

Ireneusz Ziemiński
Szczecin

Filozofia jako *meditatio mortis* (Platon – Montaigne)

Filozofia i śmierć

Nie ulega wątpliwości, iż od początków swego istnienia filozoficzna myśl Zachodu odkrywała swe istotowe pokrewieństwo ze śmiercią, bądź to widząc w niej najważniejszy problem metafizyczny, bądź szukając w niej inspiracji dla siebie (niekiedy stanowiąc jedyną pociechę w obliczu śmierci), bądź wreszcie przygotowując do śmierci jako najważniejszego i finalnego aktu ludzkiego życia. Nie będziemy tu jednak kreślić dziejów owego wielowątkowego pokrewieństwa filozofii i śmierci, dziejów znaczonych imionami takich filozofów, jak Anaksymander, Heraklit, Platon, Cycero, Seneka, Epikur, Boecjusz czy w czasach nowożytnych Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Camus, Scheler bądź Heidegger. Zamierzenie nasze w obecnym tekście jest o wiele skromniejsze, spróbujemy mianowicie zrekonstruować podstawowe znaczenie, jakie najczęściej wiązało się w dziejach zachodniej filozofii z formułą *meditatio mortis*. Określenie to bowiem, chociaż na pozór oczywiste (oznaczające wszak myślenie o śmierci, przygotowanie do niej bądź nawet ćwiczenie się w umieraniu) w rzeczywistości jest niesłychanie wieloznaczne. Sposób rozumienia filozofii jako *meditatio mortis* zależy bowiem od tego, jak zdefiniujemy filozofię oraz śmierć, obie te kategorie są zaś dalekie od jednoznaczności.

Jeżeli chodzi o filozofię, to – upraszczając – była ona zwykle pojmowana bądź jako 1) pewna *t e o r i a* świata (niekiedy wzorowana na nauce), mająca ambicje ostatecznego wyjaśnienia jego istnienia i natury, bądź też 2) jako *s p o s ó b* *ż y c i a*, jako angażujące nas bez reszty doświadczenie egzystencjalne czy nawet ćwiczenie duchowe, którego celem jest osiągnięcie stanu właściwej człowiekowi doskonałości (zwłaszcza intelektualnej i moralnej). Filozofia pojmowana jako

meditatio mortis zwykle należała do tego drugiego nurtu, stanowiąc nie tyle teorię śmierci, ile przede wszystkim właśnie egzystencjalne doświadczenie jej nieuchronności oraz możliwie najlepsze do niej przygotowanie¹. Dlatego też, jeśli nawet poszczególni myśliciele, definiując filozofię, nazywali ją wiedzą o śmierci, to nie mieli na myśli wiedzy czysto teoretycznej, lecz raczej wiedzę wyzwalającą i zbawczą (a także rozmaicie pojmowaną u m i e j ę t n o ś ć umierania). Z tej racji starożytni Rzymianie uważali filozofię za zajęcie właściwe dla ludzi starych, zbliżających się do ostatecznej próby swojego życia².

Jak z tego widać, śmierć w filozofii uprawianej jako *meditatio mortis*, nie była traktowana jako powszechne (biologiczne) zjawisko śmiertelności istot żywych, lecz jako egzystencjalne, indywidualne doświadczenie, które prędzej czy później stanie się udziałem każdego z nas. Pytając o śmierć, nie stawiam przecież pytania abstrakcyjnego, przeciwnie, pytam o moją własną śmierć jako ostateczny kres, do którego w bardziej lub mniej wyraźny sposób zmierzają wszystkie podejmowane przeze mnie działania. W tym sensie filozofia jako nauka umierania jest także nauką życia, sama zaś śmierć (podobnie jak życie, którego jest zakończeniem) jest dla człowieka egzystencjalnym z a d a n i e m. Więcej, śmierć jest także jedynym prawdziwym s p r a w d z i a n e m samej filozofii, stanowiąc w najpełniejszym tego słowa znaczeniu – a k t f i l o z o f i c z n y. Dopiero śmierć przecież ujawnia, czy dobrze przygotowaliśmy się do śmierci, czy też głoszone przez nas umiłowanie mądrości było pozorne. Jeśli jednak filozofia ma nas skutecznie uczyć umierania, musimy najpierw wiedzieć, czego się uczymy, ucząc się śmierci; innymi słowy, musimy wiedzieć, czym jest umieranie i śmierć.

W tradycji filozoficznej Zachodu – jeśli pominąć bardziej drobiazgowe rozróżnienia – śmierć była pojmowana dwojako: 1) przejście do prawdziwego życia bądź też jako 2) absolutny kres ludzkiego istnienia. Stosownie do tego filozofię jako naukę umierania rozumiano 1) jako przygotowanie do rzeczywistych narodzin człowieka bądź 2) jako osvajanie się z nicością.

W pierwszym przypadku (śmierć jako przejście do życia) naukę umierania można potraktować bardzo dosłownie, jako zapamiętywanie zaklęć oraz formuł rytualnych, potrzebnych do tego, aby po śmierci skutecznie przebyć wszystkie etapy drogi prowadzącej do świata umarłych i tam dalej wieść spokojną, niczym niezakłóconą egzystencję. Trzeba jednak zaznaczyć, że – chociaż popularna w praktykach religijnych, także orfizmu – koncepcja ta była powszechnie odrzucona przez filozofów, których zdaniem nie zaklęcia będą decydować o naszym

¹ Z tego powodu trudno byłoby w nurcie filozofii jako *meditatio mortis* umieszczać ontologię fundamentalną budowaną przez Martina Heideggera. Wprawdzie filozof ten zawarł w swoich tekstach wspaniałe przyczynki do wyczerpującej fenomenologii śmierci, a nawet określał człowieka mianem bytu ku śmierci, jednak ostatecznie traktował śmierć przede wszystkim jako narzędzie eksplikacji tego, czym jest Bycie jako takie. (Zastrzeżenie to nie odnosi się, rzecz jasna, do analityki egzystencjalnej, w której śmierć jest traktowana jako fundamentalne doświadczenie *Dasein* i to właśnie od przytomności śmierci zależy autentyczność jego bycia.)

² Por. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 124.

przyszłym losie, lecz stopień doskonałości osiągnięty w obecnym życiu. W związku z tym częstszym sposobem rozmienia filozofii jako *meditatio mortis* był model platoński, polegający na uczeniu się, już w obecnym życiu, uwalniania naszego prawdziwego ja (duszy) od ciała, aby w ten sposób przygotować się do prawdziwej egzystencji w życiu przyszłym.

W podobny sposób naukę umierania pojmowali myśliciele wczesnochrześcijańscy, dla których prawdziwą filozofią była nauka Chrystusa, prawdziwym życiem zaś – męczeńska śmierć za Chrystusa i z Chrystusem. Ponieważ jednak przygotowanie do śmierci było tu zarazem przygotowaniem do wiecznej kontemplacji Boga w niebie, wczesnochrześcijańską koncepcję filozofii jako *meditatio mortis* można zinterpretować w kategoriach charakterystycznych dla koncepcji Platona. Z tego powodu porzestaniemy na omówieniu tej ostatniej³.

W sytuacji, gdy śmierć pojmowana jest jako kres istnienia, sposób uprawiania filozofii jako *meditatio mortis* zależy od tego, czy obecne życie uważane jest za dobro, które powinno trwać bez końca czy raczej za nieznośne zło, z którego winniśmy jak najszybciej się uwolnić. Jeżeli życie doświadczane jest jako dobro (którego utraty obawiamy się niemal bez przerwy), wówczas nauka umierania polega na uwalnianiu nas od lęku przed śmiercią, na uczeniu się obojętności wobec nieuchronnie zagrażającej nam nicości. Jeżeli jednak, doświadczając nędzy życia, będziemy usilnie pragnąć śmierci, wówczas nauka umierania przerodzić się może w przygotowanie do samobójstwa jako jedyne go środka zdolnego położyć kres naszym udrekom. W taki sposób pojmował niewątpliwie filozofię słynny cyrenaik Hegezjasz Peisithanatos („nawołujący do śmierci”). Wychodząc wszak z założenia, że jedynym ludzkim pragnieniem jest przyjemność oraz dostrzegając, że pragnienie to nigdy nie może zostać zrealizowane, nawoływał swoich słuchaczy do jak najszybszego porzucenia życia (podobno odnosząc w tym względzie znaczące sukcesy, zwłaszcza w Aleksandrii). Ponieważ jednak w dziejach myśli Zachodu ten skrajny pogląd należał raczej do rzadkości, w niniejszym tekście nie będziemy go omawiać⁴. Skoncentrujemy się na koncepcji, która polegała na próbie

³ Mówiąc, że chrześcijańska koncepcja filozofii jako *meditatio mortis* jest rozwinięciem platońskiej, nie chcę oczywiście twierdzić ani że chrześcijaństwo jest jedynie rozwiniętym platonizmem, ani też, że jest ono jeszcze jedną filozofią i niczym ponadto. Prawdą jest jednak, że pierwsi myśliciele chrześcijańscy wyrażali prawdy swej wiary (jak często mówili: „filozofii Chrystusa”) w terminach platońskich, zwłaszcza w kategoriach filozoficznych zaczerpniętych z *Fedona*. Z tego też powodu filozofia jako *meditatio mortis* była u nich rozwinięciem i – jak sądzili – doskonałym dopełnieniem koncepcji Platona. Znakomitą pracą podejmującą wątek interpretacji chrześcijaństwa jako spełnienia zasad filozofii Platona jest książka D. Karłowicza *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Kraków 2000.

⁴ Nie znaczy to bynajmniej, że myśl Zachodu jest naiwnie optymistyczna. Faktem jest jednak, że niewielu filozofów na Zachodzie podpisałoby się jednocześnie pod dwiema następującymi tezami: 1) życie nie ma absolutnie żadnej wartości pozytywnej, a w związku z tym 2) jedynym racjonalnym rozwiązaniem dostępnym człowiekowi jest samobójstwo. Zwykle bowiem nawet najbardziej pesymistyczni myśliciele (jak chociażby A. Schopenhauer, A. Camus czy E. Cioran) poszukiwali wartości, która mogłaby nadać życiu absolutny sens i w ten sposób przeciwstawić się skutecznie pokusie samobójstwa. Wydźwięk tymczasem wzmianek ocalających po Hegezjaszu zdaje się jednoznacznie nie tylko pesymistyczny, lecz wręcz nihilistyczny.

przewycięzenia ludzkiego lęku przed śmiercią, koncepcji zapoczątkowanej przez Senekę, najpełniej zaś wyrażonej u progu nowożytności przez Montaigne'a. Zanim jednak przejdziemy do Montaigne'a, zrekonstruujmy – historycznie znacznie wcześniejszą – koncepcję filozofii jako przygotowania do prawdziwych narodzin. Jej autorem jest Platon.

***Meditatio mortis* jako ćwiczenie w kontemplacji**

Nie ulega wątpliwości, iż jedną z głównych inspiracji filozofii Platona była osobowość, nauka, a w szczególności śmierć Sokratesa. Mimo iż nie był on obecny przy śmierci Mistrza (być może z tchórzostwa), to jednak wielokrotnie do niej w swych pismach powracał⁵. Tym jednak, co uderza w Platońskim opisie śmierci Sokratesa zawartym w dialogu *Fedon* (a tym bardziej w konstruowanej przez Platona teorii śmierci), jest brak egzystencjalnego jej wymiaru, osobistego zmagania się człowieka z własnym umieraniem. W tekstach Platona śmierć jawi się raczej jako problem epistemologiczny i metafizyczny, stanowiący swoisty zwornik systemu filozoficznego aniżeli osobiście doświadczany przez każdego człowieka okrutny los⁶. Czytając Platona, nie dostrzegamy wszak ani lęku przed śmiercią, ani bólu rozstania z życiem. Przeciwnie, ujawnia się przed nami dość precyzyjna (choć niekiedy zabarwiona mitologicznie) wizja innej, jedynie prawdziwej rzeczywistości, do której wyłącznie śmierć może nam udzielić wstępu.

Jak dowodzi wszak Platon, prawdziwy byt jest (w przeciwieństwie do codziennie przez nas doświadczanej zmiennej rzeczywistości materialnej) wieczny, niezmienny i bezcielesny. Jako taki jednak może być poznany jedynie przez umysł pozbawiony wszelkich związków z materią, w myśl zasady, iż natura przedmiotu wyznacza sposób jego poznania. W takim razie, jeśli filozof dąży do poznania prawdziwego bytu, jego umysł musi stać się równie bezcielesny i niezmienny jak ów byt. Ponieważ jednak w obecnym życiu umysł ludzki (rozumna dusza) związany jest z ciałem i zmysłami, pełne poznanie prawdziwej rzeczywistości będzie

⁵ Lew Szezew twierdził nawet, że Platon cały swój geniusz filozoficzny poświęcił próbie zrozumienia, jak było możliwe, by Sokrates, najdoskonalszy Ateńczyk, został skazany na śmierć. Więcej, jego filozofia była próbą ukojenia bólu po stracie Mistrza. „Platon nie odwiedzał Sokratesa w więzieniu. Podanie mówi, że przeszkodziła mu w tym choroba. Być może jednak nie chodziło o nią. Po prostu uczeń nie mógł patrzeć na bezsilność uwielbianego nauczyciela! A następnie przez całe życie rozmyślał wyłącznie o tym, jak to się stało, że mamy Anytos i Meletos, nikczemni Ateńczycy-sędziowie, brudny więzienny stróż i kielich ze wstrętnym ziołem okazały się potężniejsze od prawdy ucieleśnionej w Sokratesie. Cały swój geniusz Platon skierował na to, aby zaczarować ten straszny, nieustający i nieznośny ból, którego doznawał, wspominając haniebną śmierć »najlepszego z ludzi«. Jego filozofia i poezja jego filozofii były walką z tym bólem, i przewyciężeniem tego bólu” (L. Szezew, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, ss. 208-209).

⁶ Wątków egzystencjalnych można byłoby dopatrywać się, co najwyżej, w *Obronie Sokratesa*, która zdaje się ukazywać nie tylko męstwo skazanego na śmierć filozofa, lecz także gorycz i ból z powodu spotykającej go niesprawiedliwości (a nawet swoiste zwątpienie w życie przyszłe).

możliwe dopiero wtedy, gdy (w wyniku fizycznej śmierci) nasza dusza całkowicie oddzieli się od ciała. Tym samym też filozofia jako umiłowanie oraz niestrudzone dążenie do mądrości staje się, jak mówi Platon ustami Sokratesa w *Fedonie*, przygotowaniem do śmierci.

Nie jest to jednak przygotowanie w sensie zdobycia najbardziej nawet szczegółowej wiedzy o śmierci, tym bardziej zaś – nie jest to uczenie się zaklęć potrzebnych w drodze do Hadesu. Przeciwnie, jest to przygotowanie do poznania prawdziwego bytu, do intelektualnego ujęcia tego, co naprawdę rzeczywiste (czyli idei). Przygotowując nas do śmierci, filozofia przygotowuje nas tym samym do osiągnięcia stanu doskonałego poznania czysto intelektualnego, które zaspokoi na zawsze wszelkie nasze pragnienia i dążenia.

Jako przygotowanie do śmierci (pełni wiedzy) filozofia nie jest biernym oczekiwaniem na nadejście owej chwili oderwania się duszy od ciała; przeciwnie, stanowi (a przynajmniej winna stanowić) aktywne, każdego dnia na nowo podejmowane ćwiczenie się w umieraniu. Jeśli bowiem dusza nasza nie ma zostać oślepią blaskiem prawdy po opuszczeniu ciała, już teraz musi uczyć się ten blask rozpoznawać i przyzwyczajając niejako do niego swój wzrok. Ćwiczenie w umieraniu polega więc na kształtowaniu i doskonaleniu zdolności czysto intelektualnej kontemplacji, pozbawionej jakiegokolwiek domieszki obrazów zmysłowych.

Ćwiczenie to nie ma charakteru czysto spekulatywnego, przeciwnie, jest w sensie najbardziej dosłownym próbą umierania, polega wszak na wysiłku odrywania naszego umysłu od wszystkiego, co zmysłowe i cielesne. Dostąpiwszy wizji tego, co prawdziwie rzeczywiste (i bezcielesne), filozof wykracza (choćby na chwilę) poza aktualny stan swojego bytowania. Kontemplując wszak wieczny i niezmienny byt, sam staje się niedosięgly wszelkiej zmienności oraz niszczącej sile czasu; można wręcz powiedzieć, że częściowo doświadcza już prawdziwej nieśmiertelności, która w pełnym wymiarze ma być jego udziałem po śmierci.

W ten sposób filozofia jako *meditatio mortis* staje się nie tylko drogą uwolnienia duszy (umysłu) od więzów ciała i czasu, lecz w sensie dosłownym jedyną drogą do prawdziwej nieśmiertelności. Inaczej mówiąc, jako próba umierania, filozofia stanowi zarazem przygotowanie do prawdziwych narodzin, do życia wolnego od wszelkich ograniczeń.

W tym kontekście nietrudno zgodzić się z Platonem, iż filozofia to w gruncie rzeczy intensywne pragnienie śmierci, filozof zaś nic innego nie robi w życiu, jak tylko zajmuje się umieraniem⁷. Pragnienie wszak śmierci okazuje się w sensie dosłownym pragnieniem wolności; więcej, pragnieniem rzeczywistej nieśmiertelności. W życiu ziemskim kontemplacja czystych idei nie jest bowiem

⁷ „Do ludzi wydaje się nie docierać świadomość, iż ci, którym zdarzyło się prawdziwie poświęcić filozofii, nie zajmują się niczym innym jak umieraniem i śmiercią. Jeśli zaś taka jest prawda, to byłoby chyba niemądre pragnąć tylko tej rzeczy przez całe życie, a gdy ona przyjdzie, zżymać się na to, czego człowiek od dawna pragnął i czym się zajmował” (Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, s. 56 (64 a)).

dana w pełni i na zawsze nawet filozofowi, akt intelektualnego poznania jednak (jako chwilowa śmierć) uzmysławia mu, że dopiero ostateczne i całkowite uwolnienie duszy z więzów ciała, które nastąpi w chwili ziemskiej śmierci, może przemienić filozofa (miłośnika mądrości) w mędrca⁸. Śmierć staje się więc niezbędnym warunkiem wejścia w posiadanie tego, czego miłośnik mądrości całe życie pragnie, co miłuje i do czego nieustannie dąży. Tylko wszak śmierć pozwala ujrzeć prawdę⁹.

Widać już wyraźnie, iż śmierć stanowi dla Platona nie tyle ukoronowanie jednostkowej egzystencji człowieka, ile raczej kwintesencję i spełnienie filozofii jako filozofii, z chwilowej bowiem i wciąż na nowo podejmowanej kontemplacji prawdziwego bytu przekształca filozofa w nieśmiertelnego boga, pozbawionego wszelkich braków i ułomności. Umrzeć to znaczy zmienić radykalnie swój sposób bytowania, ze zmiennego, skończonego i pozornego istnienia w ciele – w nieśmiertelne, niezienne i wieczne bytowanie duszy. Śmierć w sensie ścisłym to rzeczywiście narodziny. Tym samym upadają nasze potoczne wyobrażenia o śmierci i życiu; w istocie bowiem to, co uważamy za życie jest śmiercią, to zaś, czego obawiamy się jako śmierci – jest prawdziwym życiem¹⁰. W oczach tłumu, mówi Platon, ten, kto nie używa ciała i chce je jak najszybciej porzucić na stałe, jest umarły; wbrew poglądom tłumu jednak prawdziwą śmiercią człowieka jest istnienie w ciele, triumf tego, co indywidualne nad tym, co ogólne, tego, co czasowe, nad tym, co nieśmiertelne i wieczne, triumf żądz nad rozumem. Kto jednak osiągnął stan przeciwny, stan panowania rozumu nad namiętnościami, tego, co ogólne nad tym, co jednostkowe, doskonale wie, że dopiero teraz doświadcza wolności, mocy i prawdziwego życia. Z tego powodu filozofia jako nauka umiærania jest w gruncie rzeczy nauką życia, przygotowującą nas do naszych prawdziwych narodzin jako nieśmiertelnych bogów. Więcej, poznanie filozoficzne ukazuje pozorność i fałsz naszych pojęć potocznych, w myśl których odziedzenie duszy od ciała jest śmiercią, ich złączenie zaś życiem; w rzeczywistości bowiem porządek ontyczny jest dokładnie odwrotny – złączenie duszy i ciała jest naszą śmiercią, ich rozłączenie prawdziwym życiem.

Nietrudno zauważyć, iż na gruncie koncepcji Platona śmierć staje się absolutnym zwieńczeniem filozofii, jej najpełniejszym aktem, do którego wszystko inne, cokolwiek czynimy, jest tylko (bardziej lub mniej bezpośrednim i udanym) wstępem. Nie jest to jednak akt filozoficzny rozumiany jako pogodzenie się z losem czy zgoda na śmierć jako definitywny i nieuchronny kres naszego życia. Przeciwnie, śmierć jest przede wszystkim aktem filozoficznym człowieka jako podmiotu poznającego, jawi się wszak jako akt rozumu, który sięgając ku temu, co obiektywne

⁸ Por. D. Karłowicz, op. cit., s. 213.

⁹ Por. ibidem, s. 214.

¹⁰ Eurypides w duchu orfickim zapytywał, zdaje się retorycznie: „Kto wie, czy życie to nie śmierć, a śmierć czy nie jest życiem”.

i konieczne, zwycięża to, co indywidualne i przygodne. Innymi słowy mówiąc, śmierć jako akt filozoficzny to pełne objawienie prawdy, które przekształca filozofa (jedynie miłującego mądrość) w prawdziwego mędrca, który dostąpił mądrości. Stając się zaś wyzwolonym od ciała mędrcom (nieśmiertelnym bogiem), człowiek nie tyle nawet realizuje swoje indywidualne, ziemskie pragnienia, ile odzyskuje swoje prawdziwe istnienie, którym cieszył się przed narodzinami w ciele.

Mimo iż filozofia jest przygotowaniem do śmierci/prawdziwego życia i ćwiczeniem w umieraniu/narodzinach nie jest i nie może być, na gruncie koncepcji Platona, przygotowaniem do samobójstwa. Powodem nie jest jedynie to, że samobójstwo stanowi bluźnierstwo względem Bogów, którzy dali nam istnienie oraz niesprawiedliwość wobec innych ludzi, za których jesteśmy odpowiedzialni¹¹. Powodem głównym jest fakt, iż popełniając samobójstwo, działamy czysto destrukcyjnie, nie zaś pozytywnie; więcej, dowodzimy raczej naszego przywiązania do ciała (które w różny sposób nam dokucza) aniżeli naszej względem niego wolności. Ten przecież, kto dzięki kontemplacji prawdy uwolnił duszę od więzów ciała, nigdy nie myśli o samobójstwie jako ewentualnym finale swego życia; w sensie ścisłym bowiem osiągnął już boski sposób istnienia. Z tej racji samobójstwo nigdy nie pojawia się w systemie Platona jako ewentualne zwieńczenie życia, akt filozoficzny czy niezawodna droga do prawdy. Można powiedzieć, używając terminologii Seneki, że w myśl koncepcji Platona prawdziwy filozof nie ucieka od ciała ani go nie porzuca, a jedynie uwalnia się od więzów materii wyłącznie poprzez oczyszczenie duszy i kontemplację prawdy.

Wskazany przez Platona istotowy związek filozofii i śmierci ma jednak jeszcze inny wymiar, wymiar przeznaczonego filozofowi męczeństwa. Męczeństwo, o którym wspomina Platon, nie ma już charakteru ogólnego (jak poznanie prawdy), przeciwnie, ma charakter jak najbardziej indywidualny. Zdaniem Platona bowiem, każdy filozof (jako prawdziwy miłośnik mądrości) nie tylko jest przygotowany na śmierć czy wręcz jej szuka, lecz jest także w sensie dosłownym *n a r a ż o n y* na śmierć, którą mogą mu zadać inni. Ten wszak, kto wychodzi z jaskini, widzi prawdę w jej pełnym blasku i zaczyna o niej mówić, nie może być zrozumiany przez tych, którzy – w sensie dosłownym – są nadal umarli. Ci właśnie „umarli za życia”, niezdolni jeszcze do prawdziwych narodzin, będą miłośnika mądrości znieważać, więzić i torturować aż wreszcie, oślepiwszy go – wbiją na pal¹².

¹¹ Na temat zakazu bądź dopuszczalności (w wyjątkowych sytuacjach) samobójstwa pisał Platon m.in. w *Fedonie* (61b-62c) i w *Prawach* (873c-d). Bardzo szczegółową analizę nie tylko koncepcji platońskiej, lecz dziejów filozoficznego problemu samobójstwa w Europie zawiera książka: S. Kijaczko, *Wobec bycia. Filozoficzny problem samobójstwa*, Opole 2005.

¹² „Kiedy oni tacy są, to już, uważam, nietrudno w myśl przejsć i powiedzieć, jakie życie czeka każdego z nich. Więc to trzeba powiedzieć. Tak jest; choćby to miało uszy drapać, uważaj, że to nie ja mówię, Sokratesie, tylko ci, którzy niesprawiedliwość chwala, zamiast sprawiedliwości. Oni powiedzą to, że sprawiedliwy w takim położeniu będzie biczowany, torturowany, więziony, i oczy mu wypalą, a w końcu wszelkie zło wycierpiwszy

Tak scharakteryzowana przez Platona śmierć filozofa nie ma jednak charakteru ofiary za kogoś; przeciwnie, jest to śmierć stanowiąca naturalną konsekwencję poznania prawdy i życia według jej zasad. Mądrość bowiem i świat pozostają, według Platona, we wzajemnej wrogości, kto więc nie chce zdradzić mądrości, naraża się na ryzyko odrzucenia przez świat, a ostatecznie – na ryzyko śmierci.

Z powodu wyraźnie podkreślonego przez Platona męczeństwa jako prawdopodobnego finału życia filozofa, jego koncepcja filozofii jako *meditatio mortis* zyskuje dodatkowy sens; nie wyczerpuje się ona bynajmniej w przygotowaniu do prawdziwego życia (wiecznej kontemplacji prawdy), nie jest też wyłącznie próbą umierania (w sensie uwalniania duszy od ciała). Jest ona także (a może nawet przede wszystkim) przygotowaniem do męczeństwa za prawdę, do męczeństwa, które stało się udziałem chociażby Sokratesa. Tym samym też śmierć jako akt filozoficzny jest nie tylko pełnią poznania czy narodzinami mędrca (nieśmiertelnego boga); w równej mierze staje się ona osobistym świadectwem potwierdzającym i pieczętującym głoszoną przez filozofa naukę. Dzięki temu staje się również z jednej strony w orem umierania dla innych, z drugiej najbardziej osobowym i najgłębiej osobistym egzystencjalnym doświadczeniem człowieka.

Zarysowane tu szkicowo kontury Platońskiej koncepcji filozofii jako *meditatio mortis* zostały w zupełnie nowym kontekście filozoficznym i religijnym podjęte przez myślicieli wczesnochrześcijańskich. Tym nowym kontekstem była oczywiście śmierć Chrystusa wraz z proklamowanym przez Apostołów Jego zmartwychwstaniem. Niezależnie jednak od wszystkich różnic pomiędzy platonizmem a chrześcijaństwem, w obu doktrynach śmierć pojmowana jest ostatecznie jako triumf życia, jako prawdziwe narodziny, czy to człowieka jako prawdziwego Boga (jak chce Platon), czy też człowieka jako stworzenia Bożego, które ostatecznie łączy się na zawsze ze swoim Ojcem (chrześcijaństwo). W czasie jednak, gdy ta dość powszechna wiara w zbawczą i życiodajną moc śmierci zaczęła w kulturze europejskiej słabnąć (w obrazowych zaś przedstawieniach śmierci miejsce anioła przy łożu konającego zaczynała zajmować kosa bądź nawet kościotrup), kres ziemskiej wędrówki człowieka zaczął być widziany raczej w kategoriach absolutnego unicestwienia, niż dalszego błogosławionego trwania. Z prawdziwych narodzin śmierć zaczęła się stopniowo przeradzać w prawdziwe i ostateczne unicestwienie, filozofia zaś jako *meditatio mortis* z przygotowania do kontemplacji prawdy czy życia w Bogu przekształciła się w osvajanie człowieka z nicością. Koncepcja ta, zarysowana częściowo już w pismach rzymskiego stoika Seneki, swój pełny kształt zyskała u progu nowożytności dzięki esejom Montaigne'a.

na pal zostanie wbity i pozna, że nie trzeba chcieć być sprawiedliwym, ale chcieć takim wydawać się" (Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 1, s. 90 (361e-362 a)). Niekiedy sugestie Platona o wbiciu filozofa na pal interpretowano jako prorocką przepowiednię męki i śmierci Jezusa.

***Meditatio mortis* jako osvajanie się z nicością**

W filozofii Montaigne’a formuła filozofii jako *meditatio mortis* zyskuje zupełnie inny wymiar aniżeli w koncepcji platońskiej lub wczesnochrześcijańskiej. Podążając śladem myślicieli hellenistycznych, Montaigne utożsamia wprawdzie filozofię z dziedziną mądrości praktycznej, która zapewnić ma człowiekowi szczęście (w takim wymiarze, w jakim jest ono dla nas osiągalne), szczęście to jednak rozumie wyłącznie w kategoriach życia doczesnego. Ponieważ jednak główną przeszkodą na drodze do szczęścia jest absolutnie nieuchronna i wprawiająca nas w ciągłe przygnębienie śmierć, sięgamy do filozofii w poszukiwaniu skutecznego lekarstwa. Skoro też złudzeniem jest, zdaniem Montaigne’a, wszelka wiara w życie przyszłe, wspomnianym lekarstwem może być wyłącznie pogodzenie się ze śmiercią, a nawet pogarda śmierci, która uwolni nas od wszelkiego niepokoju i lęku związanego z przeznaczoną nam nicością. O ile bowiem śmierć jako taka jest absolutnie konieczna i pokonanie jej nie leży w naszej mocy, o tyle każdy człowiek jest w stanie przezwyciężyć dręczący go lęk przed śmiercią. Tym sposobem filozofia jako nauka umierania nie jest ani metafizyczną teorią śmierci jako prawdziwych narodzin, ani też przygotowaniem do przyszłego życia i kontemplacji prawdy, lecz uczeniem się przezwyciężania wszelkich obaw związanych z kresem życia, a przez to – próbą pogodzenia człowieka z czekającym go losem.

Paradoksalnie jednak ta najważniejsza rzecz w życiu – nauka umierania – jest, zdaniem Montaigne’a, dziedziną najbardziej zaniedbaną czy wręcz lekceważoną. Większość ludzi bowiem nie potrafi (lub nie chce) do śmierci się przygotować, wobec czego umierają równie nieświadomie jak większość zwierząt¹³. Sam Montaigne z dumą jednak wyznaje, że jego postawa jest inna:

„owo nie ma rzeczy, którą bym od najdawniejszych czasów więcej zaprzętał umysł niż myślą o śmierci; i to nawet w porze najswobodniejszej młodości [...]”¹⁴

Więcej nawet:

„Nigdy żaden człowiek nie przygotował się częściej i pełniej do opuszczenia świata i nie wyzwolił się zeń doskonalej, niż ja spodziewam się to uczynić.”¹⁵

Wyznanie to, chociaż na tzw. pierwszy rzut oka może zdradzać pychę czy zarozumiałość, jest w gruncie rzeczy wyrazem bolesnych zmaganiań Montaigne’a z osobiście (wręcz obsesyjnie) doświadczaną obecnością śmierci. Straciwszy bowiem w młodości swego najbliższego przyjaciela, a także uświadomiwszy sobie absolutną nieodwracalność i ostateczność śmierci, Montaigne podjął próbę intelektualnego jej oswojenia, złagodzenia jej kłującego ostrza. Zaplanowane jako

¹³ Por. M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), oprac. Z. Gierzyński, Warszawa 1985, t. 1, s.180.

¹⁴ Ibidem, s. 207.

¹⁵ Ibidem, s. 208.

swoista rozmowa ze zmarłym przyjacielem *Próby* stały się w rzeczywistości wielkim zapisem osobistych zmagania Montaigne'a ze śmiercią. Czytając kolejne ich fragmenty, nie mamy wszak bynajmniej do czynienia – jak w przypadku Platona – z filozofem przemawiającym z perspektywy obiektywnego rozumu, dążącym do poznania ostatecznej prawdy. Przeciwnie, spotykamy raczej zagubionego, niepewnego i załamane go człowieka, który zwierza się czytelnikowi ze swej bezsilności wobec losu, zarazem jednak wciąż na nowo, wręcz heroicznie podejmuje bój z niezwykłym do końca i dokuczliwym lękiem. Nie waha się uronić łzy, nie cofa się też przed autoironiczną uwagą, nie wstydzi się przyznać do błędu czy drobnych słabostek, którym ulega. Dzięki temu cały czas na kartach *Prób* mamy do czynienia z wysiłkiem żywego człowieka, by zaprobować to, co nieuchronne i dzięki temu dostąpić rzeczywistej wolności. Z tego powodu rozważania Montaigne'a wypada odczytywać nie tyle jako racjonalne argumentacje czy próby intelektualnego zgłębienia natury śmierci, ile raczej jako ćwiczenia ducha, mające doprowadzić na szczyt stoickiej *apathei*, czyli mądrości (cnoty) wyrażającej się wzgardą śmierci. Jeżeli bowiem nawet Montaigne używa argumentów mających dowodzić nędzy życia bądź dobroci śmierci (w istocie je nawet multiplikuje), to nie mają one charakteru adekwatnego opisu natury śmierci czy życia; przeciwnie, są to właśnie ćwiczenia w oswojaniu się ze śmiercią, sposoby hartowania ducha tak, by był mocny i niewzruszony, gdy nadejdzie dla niego czas ostatecznej próby¹⁶.

Każde ćwiczenie jednak, jeżeli ma być skuteczne, musi być wykonywane regularnie i systematycznie. Męstwo przecież czy niewzruszoność ducha to nie jest stan, który można osiągnąć od razu; przeciwnie, wymaga on ciągłej pracy nad sobą, ciągle na nowo podejmowanego wysiłku. Z tego powodu za absolutnie nieskuteczną uważa Montaigne walkę z lękiem przed śmiercią poprzez rozmaite próby stłumienia świadomości śmierci, wyrażające się chociażby w celowym unikaniu słów typu „umarł” i zastępowanie ich takimi, które mają śladowy związek z życiem, jak: „żył”, „dożył”, „nie przeżył” itp.¹⁷ Lęk przed śmiercią jest, według Montaigne'a, całkowicie naturalny i nie da się go stłumić ani oszukać; można go jednak długotrwałym wysiłkiem pokonać lub przynajmniej się z nim oswoić na tyle, by nas nie paraliżował ani w życiu, ani w agonii¹⁸. Jedynym na to sposobem jest jednak nie ucieczka przed myślą o śmierci czy tworzenie iluzorycznych obrazów nieśmiertelności, lecz ciągłe, nieustanne rozmyślanie o śmierci; więcej, życie z nieustanną świadomością tego, że śmierć może nas zaskoczyć

¹⁶ Na temat filozofii jako ćwiczenia duchowego por. zwłaszcza: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.

¹⁷ Por. M. de Montaigne, op. cit., s. 209; J. Choron, *Death and Western Thought*, Collier Books-New York, Collier-Macmillan LTD, London 1963.

¹⁸ Por. K. Osmańska, *Człowiek wobec śmierci według „Prób” Montaigne'a*, „Studia Filozoficzne” 1979 nr 11 (168), s. 99.

w każdej chwili¹⁹. Ciągłe myślenie o śmierci nie oznacza jednak, że wyłącznie nią wolno nam zaprzęcać swój umysł czy tylko o niej rozprawiać. Oznacza raczej, że powinniśmy być nieustannie świadomi jej bliskości (czy wręcz wszechobecności), a poprzez to ciągle sposobić się (czy nawet być w gotowości) do umierania. Inaczej mówiąc, chodzi o wyzwolenie się z pokusy myślenia i życia w taki sposób, jakby śmierć w ogóle nie istniała.

W tej sytuacji podstawowym ćwiczeniem w zmaganiach z lękiem przed śmiercią musi być z jednej strony ciągle przypominanie sobie o naszej skończoności, z drugiej – oczyszczenie śmierci z wszystkich jej mitologicznych obrazów i iluzji. Inaczej mówiąc, ktoś, kto dąży do wyzwolenia się z lęku przed śmiercią, najpierw musi dojrzeć samą śmierć taką, jaka jest, w jej prawdziwej istocie. Jeszcze inaczej, uczenie się śmierci to w przede wszystkim uwolnienie jej ze wszystkich obrazów, którymi przyozdobiła ją nasza wyobraźnia, a które często o wiele bardziej nas przerażają niż sama śmierć. Ludzie bowiem, próbując śmierć oswoić bądź uczynić bardziej akceptowalną, przyozdobili ją w ciągu dziejów różnymi ceremoniami i rytuałami, te ostatnie jednak miast łagodzić grozę śmierci – dodatkowo ją jeszcze potęgują²⁰.

Co gorsza, przywiązanie do rytuałów związanych ze śmiercią powoduje, że człowiek, sądząc, iż przygotowuje się do śmierci, w gruncie rzeczy dba wyłącznie o to, by dopełnić rytuału, nie zaś o to, by godnie umrzeć²¹. Jeśli więc chcemy nauczyć się umierać, musimy najpierw zdemitologizować śmierć, odebrać jej wszelką symbolikę oraz dziwność, spoglądając na nią bez jakichkolwiek masek. Jeśli zaś uda nam się przedrzeć przez owe zasłony i symbole, to zdaniem Montaigne'a, z łatwością dostrzeżemy, iż prawda o śmierci jest prosta i zwyczajna; śmierć wszak to nic innego, jak absolutny, nieodwracalny i konieczny kres naszego życia. Tym samym też filozofia jako *meditatio mortis* ma nas nauczyć akceptacji nicości, oswoić z nią jako czymś zupełnie naturalnym i powszechnym. W jaki sposób?

Przede wszystkim przez ciągle wyobrażanie sobie swojej własnej śmierci, wręcz spodziewanie się jej w każdej chwili. W ćwiczeniu tym nie chodzi oczywiście o to, by śmierć przyzywać czy celowo wystawiać się na jej niebezpieczeństwo w każdych warunkach; przeciwnie, chodzi raczej o to, by zdawać sobie sprawę, że śmierć jest bardzo blisko i wzorem starożytnych Egipcjan (którzy ku

¹⁹ Por. J. Choron, op. cit., s. 99. Jak pisał jeden z mistrzów Montaigne'a, Seneka: śmierć jest w każdej chwili życia równie bliska i groźna, nie w każdej sytuacji jednak równie wyraźnie się ten fakt ujawnia (oczywistszy wydaje się w chorobie niż w zdrowiu).

²⁰ Por. M. de Montaigne, op. cit., s. 216. Podobną myśl można znaleźć także u innych autorów, chociażby u F. Bacona. Por. E. Morin, *Antropologia śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 81.

²¹ Z tego powodu pisał Montaigne: „Szczęśliwa śmierć, która nie zostawia czasu na przygotowanie tych wspaniałości!” (M. de Montaigne, op. cit., t. 1, s. 216).

przezdolze biesiadników kazali przynosić w czasie zabaw i festynów ludzkie szkielety) na każdym kroku starać się oswoić z jej obecnością²².

„Za potknięciem konia, za upadkiem cegły, za najłżejszym ukluciem szpilką powtarzajmy wraz: »I cóż! choćby to była i śmierć!«, i w ten sposób hartujmy się i siłujmy. Wśród zabaw i wesela miejmy ciągle tę przyśpiewkę wspominającą o naszej kondycji; i nie dajmy się tak bardzo unosić uciechom, aby nam niekiedy nie przychodziło na pamięć, w ile sposobów ta nasza wesołość może stać się łupem śmierci i na ile rodzajów nam ona zagraża. [...] Nie wiadomo, gdzie śmierć na nas czeka: czekajmyż jej wszędzie.”²³

Kto będzie wszak śmierci oczekiwał wszędzie i pod każdą postacią, nie będzie zaskoczony, gdy ona rzeczywiście nadejdzie.

Więcej, rozmyślając o niej bez przerwy i wyobrażając ją sobie pod różnymi postaciami, człowiek uczyni ze śmierci sprawę całkowicie zwyczajną i powszednią, przez co stanie się ona codziennym i naturalnym elementem całego jego życia i wszystkich działań. Największym złudzeniem większości ludzi jest tymczasem właśnie to, że są przekonani, iż śmierć – chociaż konieczna – jest odległa, należy nie do dziś ani do jutra, lecz do abstrakcyjnego pojutrze²⁴. Śmierć tymczasem jest w mocy zabrać nas już teraz, w tej właśnie chwili.

Postulowane przez Montaigne’a uświadomienie sobie bliskości śmierci powoduje radykalną zmianę perspektywy patrzenia na dostępne nam życie ziemskie. Po pierwsze, w sposób szczególny uzmysławiamy sobie własną znikomość; całkowicie przypadkowa bowiem i absurdalnie błaha rzecz (jak oś w gardle, by przywołać jeden z przykładów podawanych przez Senekę) może okazać się dla nas ciosem śmiertelnym. Po drugie, życie, które zwykle traktujemy jako coś oczywistego i pewnego, okazuje się nagle cudem, który nie wiadomo z jakich powodów wciąż trwa. Skoro zaś śmierć jest wszechobecna i zagraża nam zewsząd, to zadziwiające jest nie to bynajmniej, że nie umieramy, lecz właśnie to, że j e s z c z e żyjemy.

Widać wyraźnie, iż refleksja filozoficzna ponownie dokonuje radykalnego przewartościowania naszych pojęć potocznych, analogicznie jak to obserwowaliśmy w przypadku koncepcji Platona. U Platona jednak to, co potocznie uchodziło za prawdziwe życie, okazało się śmiercią, i odwrotnie, to, co powszechnie uchodziło w oczach ludzi za śmierć, okazało się prawdziwym życiem. Według Montaigne’a natomiast życie, przez większość ludzi traktowane jako naturalna oczywistość, okazuje się zjawiskiem, którego trwanie wymaga spełnienia nieprawdopodobnej ilości warunków chroniących je przed różnymi niebezpieczeństwami, śmierć natomiast okazuje się wszechobecna, bliska i nieprawdopodobnie łatwa. Znaczy

²² Por. *ibidem*, s. 207.

²³ *Ibidem*, ss. 206-207.

²⁴ Wyrażenie to ukoł V. Jankélévitch. Por. V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci*, ss.43-76.

to, że prawdziwa moc (prawdziwy byt) sytuuje się właśnie po stronie śmierci, nie zaś po stronie życia, po stronie tego, co negatywne, nie zaś po stronie tego, co pozytywne.

Ćwiczenie polegające na ciągłym rozmyślaniu o bliskości śmierci (a także na ciągłej na nią gotowości) powoduje też, zdaniem Montaigne'a, że wraz z upływem czasu śmierć przestaje być dla człowieka czymś strasznym i okrutnym. Przeciwnie, widząc ją z bliska (może zwłaszcza w chorobie, starości czy na wojnie), widzimy ją we właściwej perspektywie, bez niepotrzebnego dystansu, który zwykle każe nam jej potęgę przesadnie wyolbrzymiać. Sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu jest bowiem właśnie taki, że bardziej przerażające jest dla niego to, co odległe (ponieważ nieznanne) aniżeli to, co bliskie (widziane z właściwej perspektywy).

Doświadczając z kolei bliskości śmierci, jesteśmy również w stanie dojrzeć jej aspekty pozytywne, chociażby to, że częstokroć kończy nasze cierpienia. Co więcej, jak dowodzi Montaigne, osobista zażyłość ze śmiercią pozwala zrozumieć jej bezwzględność konieczności oraz sprawiedliwość. Życie zostało nam przecież dane jedynie pod warunkiem oddania go. Tym samym też ktoś, kto chciałby je zachować dla siebie na zawsze, w gruncie rzeczy odmawiałby akceptacji dla swej ludzkiej kondycji czy wręcz – dałby dowód swej niesprawiedliwości względem tych, którzy przyjdą po nas. Śmierć bowiem jako element porządku natury jest również formą sprawiedliwości i narzędziem życia. Kto więc nie chce umierać, w gruncie rzeczy nie chce też, by trwało życie.

Niezależnie od tych wszystkich sugestii, których uzmysławianie sobie jest na gruncie koncepcji Montaigne'a ćwiczeniem duchowym, mającym oswoić nas ze śmiercią, omawiany autor zdaje się (przynajmniej nie wprost) przyznawać, iż w końcowym rozrachunku filozofia (może zwłaszcza jako nauka umierania) zawodzi. Nie tylko dlatego, że niektóre z narzucanych nam przez nią ćwiczeń są niewykonalne (jak wyobrażanie sobie własnej śmierci pojętej jako nicość), lecz również stąd, że pomimo całej nędzy i wielorakiej ułomności swej natury, człowiek, raz zasmakowawszy życia, przyzwyczaił się do niego, a nawet się w nim rozmiłował. Z tego powodu najbardziej nawet intensywne rozmyślanie o śmierci okazać się musi zbyt nikłym narzędziem pokonania odczuwanego przed nią lęku. Na szczęście jednak, konkluduje Montaigne, natura nie pozostawiła nas samym sobie, przeciwnie, ofiarowała nam istotną pomoc w przyjęciu śmierci.

Przede wszystkim śmierć, dzięki łaskawości natury, jest zawsze krótka i zasadniczo bezbolesna, oznacza wszak całkowite zaprzestanie czucia i świadomości (przypomina raczej powolne i błogie zasypianie aniżeli nieznosny ból). Co więcej, jeżeli nawet miałoby z nią wiązać się jakieś (bardziej lub mniej dotkliwe) cierpienie, to spotka nas ono wyłącznie raz, nie ma zaś sensu bać się tego, co jednorazowe²⁵. Wspomniana pomoc natury w umieraniu jest też szczególnie wy-

²⁵ Por. M. de Montaigne, op. cit., ss. 146-147, 210-212.

rażnie widoczna w tym, jak śmierć przyjmują ludzie prości (a także dzieci czy ludy prymitywne), w przypadku których brak nadmiernych spekulacji intelektualnych oraz wybujałych wyobrażeń religijnych pozwala im przyjąć śmierć jako zjawisko całkowicie naturalne, z absolutnym spokojem, a nawet radością. Zdaniem Montaigne'a, takie przyjęcie śmierci winno być dla każdego z nas wzorem, a także ostatecznym celem, do którego zmierza filozofia jako nauka umierania.

Widać już wyraźnie, że dla Montaigne'a (podobnie jak wcześniej dla Platona) śmierć jest aktem *sensu stricto* filozoficznym. Paradoksalnie jednak, tym bardziej akt ten jest autentyczny, im bardziej jesteśmy zdolni do przyjęcia śmierci jako zjawisko powszechnego, charakterystycznego dla świata istot żywych. Można wręcz powiedzieć, że Montaigne – przynajmniej *implicite* – sugeruje, iż najbardziej filozoficzną śmiercią jest śmierć przyjęta jako zjawisko czysto biologiczne, bez jakiegokolwiek symboliki kulturowej, zwłaszcza religijnej. Najbardziej filozoficznym aktem jest więc porzucenie wszelkiej spekulacji czy metafizycznych wizji i przyjęcie śmierci jako zwykłego, codziennego faktu. Tym samym jednak, paradoksalnie, filozofia jako *meditatio mortis* miałaby nas na nowo nauczyć tego, co utraciliśmy poprzez rozwój religii, sztuki i cywilizacji. Sugerowałyoby to, że nie jest potrzebna ludom prymitywnym, żyjącym według reguł przyrody, a jedynie ludom cywilizowanym, które utraciły pierwotną jedność z naturą.

Nie znaczy to, że (przez redukcję jej do naturalnego faktu biologicznego) śmierć na gruncie koncepcji Montaigne'a staje się zjawiskiem zupełnie nieistotnym czy błahym²⁶. Przeciwnie, jest ona – analogicznie jak u Platona – najważniejszym, finalnym aktem życia. Akt ten nie oznacza jednak nowych narodzin i przejścia do nieśmiertelności, lecz naturalny kres jedyne go życia, jakie było naszym udziałem. Uczenie się śmierci jest tym samym przygotowaniem do spotkania z nią, do ostatecznego, absolutnego i nieodwracalnego porzucenia bytu. Z tego powodu decydujące znaczenie dla kształtu naszej śmierci, dla sposobu jej przyjęcia przez nas ma to, jak żyliśmy. Po raz kolejny okazuje się więc, że filozofia jako *meditatio mortis* jest w równej mierze nauką umierania, jak i nauką życia. W rozumieniu Montaigne'a znaczy to, że jest przede wszystkim nauką (praktycznym ćwiczeniem się w) w o l n o ś c i. Jak to rozumieć?

Zdaniem Montaigne'a, prawdziwie wolnym człowiekiem jest ten, kto – wzorem stoików – jest wewnętrznie niezależny od czegokolwiek, co może mu się przydarzyć. Przede wszystkim jest wolny wobec podjętych przez siebie działań, realizowanych celów, posiadanych rzeczy czy osób, z którymi się w rozmaity sposób wiąże. Inaczej mówiąc, wolny jest prawdziwie ten, kto należy wyłącznie do siebie. Wolność więc to gotowość zrezygnowania ze wszystkiego i ze wszystkich, bez najmniejszego żalu czy poczucia utraty. Można wręcz powiedzieć, że dowolna utrata czegokolwiek lub kogokolwiek to jakby „mała” śmierć stanowiąca

²⁶ Tym bardziej zaś nie znaczy, że śmierć ludzka ma zostać upodobniona do śmierci zwierząt. Przeciwnie, człowiek ma się do śmierci przygotować w taki jednak sposób, by jego odejście było wolne od buntu i lęku.

zapowiedź utraty ostatecznej i całkowitej. Do tej utraty ostatecznej jednak prawdziwie gotów będzie tylko ten, kto w sensie dosłownym nic już nie posiada (niczego nie oczekuje i utraty niczego nie żałuje); ten więc, kto pozostaje wyłącznie ze sobą i swoim życiem, ten więc, dla kogo śmierć jest już tylko finalnym rozstaniem – tym razem ze sobą samym i danym mu życiem. W ciągu życia rozstawał się z tym, co zewnętrzne (z rzeczami bądź ludźmi), teraz rozstaje się na zawsze z samym sobą.

Jak widać, filozofia jako *meditatio mortis* jest przede wszystkim nauką wolności, śmierć zaś ostatecznym uwolnieniem. Tego ostatecznego wyzwolenia jednak może, zdaniem Montaigne'a, doświadczyć jedynie ten, kto już za życia rzeczywiście był wolny. W jego bowiem przypadku śmierć jest jedynie potwierdzeniem osiągniętej wcześniej wolności, jej dopełnieniem.

***Meditatio mortis* jako nauka wolności**

W świetle bardzo skrótowo naszkicowanych koncepcji Platona i Montaigne'a widać wyraźnie, iż niezależnie od wszelkich różnic pomiędzy poglądami obu filozofów na temat śmierci istnieją również między nimi fundamentalne zbieżności. Obaj wszak ostatecznie traktują śmierć jako finalny akt życia, będący zarazem *sensu stricto* aktem filozoficznym, do którego zmierza wszelka wcześniejsza aktywność miłośników mądrości. W obu też wypadkach śmierć jest ostatecznie swoistym wyzwoleniem, u Platona jest to jednak wyzwolenie duszy od ciała i nowe narodziny do prawdziwej, boskiej nieśmiertelności, u Montaigne'a natomiast – uwolnienie od życia, będące ostatecznym dopełnieniem uwalniania od tego, co zewnętrzne.

Co więcej, zarówno u Platona, jak i u Montaigne'a, filozofia ma sens o tyle tylko, o ile jest *d u c h o w y m ć w i c z e n i e m*, przygotowującym do owego finalnego aktu śmierci. W obu też wypadkach ćwiczeniem tym jest przede wszystkim wysiłek wolności, u Platona polegający na wyzwalaniu się duszy z ciała poprzez dążenie do czysto intelektualnej kontemplacji prawdziwego bytu, u Montaigne'a natomiast wysiłek *r e z y g n a c j i*, wysiłek nieprzywiązywania się do czegokolwiek zewnętrznego, ostatecznie zaś także wysiłek nieprzywiązywania się do samego siebie i swojego życia. W tym sensie można wręcz powiedzieć, że także na gruncie koncepcji Montaigne'a mamy do czynienia ze swoistym *m ę c z e ń s t w e m*, wprawdzie nierozumianym w kategoriach chrześcijańskich czy platońskich, lecz w kategoriach całkowitej akceptacji własnego unicestwienia. Być może dlatego właśnie filozofia jako nauka umierania jest tak trudna i być może dlatego okazuje się zwykle (zwłaszcza w chwili śmierci) wysiłkiem nieskutecznym. Trudno przecież ufać, że komukolwiek z nas uda się osiągnąć stan tak absolutnej wolności od wszystkiego, co zewnętrzne, by nie odczuwać choćby minimalnego żalu wtedy, gdy przyjdzie nam żegnać się ze światem na zawsze.

Tym bardziej trudno ufać, by mogły ziścić się nadzieje Platona, iż prawdziwe życie (i to życie wieczne, boskie) czeka nas dopiero za tajemniczą bramą śmierci. Jeśli jednak zgodzimy się, że śmierć (jakkolwiek pojęta) jest tym doświadczeniem, które, chociażby nieświadomie, kształtuje całość naszego życia i działania, to zgodzimy się także, że czas poświęcony nauce umierania (bez względu na jej owoce) nigdy nie jest stracony.

Ireneusz Ziemiński

Philosophy as *Meditatio Mortis* (Plato and Montaigne)

Abstract

The idea of philosophy as *meditatio mortis* is illustrated with the examples of Plato's and Montaigne's views. According to Plato, life within body is a kind of evil, and death is the way of release and return to divine life. Philosophy regarded as seeking the truth is at the same time an exercise in dying because it consists in taking off reason from body and senses. Philosophy as *meditatio mortis* is then preparing to true and eternal life. According to Montaigne, death is the necessary end of human existence, which we should accept without reservation and fear. Philosophy lies in preparing to death as a natural biological event, common to all living creatures. Human dying should be liberated from all ceremonies and cultural rituals because they are the main reasons of our fear and prevent us from accepting death as a natural event.