

SAMOBÓJSTWO A UMIŁOWANIE ŻYCIA

Czy samobójstwo należy traktować jedynie jako jeden w wielu problemów filozoficznych? Esej Alberta Camusa z 1942 roku, który z dnia na dzień uczynił go sławnym, rozpoczyna się niemal przysłowiowym zdaniem: „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”¹⁰⁶. Camus, bez wątpienia bardziej pisarz niż filozof, wymyślił bardzo trafną formułę. W rzeczywistości jednak problem sięga znacznie głębiej.

§ 20. *Samobójstwo*

63 —

Już starożytni myśliciele debatowali nad zasadnością samobójstwa. Uważali jednak, że tak postawiona kwestia jest tylko jednym z wielu problemów etycznych i bynajmniej nie jedynym poważnym.

Zwrotu w podejściu do problemu samobójstwa dokonał Schopenhauer. Jego arcydzieło powstało we wczesnych latach restauracji, dokładnie w 1818 roku. Jednak jego popularność sięga dopiero lat pięćdziesiątych XIX wieku. Od tego czasu myśl Schopenhauera wywarła na europejską inteligencję wpływ, którego nie sposób nie docenić. Zawodowi filozofowie i nauczyciele filozofii traktowali go niezbyt poważnie; sam Schopenhauer też nie był im przychylny. Natomiast między połową XIX wieku

¹⁰⁶ A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 2004, s. 65.

a pierwszą wojną światową prawie wszyscy europejscy artyści, pisarze, malarze, muzycy itp. znaleźli się pod jego wpływem. Wielu przejęło jego wizję świata, czasami z wielkim zaangażowaniem; niektórzy ilustrowali ją w swoich dziełach. Trwało to aż do XX wieku¹⁰⁷. Wśród filozofów Eduard von Hartmann, obecnie (być może nie bez powodu) nieco zapomniany, przedstawił spopularyzowaną wersję filozofii Schopenhauera w książce *Filozofia nieświadomego* (1869). Dziś nie traktuje się jej zbyt serio, ale w swoim czasie odniosła ona wielki sukces, a jej popularność trwała aż do lat dwudziestych XX wieku¹⁰⁸. Przykładowo, młody Władimir Sołowjow w swojej obronionej w 1874 roku rozprawie doktorskiej postrzegał ją jako ostatni krzyk mody zachodniej filozofii¹⁰⁹.

Podstawowa, bardzo świadoma decyzja Schopenhauera sytuuje się na poziomie woli. Tradycyjnie definiowano ją i odróżniano od ślepego pożądania przez obecny w niej rozum, który umożliwia jej rozeznanie i wybór tego, co dobre¹¹⁰. Schopenhauer natomiast radykalnie oddziela wolę od rozumu¹¹¹. W konsekwencji wola życia okazuje się jedynie ślepą siłą, nijak nietroszczącą się o dobro. Byt zostaje oddzielony od dobra, odtąd będąc niczym więcej niż życiem „w stanie surowym”, ostatnim awatarem redukcji bytu do egzystencji¹¹². Philipp Mainländer, jeden z najbardziej

¹⁰⁷ Zob. *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, red. A. Henry, Paris 1989; nt. Becketta i Borgesa, zob. D.E. Wellbery, *Schopenhauers Bedeutung für die moderne Literatur*, München 1998.

¹⁰⁸ E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin 1869. Była ona wznawiana dwanaście razy, aż do 1923 roku.

¹⁰⁹ W. Sołowjow, *Krizis zapadnoi filosofii: Protiv pozitivistov*, IV (koniec), *Sobranie sotchinenii*, Sankt Petersburg 1901, wyd. ponowne: Bruxelles 1966, t. I, s. 27–151.

¹¹⁰ Zob. wyżej, § 11.

¹¹¹ A. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, [w:] tegoż, *Werke*, t. III, s. 339.

¹¹² Zob. wyżej, § 12.

Rozdział VI

Samobójstwo a umiłowanie życia

entuzjastycznych uczniów Schopenhauera, wyraźnie odwraca nierówność, za pomocą której Arystoteles twierdził o wyższości bytu nad nicością, i umieszcza najwyższą zasadę wszelkiej moralności w „woli, rozpalonej świadomością, że niebyt jest lepszy od bytu”¹¹³. Mainländer potwierdził zresztą swoje przekonania czynem, popełniając samobójstwo dzień po opublikowaniu swojej książki.

Jeśli chodzi o Schopenhauera, zalecał on pewną praktyczną postawę, którą miał odwagę praktykować również w życiu osobistym. Reprezentuje ona to, co w starożytności nazywano „enkratyzmem”: wstrzemięźliwość seksualną, a zatem rezygnację z małżeństwa, a zwłaszcza z prokreacji.

Skądinąd jednak Schopenhauer bardzo surowo ocenia samobójstwo, uważając, że wyzwolenie, do którego prowadzi, jest tylko pozorne. Samobójca jest daleko od porzucenia woli życia; wszak akt, na który się decyduje, stanowi jej ostateczny dowód: pragnie on życia, lecz jest niezadowolony z warunków, na jakich jest mu ono oferowane. Samobójstwo stanowi wyraz najwyższego aktu woli, podczas gdy tej ostatniej należałoby raczej, według Schopenhauera, zaprzeczyć. Tym, co zostaje zanegowane czy usunięte w konsekwencji odebrania sobie życia, jest tylko ciało samobójcy, czyli pojedynczy i chwilowy przejaw woli, w żadnym zaś wypadku jej istota¹¹⁴.

65 —

§ 21. Samobójstwo a nieśmiertelność

To właśnie w tym kontekście kulturowym, naznaczonym filozofią Schopenhauera, nad problemem samobójstwa pochylił się Dostojewski. Uczy-

¹¹³ P. Mainländer, *Philosophie der Erlösung* [1876], w antologii *Vom Werwesen der Welt und anderen Restposten*, red. U. Horstmann, Recklinghausen 2003, s. 85.

¹¹⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, dz. cyt., IV, § 69, dz. cyt., t. I, s. 601–607.

nił to po prawdziwej lub wyimaginowanej fali samobójstw w Rosji lat siedemdziesiątych XIX wieku. W swoim *Dzienniku pisarza* za punkt wyjścia obrał bardzo konkretne przypadki, w szczególności samobójstwo córki liberalnego publicysty Aleksandra Hercena, które trafiło na pierwsze strony gazet. Dostojewski był genialnym powieściopisarzem. Nie należy zatem oceniać go z punktu widzenia filozofii – nie była to jego domena. Na próżno byłoby prosić go o argumenty sformułowane w należytej formie. Natomiast jego intuicji nie należy deprecjonować. Właśnie dlatego, że jest przede wszystkim powieściopisarzem, przedstawia on swoje przemyślenia w formie fikcji. Wyobraża sobie ateistę („materialistę”, jak sam pisze), który odbiera sobie życie bez konkretnego powodu, z czystego znudzenia (*skúka*)¹¹⁵.

Postawa ta nie jest niczym niezwykłym w ówczesnej literaturze. Pojawia się ponownie jedno pokolenie później, na przykład w *Nostramo*, najlepszej bodajże powieści Josepha Conrada. Chodzi o postać drugoplanowego bohatera, Martina Decouda, którego zabija „brak wiary w siebie i w innych”¹¹⁶. Pozbawiony zajęcia, wraz z utratą możliwości działania pozbawia się także iluzji niezależnej egzystencji i tonie w ogromnej obojętności rzeczy¹¹⁷.

Stworzona przez Dostojewskiego postać przed odebraniem sobie życia pisze list inspirowany ideami, które można odnaleźć właśnie u Schopenhauera. Przyszły samobójca, zdesperowany, krytykuje optymizm

¹¹⁵ F.M. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. II, październik 1876, I, 4, s. 282–284.

¹¹⁶ J. Conrad, *Nostramo. Opowieść z wybrzeża* [1904], cz. III, rozdz. 10, tłum. J. Kornikowiczowa, Warszawa 1959, s. 546.

¹¹⁷ Tamże, cz. III, rozdz. 10, s. 538–544, na temat teorii działania, o której tu mowa, zob. cz. I, rozdz. 6, s. 86.

Rozdział VI

Samobójstwo a umiłowanie życia

w stylu Leibniza. Jakim prawem – pyta – natura powołała mnie do życia? Otrzymana świadomość jest dla mnie niczym więcej niż źródłem cierpienia. Życie jednostki i gatunku czeka jedynie nicość. Poświęcenia podejmowane przez przeszłe i obecne pokolenia w celu zapewnienia hipotetycznego szczęścia przyszłej ludzkości są nie do przyjęcia, podobnie jak poświęcenie jednostki dla harmonii całości. W konsekwencji samobójca postrzega życie jako eksperyment laboratoryjny (*proba*). Pytanie brzmi: czy istota stworzona, tak jak człowiek, może je znieść? Nie znamy przecież pomyłonego czy wynaturzonego naukowca, który przeprowadza eksperyment, jakim jest nasze życie. Co gorsza, może się okazać, że ktoś taki nie istnieje; w takim wypadku nikogo nie można byłoby pociągnąć do odpowiedzialności. Samobójca postanawia więc skazać na śmierć naturę, a przynajmniej tę jej część, którą jest w stanie wyeliminować, czyli samego siebie.

Tekst wywołał oburzenie wielu czytelników, dopatrujących się w gorzkim opowiadaniu rosyjskiego pisarza jego własnych poglądów. Dostojewski musiał więc powrócić do tematu i wypowiedzieć się we własnym imieniu. Uczynił to, wygłaszając tezy, których (jak otwarcie przyznał) nie poparł żadnymi argumentami.

Wymierzył je zdecydowanie, niczym ciosy: według niego absolutnie konieczne jest przekonanie o istnieniu ludzkiej duszy i wiara w jej nieśmiertelność. W przeciwnym wypadku ludzka egzystencja staje się przeciwna naturze, nie do zniesienia, nie do wytrzymania. Istnieje jedna najwyższa idea: idea nieśmiertelności duszy. To właśnie z niej wywodzą się wszystkie inne wzniosłe idee. Bez niej umiłowanie człowieczeństwa pozostaje niemożliwe. Podsumowując: „jasne jest, że samobójstwo po utracie wiary w nieśmiertelność staje się absolutną, nieuchronną koniecznością dla każdego człowieka, który choć trochę wzniósł się w rozwoju

ponad bydłeta”. Paradoksalnie, to właśnie nieśmiertelność, zapewniająca życie wieczne, tym mocniej wiąże człowieka z życiem ziemskim¹¹⁸.

Ale ani Dostojewski, ani Camus nie przeprowadzają swojego dochodzenia do końca. Z tego powodu możemy zgłosić wobec nich – co zresztą uczyniono już w przeszłości – dwa zdroworozsądkowe zastrzeżenia. Z jednej strony, ogromna większość ludzkości, w tym ludzie najzupełniej inteligentni, nie przerywa swojej egzystencji aktem samobójstwa, dożywając starości i umierając we własnym łóżku. Stanowi to rodzaj codziennego plebiscytu na rzecz dobra, jakim jest życie. Dlaczego zwolennicy poglądu, że śmierć jest lepsza od okropności istnienia, po prostu nie odbiorą sobie życia?¹¹⁹ Z drugiej strony, wielu ludzi czuje się całkiem dobrze z myślą, że kiedy umrą, wszystko się skończy; utrata wiary w nieśmiertelność duszy nie jest zatem tak poważna, jak niektórzy chcieliby udowodnić¹²⁰.

Niewystarczający charakter tych refleksji widać szczególnie u Camusa. Otwiera on drzwi do tego, co uważa za pytanie fundamentalne, tylko po to, by natychmiast je zamknąć. Kontynuuje swój esej słowami mającymi jakoby rozjaśnić jego początkowe twierdzenie: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne

¹¹⁸ F.M. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, dz. cyt., t. II, grudzień 1876, rozdz. I, III „Głosłowne twierdzenia”, s. 343–346, cyt. s. 346.

¹¹⁹ Zob. już u Epikura, *List do Menoikeusa*, [w:] *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1966, X, § 126–127, s. 645–646, a bliżej naszych czasów, u H. Bergsona, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, s. 277 [wyd. pol.: *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993]. Wydaje się, że Bergson miał na myśli przede wszystkim Schopenhauera.

¹²⁰ Zob. na przykład L. Strauss, *Zur Ideologie des politischen Zionismus* (In Erwiderung auf drei Aufsätze Max Josephs), [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. I, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart–Weimar 2008, wyd. III rozszerzone, s. 447. Strauss wyraźnie odnosi się do zacytowanego fragmentu *Dziennika* Dostojewskiego.

Rozdział VI

Samobójstwo a umiłowanie życia

pytanie filozofii”¹²¹. To pytanie zostaje jednak dramatycznie zawężone. Dostojewski (w sposób dorozumiany), a po nim Camus (bardziej eksplcytnie) pytają tylko o to, czy po prostu warto *żyć*.

Ja zaś twierdzę, że prawdziwym pytaniem jest to, czy to życie warto *przekazywać*.

§ 22. Kochać żyć a kochać życie

Zbyt lekko mówimy o „miłości do życia”. Ze swej strony proponuję rozróżnienie między wyrażeniami „kochać żyć” a „kochać życie”. Dokonam go na podstawie analizy przeprowadzonej przez św. Augustyna. W swoich *Wyznaniach* zadaje on bardzo interesujące pytanie: dlaczego w Nowym Testamencie św. Jan sugeruje, że istnieją ludzie, którzy „nienawidzą światła” (J 3,20)? Dlaczego postać w jednej ze sztuk Terencjusza mówi, że „prawda rodzi nienawiść” (*veritas parit odium*)? Skoro prawda jest bezsprzecznie równoznaczna z dobrem, czyż nie byłoby bardziej naturalne, żeby ją kochano? W odpowiedzi Augustyn rozróżnia dwa rodzaje prawdy. Formułuje to w uderzającym zdaniu: „[Ludzie] kochają prawdę, kiedy ona błyszczy, ale nienawidzą jej, kiedy zadaje im kłam” (*amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*)¹²². Prawda może być *lucens*, wtedy ją kochamy; ale może być *redarguens* – i wtedy od niej stronimy, a nawet chcielibyśmy, aby przestała istnieć, co oznacza, że jej nienawidzimy. Pierwszy rodzaj prawdy jest jak światło oświetlające przedmioty, które chcemy zobaczyć, by móc na

¹²¹ A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, dz. cyt., s. 65.

¹²² Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. S. Stabryła, Kraków 2020, ks. X, s. 304. Zasadnicze znaczenie tego fragmentu prawidłowo odczytał Heidegger, zob. kurs na semestr letni 1921 r., „Augustinus und der Neuplatonismus”, *Gesamtausgabe*, t. LX, Frankfurt 1995, s. 201; jeszcze wyraźniej w: O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002, s. 40-42 i 132.

nie oddziaływać, używać ich, konsumować i tak dalej. Drugi rodzaj prawdy Augustyn określa słowem bardzo trudnym do przełożenia. Czasownik ten składa się z przedrostka i rdzenia. Rdzeń sugeruje ideę blasku – jak w *argentum*, słowie oznaczającym lśniący metal. Przedrostek *re-* oznacza powtórzenie lub charakter zwrotny. Francuscy tłumacze Biblioteki Augustiańskiej tłumaczą ów łaciński czasownik jako *accuser* [„ujawniać”, ale również „oskarżać” – przyp. tłum.] Wydaje mi się, że jest to doskonały przekład, pod warunkiem że czasownik rozumiemy nie tylko jako „zarzucać coś komuś”, „oskarżać kogoś o coś”, ale także „wydobywać”, „ujawniać” – tak, jak mówimy, że światło „wydobywa” cienie. Prawda jest owym światłem padającym na rzeczy, które chcemy wiedzieć, i zapewniającym nam kontrolę nad nimi. Jednak oświetlając rzeczy, w sposób zwrotny oświetla ona również nas, wydobywając na światło dzienne wszystkie nasze małe brudne sekrety, które wolelibyśmy pozostawić w cieniu. Podczas gdy pożądamy pierwszego rodzaju prawdy, drugiego unikamy. Ale jeśli rzeczywiście kochamy prawdę jako taką, powinniśmy pragnąć, aby rzuciła światło i na nas.

To samo rozróżnienie można zastosować do wielu innych obszarów. Spójrzmy na przykład na naszą relację z naturą: kochamy ją jako źródło surowców lub jako krajobraz, miłe tło do spacerów, ale nienawidzimy jej jako tej, która determinuje nas z wnętrza naszych ciał, narzucając nam swoje zasady (dlatego z pogardą mówimy wtedy o „biologii”)¹²³.

Innym przykładem jest nasza relacja z czasem. Dotyczy ona obu kierunków: przeszłego i przyszłego. Kochamy przeszłość jako egzotyczny obszar turystyki historycznej, a nienawidzimy jej jako czegoś, co nas determinuje i warunkuje, narzucając nam określoną tożsamość. Kochamy przyszłość jako przestrzeń do snucia utopijnych marzeń o wszechmocy

¹²³ Zob. wyżej, § 6.

Rozdział VI

Samobójstwo a umiłowanie życia

lub o rajy na ziemi, a nienawidzimy, gdy troska, jaką powinniśmy o nią żywić, by była środowiskiem zdatnym do życia dla naszych potomków, mogłaby zmusić nas już teraz do podjęcia rygorystycznych lub restrykcyjnych środków.

To rozróżnienie między dwiema przeciwstawnymi perspektywami, „oświecającą” i „wydobywającą”, okazuje się niezwykle istotne w kwestii interesującej nas najbardziej: chodzi o problem ludzkiego życia. W dzisiejszych czasach wyrażenia „kochać życie” używa się zupełnie bezkrytycznie. Trudno jest usłyszeć mowę pogrzebową bez natknięcia się na rytualne zdanie, że zmarły „kochał życie”. Powtarza się to nawet w przypadku samobójców. W świetle dokonanego przed chwilą rozróżnienia moglibyśmy zatem stwierdzić: kochać *żyć* to znaczy z chęcią kontynuować swoje istnienie, nie jest, ściśle rzecz biorąc, kochaniem *życia*. Jest kochaniem cieszenia się życiem, innymi słowy, kochaniem *własnego* życia. A zatem, w istocie, sprowadza się do kochania tylko siebie.

W takim przypadku zawsze możemy zadać sobie poważne pytanie. Powinien uczynić to każdy z nas: czy Kocham życie w takim stopniu, w jakim jest ono po prostu istnieniem jako takim? Czy też Kocham je tylko jako *moje* życie? Podam pewien przykład, który pomoże zrozumieć, że pytanie to wcale nie jest bezcelowe: umiłowanie sprawiedliwości to nie to samo co domaganie się, by oddać sprawiedliwość samemu sobie. Podczas gdy druga postawa nie jest zbyt trudna, pierwsza jest cnotą graniczącą z moralną wirtuozerią. Jeśli Kochamy sprawiedliwość ze względu na nią samą, powinniśmy chcieć, aby respektowano ją w każdej sytuacji, nawet jeśli odbyłoby się to ze szkodą dla nas.

Tak więc, z jednej strony, *kochać żyć*, kochać być żywym, nie jest zadaniem niewykonalnym: wszak czy tego chcemy, czy nie, jesteśmy „zaokrętowani”, jak pisze Pascal. Wystarczy po prostu pozostawić rzeczy

Kotwice w niebie. Metafizyczna infrastruktura ludzkiego życia

Rémi Brague

własnemu biegowi. Z drugiej strony, *kochać życie* to, ściśle mówiąc, kochać je nawet wtedy, gdy nie chodzi jedynie o nasze własne życie.

Aby to zrobić, nie wystarczy otwarcie opowiadać się za „szacunkiem dla życia” ani nawet go praktykować. Owszem, trzeba pozwolić życiu, które już istnieje, na kontynuację egzystencji. To bardzo istotny (i niezbyt wygodny) pierwszy krok. Ale można powiedzieć, że i tak musimy jakoś znieść życie, które już jest, ponieważ, posługując się jeszcze raz tą samą metaforą, wszyscy jedziemy „na tym samym wózku”.

Kochać życie to kochać je również wtedy, gdy jego istnienie zależy od nas. Kochać życie to przekazywać je. Ale w jakim celu mielibyśmy to robić?