

Jan Nowaczyk

Mędrca Hegezjasza propozycja śmierci

Studia Włocławskie 13, 108-122

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN NOWACZYK

MĘDRCA HEGEZJASZA PROPOZYCJA ŚMIERCI

1. Wstęp. 1.1. Jan Paweł II o śmierci. 1.2. G. Scherer i T. Ślipko o śmierci. 1.3. Dane statystyczne dotyczące śmierci samobójczej. 2. Szkoły sokratyczne: me-garejska, elidzko-erytryjska, cynicka i cyrenajska. 2.1. Szkoła cynicka. 2.2. Szkoła cyrenajska. 3. Rozłam w cyrenaizmie: teodoryci, annikeryjczycy oraz hegezjanie. 4. Hegezjasz – „nawołujący do śmierci”. 4.1. Przesłanie Hegezjasza. 4.2. Negatywny i subiektywny charakter przyjemności. 4.3. Zmiana przedmiotu zainteresowań Hegezjasza. 4.4. P. Miech o Hegezjaszu. 5. Zakończenie.

1. Wstęp

Albert Camus (1913–1960), francuski powieściopisarz, eseista i dramaturg, nagrodzony nagrodą Nobla za swą twórczość, był przekonany, że świat jest absurdalny. Świadczyć może o tym irracjonalność bytu, monotonia ludzkiego życia i przemijanie czasu. To wszystko sprawia – twierdzi Camus – że „jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo. Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii. Reszta [...] przychodzi później”¹.

Natomiast ks. prof. Tadeusz Ślipko, jeden z grona wybitnych współczesnych etyków, pisze: „Ożywione dyskusje w publicznych mediach, w szkole na godzinach wychowawczych, w salach uniwersyteckich czy na spotkaniach towarzyskich, a nawet w parlamencie (coraz częściej) świadczą, że odwieczny spór filozofii moralności na temat samobójstwa nie wygasł, a zalegalizowanie eutanazji w kilku państwach dowodzi wciąż aktualności tematu i jego opracowań”².

Zgodne jest to z twierdzeniem, że w każdym filozoficznym pytaniu dotyczącym śmierci człowieka od czasów starożytnych do dziś permanentnie był i jest aktualny problem jego śmierci jako istoty rozumnej i wolnej. Chodzi o możliwość znalezienia sensu śmierci lub ewentualnego stwierdzenia braku takiej możliwości. Sensownym zaś może być to wszystko, co jesteśmy w stanie zrozumieć i zaakceptować³.

Egzystencja istoty ludzkiej implikuje w sobie fakt jej nieuniknionej śmierci. Człowiek jest istotą, która pragnie zachowania siebie samej, a w niebezpieczeństwie zbliżającego się końca życia sięga po dostępne mechanizmy obrony przed śmiercią, chociaż wie, że koniec jego bytowania na tym świecie jest nieunikniony. Człowiek jako istota rozumna i wolna żyje nie tylko terażniejszością każdego dnia, ale zmuszony zostaje do zmagania się z brzemieniem swej kłopotliwej przeszłości i nierozstrzygniętej jeszcze przyszłości. Ludzkie życie rozwija się i realizuje zawsze w atmosferze świadomości o nieuniknionej śmierci⁴.

W tym kontekście nie sposób pominąć postawy stoików i epikurejczyków; starali się oni przezwyciężyć lęk przed śmiercią poprzez niczym niezakłócony spokój ducha, czy też poprzez specyficzne, aforyzmowe myślenie, jakoby śmierć nas nie dotykała, ponieważ kiedy my jesteśmy, wtedy nie ma naszej śmierci, a kiedy następuje nasza śmierć, wówczas nas już nie ma. Jednak – należy podkreślić – żaden z tych zabiegów nie jest w stanie ostatecznie usunąć obawy i drżenia, jakich możemy doświadczyć na samą myśl o człowieczym niebycie⁵.

1.1. Jan Paweł II o śmierci

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* stwierdza, że „pierwszą niepodważalną prawdą naszego istnienia – poza samym faktem, że istniejemy – jest nieunikniona konieczność śmierci”⁶. Ta niepokojąca rzeczywistość każe nam szukać adekwatnej odpowiedzi. Człowiek chce wiedzieć, czy śmierć będzie ostatecznym kresem jego istnienia, czy też jest coś, co wykracza poza śmierć; czy wolno mu zachować nadzieję na życie po śmierci, czy też nie. Nie jest więc przypadkiem, iż filozofowie, stając przed faktem śmierci, wciąż na nowo podejmują ten problem, a wraz z nim zagadnienie sensu życia i nieśmiertelności⁷. Należy podkreślić, że pytanie dotyczące sensu śmierci implikuje dwa inne pytania: 1) czym jest śmierć? oraz 2) co nas czeka po śmierci? Trzeba również w obecnej sytuacji dobitnie zaakcentować istnienie głębokiego kryzysu, gdy chodzi o metafizyczne rozumienie śmierci człowieka i jego nieśmiertelności⁸.

Nie jest tajemnicą – podkreśla Jan Paweł II – że jednym z aspektów aktualnej kondycji jest „kryzys sensu” i stale postępujący proces fragmentaryzacji wiedzy. Prowadzi to do zasadniczego pytania, czy dziś ma jeszcze znaczenie samo pytanie o sens? Wielość różnych teorii próbujących rozwiązać ten problem, różne wizje i interpretacje świata oraz sensu życia ludzkiego ugruntowują tę podstawową wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form niebezpiecznego

nihilizmu. Istnieje potrzeba, aby filozofia współczesna odzyskała wymiar mądrościowy, będący poszukiwaniem ostatecznego i całościowego sensu ludzkiej egzystencji⁹.

1.2. G. Scherer i T. Ślipko o śmierci

Profesor filozofii w Essen, autor książki *Filozofia śmierci*, przedstawia zagadnienie śmierci w dziejach myśli filozoficznej i przybliży aktualny stan tego problemu. Przecież i dzisiaj w nauce filozofii istnieje potrzeba zajęcia się sprawą śmierci i związanymi z nią licznymi, wcale niełatwymi, problemami. Należy stwierdzić, iż śmierć nie jest „żadnym działaniem ani zachowaniem, lecz jest doświadczeniem”. To doświadczenie dotyka nas bez naszego czynnego udziału¹⁰. Filozoficzne dociekania dotyczące śmierci ludzkiej – sądzi Scherer – dotyczą czterech następujących pytań: 1) co to jest śmierć? 2) czy po śmierci istnieje dla osoby ludzkiej jakaś nadzieja? 3) jaką należy przyjąć postawę wobec śmierci? 4) skąd wiemy o śmierci i jaka to jest wiedza?¹¹

Natomiast wspomniany wyżej ks. Ślipko, w swoim rozważaniu problemu samobójstwa stwierdza, że istnieje ogromne zróżnicowanie myśli filozoficznej w tym temacie, że „wbrew pozorom problem filozoficznej definicji samobójstwa należy do nader zawikłanych”¹². Spowodowane jest to faktem zróżnicowania działań samobójczych, które prowadzą do: 1) samobójstwa bezpośredniego, 2) samobójstwa pośredniego, 3) narażenia życia na śmierć, 4) narażenia życia na śmierć prawdopodobną¹³.

W ramach moralnej kwalifikacji – nie całkowicie tożsamej z tradycyjną – dwa pierwsze działania uznano za moralnie złe i zakazane. Dwie następne kategorie otrzymały ocenę jako działania dopuszczalne. „Spośród tych czterech ocen – sądzi T. Ślipko – dominującą pozycję posiada moralna kwalifikacja samobójstwa bezpośredniego, trzy bowiem pozostałe stanowią tylko odpowiednio zmodyfikowane pochodne tej pierwszej”¹⁴. Sformułowana powyżej przesłanka filozoficzna uznaje samobójstwo bezpośrednie za złe i zakazane w sposób absolutny, czyli wykluczający wszelkie możliwe wyjątki.

1.3. Dane statystyczne dotyczące zjawiska śmierci samobójczej

Filozofia, drążąc problem ludzkiej śmierci, nie może pominąć aspektu statystycznego przypadków samobójczych. Można to w naszym kraju zilustrować w przybliżonym stopniu w oparciu o aktualne dane za rok 2009. I tak w Polsce na każde 100 tysięcy osób przypada około 15 aktów samobójstwa. Kobiety częściej próbują targnąć się na swoje życie, a mężczyźni częściej je dokonują. Najczęściej popełniają samobójstwo osoby dotknięte zaburzeniami psychicznymi, głęboką depresją, schizofrenią lub alko-

holizmem. Niejednokrotnie – należy zauważyć – samo społeczeństwo kreuje warunki i okoliczności prowadzące do targnięcia się na życie. „Wyróżnia się trzy powody popełnienia samobójstwa: przeciwko społeczeństwu (samobójstwo egoistyczne), dla dobra społeczeństwa (samobójstwo altruistyczne) i samobójstwo dokonywane w momentach kryzysowych (tzw. samobójstwo anomiczne)”¹⁵.

Tło statystyczne zjawiska śmierci samobójczej przedstawia się następująco: Polska lokuje się w grupie krajów o średnim wskaźniku samobójstw (przedział od 10,2 do 18,5 na 100 000 ludności), do której należą między innymi: Holandia, Australia, Stany Zjednoczone, Kirgistan, Norwegia, Niemcy, Szwecja, Japonia, Bułgaria, Luksemburg i Czechy. Do krajów o najniższym wskaźniku samobójstw (przedział od 0,6 do 8,1 na 100 000) należą: Azerbejdżan, Meksyk, Grecja, Kanada, Izrael, Hiszpania, Wielka Brytania i Włochy. Natomiast najwyższe wskaźniki samobójstw (przedział od 21,3 do 45,8 na 100 000) mają: Białoruś, Szwajcaria, Francja, Austria, Ukraina, Dania, Chorwacja, Kazachstan, Finlandia, Słowenia, Węgry, Łotwa, Estonia, Rosja i Litwa¹⁶.

Z przeprowadzonych badań socjologicznych zdaje się wynikać, że religia katolicka przyczynia się do zmniejszenia liczby samobójstw. Na przykład w Stanach Zjednoczonych w roku 1959 wśród katolików liczba samobójców była dużo mniejsza niż u protestantów; stosunek ten wynosił 1:7¹⁷.

2. Szkoły sokratyczne

W historii filozofii starożytnej Grecji nie można pominąć dyskusji różnych filozofów i szkół dotyczących problemu samobójstwa. Spośród szkół sokratycznych problemem tym zajmowały się szczególnie szkoły: megarejska, lidzko-eretryjska, cynicka i cyrenajska. Odznaczały się one pozytywnym, w różnym stopniu, stosunkiem do rozumu ludzkiego, co było rezultatem refleksji nad intelektualizmem etycznym Sokratesa¹⁸. Należy jednak zaznaczyć, iż ich związek z nauką Sokratesa był dość luźny. Dużo większy był natomiast ich związek z nauczaniem retoryki przekazywanej przez sofistów.

Z czterech powyżej wymienionych szkół nieporównanie ważniejsze miejsce zajmują szkoły: cynicka i cyrenajska. Dla dalszych naszych potrzeb skupimy się zasadniczo na tej ostatniej, czyli cyrenajskiej, wybitnie hedonistycznej. Przedtem jednak zostaną ukazane w sposób skrócony podstawowe dane o szkole cynickiej.

2.1. Szkoła cynicka

Twórcą tej szkoły był Antystenes, urodzony ok. 440 r. przed Chr. w Atenach. Z ostrą krytyką odniósł się on do nauki i intelektualnych spekulacji. Nie odrzucił jednak całkowicie wychowania intelektualnego. Nie uznając istnienia bytów duchowych, sądził – wbrew nauczaniu Platona – iż dusza ludzka jest cielesna. Szczęście i przyjemność osiąga człowiek dzięki walce wypowiedzianej wszelkim trudnościom. Antystenes wskazywał na

Heraklesa jako wzór idealny, prawdziwie cynicki, do naśladowania. Pierwsi cynicy na czele z Antystenem pozytywnie oceniali religijność i akceptację idei monoteistycznej¹⁹.

Cynicy próbowali również rozwiązać problem moralnej wartości samobójstwa ludzkiego. I tak z jednej strony głosili pogardę dla uroków i dóbr tego świata, a z drugiej strony widzieli – kłopoty, nędzę i znikomość egzystencji ludzkiej. W takiej sytuacji nie pozostało im nic innego, jak tylko zaakceptować samobójstwo jako jedną z form przewyciężenia zła okrutnego i nieprzyjaznego losu²⁰.

2.2. Szkoła cyrenajska (hedonistyczna)

Drugą większą i ważną szkołą sokratyczną, obok szkoły cynickiej, była szkoła cyrenaików. Jej twórcą był Arystyp, urodzony w Cyrenie około roku 435 przed Chr. Przybywszy do Aten, został uczniem Sokratesa, ale także pozostawał w kontakcie z sofistami i Platonem. Cyrenaicy dążący przede wszystkim do szczęścia oraz do ideału doznawania rozkoszy w życiu, cenili przede wszystkim życie łatwe i przyjemne. Twórca szkoły, Arystyp, podkreślał często, że „jedynym i najprawdziwszym dobrem jest przyjemność, w wyniku czego kierunek cyrenajski określany jest mianem hedonizmu”²¹. W wyniku sporów toczonych w Akademii, hedonizm zaczęto interpretować na dwa zasadniczo różne sposoby: 1) przyjemność jest zawsze dobra oraz 2) przyjemność jest zawsze zła. W wyniku tej dwojakiej, sprzecznej interpretacji należy zapytać o stosunek intelektu do przyjemności, skoro przyjemność jest jedynym dobrem, a jedynym źródłem poznania jest wrażenie zmysłowe. Hedonista, chcąc być konsekwentnym, powinien element racjonalny usunąć całkowicie zgodnie z tezą, jakoby wszyscy szukali przyjemności. Arystyp w tej skomplikowanej sytuacji podjął próbę całkowitego oczyszczenia przyjemności z wszelkiej oceny intelektualnej przez opracowanie teorii przyjemności i cnót do niej prowadzących, która odwołuje się do działania rozumu i pewnego wykształcenia²².

W takiej sytuacji Arystyp zgodnie ze swoją przeciwstawną intelektualizmowi postawą skonstruował swoją teorię przyjemności: podstawą bycia szczęśliwym jest dla człowieka przyjemność²³, którą można sprowadzić do pięciu następujących tez: 1) przyjemność stanowi jedyne dobro, a przykrość jest jedynym złem. Ideałem mędrca staje się człowiek, który wyzbywa się wszelkich przykrości, a żyje samymi przyjemnościami; 2) ponieważ przyjemność jest stanem przemijającym, dlatego każda nawet drobna i częściowa przyjemność staje się ciągle celem starań człowieka; 3) przyjemność cielesna, będąca życiowym celem człowieka, różni się zasadniczo

od przyjemności duchowej, której należy przypisać prymat; 4) przyjemność nie jest brakiem przykrości, ale jest stanem wysoce pozytywnym; 5) przyjemności różnią się jedynie swoją intensywnością, a nie jakością²⁴.

Tezy powyżej wymienione zredukowano w swoim czasie do trzech zasadniczych: 1) przyjemność jest dobrem; 2) przyjemność nie jest brakiem cierpienia, ale przede wszystkim jest doznaniem pozytywnym. Zaznaczymy już na tym miejscu, że według Epikura do szczęścia ludzkiego wystarcza brak cierpienia. Ten brak odczuwany już jest jako przyjemność; 3) przyjemność jest krótkotrwała²⁵.

3. Rozłam w cyrenaizmie

Akceptacja trzech powyżej wymienionych tez czy nurtów, które inaczej niż Arystyp interpretowały przyjemność i szczęście, stała się przyczyną rozłamu, odrzucenia niektórych tez i zreformowania poglądów Arystypa. Sprawcami tej reformy w szkole cyrenajskiej okazali się trzej jej uczniowie: Teodor, Annikeris i Hegezjasz. Pierwszy z nich zakwestionował tezę trzecią jakoby przyjemność była chwilowa i przemijająca, drugi – nie zaakceptował nawet nurtu pierwszego, utożsamiającego przyjemność z dobrem, a trzeci – odrzucił tezę drugą, że przyjemność ma charakter pozytywny, a nie jest tylko brakiem cierpienia²⁶.

Arystyp, być może pod wpływem dewizy sokratejskiej „Żyj rozumnie”, dokonał poprawy dotychczasowej oceny przyjemności. Odtąd jego postulat działania rozumu ludzkiego oraz ideał uwolnienia się od żądz i panowania nad tym, czego człowiek doznaje, był przez hedonistów rozmaicie rozumiany i stosowany w różnym zakresie. To doprowadziło do powstania w łonie cyrenaizmu przynajmniej trzech nurtów różnie interpretujących przyjemność i szczęście ludzkie. Od imion twórców tych poszczególnych opcji nazywa się ich teodorytami, annikeryjczykami i hegezjanami. Sympatyków ideowych Teodora i Annikerisa potraktuję w sposób skrócony. Natomiast nauczanie i postawa Hegezjasza, a także jego zachęta skierowana do swoich słuchaczy, zwolenników i wielbicieli do skracania sobie własnego życia domaga się obszerniejszej analizy, którą ukazę w osobnym punkcie.

I tak Teodor, uczeń Annikerisa, był przekonany, że przyjemnością, czyli największym dobrem nie są chwilowe rozkosze, ale permanentny, pogodny nastrój, a złem jest doskwierający stały smutek. Diogenes Laertios napisał o poglądach Teodora w sposób następujący: „Za najwyższe dobro uważał radość, a za największe zło – zmartwienie. Radość bierze się z mądrości, a zmartwienie z głupoty. Mądrość i sprawiedliwość są dobrami, ich przeciwieństwa – rzeczami złymi, a przyjemność i przykrość stanami pośrednimi”²⁷.

Teodor, zwany ateistą, głosił potrzebę wyeliminowania wszelkich przesądów, odrzucenie wiary w bogów i wszelkich zasad moralnych²⁸.

Annikeris i jego naśladowcy twierdzili, że przyjemności różnią się między sobą jakościowo. I tak wyższą wartością odznaczają się przyjemności duchowe; mniejszą zaś – przyjemności cielesne. Filozofowie ze szkoły Annikerisa szczególnie wysoko cenili sobie wartość przyjemności wynikających z przyjaźni i współczucia, czyli sympatii. Dopiero takie wartości jak: przyjaźń, szacunek dla rodziców, wdzięczność i umiłowanie ojczyzny uczestniczą w szczęściu – sądzili – i mogą sprawić autentyczne i duchowe przyjemności²⁹. Annikeris osobiście był przekonany, że przyjaźń jest istotna dla życia z dwu powodów: 1) nie tylko z racji korzyści, ale także 2) z powodu poczucia życzliwości. Te wartości, szczególnie przyjaźń – nie trudno zauważyć – nie mieszczą się w zakresie cyrenaizmu, ale związane są z poglądami samego Epikura³⁰.

4. Hegezjasz (*Peisithanatos*) – „nawołujący do śmierci”

Według profesora Tadeusza Czeżowskiego znane są cztery znaczenia zwrotu „sens życia ludzkiego”. A oto one: 1) sens wewnętrzny, 2) sens społeczny, 3) sens filozoficzny, 4) negacja sensu życia ludzkiego zawsze i wszędzie.

Przedmiotem naszego zainteresowania staje się czwarty przypadek, dotyczący totalnej czasowo i przestrzennie negacji sensu życia ludzkiego. Tak negują sens życia ci, którzy twierdzą, że jedynym celem ludzkich działań jest życie szczęśliwe i pozbawione jakiegokolwiek cierpienia. Wszystko, co czynimy, czynimy w celu osiągnięcia szczęścia lub uniknięcia cierpienia. Nie należy jednak zapominać, iż szczęście utożsamiane z prawdziwymi przyjemnościami jest nieosiągalne, a cierpienie nieuniknione. Próżne są więc ludzkie działania, a nieskuteczność dążenia narzuconego ludziom przez ich naturę czyni życie ludzkie rozdartym wewnątrz i bezsensownym. Jedynym dobrem dostępnym dla człowieka jest życie bez cierpienia, czyli stan braku cierpień, a środkiem do osiągnięcia takiego stanu jest totalne zobojętnienie wobec życia. Następstwem tegoż poglądu, słabo zresztą uzasadnionego, staje się tęsknota do śmierci i przekonanie o jej wartości i sensie. Można by więc stwierdzić, iż akceptacja bezsensu życia skłoniła człowieka do poszukiwania ratunku w uznaniu faktu i sensu śmierci³¹.

4.1. Przesłanie Hegezjasza

Żyjący w latach 427–342 przed Chr., działający w czasach rozkwitu Aten, Hegezjasz, uczeń Arystypa, był głęboko przekonany, że tylko przy-

jemność jest dobrem, a cierpienie złem i że tylko przyjemność może człowieka uszczęśliwić, ponieważ nie istnieją żadne inne wartości niezależne od przyjemności i korzyści. „Nie istnieje – referuje Diogenes Laertios poglądy Hegezjasza – ani wdzięczność, ani przyjaźń, ani dobroczynność, ponieważ ilekroć praktykujemy te cnoty, robimy to nie dla nich samych, ale ze względu na płynące stąd korzyści; jeżeli zaś takie postępowanie nie przynosi korzyści, to nie istnieją też same te cnoty”³².

Hegezjasz wraz ze swymi naśladowcami stanowczo negowali, jakoby przyjemność była czymś przez naturę zdeterminowanym obiektywnie, ale dopatrywali się w niej czegoś subiektywnego. Nic nie jest z natury przyjemne ani nieprzyjemne. Ta sama rzecz dla jednego jest przyjemna, a dla drugiego bardzo przykra³³. Bogactwo, wolność, szlachetne pochodzenie, mądrość i wiedza – zdaniem Hegezjasza i jego naśladowców – nie decydują o przyjemności, skoro doznają jej zarówno bogaci jak i biedni. A jeśli tak się dzieje, to szczęście jest nieosiągalne, a życie zupełnie obojętne. D. Laertios myśl tę wyraża w sposób następujący: „Szczęście uważali za całkowicie niemożliwe do osiągnięcia [...]. Dla człowieka głupiego życie przedstawia wartość, dla mędrca natomiast jest czymś obojętnym”³⁴. Mędrzec – sądził Hegezjasz – powinien robić wszystko ze względu na siebie samego, a nie uważać za więcej wartych od siebie innych filozofów³⁵.

4.2. Negatywny i subiektywny charakter przyjemności

Peisithanatos przyjemnościom i szczęściu ludzkiemu przypisywał charakter zdecydowanie negatywny i subiektywny, a nie obiektywny. Celem hedonisty, a za takiego uważał się osobiście sam Hegezjasz, „nie jest szukanie w swym życiu przyjemności, ale uwolnienie się od bólu i cierpienia”. Taka teza zdecydowanie przekreślała i odrzucała radosny pogląd Arystypa na życie. Odtąd orędzie życia utożsamiono z orędziem śmierci. Śmierć bowiem odrywa człowieka od rzeczy złych, a nie od dobrych. W takiej sytuacji opowiada się zdecydowanie i postuluje stan zobojętnienia na dobra zewnętrzne, zarazem odważnie głosząc potrzebę wyrzeczenia i głębokiego pesymizmu. A ponieważ całkowite uwolnienie od bólu i cierpienia może urzeczywistnić się dopiero poprzez śmierć, Hegezjasz proponuje, zachęca, radzi i wzywa ludzi, a szczególnie swoich uczniów do popełnienia samobójstwa, utożsamianego z największym dobrodziejstwem³⁶. Jest on autorem niezachowanego dzieła *Apokarteron* (*Samobójca*), w którym wylicza udręki życia skłaniające do śmierci³⁷.

W takiej przeto sytuacji i okolicznościach otrzymał przydomek *Peisithanatos*, czyli „nawołujący do śmierci” względnie „doradca śmierci”

ci”³⁸. *Peisithanatos* jako sofista, hedonista i zarazem moralista, w oparciu o skrajne konsekwencje swej filozofii twierdził, że skoro celem człowieka jest przyjemność, szczęście i rozkosz, ale wszystko to jest dla niego nieosiągalne, przeto największym dobrem dla niego może być śmierć, i to przede wszystkim śmierć o charakterze samobójczym. Uporczywe i głośne nawoływanie „doradcy śmierci” oraz akceptacja przez wielu zwolenników jego filozofii prowadzącej konsekwentnie do samobójstwa stała się tak zaraźliwa, przewrotna i niebezpieczna do tego stopnia, że król Ptolemeusz I Soter – jak podaje Cyceiron – udzielił mu nagany i zakazał pod groźbą kary dalszego prowadzenia wykładów, którymi zachęcał słuchaczy do akceptacji i popełnienia samobójstwa³⁹. Rzeczą znamionną całej tej sprawy jest fakt, iż osobiście Hegezjasz nie dał przykładu i nie skorzystał z tej rady. Być może, że kierował się w tym przypadku znaną maksymą: „Żaden drogowskaz nie towarzyszy pytającemu o drogę, ale tylko wskazuje właściwy kierunek dojścia do wyznaczonego celu”.

Można przypuszczać także, iż w obawie przed czujną kontrolą i potencjalnie ponowną, dodatkową karą ze strony króla i jego zwolenników, Hegezjasz odtąd przestał zachęcać do samobójstwa i zmienił przedmiot swego zainteresowania i myślenia. Taka zmiana postawy została wymuszona splotem kilku nieprzyjemnych dla niego spraw. Także sami Ateńczycy, rozważywszy dogłębnie proponowaną zachętę do samobójstwa, patrzyli z politowaniem na Hegezjasza jak na niezrównoważonego dziwaka, nie traktując go odtąd poważnie. Odtąd jego zainteresowanie uległo zasadniczej zmianie. Szukając ratunku dla siebie, skupił się na mądrości filozofii Sokratesa, który nauczał, między innymi, że człowiek dopuszcza się zła zawsze z powodu niewiedzy, a nigdy dobrowolnie. Przeto należy błędzącego złoczyńcę uczyć, a nie karać⁴⁰. W ten sposób zmiana postawy i osobistych przekonań oraz zaprzestanie akcji namawiania do śmierci samobójczej skłoniły Hegezjasza do milczącej rezygnacji, dotyczącej wyeksponowanej uprzednio rzekomej wartości przyjemności i szczęścia. Dopiero teraz – po tym, czego osobiście doświadczył – przekonał się, iż celem życiowym człowieka może stać się potencjalnie rozkosz, przyjemność i szczęście, ale one, niestety, nie są osiągalne. Osiągnięcie przez człowieka autentycznych, prawdziwych przyjemności nie jest do zrealizowania w życiu ludzkim. Podobną myśl – po dwudziestu czterech wiekach – można znaleźć w twórczości A. Camusa, kiedy stwierdza, że całkowicie daremnym wysiłkiem jest dla człowieka nieustanne poszukiwanie szczęścia.

Dodajmy jeszcze w tym miejscu, że spośród rzeczy istniejących – jak sądzili stoicy – jedne są dobre, drugie – złe, a jeszcze inne – obojętne. Do

rzeczy dobrych należą cnoty: przezorność, sprawiedliwość, powściągliwość itp. Złymi rzeczami są przede wszystkim: bezmyślność i niesprawiedliwość. Natomiast rzeczami obojętnymi, czyli ani dobrymi, ani też złymi, nie przynoszącymi korzyści ani szkody moralnej są: życie, zdrowie, przyjemność, piękno, bogactwo, sława, szlachetne urodzenie oraz rzeczy przeciwne, jak śmierć, choroba, wstręt, brzydota, bieda, słabość, zła sława, podłe urodzenie⁴¹.

Stoicka apoteoza wolności człowieka – i to już po śmierci Hegezjasza – doprowadziła do pochwały śmierci samobójczej. „I ten chyba elitarny charakter stoickiej koncepcji wzniosłego sposobu umierania sprawia – pisze T. Ślipko – że prawo do podejmowania samobójczej decyzji przyznawali stoicy wyłącznie mędrcom. Człowiekowi z gminu taki przywilej nie przysługuje”⁴². Taka interpretacja zgodna jest z postawą stoików, którzy przypisywali moralne znaczenie intencji. Stosownie do tego byli przekonani, że każdy czyn ludzki jest dobry, jeśli posiada dobrą intencję. A jeśli ją posiada, to choćby powszechnie w świadomości ludzkiej uważany był za hańbę, to i tak jest dobry.

4.3. Paweł Miech o Hegezjaszu

W nawiązaniu do postawy i przekonania „doradcy śmierci”, odwołam się jeszcze do artykułu Pawła Miecha zamieszczonego w internecie, w którym czytamy o możliwości zaistnienia u osób religijnych jakiejś wątpliwości z powodu ograniczania zakresu sensu życia jedynie do ciała ludzkiego i jego przyjemności, z pominięciem duchowej sfery człowieka oraz jego zobowiązań moralnych, jak również realnej groźby powrotu do egoistycznego i amoralnego hedonizmu. Przecież o takich niebezpiecznych dla osoby ludzkiej następstwach hedonistycznych świadczyć może postawa życiowa *Peisithanatos*. To właśnie on – zauważa P. Miech – był przekonany, iż człowiek jest ciałem i nie posiada nic poza ciałem, a więc nie posiada ducha, a jedynym naturalnym sensem i celem jego życia jest przyjemność⁴³. To prawda, że przyjemnością dla człowieka jest życie bez zmartwień, cierpień i bólu, ale na jego nieszczęście taki stan zasadniczo jest nieosiągalny. W grę wchodzi zawsze bolesne ryzyko niezrealizowania w swoich życiowych planach powziętych przedtem decyzji. Następstwem takiego stanu rzeczy jest przekreślenie przemyślanej, zaplanowanej i oczekiwanej przez człowieka przyjemności. Nadto Hegezjasz był przekonany, że kontakty oparte na przyjaźni i miłości z innymi osobami nie sprawiają przyjemności. Przyjaźń i miłość między ludźmi wymaga poświęceń, a przecież takie poświęcenia nie mają nic wspólnego z przyjemnością.

Każde bowiem ludzkie poświęcenie jest pracą, trudem i wysiłkiem, a nie przyjemnością. Od cierpienia uwolnić nas może całkowicie tylko śmierć. A więc śmierć konkretnego człowieka, będąc dla niego ratunkiem, ma swój sens. Akceptacja treści takiej interpretacji niejednokrotnie stawała się dla wielu zachętą do popełnienia samobójstwa. Giovanni Reale, znawca historii filozofii starożytnej, analizując przemyślenia i postawę życiową Hegezjasza, dostrzega pewnego rodzaju bezkompromisowość i stanowczość, a także niebezpieczne następstwa jego działalności. „Wraz z Hegezjaszem – pisze Reale – cyrenaizm zrujnował już sam siebie”⁴⁴. Można by w tym miejscu powiedzieć więcej, a mianowicie kolegialne odrzucenie przez Teodora, Annikerisa i Hegezjasza trzech zasadniczych tez w nauczaniu Arystypa oraz przemyślana i poprawiona treść nauczania cyrenaickiego poprzez Epikura stały się przyczyną zrujnowania i upadku szkoły cyrenaickiej.

Nie można też pominąć końcowej uwagi autora artykułu *Prawda ciała*, że Hegezjasz – być może – po otrzymanej karze pozbawienia możliwości prowadzenia w dalszym ciągu wykładów, dość trafnie zauważył zawartą w dążeniu do przyjemności sztukę dochodzenia do prawdy poprzez zestawienie i porównanie przeciwstawnych stanowisk, czyli dialektykę. Taką myśl interpretacyjną sygnalizował już przedtem Theodor W. Adorno. Otóż ostatni hedonista – pisze P. Miech – po długoletnich przemyśleniach dochodzi do konkluzji, że „czysto cielesna przyjemność jest jedynie iluzją i utopią. Jej trwałe i stałe osiągnięcie nie jest wcale bardziej prawdopodobne niż ostateczne rozstrzygnięcie sporów filozoficznych. Podobnie jak prawda w ujęciu Karla Poppera przyjemność jest więc zawsze prowizoryczna i tymczasowa. Równie prowizoryczna i tymczasowa jak ciało”⁴⁵.

Dla pogłębionego zrozumienia treści dwu ostatnich, powyżej umieszczonych zdań – warto przyrzeć się poglądom Karla R. Poppera (1902–1994) – niezrównanego w biegłości dyskusji i posiadanej wiedzy ze swymi dyskutantami, autora wielu książek z zakresu filozofii nazwanej osobiście racjonalizmem krytycznym. A ponieważ – jak sądził – ostateczne zweryfikowanie każdej teorii faktami nie jest nigdy możliwe, przeto zaproponował nowe kryterium naukowości nazwane falsyfikowalnością (popperyzm), która stanowi metodę demarkacji, czyli oznaczenia granicy nauki. „Teoria naukowa – sądzi Popper – jest jak słup wbity w ruchomy piasek, na którym buduje się całą konstrukcję, gdy słup zgnije albo się zawali pod naporem faktów, trzeba go zastąpić nowym”⁴⁶. Zgodnie z tym nowym kryterium żadna teoria naukowa nigdy nie może być uznana za pewną w stu procentach. Każda z nich pozostaje tylko bardziej lub mniej prawdopodobną hipotezą. I tak

na przykład marksizm – sądził Popper – jest skostniałą w dużym stopniu błędną ideologią, a koncepcja marksistowskiej teorii walki klas ma charakter wybitnie pseudonaukowy. Ostateczne zweryfikowanie teorii faktami nie jest nigdy możliwe⁴⁷. Natomiast w dyskusji z Theodorem Adorno Popper stwierdził wprost: prawda jest taka, że my więcej nie wiemy niż wiemy, a „Urojenie, że wiemy tak ogromnie wiele o świecie, jest fałszywe. Nie wiemy nic i dlatego musimy być skromni, a ponieważ jesteśmy skromni, możemy być optymistami”⁴⁸.

5. Zakończenie

1. Profesor Ślipko stwierdza, iż św. Augustyn (354–430) jest pierwszym myślicielem, który na płaszczyźnie chrześcijańskiej przedstawił zarys filozoficznej teorii samobójstwa, dzięki czemu przez wiele wieków cieszył się opinią jedyne go autorytetu w tej sprawie.

Innym również wybitnym teologiem i filozofem w tej sprawie okazał się św. Tomasz z Akwinu (1225–1274). On to w swoim dziele *Suma teologii* stwierdza: „Nikomus żadnym sposobem nie wolno [...] pozbawić siebie samego życia”⁴⁹. W swoim dowodzeniu nawiązuje do przemyśleń wybitnych filozofów: Platona i Arystotelesa. Konkluzja Akwinaty brzmi: samobójstwo jest złem bezwzględny m, gdyż jest aktem wymierzony m przeciwko wartościom: miłości siebie samego, aktem przeciw społeczeństwu i przeciwko Bogu.

2. Ostatnio częstym przedmiotem dyskusji staje się problem akceptacji specyficzn ej formy samobójstwa *vel* zabójstwa zwanej eutanazją. „Eutanazja – pisze ks. T. Sikorski – jest zadaniem łagodnej śmierci osobie nieuleczalnie chorej, doznającej wielkich cierpień, z jednego motywu miłości, aktem, który jako taki stanowi ostatnie i paradoksalne odrzucenie cierpienia przez człowieka, który po bezskutecznej walce o życie popada w zwątpienie”⁵⁰.

Ks. Ślipko wystąpił z krytyką stanowiska ks. Sikorskiego, zarzucając mu pewną dwuznaczność głośzonego stanowiska. „Wystąpienia – pisze ks. Ślipko – współczesnych autorów chrześcijańskich w obronie moralnej dopuszczalności określonych form samobójstwa czy eutanazji, a przynajmniej dwuznaczne ich wypowiedzi w tej sprawie, nie zmieniają co prawda faktu, że samobójstwo spotyka się nadal ze stanowczym potępieniem ze strony etyki chrześcijańskiej”⁵¹.

3. Chrześcijańska etyka nie akceptuje radykalnych rozwiązań proponowanych poprzez zwolenników eutanazji, ponieważ odrzuca zdecydowanie to wszystko, co samo w sobie jest rzeczywiście złe, i jako takie zakazane.

Eutanazja nie jest aktem współczucia względem cierpiącej osoby, ale raczej jest sprzeniewierzeniem się moralnej zasadzie „nie zabijaj” i rezultatem braku wiary w możliwość jej realizacji.

„Znawcy zagadnienia – pisze Ślipko – wskazują przede wszystkim na rosnące z postępowem technicznym możliwości uśmierzenia nadludzkich bólów i łagodzenia w ten sposób cierpienia osób skazanych na długie, a beznadziejne konanie. Ze strony etyki chrześcijańskiej nie ma żadnych zastrzeżeń przeciwko takiemu sposobowi postępowania. Dopuszczalne jest zatem stosowanie środków przeciwbólowych we wszystkich wypadkach, w których to jest możliwe. Nie stoi temu na przeszkodzie nawet fakt, że środki te w pewnych sytuacjach mogą wywierać ujemny wpływ na stan zdrowia i powodować w ten sposób ewentualne przyspieszenie zgonu. Takie bowiem postępowanie mieści się w granicach czynności okazyjnie tylko zabójczych, a przeto dopuszczalnych”⁵².

4. Sokrates (469–399) w sprawie śmierci samobójczej człowieka nawiązał do zarysowanych przez Pitagorasa przemyśleń z zakresu koncepcji zakazującej samobójstwa. Stało się, że do sądu przysięgłych, który liczył 500 wybranych losowo obywateli Aten, wezwano urzędowo Sokratesa, którego oskarżono o brak uznania dla bogów akceptowanych przez państwo oraz demoralizację i gorszenie młodzieży. Innymi zarzutami były oskarżenia o charakterze politycznym oraz wrogie ustosunkowanie się Sokratesa do demokracji ateńskiej. Zarzucano mu również to, że nie wierzył w treść podań ludowych, ale często powoływał się na głos jakiegoś ducha bożego – *daimoniona*.

Ateński sąd przysięgłych skazał Sokratesa na śmierć poprzez wypicie mocnej trucizny – cykuty. Skazany odpowiedział krótko: oskarżenie jest fałszywe, a wyrok jest bezpodstawny. Po ogłoszeniu wyroku skazany jeszcze przez 30 dni pozostał w więzieniu, gdyż z powodów religijnych wyrok nie mógł być wcześniej wykonany. Uczniowie odwiedzający w tym czasie uwięzionego swego nauczyciela Sokratesa chcieli ułatwić mu ucieczkę, ale on nie wyraził zgody na to. Posłusznym i wiernym prawu ateńskiemu należy być do końca – oświadczył swoim studentom. Sokrates posłuszny przeto wyrokowi sądowemu sam popełnił samobójstwo, ale uczynił to dlatego, że „tak każą Ateny”. W związku z tym jeden z uczniów Sokratesa, Ksenofont (IV, 8), napisał o swoim Mistrzu: „Wszyscy jednozgodnie przyznają, że żaden jeszcze człowiek, ile pamięć nasza sięga, nie zajrzał w oczy śmierci z większą godnością”⁵³.

Według moralnej kwalifikacji samobójstwo – zdaniem niektórych – utożsamia się z zamachem na własne życie. Moralna ocena śmierci

samobójczej – jak sądzi Dariusz Karłowicz – zależy od motywów samego decydenta, a nie od tego, kto był jej wykonawcą: sam skazaniec czy kat z urzędu. Być może dlatego chrześcijanie nigdy nie stawiali zarzutu Sokratesowi, że nie skorzystał z szansy ucieczki, i że bez żadnego fizycznego przymusu wypił cykutę. Jednak ci sami wyznawcy chrześcijańscy – należy stwierdzić – wysuwali pewne zastrzeżenie co do samych motywów, które Sokratesa i innych myślicieli skłaniały do akceptacji postawy pogardy dla śmierci⁵⁴.

5. C.G. Jung w swoich badaniach doszedł do przekonania, że doświadczenie bezsensu życia może przekształcić się w stan głębokiej depresji i skłonności do popełnienia samobójstwa. Przykładem wyjaśniającym taką sprawę może być Lew Tołstoj, który osobiście wyznał, że w momencie osiągnięcia szczytu w dziedzinie literatury i szczęścia rodzinnego, oraz w sytuacji pełni swoich sił witalnych i intelektualnych, popadł w głęboką depresję bezsensu swego życia i zapragnął śmierci. Dopiero „wyostrzony zmysł autorefleksji pozwolił mu w końcu wykryć tajemne źródło przeżywanego neurozy. Dostrzegł je w lęku przed bezsenssem życia. Jeżeli jednak zdołał w końcu przezwyciężyć ten bolesny stan zniechęcenia i depresji, stało się to dzięki zachowanej w głębi ducha wierze w Boga i transcendentny sens życia”⁵⁵.

PRZYPISY

¹ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris 1942, s. 15.

² T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 2008, s. 5.

³ Zob. G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, Kraków 2008, s. 10.

⁴ Tamże, s. 11.

⁵ Zob. tamże, s. 158.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 1112.

⁷ Tamże.

⁸ G. Scherer, *Filozofia śmierci*, dz. cyt., s. 15.

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, w: *Encykliki...*, dz. cyt., s. 1170–1171.

¹⁰ Zob. G. Scherer, *Filozofia śmierci*, dz. cyt., s. 7–9.

¹¹ Tamże, s. 191; zob. recenzję M. Wojtowicza książki Scherera, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 45(2009), nr 2, s. 315.

¹² T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, dz. cyt., s. 91, 104.

¹³ Tamże, s. 105–106.

¹⁴ Tamże, s. 182.

¹⁵ Zob. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Samob%C3%B3jstwo#>; J. Białyżyty-Michalik, „*Psychologia i Rzeczywistość*”, nr 1/2004 (czasop. internet.).

¹⁶ Zob. K. Krysińska, *Tendencje samobójcze – rozpoznawanie i przeciwdziałanie*, w: <http://dracus.eu/cmspl/item/273>.

¹⁷ Zob. T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, dz. cyt., s. 39.

- ¹⁸ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 75.
- ¹⁹ Tamże, s. 76–79.
- ²⁰ Zob. T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, dz. cyt., s. 10.
- ²¹ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 80.
- ²² Zob. tamże, s. 80–81.
- ²³ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, s. 73.
- ²⁴ Tamże, s. 81.
- ²⁵ Tamże.
- ²⁶ Cyt. za: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, Leipzig 1919, s. 383.
- ²⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, II, 98.
- ²⁸ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 78–81.
- ²⁹ Tamże, s. 77–78.
- ³⁰ Tamże, s. 78.
- ³¹ T. Czeżowski, *Jak rozumieć sens życia*, w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 234.
- ³² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt., II, 93.
- ³³ Tamże, II, 94.
- ³⁴ Tamże.
- ³⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 76–77.
- ³⁶ Zob. T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, dz. cyt., s. 10.
- ³⁷ I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 293.
- ³⁸ Zob. *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1983, s. 304.
- ³⁹ M.T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1963, I, 34, 83.
- ⁴⁰ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 82.
- ⁴¹ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt., VII, 102.
- ⁴² T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, dz. cyt., s. 12.
- ⁴³ P. Miech, Prawda ciała, w: <http://www.artpapier.com/?pid=2&cid=13&aid=2573>.
- ⁴⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 77.
- ⁴⁵ P. Miech, Prawda ciała, poz. cyt.
- ⁴⁶ Zob. pl.wikipedia.org/wiki/Popper (Falsyfikowalność – jako metoda demarkacji nauki).
- ⁴⁷ Zob. tamże.
- ⁴⁸ R. Dahrendorf, *Anmerkungen zur Diskussion der Referate von Karl R. Popper und Theodor W. Adorno*, w: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied 1971, s. 152.
- ⁴⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1,2, q. 64, a. 5.
- ⁵⁰ T. Sikorski, *Eutanazja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 8(1970), f. 1, s. 447–478.
- ⁵¹ T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, dz. cyt., s. 29.
- ⁵² Tamże, s. 177–178.
- ⁵³ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1948, s. 86.
- ⁵⁴ Zob. D. Karłowicz, Problem samobójstwa, w: <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=741>.
- ⁵⁵ T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, dz. cyt., s. 43.