ujawnia się w *Fedonie* (99B-D) i oznacza poszukiwanie w rzeczach wymiaru inteligibilnego (którego nie można osiągnąć zmysłami, za pomocą filozofii przyrody), tak by dojść rozumem do tego, co jest prawdziwą przyczyną rzeczywistości zmysłowej. Według Giovanniego Reale, Platon w pojęciu *nawrócenia* i jego metafory, najlepiej przedstawił sens „drugiego żeglowania”, które jest „najważniejszym etapem w dziejach metafizyki”. Według niego bowiem, cała myśl zachodnia będzie w decydujący sposób uzależniona od tego rozróżnienia, postrzegania rzeczywistości i podziału na cielesne i niecielesne, zmysłowe i ponadmysłowe, empiryczne i ponadempiryczne. Zob. szerzej: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II *Platon i Arystoteles...*, dz. cyt., s. 365. Podobnie uważa Krämer, zaznaczając, że wiele miejsc w dialogach Platona, a przede wszystkim metafory przedstawione w *Politei*, nabiera sensu dopiero wtedy, gdy próbuje się je objaśnić, wychodząc od nauki niepisanej. Jeżeli próba skuteczności każdej interpretacji polega na całkowitym, jednolitym i jednocześnie historycznie ugruntowanym rozumieniu wszystkich cech i funkcji idei i metafor, to tradycyjna interpretacja Platona jest dziś nadal bardzo daleka od doskonałości. Zob. szerzej: H. Krämer, *Nowy wizerunek Platona*, tłum. S. Blandzi, „Kwartalnik Filozoficzny” z. 1 (1996), t. XXIV, s. 151.

⁶⁸ Por. A. Swoboda, *Problematyka śmierci w literaturze i filozofii starożytnej niechrześcijańskiej*, „Roczniki humanistyczne” z. 3 (1996), t. XLIV, s. 69.

⁶⁹ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 124.

⁷⁰ J. Skrzypek-Faluszczak, *Ocalenie...*, dz. cyt., s. 148.

jest swoistym aktem zbawienia rozumianym jako przejście do innego świata („tam”) i w tym sensie także aktem dopełnienia się sprawiedliwego porządku, który wcześniej został ustanowiony w duszy filozofa. W tym znaczeniu – jak pięknie mówi Voegelin – Platon jest założycielem szczególnej wspólnoty filozofów, która trwa do dziś, ludzi, którzy poprzez refleksję ćwiczą się w umieraniu, widząc w śmierci ostateczne dopełnienie się sprawiedliwości. Filozofia jest zatem sposobem egzystencji ze świadomością jego końca, a pokonanie lęku przed śmiercią możliwe jest przede wszystkim za pomocą właściwie przeżytego życia⁷¹. Tę głęboką platońską intuicję dobrze zrozumiał Arystoteles, gdy w swoich zapiskach odnotował – „Dlatego powinniśmy albo zajmować się filozofią, albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i bezwartościowe”⁷².

PLATO'S LESSON ON DEATH. CONCERN ABOUT DYING

Summary

The practical and pre-philosophical understanding of reality contains two fundamental certainties, transience and death. We perceive transience through our experience of the constantly changing world. Death, although intrinsically connected with transience, is something quite different. The Platonic way of practicing philosophy can be said to reveal a real concern about dying. It is an attempt to learn to accept the mystery of death, to commit oneself to the lifelong task of preparing for this special moment, to grow aware of the transcendental reality that we perceive and experience. Plato's pursuit of wisdom as care for the soul is a kind of continuous preparation for the moment of death. The philosopher whose attention is directed towards the ultimate things turns away from the body and is more concerned about the soul. In the Platonic view philosophy is not sterile intellectual speculation but a special method of developing the proper attitude toward the inevitable.

Jacek Grzybowski

⁷¹ Por. E. Voegelin, *Platon...*, dz. cyt., s. 116.

⁷² Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 110, tłum. K. Leśniak.