

Ireneusz Ziemiński

„Człowiek wolny nie myśli o śmierci...” — próba interpretacji

Uwagi wstępne

Jednym ze sposobów definiowania filozofii jest utożsamianie jej z medytacją o śmierci, przygotowaniem do śmierci czy wręcz ćwiczeniem w umieraniu. Mimo iż formuły te mają różny sens (na przykład dla Platona filozofia jest przygotowaniem do kontemplacji idei, dla Seneki zaś czy Montaigne’a — oswajaniem się z nicością), to jednak wszystkie koncepcje filozofii jako *meditatio mortis* wskazują na strukturalny związek pomiędzy mądrością (poznaniem ostatecznej prawdy) i śmiercią. W tym kontekście zaskakująco brzmi twierdzenie Spinozy wypowiedziane w *Etyce*, iż

„człowiek wolny nie myśli o żadnej rzeczy tak mało, jak o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu”¹.

Na pierwszy rzut oka bowiem wyklucza ono problem śmierci z obszaru mądrości (definiowanej jako „rozmyślanie o życiu”) i przeczy zasadności uprawiania filozofii jako *meditatio mortis*.

Artykuł jest próbą interpretacji przytoczonego twierdzenia Spinozy w kontekście innych jego rozstrzygnięć systemowych, dotyczących natury świata oraz struktury i przeznaczenia bytu ludzkiego. Głównym celem rozważań nie jest jednak rekonstrukcja Spinozjańskiej teorii śmierci (choćby dlatego, że trudno by-

¹ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, w: B. Spinoza, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Wyd. Antyk 2000, s. 627 (część IV, twierdzenie 67). W przekładzie L. Kołakowskiego twierdzenie to brzmi: „Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu” (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1954, s. 314. W artykule (o ile nie zostanie zaznaczone) przytaczane będzie wydanie z roku 2000. W oryginale twierdzenie Spinozy brzmi: „Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est” (Benedicti de Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*. Vol. I. *Principia Philosophiae, Cogitata Metaphysica, Ethica*, Officina Hermanus Bruder, Lipsiae MDCCCXLIII, s. 377).

łoby dopatrywać się takiej teorii w kilku uwagach dotyczących śmierci, rozrzuconych w różnych pismach omawianego filozofa²), lecz odpowiedź na pytanie, jaki związek zachodzi pomiędzy mądrością (filozofią) a śmiercią w świetle przytoczonego twierdzenia (ściślej: czy śmierć winna być, zdaniem Spinozy, wykluczona z obszaru badań filozoficznych).

Struktura zdania

Omawiane zdanie składa się z dwu znaczeniowo dopełniających się części. Pierwsza konstatuje, iż „człowiek wolny o niczym nie myśli mniej niż o śmierci”, część druga natomiast to swoista definicja mądrości człowieka wolnego („rozmyślanie nie o śmierci, lecz o życiu”).

Purysta językowy, skłonny do dosłownej (na ile to możliwe) interpretacji wypowiedzi językowych, w odniesieniu do pierwszej części omawianego zdania mógłby zauważyć, iż Spinoza nie twierdzi bynajmniej, że człowiek wolny w ogóle nie rozmyśla o śmierci (ani też, że myśli o niej niewiele), lecz jedynie, że człowiek ów o niczym nie myśli mniej niż o śmierci. Nie ulega jednak wątpliwości, że taka dosłowna interpretacja twierdzenia Spinozy prowadziłaby do absurdu, sugerowałaby wszak, że dowolne zagadnienie (nawet wyjątkowo błahe) bardziej zaprzęta umysł człowieka wolnego aniżeli kwestia śmierci. Z tego powodu słuszniej będzie potraktować omawiane zdanie jako figurę retoryczną, mającą na celu podkreślenie faktu, iż śmierć nie stanowi właściwego obiektu rozmyślań dla kogoś, kto dostąpił mądrości i ma prawo uważać się za człowieka wolnego. Rodzi się jednak pytanie, w jakim sensie śmierć nie jest adekwatnym przedmiotem mądrości? Ściślej, czy chodzi tu jedynie o stwierdzenie faktu, iż człowieka wolnego nie zaprzętają myśli związane ze śmiercią, czy może raczej o sformułowanie normy, iż ten, kto dostąpił mądrości, nie powinien o śmierci rozmyślać?

Podobna kwestia wiąże się z drugą częścią twierdzenia, w której mądrość określona jest przez Spinozę jako rozmyślanie o życiu, nie o śmierci. Konstatację tę można bowiem rozumieć zarówno w sensie definicji sprawozdawczej, określającej, czym jest mądrość, jak też w sensie pewnej normy, obligującej tych, którzy aspirują do miana mędrców, by usunęli z zakresu swoich rozmyślań zagadnienie śmierci i skoncentrowali się na analizie życia. Niezależnie jednak od tego, czy opowiemy się za ewentualnością pierwszą (opis), czy drugą (norma), jednym z kluczowych problemów jest pytanie o relację między rozmyślaniem o śmierci a mądrością; ściślej mówiąc, czy medytacja nad śmiercią jest zupełnie dla osiągnięcia mądrości obojętna (ponieważ jej nie konstytuuje ani do niej nie prowadzi), czy strukturalnie z mądrością się wyklucza (uniemożliwiając jej osiągnięcie). W pierwszym przypadku (wersja słabsza) ewentualne rozmyślanie o śmierci (czy też poniechanie go) nie miałoby żadnego znaczenia

² Por. E. Olson, *Death*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York – London 1967, s. 307.

dla osiągnięcia mądrości; w drugim (wersja mocniejsza) — jednym z koniecznych warunków osiągnięcia mądrości byłoby wyeliminowanie z naszych rozmyślań problemu śmierci. Inaczej mówiąc, w myśl interpretacji słabszej, ktoś, kto rozmyśla o śmierci, nie zasługuje jeszcze z tego powodu na miano mędrca (mimo iż może w rzeczywistości być mędrce z innych powodów); w myśl interpretacji mocniejszej natomiast, ktoś, kto rozmyśla o śmierci, na pewno mędrce nie jest, a nawet nie ma szansy na osiągnięcie mądrości (przynajmniej dopóty, dopóki śmierć w jakikolwiek sposób absorbuje jego umysł). W obu przypadkach rozmyślanie o śmierci nie stanowi konstytutywnego elementu mądrości: w wersji słabszej nie może nawet służyć jako oznaka mądrości, w mocniejszej zaś — jest dowodem braku mądrości.

Wskazana tu możliwa wykładnia omawianego twierdzenia Spinozy zdaje się wskazywać na strukturalne przeciwieństwo między śmiercią jako przedmiotem ludzkich myśli a filozofią jako kontemplacją prawdy. W takim kontekście staje się jasne, że interpretacja opisowa (człowiek wolny nie myśli o śmierci) oraz normatywna (człowiek wolny nie powinien myśleć o śmierci) wzajemnie się dopełniają; z jednej bowiem strony, człowiek wolny, który dostał mądrości, niejako z definicji nie czyni problemu śmierci przedmiotem swojego zainteresowania, z drugiej — jeśli chce osiągniętą mądrość zachować — nie powinien (czy wręcz nie może) o śmierci rozmyślać. Niezależnie jednak od ewentualnej komplementarności obu interpretacji, bez rozstrzygnięcia pozostaje problem ważniejszy, a mianowicie, dlaczego wolny człowiek o śmierci nie myśli (czy nie powinien myśleć), a także — dlaczego jego mądrość wyraża się (i ewentualnie — powinna się wyrażać) w rozmyślaniu o życiu, a nie o śmierci? Inaczej mówiąc, jaki jest powód wykluczenia przez Spinozę z obszaru mądrości rozmyślań o śmierci?

Warunkiem odpowiedzi na to pytanie jest bliższe określenie czterech pojęć, centralnych dla omawianego twierdzenia, mianowicie pojęcia wolności, mądrości, życia i śmierci. Zaczniemy od pytania, kim jest dla Spinozy człowiek wolny i mądry.

Wolność i mądrość człowieka

Eksplicacja kategorii wolności (w zakresie, w jakim pojęcie to funkcjonuje w kontekście rozmyślania o śmierci³) znajduje się w podanym przez Spinozę dowodzie omawianego twierdzenia 67. Dowód ten brzmi następująco:

„Człowiek wolny, tj. taki, który żyje wyłącznie według wskazań rozumu, nie powoduje się obawą śmierci (na mocy tw. 63 niniejszej części), lecz pożąda wprost dobra (na mocy tw. 24 niniejszej części) pragnie działać, żyć, zachowywać swe

³ Nie ma tu miejsca na omawianie kwestii wolności (jednego z najważniejszych w filozofii Spinozy); ograniczymy się wyłącznie do uwag na temat bezpośredniego związku między wolnością i śmiercią jako przedmiotem mądrości.

istnienie na podstawie dbania o własny użytek. Dlatego też nie myśli o niczym tak mało, jak o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem o życiu. C.b.d.o.”⁴

Jak widać z przytoczonego fragmentu, człowiek wolny to, według Spinozy, ktoś, kto żyje wedle wskazań rozumu, nie ulegając poruszeniom emocji ani uczuć (czy raczej podporządkowując emocje i uczucia nakazom rozumu)⁵. Życie „według wskazań rozumu” tymczasem nie oznacza kierowania się subiektywnymi przeświadczeniami czy mniemaniami jednostkowymi, lecz polega na uzgodnieniu swojego postępowania z wymogami prawdy w sensie obiektywnym. Znaczy to, że wolność jest możliwa wyłącznie dzięki uchwyceniu przez rozum obiektywnego porządku ontycznego i uczynienia z niego fundamentalnej zasady oraz kryterium oceny ludzkiego postępowania.

Człowiek wolny to również ktoś, kto „nie powoduje się obawą śmierci”. Formuła ta nie stwierdza, że człowiek wolny nigdy nie odczuwa lęku przed śmiercią; wyklucza ona jednak, by człowiek wolny kiedykolwiek ulegał owemu lękowi, by obawa śmierci wpływała w jakikolwiek sposób (czy to pozytywnie, czy negatywnie) na jego postępowanie. Znaczy to, że chociaż wolność nie musi polegać na absolutnej eliminacji (braku odczuwania) lęku przed śmiercią, to jednak z pewnością jest ona umiejętnością jego neutralizacji, przynajmniej jako motywu czy bodźca skłaniającego do określonych działań.

Wolność (jako powodowanie się wyłącznie wskazaniami rozumu) nie oznacza neutralizacji jedynie lęku przed śmiercią, lecz każdego lęku jako motywu działania. Przekonuje o tym twierdzenie 63 czwartej części *Etyki*: „Kto powoduje się obawą i czyni dobro po to, aby uniknąć zła, ten nie powoduje się rozumem”⁶. Zaznaczona tu została różnica pomiędzy lękiem i rozumem jako dwoma różnymi motywami ludzkich działań; lęk skłania człowieka do czynienia dobra wyłącznie (a przynajmniej głównie) z uwagi na chęć uniknięcia zła, rozum natomiast, jak można domniemywać, skłania do czynienia dobra z uwagi na nie samo. Znaczy to, że ktoś, kto powoduje się wyłącznie lękiem, kieruje się motywem negatywnym, pragnieniem uniknięcia czegoś, co jawi mu się (lub co jest przez niego odczuwane) jako złe, nie ma jednak w jego działaniu motywacji pozytywnej, wynikającej z rozpoznania dobra obiektywnego i pragnienia jego urzeczywistnienia. Tymczasem istotą działania zgodnego ze wskazaniami rozumu jest właśnie pragnienie realizacji dobra jako wartości pozytywnej dla niej samej. W kontekście lęku przed śmiercią znaczy to, że ktoś, kto powoduje się w swoim działaniu obawą utraty życia, chce wyłącznie uniknąć zła śmierci, nie dąży jednak do żadnego dobra pozytywnego; ten natomiast, kto żyje wyłącznie według wskazań rozumu, nie bierze pod uwagę nawet śmierci (jako ewentualnego ubocznego skutku swoich przedsięwzięć), nadrzędnym bowiem celem jest

⁴ *Etyka*, s. 315 (przekład Kołakowskiego).

⁵ Por. J. Choron, *Death and Western Thought*, New York – London 1963, s. 122.

⁶ *Etyka*, s. 310 (przekład Kołakowskiego).

dla niego obiektywne dobro, które pragnie urzeczywistnić. Podobnie przytoczony wyżej dowód twierdzenia 67 głosi, iż człowiek wolny nie tylko „nie powoduje się obawą śmierci”, lecz „pożąda wprost dobra”, które staje się dla niego głównym celem działania. Znaczy to, że nie pożąda on dobra jedynie jako środka do uniknięcia zła, lecz że dobro jest dla niego jedynym celem i motywem działania.

Zarazem jednak Spinoza dodaje w twierdzeniu 67, iż człowiek wolny pragnie działać, żyć i zachowywać swe istnienie „na podstawie dbania o własny pożytek”. Znaczy to przede wszystkim, iż człowiek wolny nie jest skrajnym i naiwnym altruistą, gotowym do poświęcenia własnego dobra (a może nawet życia) w sytuacji, gdyby nie miało to dla niego żadnego pożytku. Pożytku tego jednak nie należy rozumieć w sensie subiektywnym, jako osobistego zadowolenia czy emocjonalnej radości z osiągnięcia jakiegoś celu; pożytek ten ma charakter obiektywny, wynika z niezależnego od człowieka ładu świata. Nie jest on wszak czymś, czego człowiek mógłby doznać w sposób emocjonalny, lecz stanowi wartość poznawalną jedynie rozumem.

Co więcej, tym obiektywnym pożytkiem nie jest, na gruncie systemu Spinozy, samo konkretne istnienie człowieka. Człowiek wolny wprawdzie pragnie zachowywać swe istnienie, czyni to jednak właśnie „na podstawie dbania o własny pożytek”. Sugeruje to, że życie jest, do pewnego przynajmniej stopnia, wartością instrumentalną, umożliwiającą człowiekowi realizację innych dóbr, nie zaś celem ostatecznym. Z tego powodu ktoś, kto powodowałby się w swoim działaniu wyłącznie (lub głównie) lękiem przed śmiercią (pragnieniem ocalenia za wszelką cenę swego jednostkowego życia), dążyłby do zachowania tego, co jest wyłącznie warunkiem koniecznym (ale jeszcze nie warunkiem wystarczającym) własnego pożytku.

Ten z kolei, dla kogo motywem działania jest obiektywne dobro, pragnie zachowania swego życia nie dla niego samego, lecz jedynie jako narzędzia dla realizacji innych dóbr (swego pożytku jako celu ostatecznego). Znaczy to, że (w myśl koncepcji Spinozy) człowiek wolny, chociaż nie myśli o śmierci i „nie powoduje się obawą śmierci”, nie ma bynajmniej swego życia w pogardzie ani obojętności. Przeciwnie, nie tylko je ceni (czy może nawet kocha), ale również stara się je zachować, mimo iż nie jest to jedynym ani nawet głównym celem jego zabiegów. Celem ostatecznym jest bowiem dla niego własny pożytek, istnienie natomiast o tyle tylko, o ile do tego pożytku (w sensie obiektywnym) prowadzi. Instrumentalna wartość życia (własnego istnienia) nie musi jednak oznaczać (i na gruncie systemu Spinozy nie oznacza) ani lekkomyślnego narażania się na śmierć, ani stoickiej na nią obojętności (czy tym bardziej uznania jej za coś dla człowieka dobrego i pożądanego)⁷. Przeciwnie, to, że istnienie ma wy-

⁷ W żadnym tekście Spinozy nie sposób odnaleźć sugestii, że dla człowieka byłoby lepiej istnieć, niż nie istnieć. Por. S. Barbone, L. Rice, *Spinoza and the Problem of Suicide*, „International Philosophical Quarterly”, 34 (1994), 1 (133), s. 231.

łącznie wartość instrumentalną, nie zwalnia człowieka z troski o zachowanie siebie ani nie czyni go zupełnie odpornym na lęk przed śmiercią, powoduje jednak, że dążenie do zachowania własnego istnienia (uniknięcia śmierci) nie może być jedynym (ani najważniejszym) motywem działania. Inaczej mówiąc, mimo iż — zdaniem Spinozy — nikt nie może chcieć własnego unicestwienia, to jednak nie może ograniczać swoich działań do (powodowanej lękiem przed śmiercią) troski o zachowanie własnego życia. Wolny człowiek bowiem zachowuje własne istnienie nie dlatego, że boi się śmierci, lecz dlatego, że zgodnie z obiektywnym porządkiem rzeczy ocenia je jako dobro umożliwiające osiągnięcie innych dóbr (ostatecznie — obiektywnego pożytku, czyli szczęścia).

Co więcej, dążenie do zachowania własnego istnienia z uwagi na własny pożytek, jest, zdaniem Spinozy, oznaką osiągnięcia stanu moralnej doskonałości, wyrażającej się w działaniu motywowanym wyłącznie cnotą, nie zaś subiektywnym chceniem czy chwilowymi, egoistycznymi pragnieniami. Jak pisał bowiem w twierdzeniu 24 czwartej części *Etyki*: „działanie powodowane bezwarunkowo cnotą nie jest niczym innym, jak działaniem, życiem, zachowywaniem własnego istnienia [...] za przewodem rozumu, na podstawie dbania o własny pożytek”⁸. Znaczy to, że nie samo dążenie do zachowania własnego bytu i unikanie śmierci jest czymś złym bądź nagannym, lecz jedynie uczynienie z tego dążenia głównego (a tym bardziej wyłącznego) celu ludzkich działań.

Wniosek ten (wraz z tezą, iż życie ludzkie ma jedynie wartość instrumentalną) można jednak kwestionować w świetle twierdzenia 25 czwartej części *Etyki*, głoszącego, iż „nikt nie dąży do zachowania swego bytu przez wzgląd na rzecz inną”⁹. Zdanie to bowiem wzięte dosłownie sugeruje, że — wbrew wcześniejszym ustaleniom — właśnie zachowanie życia jest dla człowieka celem ostatecznym (a może nawet jedynym). Wtedy jednak największym pożytkiem będzie samo istnienie, nie zaś to, do czego może ono prowadzić.

Twierdzeniu 25 można jednak nadać taki sens, który nie będzie przeczył instrumentalnej wartości życia (przynajmniej jednostkowego i doczesnego życia ludzkiego), zwłaszcza jeżeli twierdzenie to zinterpretujemy w kontekście innych twierdzeń czwartej części *Etyki* (przede wszystkim twierdzenia 21 i 22). W twierdzeniu 21 Spinoza *explicite* głosi, iż nikt nie może pragnąć szczęścia, dobrego życia i dobrego działania, nie pragnąc jednocześnie faktycznego swego istnienia; w twierdzeniu 22 natomiast, dążność do zachowania własnego bytu określa jako najbardziej pierwotną z wszystkich dążności ludzkich, chociaż nie nazywa jej mianem dążności nastawionej na cel ostateczny i chroniącej jedyne (czy przynajmniej ostateczne, najwyższe) nasze dobro¹⁰. Można byłoby na tej

⁸ *Etyka*, s. 266 (przekład Kołakowskiego).

⁹ *Etyka*, s. 603.

¹⁰ T. 21: „Nikt nie może pragnąć, aby był szczęśliwy, aby dobrze działał i dobrze żył, nie pragnąc jednocześnie być, działać i żyć, tj. istnieć faktycznie”; T. 22: „Żadna cnota nie daje się pojąć jako pierwotniejsza od owej (mianowicie od dążności samozachowawczej)”

podstawie wnosić, iż pragnienie zachowania własnego bytu jest dla Spinozy nie tyle ostatecznym celem wszelkich działań, ile najbardziej pierwotną i fundamentalną dążnością, wynikającą z natury każdej rzeczy jako takiej (to bowiem, co istnieje, z natury pragnie zachować swe istnienie). Można wręcz powiedzieć, zgodnie z twierdzeniem 7 trzeciej części *Etyki*, iż pragnienie zachowania siebie jest podstawową treścią każdej rzeczy jako takiej, czyli jej najgłębszą naturą¹¹.

Trzeba jednak przyznać, iż wyjaśnienie to nie jest wystarczające. Podstawowy problem bowiem wyraża się w pytaniu, co, zdaniem Spinozy, jest prawdziwym życiem człowieka, zachowanie którego jest naszym celem — czy tym prawdziwym istnieniem jest skończone, doczesne istnienie jednostkowe, czy może jakaś inna, doskonalsza postać istnienia? Innymi słowy, czy życie, które jest jedynie wartością instrumentalną, jako narzędzie do realizacji innych dóbr (obiektywnego pożytku), jest tym samym życiem, którego (w myśl twierdzenia 25 części czwartej), każdy pragnie bynajmniej nie dla innych dóbr, lecz wyłącznie z uwagi na nie samo, czy mamy tutaj do czynienia z dwiema różnymi postaciami życia (i analogicznie dwiema różnymi dążnościami człowieka do zachowania własnego bytu)? Spróbujmy określić, na czym, zdaniem Spinozy, polega prawdziwe istnienie człowieka oraz czym jest śmierć, o której wolny człowiek nie rozmyśla.

Życie i śmierć

Jest oczywiste, że życie jako adekwatny przedmiot rozmyślań człowieka wolnego nie jest życiem w sensie powszechnego zjawiska biologicznego w świecie (uniwersalnej własności przysługującej wszystkim istotom żywym). Określając mądrość jako rozmyślanie „nie o śmierci, lecz o życiu” Spinoza ma niewątpliwie na myśli życie ludzkie i to w znaczeniu aksjologicznym (a nawet egzystencjalnym). Życie ludzkie wszak, jako przeciwstawione śmierci, jest z jednej strony pewną wartością, z drugiej — otwiera przed każdą jednostką pole różnych możliwości. Zarazem jednak, jak zauważyliśmy wyżej, życie ludzkie (przynajmniej doczesne) nie jest celem ostatecznym, ale jedynie narzędziem realizacji innych wartości (zwłaszcza szczęścia); co więcej, żadna istota nie dąży do zachowania własnego życia z uwagi na inne rzeczy, lecz właśnie z uwagi na nie samo (w ten sposób życie staje się celem ostatecznym ludzkich działań).

W perspektywie metafizyki Spinozjańskiej takiej wyróżnionej pozycji aksjologicznej życia ludzkiego nie odpowiada, przynajmniej na pierwszy rzut oka, równie ważna jego pozycja ontologiczna. W sensie pełnym wszak, według Spinozy, istnieje wyłącznie jeden byt, mianowicie wieczna substancja (Bóg), stanowiąca podłoże nieskończenie wielu atrybutów (i ich modyfikacji). Z tej zaś

(*Etyka*, s. 602). Do podobnych wniosków skłaniają też twierdzenia z części trzeciej: T. 4: „Wszelka rzecz zniszczona być może jedynie przez przyczynę zewnętrzną”; T. 6: „Każda rzecz tak dalece, jak jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu” (tamże, s. 544.)

¹¹ Por. tamże, s. 545.

perspektywy patrząc, jednostkowe życie ludzkie (i to zarówno w wymiarze istnienia cielesnego, jak i świadomości) jest jedynie czasowym trwaniem pewnych modyfikacji dwu atrybutów substancji — rozciągłości i myślenia. Można wręcz powiedzieć, że — jeśli prawdziwym bytem jest substancja — życie ludzkie należy wyłącznie do sfery przemijających zjawisk. Jeżeli więc prawdziwa mądrość człowieka wolnego miałaby być rozmyślaniem o życiu ludzkim, w gruncie rzeczy byłaby kontemplacją zjawiska, a nie bytu (tego, co ontycznie zależne i wtórne, nie zaś tego, co naprawdę rzeczywiste). Co więcej, mądrość jako rozmyślanie o przemijającym zjawisku, w sposób naturalny narzucałaby nam myśl o nieuchronnej śmierci, z samej więc natury swego przedmiotu (życie) stawiałaby się również rozmyślaniem o śmierci (wbrew twierdzeniu Spinozy).

Ponadto trudno się zgodzić, że życie jako przemijające zjawisko, może stanowić ostateczny cel naszych działań. Dążność do zachowania stanu ontycznie niższego byłaby przecież dążnością nieracjonalną, wynikającą raczej z niezrozumienia rzeczy i uległości wobec naszych emocjonalnych poruszeń, aniżeli z rozumu i prawdziwego rozeznania natury bytu (tego, co stanowi dla nas obiektywny pożytek). W takim zaś razie, jeżeli mamy uznać pogląd Spinozy za wewnętrznie spójny, musimy życie jako przedmiot rozmyślań człowieka wolnego pojąć inaczej.

Wydaje się, że zasadną interpretacją pojęcia życia będzie potraktowanie go jako synonimu rzeczywistości, czyli tego, co najbardziej realne i prawdziwe. Znaczy to, że obok zjawiskowego i przemijającego życia doczesnego, musimy wyróżnić inną, bardziej trwałą postać ludzkiego istnienia, którą należałoby utożsamić z istnieniem prawdziwego bytu (substancji). Tym samym człowiek należy do dwu sfer rzeczywistości: do przemijającej sfery zjawisk (modyfikacji atrybutów substancji) oraz do sfery absolutnego bytu (substancji).

W świetle odróżnienia dwu postaci ludzkiego istnienia staje się jasne, że przedmiotem rozmyślań człowieka wolnego może być tylko życie utożsamione z wiecznotrwałym istnieniem substancji, w której człowiek — poprzez kontemplację i intelektualną miłość — może partycypować. Rozmyślając wszak o tym, co wieczne, człowiek (a przynajmniej jego umysł) utożsamia się z przedmiotem swojej kontemplacji, a poprzez nią — uwalnia się od czasowości i zjawiskowego życia doczesnego. W ten sposób też człowiek uwalnia się od emocji i lęków związanych z zagrożeniem śmiercią, śmierć bowiem obecna jest jedynie w wymiarze zjawisk (modyfikacji atrybutów substancji), przestaje zaś istnieć (a przynajmniej mieć jakiegokolwiek znaczenie) w wymiarze substancji.

Utożsamienie życia, o którym rozmyśla człowiek wolny, nie z jednostkowym, zjawiskowym i przemijającym istnieniem doczesnym, lecz z wiecznym trwaniem, wynikającym ze zjednoczenia z substancją (Bogiem), pozwala również rozwiązać problem, czy życie ma jedynie wartość instrumentalną, czy przeciwnie, dążenie do zachowania go jest (i powinno być) ostatecznym celem naszych działań. Jeżeli bowiem mówimy o życiu jako o skończonym i zjawisko-

wym istnieniu naszego ciała i świadomości, to zachowanie go nie może być celem ostatecznym. Znaczyłoby to bowiem, iż człowiek pragnie zachować to, co ontycznie niższe i niedoskonałe, rezygnując z tego, co ontycznie wyższe i obiektywnie doskonałe. Tym samym też zasadne staje się uznanie życia doczesnego (zjawiskowego) za wartość instrumentalną, życia zaś wiecznego (partycypacji w Bogu) za cel ostateczny. Z tego powodu zachowanie istnienia doczesnego ma tylko o tyle sens, o ile przybliża nas do osiągnięcia życia wyższego, polegającego na zjednoczeniu z substancją (Bogiem). W tym kontekście staje się też jasne, iż Spinoza mówiąc w twierdzeniu 25 części trzeciej, że nikt nie dąży do zachowania swego istnienia przez wzgląd na rzecz inną, mówi o istnieniu wiecznym, tylko ono bowiem jest w pełni obiektywnym szczęściem, którego człowiek pragnie i którego zachowanie jest ostatecznym celem jego działań i dążeń. Tylko życie wieczne jest też jedynym adekwatnym przedmiotem mądrości człowieka wolnego, który dostąpił kontemplacji absolutnego bytu, wyzwalając się z ograniczeń istnienia zjawiskowego.

Widać wyraźnie, iż ewentualne myślenie o śmierci, mogłoby być jedynie rozmyślaniem o śmierci jako kresie życia doczesnego, czyli kresie tego, co zjawiskowe. Jeśli jednak człowiek (poprzez kontemplację) dostąpił istnienia wiecznego, śmierć nie może go osiągnąć, to bowiem, co wieczne i absolutne — śmierci nie podlega. Jeśli więc nawet śmierć na gruncie systemu Spinozy można byłoby określać jako rozpad duszy i ciała, to byłoby to jedynie rozdzielenie dwu czasowych modyfikacji (a przez to — unicestwienie zjawiskowego, indywidualnego istnienia ludzkiego), nie zaś kres istnienia substancji jako takiej. Więcej, można przypuszczać, iż kres istnienia zjawiskowego otwiera dopiero przed nami pełną możliwość istnienia prawdziwego (wiecznego). Tym samym śmierć zjawiska (życia doczesnego), nie musi wcale być złem czy niesprawiedliwością, lecz koniecznym i sprawiedliwym elementem ostatecznego porządku świata.

W sensie dosłownym śmierć nie jest unicestwieniem, nie dotyczy bowiem tego, co prawdziwie realne, lecz tego, co jedynie zjawiskowe; paradoksalnie więc, śmierć jest raczej usunięciem zjawiska, jedynym zaś prawdziwym życiem, o które warto człowiekowi zabiegać i troszczyć się ze względu na nie samo, jest życie wieczne (partycypacja w substancji). Skoro tak, to zaczyna stawać się zrozumiałe twierdzenie Spinozy, iż mądrość nie jest rozmyślaniem o śmierci, lecz o życiu, kto bowiem dostąpił życia prawdziwego (wiecznego) wie już, czym jest śmierć i dlaczego nie należy powodować się obawą śmierci.

Interpretacja normatywna

Wyjaśnwszy pokrótce pojęcie wolności i mądrości, z jednej strony, oraz życia i śmierci, z drugiej, możemy teraz spróbować pełniej określić znaczenie twierdzenia 67 czwartej części *Etyki*. Na pierwszy rzut oka zdanie to (zwłaszcza w kontekście interpretacji życia doczesnego jako wartości instrumentalnej, życia wiecznego zaś jako ostatecznego celu człowieka) można rozumieć nie tylko

jako opis, lecz także jako normę, obligującą mędrcą do tego, by nie rozmyślał o śmierci, lecz jedynie o życiu. Skoro bowiem śmierć dotyczy tylko zjawisk, prawdziwe zaś życie jest życiem wiecznym, to mądrość człowieka wolnego powinna być rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu.

Potraktowanie omawianego twierdzenia jako normy sugeruje nie tylko, że człowiek nie powinien o śmierci myśleć, lecz również, że powinien na nią całkowicie zobojętnieć, uwolnić się od wszelkiego przed nią lęku¹². Racją unikania myśli o śmierci mogłoby być to, że ciągła świadomość naszej skończoności uniemożliwiłaby nam normalne życie w sensie spełniania codziennych obowiązków. Ten bowiem, kto nieustannie ma przed oczyma śmierć jako kres swego istnienia, może dojść do przekonania, iż jakikolwiek wysiłek podejmowany w życiu pozbawiony jest sensu, wszystko bowiem prędzej czy później i tak ulegnie zagładzie.

Z perspektywy filozofii Spinozy jednak takie uzasadnienie zakazu myślenia o śmierci byłoby trudne do utrzymania. Przede wszystkim bowiem, jak zauważyliśmy, istotą ludzkiego życia nie jest trwanie doczesne, lecz uwalniająca nas od wszelkiego upływu czasu kontemplacja wiecznego bytu, wobec czego prawdziwym działaniem nie jest działanie nastawione na zachowanie życia doczesnego, lecz jedynie to, które gwarantuje nam osiągnięcie i zachowanie życia wiecznego. Tym samym też, jeśli omawiane twierdzenie ma być rozumiane normatywnie, to należałoby je pojąć jako obligację do porzucenia myśli o śmierci, gdyż z samej swej istoty należy ona do świata zjawisk, nie zaś do sfery prawdziwego bytu. Znaczyłoby to, że mędrzec nie powinien myśleć o tym, co zjawiskowe (i w tym sensie pozorne), lecz jedynie o tym, co w pełni rzeczywiste. Co więcej, człowiek, który osiągnął stan mądrości, podejmując na nowo myśl o skończoności swego doczesnego istnienia, byłby automatycznie narażony na utratę osiągniętej wolności i prawdziwego, wiecznego istnienia, uzyskanego dzięki kontemplacji Boga. Skupienie się zaś na życiu doczesnym i rozpamiętywanie śmierci jako nieuchronnego kresu, zmuszałoby do podejmowania rozmaitych działań mających na celu przedłużenie obecnego życia, co w sposób oczywisty utrudniałoby (czy wręcz uniemożliwiałoby) człowiekowi osiągnięcie życia prawdziwego.

Zarazem jednak nie sposób nie zauważyć, iż myślenie o śmierci (także na gruncie rozważań Spinozy) wcale nie musi prowadzić do utraty prawdziwego oglądu rzeczy, w tym do utraty życia wiecznego jako uszczęśliwiającej kontemplacji bytu. Przeciwnie, rozmyślanie o śmierci mogłoby ukazać człowiekowi jej właściwy sens, w związku z czym mogłoby też skłonić do jej zlekceważenia (przynajmniej jako motywu działania) a przez to — do osiągnięcia wyższej formy istnienia. Inaczej mówiąc, myślenie o śmierci mogłoby wręcz przyczynić się do osiągnięcia przez człowieka stanu obiektywnego szczęścia (i wolności).

¹² Por. J. Choron, *Death and Western Thought*, dz. cyt., s. 121.

W takim razie omawianego twierdzenia Spinozy nie należy rozumieć normatywnie, nie obliguje ono bowiem do określonych zachowań ani człowieka, który jeszcze wolności nie osiągnął, ani mędrca. Pierwszego nie obowiązuje dlatego, iż myśl o śmierci mogłaby go doprowadzić do zrozumienia jej zjawiskowego charakteru, a przez to otworzyć przed nim drogę do osiągnięcia życia wiecznego. Mędrca zaś nie obowiązuje dlatego, że on już osiągnął stan prawdziwego istnienia, w związku z czym śmierć przestała być dla niego przedmiotem jakiegokolwiek zainteresowania czy troski. W takim razie, jeśli ignorowanie śmierci nie jest warunkiem koniecznym (przyczyną) osiągnięcia stanu wolności, lecz raczej jego skutkiem, to normatywną interpretację twierdzenia Spinozy należy odrzucić jako nieadekwatną.

Pomimo tego wniosku, jednak przynajmniej niektóre z powyższych sugestii (zwłaszcza na temat pozytywnych skutków rozmyślań o śmierci) można byłoby uznać za nazbyt optymistyczne. Krytyk miałby wszak prawo zauważyć, że chociaż nie jest wykluczone, iż myślenie o śmierci może pomóc przezwyciężyć lęk przed nią, to jednak takie zwycięstwo nad śmiercią dostępne jest bardzo nielicznym, u większości bowiem ludzi jakiegokolwiek przypomnienie o końcu ich istnienia wywołuje raczej lęk i przygnębienie niż pełne zrozumienie natury śmierci. W takim zaś razie można argumentować, iż Spinoza nadawał omawianemu twierdzeniu sens terapeutyczny, co znaczyłoby, że w większości wypadków korzystniej jest dla człowieka o śmierci nie myśleć (nawet jeżeli nie jest on do tego w żaden sposób zobligowany).

Interpretacja terapeutyczna

Znana jest w tradycji filozofii europejskiej koncepcja filozofii jako medycyny duszy, filozofa zaś jako uzdrowiciela, który leczy wszelkiego typu duchowe cierpienia. Gdybyśmy w omawianym twierdzeniu Spinozy próbowali dopatrywać się echa tej koncepcji, to musielibyśmy uznać je za swoistą egzystencjalną maksymę, ukazującą człowiekowi najskuteczniejszą drogę do uniknięcia zła, jakim jest lęk przed śmiercią. Znaczyłoby to, że myślenie o śmierci może do tego stopnia opanować ludzki umysł, że zamiast zrozumienia, czym ona rzeczywiście jest i osiągnięcia tym samym stanu wolności, człowiek popadnie w całkowitą niewolę panicznego strachu przed czekającym go kresem życia doczesnego. Niektórzy zresztą z badaczy filozofii Spinozy jemu samemu przypisują obsesję śmierci, z powodu której miał on pogrążyć się w przygnębieniu; mimo iż nieustannie pragnął o śmierci zapomnieć, nigdy nie przestawał o niej myśleć¹³.

Nie podejmując sporu o to, w jaki sposób Spinoza osobiście zmagał się z problemem śmierci, należy zapytać, czy rzeczywiście najskuteczniejszym sposobem rozstrzygnięcia problemu śmierci mogłoby być (na gruncie systemu Spinozy) dążenie do całkowitego jej wyparcia ze świadomości? W odpowiedzi

¹³ Por. W.M. Dixon, *The Human Situation*, London 1950, s. 344. Cyt. za J. Choron, *Death and Western Thought*, dz. cyt., s. 122.

należy zauważyć, iż postawa taka nie byłaby godna mędrca (a także tego, kto do mądrości dąży), polegałaby wszak na samooszukiwaniu się. Tymczasem dla Spinozy iluzja (a tym bardziej samookłamywanie się) oznacza nie tylko brak wiedzy, lecz także obiektywne zło. Trudno przecież się zgodzić, by określonego typu zło (w tym wypadku eliminacja świadomości śmierci) mogło być skutecznym lekarstwem na inne zło (lęk przed śmiercią); przeciwnie, wszelki lęk można pokonać tylko wtedy, gdy podda się go kontroli rozumu. Poddać zaś go kontroli rozumu można tylko wtedy, gdy rozpoznana zostanie jego prawdziwa przyczyna. Tym samym, jeśli Spinoza miałby na celu formułowanie koncepcji filozofii jako terapii duszy, to w odniesieniu do problemu śmierci winien raczej postulować, by mędrzec jak najwięcej o niej rozmyślał, nie zaś, by starał się o niej zapomnieć. Znaczy to, że również interpretację terapeutyczną omawianego twierdzenia należy odrzucić.

Niezależnie jednak od tego wniosku można argumentować, że Spinoza w swym twierdzeniu podkreślił wzajemne wykluczanie się myślenia i śmierci, mimo iż powodem nie musiała być chęć wskazywania ludziom najskuteczniejszej drogi do pokonania lęku przed śmiercią, lecz raczej świadomość tego, że śmierć jest tajemnicą, której ludzki rozum nie jest w stanie zgłębić (wobec czego powinniśmy z góry zrezygnować z prób ujmowania jej istoty). Zatem oznaką mądrości byłoby właśnie to, że rezygnujemy z rozmyślania o śmierci i zgłębiania jej tajemnicy.

Interpretacja metodologiczna

Można argumentować, że — niezależnie od tego, czy omawiane twierdzenie jest konstatacją określającą naturę mądrości, czy postulatem dotyczącym sposobu uprawiania filozofii — wskazuje ono, iż filozofia, jako dziedzina mądrości, ze swej istoty nie dotyczy (czy nie powinna lub nie może dotyczyć) zagadnienia śmierci. Jednym z powodów może być to, że człowiek (z racji ograniczonych zdolności poznawczych) nie umie rozpoznać żadnego z istotnych aspektów śmierci. Na gruncie systemu Spinozy jednak teza o niepoznawalności śmierci nie znajduje potwierdzenia. Z jednej bowiem strony można przewrotnie argumentować, iż stwierdzenie niepoznawalności śmierci zakłada rozpoznanie przynajmniej jednej z jej własności (właśnie tej, że jest ona tajemnicą), z drugiej — jeżeli nawet sam Spinoza zbyt wielu własności śmierci *explicit*e nie wymienił ani nie opisał, to jednak dają się one ustalić na podstawie niektórych jego twierdzeń na temat miejsca człowieka w ogólnym porządku bytu.

Należy jednakże podkreślić, iż śmierć (jako kres życia) należy do sfery zjawisk, nie zaś do sfery prawdziwego bytu, kończy wszak istnienie jedynie modyfikacji atrybutów substancji, nie zaś samej substancji (z tego powodu również samą śmierć trudno uznać za rzeczywisty byt). Tym samym, jeśli omawiane twierdzenie Spinozy miałooby być rozumiane metodologicznie (śmierć nie stanowi adekwatnego przedmiotu mądrości), to wykładnia taka byłaby oparta na pod-

stawach ontologicznych. Znaczyłoby to, że mądrość nie dlatego nie jest rozmyślaniem o śmierci, iż ta ostatnia jest tajemnicą, ale dlatego, że — w przeciwieństwie do prawdziwego życia ludzkiego — należy nie do sfery bytu, lecz zjawisk. Inaczej mówiąc, autentyczna mądrość jest kontemplacją nie tego, co ontycznie niższe i przejściowe (by nie powiedzieć — przynajmniej z perspektywy bytu absolutnego — pozorne), lecz tego, co prawdziwie rzeczywiste i trwałe.

Interpretacja ontologiczna

Jeśli zgodzimy się, że śmierć została przez Spinozę wykluczona z obszaru mądrości nie dlatego, iż myślenie o niej może paraliżować nasze działanie (bądź, że jest ona nieprzeniknioną tajemnicą dla naszego umysłu), lecz dlatego, że należy ona do świata zjawisk (nie zaś prawdziwego bytu), to musimy również przyjąć, że filozofia i śmierć z natury rzeczy pozostają w opozycji. Nie oznacza to, że filozofia ma nam w jakikolwiek sposób pomagać w przezwyciężaniu śmierci (bądź że rozmyślanie o śmierci powoduje w człowieku lęk i uniemożliwia mu czysto racjonalną kontemplację prawdy), lecz że śmierć (jako należąca do sfery zjawisk) nie stanowi adekwatnego przedmiotu poznania. Inaczej mówiąc, jeżeli nawet nie ma żadnej racji, by komukolwiek zakazywać rozmyślenia o śmierci, to jednak rozmyślanie owo nie jest elementem konstytuującym mądrość jako taką. Człowiek mądry wszak i w pełni wolny to ten, kto — poprzez kontemplację substancji — jednoczy się z nią, żyjąc już nie życiem doczesnym i zjawiskowym, lecz niezniszczalnym i wiecznym. Dostąpiwszy życia wiecznego, w którym partycypuje dzięki swemu rozumowi, mędrzec nie daje się powodować żadnym lękom (także lękowi przed śmiercią). Można powiedzieć, że dla niego życie doczesne oraz śmierć przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie, osiągnął bowiem prawdziwy byt. Jeżeli zaś nadal troszczy się o swe istnienie i zachowuje je, to zachowuje nie byt doczesny i niszczalny, lecz wieczny, a jego wolność jest wolnością od wszelkiego przemijania i pozoru.

Potwierdza się tym samym, że w odniesieniu do mędrca twierdzenie Spinozy nie może mieć charakteru normatywnego; mędrca nie trzeba obligować do tego, by o śmierci nie myślał, z samej bowiem natury jego mądrości wynika, że nie myśli on „o niczym mniej, niż o śmierci, a jego mądrość jest rozmyślaniem o życiu” prawdziwym i wiecznym. Znaczy to, że omawiane w obecnym artykule twierdzenie Spinozy nie jest normą, lecz opisem stanu najwyższej wolności, do jakiej może człowiek dążyć i która stanowi ostateczny cel jego wszelkich działań. Tym samym interpretacja ontologiczna omawianego twierdzenia kulminuje w interpretacji, którą można nazwać mistyczną.

Interpretacja mistyczna

W świetle dotychczasowych analiz staje się jasne, iż Spinoza nie twierdzi, że człowiek nigdy nie powinien myśleć o śmierci, lecz jedynie, że — osiągnąwszy stan najwyższej mądrości — w sposób naturalny przestaje nią zajmować swój umysł. Brak myśli o śmierci nie oznacza jednak całkowitego jej zigno-

rowania; znaczy tylko, że mędrzec osiągnął stan doskonałości, który niejako automatycznie powoduje, iż śmierć nie zaprzęta dalej jego umysłu, a nawet w żaden sposób go nie dotyczy (wszak dostał już życia wiecznego). Można tym samym powiedzieć, że brak myślenia o śmierci, to skutek, z jednej strony, poznania natury śmierci, z drugiej — jej absolutnego przewyciężenia, dzięki osiągnięciu zjednoczenia z jedyną substancją (Bogiem). Inaczej mówiąc, brak myślenia o śmierci to nie tyle nawet skuteczna droga do mądrości, ile jeden z jej najwspanialszych owoców, osiągnięty dzięki wysiłkowi rozumu¹⁴. Jeszcze inaczej, omawiane twierdzenie nie głosi, że człowiek nie powinien myśleć o śmierci, aby osiągnąć stan wolności, lecz raczej, że właśnie z racji osiągniętej wolności śmierć w żaden sposób już człowieka nie dotyczy (ani jako przedmiot rozmyślań, ani jako kres jego istnienia). W tym sensie filozofia, chociaż nie została zdefiniowana przez Spinozę jako *meditatio mortis*, to jednak okazuje się ostatecznie najskuteczniejszą drogą do pokonania śmierci (i to zarówno w wymiarze lęku przed nią, jak i w wymiarze swej unicestwiającej mocy, która zwykle jest jej przypisywana).

Jeśli wniosek ten jest słuszny, to nie może dziwić, iż brak myślenia o śmierci jest przedstawiony przez Spinozę jako wielki przywilej i nagroda, a zarazem jako jeden z istotnych elementów szczęścia (obiektywnego pożytku), do którego każdy z nas dąży. Umysł wszak, który dostał prawdziwego szczęścia (dzięki kontemplacji Boga i partycypacji w Nim) jest całkowicie wolny od lęku przed śmiercią, nie dostrzegając w niej żadnego zła czy przeszkody w zachowaniu osiągniętego życia wiecznego. Nie znaczy to, że mędrzec pragnie śmierci (choćby w wymiarze zjawiskowym) ani tym bardziej, że w jakikolwiek sposób ją prowokuje lub zsyła na siebie. Przeciwnie, śmierć przestała mieć dla niego znaczenie zarówno jako coś, co może być przeszkodą na drodze do szczęścia, jak też jako coś, co może być w jakikolwiek sposób pomocą w jego utrzymaniu. Osiągnięty stan życia wiecznego sprawia jedynie, iż mędrzec w żaden sposób nie powoduje się śmiercią ani pragnieniem zachowania doczesnego istnienia; jedynym celem jego działań jest zachowanie życia wiecznego (jedyne, które w pełni zasługuje na miano rzeczywistego i prawdziwego). Mędrzec wszak to ktoś, kto dzięki kontemplacji prawdy ma udział w umyśle i wiecznym trwaniu samego Boga.

W tym miejscu powstaje jednak pytanie, czy życie wieczne, którego już na ziemi może dostać człowiek prawdziwie mądry i wolny, jest życiem indywi-

¹⁴ Twierdzenie 38 piątej części *Etyki explicite* głosi, że im więcej rzeczy umysł poznaje pod kątem wieczności, tym mniej ulega emocjom i tym mniej obawia się śmierci. Por. *Etyka*, s. 657. Z kolei w *Traktacie o uzdrowieniu rozumu* Spinoza pisał: „[...] umiłowanie rzeczy wiecznej i nieskończonej karmi duszę czystą radością, wolną od wszelkich smutków; i to właśnie jest najbardziej pożądaną godną, tego trzeba nam szukać wszelkimi siłami” (B. Spinoza, *Traktat o uzdrowieniu rozumu*, w: B. Spinoza, *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 345).

dualnym i osobowym, czy też bardziej przypomina „rozpłynięcie się” jednostki w powszechnej, ponadosobowej zasadzie bytu, jaką jest Spinozańska substancja?

Nieśmiertelność

Pytanie o sens nieśmiertelności jest jednym z najtrudniejszych w poglądach Spinozy, w niezwykle zaś bogatej literaturze na jego temat spotkać można wzajemnie przeciwstawne jej interpretacje. Jak wskazuje jeden z bardziej znanych znawców myśli Spinozy — H.A. Wolfson¹⁵, w tekstach filozofa z Amsterdamu można dopatrywać się zarówno afirmacji, jak i negacji nieśmiertelności osobowej, przy czym więcej racji przemawia za tą pierwszą ewentualnością, Spinoza wszak jednoznacznie stwierdza, iż ludzki umysł nie może ulec całkowitemu unicestwieniu¹⁶. Mimo to życie wieczne nie może polegać tylko na przedłużeniu istnienia doczesnego, jeśli bowiem nieśmiertelność ma w ogóle mieć dla człowieka sens, musi oznaczać osiągnięcie absolutnej pełni.

Pełnia ta polega na kontemplacji wiecznej prawdy, dzięki której — poprzez partycypację — wieczny staje się sam umysł. Zdaniem Wolfsona, partycypację tę można potraktować nie tylko jako intencjonalne odniesienie do Boga, lecz także jako zjednoczenie się z Nim, co znaczyłoby, że człowiek, który dostąpił życia wiecznego, w gruncie rzeczy staje się (przynajmniej częściowo) tożsamy z Bogiem. Zjednoczenie to jest absolutną pełnią, nie znosi jednak ludzkiej indywidualności, cały czas bowiem trwa ludzka aktywność intelektualna — kontemplacja wiecznego, prawdziwego bytu. Według Wolfsona pogląd ten jest tożsamy z chrześcijańską koncepcją *visio beatifica*¹⁷.

Zdaniem innych, Spinoza, przyjmując istnienie tylko jednej substancji i redukując umysł oraz ciało człowieka do jej modyfikacji, neguje możliwość indywidualnego istnienia po śmierci¹⁸. Głównym argumentem jest tu teza Spinozy, iż umysł ludzki nie ma żadnego czasowego trwania poza złączeniem z ciałem (a nawet idei takiego trwania)¹⁹. Z tego powodu jedyną możliwą formą nieśmiertelności jest istnienie naszego ciała i umysłu jako wiecznej idei w umyśle Boga (bądź intencjonalne zjednoczenie się z umysłem Boga poprzez kontemplację prawdy).

Na pierwszy rzut oka utożsamienie życia wiecznego zarówno z trwaniem indywidualnym, jak i powszechnym w Bogu ma podobne konsekwencje: jeżeli bowiem śmierć dotyczy wyłącznie tego, co zjawiskowe, to (niezależnie od tego, czy zachowamy naszą indywidualność, czy nie), to, co z nas ocala, będzie

¹⁵ Por. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, New York 1958, s. 322.

¹⁶ Mówi o tym w twierdzeniu 23 części piątej *Etyki*: „Umysł ludzki nie może być bezwzględnie zniszczony wraz z ciałem, lecz coś z niego pozostaje, co jest wieczne” (*Etyka*, s. 651).

¹⁷ Por. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, dz. cyt., s. 274.

¹⁸ Por. F.C. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4: *Od Kartezjusza do Leibniza*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 246; J. Choron, *Death and Western Thought*, dz. cyt., s. 125.

¹⁹ Por. *Etyka*, s. 651.

prawdziwym bytem, niepodatnym na zniszczenie. Należy jednak stwierdzić, iż z perspektywy bytu absolutnego domaganie się, by nieśmiertelność była przez nas indywidualnie i świadomie przeżywana, jest oczekiwaniem nieracjonalnym, wynikającym raczej z powodowania się lękiem przed śmiercią niż ze zrozumienia natury rzeczy (i posłuchu dla rozumu). Więcej, pragnienie zachowania naszej jednostkowości w takiej postaci, w jakiej cieszymy się nią w życiu doczesnym, byłoby w istocie pragnieniem zachowania naszej niedoskonałości, czyli pragnieniem rezygnacji z osiągnięcia ostatecznego celu naszego życia. Jako nieracjonalne, pragnienie to byłoby oczywistym złem. Z tego powodu (na gruncie filozofii Spinozy) należałoby wykluczyć możliwość nieśmiertelności duszy (dusza bowiem jest tylko przejściową modyfikacją substancji), reinkarnacji (w kręgu wcieleń dusza — sama będąc zjawiskiem — byłaby zamknięta wyłącznie w świecie zjawisk), a także zmartwychwstania ciał (byłoby wszak ono powrotem — degradacją! — do istnienia zjawiskowego). Za najbardziej spójną należy tym samym uznać nieśmiertelność w Bogu, rozumianą jako uświadomienie sobie przez człowieka zjawiskowości swego ja (a w konsekwencji zanik wszelkiej ludzkiej subiektywności jako takiej).

Wnioski

W świetle uwag sformułowanych w obecnym artykule, za najbardziej zasadną interpretację twierdzenia „wolny człowiek o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu”, należy uznać wykładnię mistyczną, w myśl której prawdziwą wolność osiąga ten, kto dzięki aktywności swego umysłu dostąpił życia wiecznego (zjednoczenia z Bogiem). Zjednoczenie to nie jest jednak zjednoczeniem dwu osobnych bytów, przeciwnie, jest ono uświadomieniem sobie przez ludzkie skończone ja swej zjawiskowości i ujęciem siebie już nie jako przemijającego centrum myśli i doświadczeń, lecz jako nieodróżnialnej części odwiecznej substancji. Więcej, zjednoczenie z Bogiem jest właśnie zanikiem świadomości siebie jako kogoś odrębnego, zwycięstwem tego, co prawdziwie obiektywne (rozumu), nad subiektywnością (emocjonalnym przywiązaniem do swego skończonego ja). Z tego powodu wolny człowiek nie rozmyśla o śmierci, lecz jedynie o życiu (a nawet nie tyle o nim rozmyśla, ile cieszy się nim), śmierć bowiem przestała go w jakikolwiek sposób dotyczyć (uświadamiając sobie swoją tożsamość z odwiecznie istniejącą substancją, dostrzega on pozorną swego istnienia doczesnego i pozorną śmierci). Tym samym też, mimo iż dla Spinozy filozofia nie jest ze swej istoty ani rozmyślaniem o śmierci, ani też przygotowaniem do niej czy ćwiczeniem w umieraniu, to jednak ostatecznie prowadzi do przezwyciężenia śmierci; kto bowiem dostąpił zjednoczenia z Bogiem, jest absolutnie wolny (nie tylko do lęku przed śmiercią ale i od samej śmierci jako takiej).

A free person does not think about death

The author analyzes thesis 67th of part four in the *Ethics* by Baruch Spinoza, where it is claimed that a free person does not think about death, as his/her wisdom lies in thinking about life only. The author discusses five different interpretations of this sentence: (1) normative (it is wrong for a free person to contemplate the prospect of death) (2) therapeutic (it is better not to think about death because such thoughts inspire fear, (3) methodological (human beings should not think about death because it is a dark mystery inscrutable to human mind, (4) ontological (in Spinoza's system death is not an important event, because it is a separation of the body and soul, which are no more than modifications of the Substance, i.e. God), (5) mystical (through contemplation of the Substance human beings find the only way to eternal life). The author argues that the most consistent interpretation of Spinoza's philosophy is only compatible with the fifth interpretation. A prudent, free human being avoids thinking about death, because from God's perspective death of an individual is not real, and only marks the moment of his/her unification with the Substance.