


Filozoficzna zabawa na śmierć

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1321>

 Daniel R. Sobota, Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Abstrakt:

Przedłożony tekst ma charakter artykułu polemicznego z książką Costica Bradatana *Umrzeć za ideę. Niebezpieczne żywoty filozofów* (Warszawa 2020). Pierwsza część zawiera streszczenie jej głównych tez, druga, stawiając pytania natury ogólnej o związek umierania z filozofią, poddaje je krytyce. Wniosek, do jakich dochodzi autor niniejszego artykułu, brzmi następująco: choć książka Bradatana stanowi zgrabne zestawienie przykładów życia filozofów, którzy, traktując filozofię jako sztukę życia, zostali jednocześnie zamordowani lub odebrali sobie życie, daleka jest od przedstawienia związku filozofii i umierania w sposób pogłębiony i odkrywczy.

Keywords: Costica Bradatan, filozofia jako sztuka życia, umieranie za idee, zabójstwo, performans filozoficzny.

Performance to Death

Abstract:

The presented text is a polemical article with the book by Costic Bradatan *Dying for Ideas. The Dangerous Lives of the Philosophers* (Polish translation by D.J. Skotarek, Warsaw 2020). The first part of the article contains a summary of its main theses; the second, by posing general questions about the relationship between dying and philosophy, criticizes them. The conclusion of this article is as follows: although Bradatan's book is a neat juxtaposition of the life of philosophers who,

while treating philosophy as a way of life, were simultaneously murdered or took their own lives, it is far from presenting the relationship between philosophy and dying in a profound and revealing way.

Słowa kluczowe: Costica Bradatan, philosophy as a way of live, dying for ideas, murder, philosophical performance.

Książka Costica Bradatana *Umrzeć za ideę. Niebezpieczne żywoty filozofów* wpisuje się we współcześnie coraz bardziej uznawany i poważany, choć wciąż w ramach filozofii akademickiej pozostający na marginesie, nurt filozofii rozumianej jako „sztuka życia”. Należące do tego nurtu prace nie mają łatwego zadania. Z jednej strony, niejako z założenia prezentują idee życia filozoficznego, które częstokroć podważają prymat słowa i tekstu w filozofii, przez co prezentują nie- lub antyakademickie i kontrtekstualne zacięcie. Z drugiej strony, mimo wszystko nie chcą „konkurować” z jakże modnymi dziś poradnikami z dziedziny coachingu, psychologii, psychoterapii, jogi, mistyki, duchowości, diety i sportu etc., dającymi szereg „łatwych” wskazówek, jak „zmienić swoje życie”, by uczynić je bardziej satysfakcjonującym, zdrowym i szczęśliwym. Z pewnością wiele współczesnych prób podjętych w ramach tego starego nurtu filozoficznego odniosło sukces, o czym świadczą książki m.in. Pierre’a Hadota, Michela Foucaulta, Petera Sloterdijka czy Richarda Shustermana. Czy pracę Bradatana również można zaliczyć do serii dzieł filozoficznie udanych i ważnych?

Umrzeć jak filozof

Książka składa się z pięciu rozdziałów, które zostały poprzedzone *Wstępem*. Całość zamyka *Postscriptum*, z dopiskiem: *umrzeć z uśmiechem*, który uwydatnia niejednokrotnie pojawiające się w książce przekonanie, że mimo tworzenia górnolotnych idei filozofia jest jakąś formą „żartu”: z siebie, z życia, ze świata, z innych, z Boga i bogów. Na końcu książki dołączona została *Bibliografia* i *Indeks* (nazwisk). Struktura pracy jest dość czytelna, choć liczne wstawki, zatytułowane niezbyt fortunnie „intermezzo”, czasami przedstawiające treści zupełnie oderwane od głównego tematu, niepotrzebnie zakłócają tok wywodu.

Jak choćby próba przywołania nastroju i sytuacji (s. 222), które znamy z obrazów telewizyjnych relacjonujących wydarzenia na placu Tiananmen z roku 1989, kiedy to samotny mężczyzna stanął na drodze kolumny czołgów... Co to ma wspólnego z filozofem umierającym za idee?

Rozdział pierwszy, odwołując się do myśli Giovaniego Pico della Mirandoli, Pierre'a Hadota, Michela Foucaulta i Michela de Montaigne'a, przedstawia wizję filozofii jako autokreacji, transformacji i sztuki życia. W moim przekonaniu jest to najlepszy rozdział pracy, w którym Autor prezentuje ideę i przykłady filozofii jako „techniki siebie” czy „troski o siebie”. W kontekście tak rozumianej filozofii jako drogi życia powstająca „literatura filozoficzna” ma charakter próby (eseju) i jest bardziej dokumentem odsyłającym do biografii niż systematycznym wykładem myśli. Albowiem nie myśli spisane w książce, lecz życie filozofa jest jego prawdziwą wypowiedzią. A w tym życiu czasami najważniejszym wydarzeniem jest śmierć.

Rozdział drugi opowiada o śmierci jako temacie rozważań filozoficznych. Czyni to na przykładzie myśli Montaigne'a, Martina Heideggera i Paula-Louisa Landsberga. W prezentację wywodów filozoficznych wspomnianych autorów zreczenie wplecione zostały interpretacje dzieł artystycznych: filmowych (*Siódma pieczeń* Ingmara Bergmana), literackich (*Śmierć Iwana Iljicza* Lwa Tołstoja) oraz malarskich (*Autoportret ze szkieletem ręki* i *Śmierć i dziewczyna* Edvarda Muncha). Sam pomysł połączenia filozofii ze sztuką i wykorzystania jej w charakterze „ilustracji” trzeba ocenić jako interesujący i używczy. To, co najmocniej razi na kartach omawianego rozdziału, to miejscami fałszywe, niesprawiedliwe i protekcjonalne potraktowanie filozofii Heideggera. Zwroty i zdania w stylu: „każde złe traktowanie bycia” (s. 90) albo „zasadniczym elementem tego pytania [*Seinsfrage* – D.R.S.] jest istnienie osoby, która je zadaje” (s. 94), albo „Porównuje on [Heidegger – D.R.S.] życie człowieka do procesu dojrzewania owocu (...)” (s. 95), albo „Definiuje nas nie nasza moralność, jak przekonywał Heidegger, ale nasze pragnienie absolutu” (s. 117), albo wreszcie: „Filozofia skoncentrowana na śmierci, jak ta Heideggera, nie daje nam dostępu do niczego” (s. 118) – świadczą o nie najlepszej znajomości myśli Heideggera. Zaś poświęcone *Sein und Zeit* dwustronicowe „intermezzo” (s. 111–112) nie powinno nigdy ujrzeć światła dziennego. Spuszczam więc na nie zasłonę milczenia.

Rozdział trzeci próbuje przedstawić „ciało filozofa, który znajduje się w sytuacji granicznej” (s. 139). Jest to sytuacja, w której umierające ciała filozofów stają się „inskrypcją ich filozofii” (s. 142). Choć tematyka cielesności doczekała się w filozofii XX i XXI wieku znakomitych studiów, także w kontekście tematyki śmierci, Autor zdaje się podążać za bardzo tradycyjnym i wydawałoby się mocno nieaktualnym rozumieniem ciała jako czegoś, przeciwko czemu się filozofuje, „ćwicząc się w umieraniu”: „aby filozofowi udało się «umrzeć za ideę», musi on przewyciężyć własną cielesność” (s. 145). W tym sensie filozof jest – zdaniem Autora – podobny do męczennika religijnego czy politycznego, choć ta analogia ma też wyraźne granice, o których Autor zresztą wspomina. Najważniejsza różnica to ta, że męczennicy religijni umierają za wiarę i Boga, zaś męczennicy polityczni w imię „wspólnej sprawy”, gdy tymczasem męczennicy filozoficzni mogą być ateistami i są z reguły zupełnymi samotnikami; „ich motywacja wynika wyłącznie z tego świata” (s. 185). W celu ilustracji swoich tez Bradatan przywołuje historię Hypatii, Giordana Bruna, Simone Weil oraz Jana Patočki. Ponieważ ginęli oni w różny sposób, w ostatniej chwili życia ciało każdego z nich było inaczej wystawione na śmierć. Do wspomnianych postaci filozofów Autor dołącza również bohaterów, takich jak Mahatma Gandhi, Thích Quảng Đức czy Jan Palach, którzy, głodząc się lub dokonując samospalenia, umierali za idee polityczne. Na koniec tego rozdziału Autor krótko wspomina też o zamachowcach-samobójcach, wskazując na wyraźne różnice w motywacji i działaniu ich oraz wcześniej wymienionych postaci.

Rozdział czwarty odsłania „drugą warstwę” „umierania za ideę”: jest to sytuacja, w której filozof już nie tylko medytuje na temat śmierci – będąc od niej równie blisko lub równie daleko, jak każdy inny człowiek – lecz jako istota ucieleśniona rzeczywiście umiera czy raczej zostaje zabity: wypijając cykutę, jak Sokrates, czy pod toporem kata, jak More. W kontekście sprawy tego ostatniego Autor przypomina postać Boecjusza. Przy okazji pojawia się interesujący wątek biograficzny, ukazujący niepodjętą przez Bradatana, a ważką odsłonię kwestii „umierania za ideę”. Chodzi o historię życia More’a, który przez lata gorliwie prześladował i skazywał na śmierć osoby posądzone o herezję. Autor wspomina ów wątek tylko po to, aby unaocznić skomplikowaną osobowość filozofa. Tymczasem gdyby potraktować ów motyw głębiej i szerzej, mógłby on zaprowadzić rozważania w kierunku, który w książce

Bradatana się nie pojawia, a który otwierałby (czy nawet rozrywałby) tę pracę na to, co przekracza jej wyraźne „ideologiczne” ramy. Chodzi mianowicie o filozofa, który innym każe umrzeć za swoje idee i który dlatego nie mieści się w zaprojektowanym przez Bradatana porządku pozytywnie i bohatercko ewaluowanego męczeństwa filozoficznego. Takich filozofów jak More, którzy w imię idei przyczyniali się do śmierci innych – z reguły niewinnych – ludzi albo też legitymowali władzę, która to organizowała i robiła, często na szeroką skalę, z pewnością znalazłoby się znaczenie więcej. Można by wspomnieć choćby o Marku Aureliusz, za panowania którego prześladowano i skazywano chrześcijan, o filozofii Markiza de Sade’a, o dwudziestowiecznych sympatykach ustrojów totalitarnych... Inną kategorią są ci filozofowie, którzy tylko dopuszczają lub wprost afirmują wojnę, karę śmierci, aborcję i eutanazję. Wreszcie osobną sprawą, jednak ściśle związaną z kwestią „umierania za idee”, jest samobójstwo rozpatrywane czy dokonane przez filozofów. Niestety kwestie te nie zostały przez Autora podjęte. A można oczekiwać, że poza rozszerzeniem perspektywy i ukazaniem prawdy „umierania za idee” z wielu stron, zwrócenie uwagi na tego typu umieranie uchroniłoby rozważania Bradatana przed miejscami dość nieznośną lekkością, banalnością i podejrzeniem, że cała ta opowieść hołduje w tle popularyzatorskiej, „literackiej” i sztucznie uwznioślonej martyrologii i hagiografii – z jednej strony, z drugiej – jednostronnemu rozumieniu filozofii i życia jako li tylko komedii, farsy i maskarady (o czym mówi zwłaszcza *Postscriptum: umrzeć z uśmiechem*).

Wreszcie rozdział piąty rozpatruje „umieranie za idee” z perspektywy tych, którzy są świadkami śmierci filozofów lub jako członkowie społeczeństwa sami ich zabijają, by następnie wynieść ich postaci do roli męczenników i bohaterów. Na warunek „udanego aktu męczeństwa” składają się trzy elementy: po pierwsze, umieranie musi być swego rodzaju przedstawieniem (*performance*), w którym filozof jest głównym aktorem i jednocześnie reżyserem swojego makabrycznego wystąpienia. Po drugie, muszą znaleźć się świadkowie, którzy opowiedzą historię śmierci tak, jakby była ona nieodzownym i nieuchronnym elementem życia filozofa. Śmierć filozofa-męczennika jest zawsze śmiercią-wobec-innych. Choć z perspektywy faktów historycznych śmierć filozofa może mieć zupełnie przypadkową motywację, na poziomie opowiadanej biografii staje się niemalże motywem centralnym jego życia. Po trzecie, niezbędna jest wielopokoleniowa publiczność, która wytworzy

zbiorową pamięć i wykreuje mit filozofa-męczennika, który umiera, bo „mówił całą prawdę” (*parrhesia*). Choć – jak dowodzi Autor – z reguły głoszenie idei filozoficznych nie ma żadnego wpływu na porządek społeczny i bieżące sprawowanie władzy i w tym sensie nie stanowi żadnego realnego zagrożenia, filozofowie są zabijani, ponieważ – paradoksalnie – są właśnie bezsilni i dlatego stanowią doskonałych kandydatów do roli „kozła ofiarnego” (Rene Girard). W oczach społeczeństwa i władzy stoją w tym samym rzędzie, co inni bezsilni: prostytutki, kaleki, wiedźmy, cudzoziemcy i inne osoby z marginesu społecznego (s. 308). Zgodnie z teorią ofiary Girarda, społeczeństwo zabija ich w czasach kryzysu, by potem dokonać ich ostatecznego uniewinnienia i mityzacji.

Performans na śmierć

Przedstawione w książce przykłady filozofów „umierających za ideę” są dobrze znane i jest ich w rzeczywistości niewiele – oczywiście, jeśli zaakceptuje się, o czym wspomniałem wcześniej, tak wąsko zakrojoną perspektywę, jaką przyjął Autor. Ale nie ilość przecież jest tu ważna, lecz jakość tego specyficznego poświęcenia, które mogłoby być udziałem choćby tylko jednego z filozofów. Autor ucieka się do kilku przykładów śmierci poniesionej przez niefilozofów, aby pokazać występujące w tym aspekcie podobieństwa i różnice. Co zatem stanowi o *differentia specifica* filozoficznego „umierania za ideę”? Niestety Autor nie formułuje odpowiedzi na tak postawione pytanie, które – według mojej oceny – jest kluczowe dla zrozumienia sensu umierania „w imię swojej filozofii” (s. 17). A jest to główny temat całej książki Bradatana! Bez odpowiedzi na to pytanie mamy do czynienia z popularnym zestawieniem „życiów sławnych filozofów”, którzy zostali zamordowani lub odebrali sobie życie – pytanie tylko, czy za swoje idee, czy też z innych powodów. Bo trzeba przyznać, że mając w pamięci postawione przed chwilą pytanie, sprawa nie wydaje się tak prosta, jak ją przedstawia Autor. Czy rzeczywiście któryś z przywołanych filozofów umarł za swoją filozofię? Przypadek Sokratesa, którego śmierć przez wieki uchodziła za wzorcowy przykład „umierania za ideę”, jest tu bardzo znamieny. Czy Sokrates został skazany za swoją filozofię, której

novum – wedle choćby znanego określenia Arystotelesa – polegało na zajmowaniu się tym, co ogólne, i wprowadzaniu definicji (*Met.* A 6, 987 b)? Faktem jest, że do dziś toczą się spory na temat prawomocności oskarżenia Sokratesa, ale nie wynika z nich, że Sokrates poniósł śmierć za swoje idee. Gdyby tak było, musiałyby się zgodzić z oskarżycielami, że „psuje młodzież i wprowadza obcych bogów”, co – jak wynika z przebiegu obrony – nigdy nie nastąpiło. Wręcz przeciwnie, Sokrates umiejętnie i przekonująco dokonał dekonstrukcji aktu oskarżenia, pokazując, że jest on całkowicie „wyspany z palca”, a powody, dla których stanął przed sądem, są „pozamerytoryczne”. Podobne wątpliwości pojawiają się w przypadku innych postaci, które przywołuje Bradatan. Co wiemy o filozofii Hypatii, za którą rzekomo miała doświadczyć makabrycznej śmierci przez rozerwanie jej ciała? Z ustaleń historyków wiadomo, że powody jej zabójstwa były dalekie od kwestii filozoficznych. Także Thomas More nie umarł z powodu swojej filozofii, lecz z powodów religijnych i politycznych. Te ostatnie kwestie przyczyniły się też do śmierci Patočki, który wziął udział w inicjatywie Karty 77. Uczestnictwo to na pewno było zgodne z ideami przedstawionymi w ramach jego filozofii, ale czy można powiedzieć, że umarł on za swoją filozofię? Gdyby tak było, również o innych zatrzymanych i przesłuchiwanym w sprawie Karty należałoby powiedzieć, że są filozoficznymi męczennikami. Być może, wśród wymienionych przez Bradatana filozofów jedynie śmierć Giordana Bruna wpisuje się w kategorię „umierania za ideę”, albowiem rzeczywiście został on spalony na stosie za głoszenie nieprawowitych nauk. Aczkolwiek również i w tym wypadku będę się upierał przy poglądzie, że nie został on skazany z powodów czysto filozoficznych, lecz bardziej teologicznych, a co za tym idzie – politycznych.

Powtórzę kluczowe pytanie: na ile śmierć z ręki innych lub własnej wpisana jest w życie filozofa? Na ile sens życia filozoficznego zakłada taką możliwość jako szczególnie istotną dla samej filozofii? Że jest to tylko możliwość, wynika stąd, że niewielu filozofów kończyło swój żywot w tak okrutny sposób, a mimo to nie przestali oni być „prawdziwymi” filozofami. Możliwość ta pozostaje możliwością nawet w przypadku opisywanych przez Bradatana filozofów, co do których – jak zaznaczyłem wyżej – istnieją poważne wątpliwości, czy „umarli oni za ideę”, czy też z innych – pozafilozoficznych – powodów. Postawione przeze mnie pytanie wykracza poza obszar rozważań Bradatana,

których głębia niestety jest z reguły odwrotnie proporcjonalna do wzniosłości używanych przez niego słów. Choć jednak Autor nie stawia tego pytania i nie formułuje na nie odpowiedzi, nie znaczy to, że nie daje pewnych wskazówek, które pozwoliłyby spróbować odpowiedzieć na nie samodzielnie. Tym bardziej, że akurat jednym z najważniejszych założeń tego pytania, od którego zależy sens ewentualnej odpowiedzi, jest dość szeroko omówiona przez Autora kwestia rozumienia samej filozofii. Zanim więc spróbuję powiązać zagadnienie „umierania za ideę” z filozofią, przyjrzę się, jak Autor rozumie samą filozofię. Muszę przyznać, że refleksje na ten temat stanowią w moich oczach najmocniejszą stronę rozważań Bradatana i pozostają w zgodzie z tym, co sam na ten temat miałbym do powiedzenia.

Filozofia jest sztuką życia. Ale jakiego rodzaju to sztuka? Bradatan wskazuje na trzy sztuki, z których trzecia wydaje się być najważniejsza. Są to literatura, rzeźba i performans. O ile Plotyna idea „rzeźbienia własnego posągu” czy też sławna fraza, pochodząca z wiersza Rilkego pt. *Starożytny tors Apollina*, „Musisz swe życie odmienić” zostały tylko napomknięte, o tyle idea autokreacji życia jako pisania opowieści pojawia się na łamach książki kilkakrotnie. W moim przekonaniu pozostaje ona mimo wszystko nie do pogodzenia ze sztuką performansu, która zostaje wyeksponowana w książce najmocniej. Filozofii, rozumianej na podobieństwo sztuki pisania, odpowiada koncepcja tożsamości narracyjnej. Istnieje wyraźna analogia „pomiędzy tworzeniem tożsamości i procesem literackim (...)” (s. 36). Dlatego życie filozofa może być – zdaniem Autora – badane „niczym analiza tekstu filozoficznego” (s. 57). Tyle że życie, które wciąż się toczy,

[...] jest obciążone balastem. Należy dokonać selekcji, aby ukazać tylko to, co prawdziwie reprezentuje nas samych. Oczywiście, przyjdzie nam za to zapłacić: w ramach tej selekcji trzeba zabić żywą terażniejszość, zamrozić ją i uczynić z niej stabilną przeszłość, z którą można pracować [...]. Ta terażniejszość [...] jest nie do opanowania. Ta terażniejszość to zbyt wiele, ona nas przytłacza i «nie daje się opisać językowo» – przytłacza sam język (s. 272).

Jeśli przy rozumieniu życia (filozoficznego) ma się na oku jedynie możliwości języka (literackiego), który zatrzyma i dokona selekcji tego, co ważne, to tego rodzaju podejście nie może się – pomimo deklaracji –

zakończyć inaczej niż zastąpieniem życia w żywej terażniejszości, której jest „zbyt wiele”, tekstem, opowieścią, historią, która się wydarzyła i która przyjęła postać materiału do czytania.

Co innego, gdy filozofię, rozumianą jako sztukę życia, potraktujemy jako sztukę performansu. „Filozofia może zatem być przedstawieniem (*performance*) – przedstawieniem na żywo, z krwi i kości, czasem bardzo brutalnym” (s. 315). Czyż właśnie spektakularna – a określenie to w obliczu performansu nigdy nie jest nadużyciem – kariera myślenia za pomocą kategorii performansu w drugiej połowie XX wieku, która poskutkowała tzw. zwrotem performatywnym w humanistyce (Domańska 2007), nie stanowi krytycznej odpowiedzi na rozpasany tekstualizm, który rozpuszcza każde ciało, każdą terażniejszość, każdą rzeczywistość w literę i literaturę? Tym właśnie różni się performans od spisanej opowieści, dramatu czy nawet teatru, że pozostaje zanurzony w żywej terażniejszości, która się dzieje, często w sposób nieobliczalny, niekontrolowany i niepowtarzalny (Fischer-Lichte 2008). Performans jest sztuką ciała, które działa *hic et nunc*. Nie znaczy to jednak, że performans jest sztuką całkowicie efemeryczną (Schneider 2020). Dlatego jak najbardziej słuszna jest deklaracja Bradatana: „(...) twierdzę, że prawdziwym miejscem filozofii, tym, które zamieszkuje, nie jest książka czy praca naukowa, a ciało filozofa. Nie istnieje ona należycie, dopóki nie zostanie ucieleśniona w człowieku. Filozofia to słowo, które stało się ciałem” (s. 56–57). A wcześniej Autor stwierdza: „Filozofia jest zatem rzeczywiście działalnością; nie jest to coś, o czym się tylko mówi, a coś, co się przede wszystkim robi” (s. 55). A jeszcze wcześniej: „W pewnym sensie filozofia zaczyna się tam, gdzie kończy się pisanie. Pisanie to próba, co najwyżej próba generalna, ale nie właściwe przedstawienie. Filozofia jest przedstawieniem (*performance*)” (s. 27). Każdy performans jest sztuką mniejszej lub większej transformacji, z którą związane jest ryzyko i niebezpieczeństwo. Przypomina się w tym kontekście teoria rytuałów przejścia Arnolda van Geneppa (Genepp 2006). Filozof to postać atopiczna i liminalna, wymykająca się jednoznaczному określeniu, żyjąca poza Ładem (s. 39). To właśnie o tym między innymi – mógłbym dodać od siebie – mówi Platońska parabola jaskini: o ryzyku śmierci, na które naraża się prawdziwy filozof, który powraca do swoich pobratymców. „Zaakceptowanie pojęcia filozofii jako procesu przemian samego siebie oznacza tak naprawdę wystawienie się na fundamentalne niebezpieczeństwo. [...]

filozof jest niczym linoskoczek występujący bez siatki bezpieczeństwa” (s. 20). W tym samym duchu mówił Odo Marquard: filozof jest kaskaderem, a filozofia – testem, balansowaniem na linie (Marquard 1994, s. 39, 66). „Ostatecznie filozofowanie nie oznacza myślenia, mówienia czy pisania – ani nawet wykonywania tych czynności w śmiały, odważny sposób – lecz sprowadza się do czegoś innego: do decyzji, by zaryzykować własnym ciałem” (s. 21–22). To postawienie na szali własnego życia jest – jak by powiedział Thomas Richards – „punktem granicznym przedstawienia” (Richards 2004). „(...) filozofia w swej najbardziej radykalnej formie, gdy przychodzi do ostatecznego testu, musi porzucić zwykłe środki wyrazu (rozmowę, pisma czy wykłady) i stać się czymś innym: spektaklem, cielesnym spektaklem (*performance, bodily performance*)” (s. 22). W ten sposób filozof staje się świętym (*sacer*), ale nie w religijnym tego słowa znaczeniu, lecz w sensie radykalnego oddzielenia, bycia „odciętym” (s. 164). Fascynuje i przeraża zarazem (Rudolf Otto).

Jako święty filozof jest raczej błaznem niż kapłanem, albowiem sztuka życiowego performansu, ze względu na swoje ostrze polemiczne i „silny element dekonstrukcji” (s. 317), jest trwaniem w dystansie, w ironii, z uśmiechem na ustach. Każdy filozof wie, że życie, które „tutaj” wie, nie jest do końca prawdziwe, podobnie zresztą jak jego idee (s. 318) – jest to przecież główna motywacja jego nieustannych poszukiwań. Stąd też życie filozofa najlepiej opisuje „ontologia ironicznej egzystencji” (s. 17), o której Autor kilkakrotnie wspomina, ale której nie prezentuje w sposób systematyczny. Zdaje się – choć Autor o tym nie napomyka – że jest ona dość bliska Kierkegaarda ujęciu Sokratesowej ironii (Kierkegaard 1999). Jeżeli jednak życie i nasza wiedza o nim jest przedstawieniem, pośmiewiskiem, „kosmiczną maskaradą” i „filozoficzną farsą” (s. 319), to również śmierć ma w sobie coś z gry i nieprawdy. Filozof-aktor (s. 260–262), który umiera za filozoficzne idee, nie umiera ani dla Absolutu, którego spotkanie jest mu przyrzeczone w nagrodę za męczeństwo, ani dla Innych, którym dodaje siły i jako symbol staje się wzorem politycznej niezłomności i świadectwem zła systemu, któremu stawiał opór, lecz umiera dla... No właśnie czego? Fikcji? Prawdy – co do której nigdy nie może mieć pewności, jako że w samym sercu filozofii leży zwątpienie i zdziwienie? Umiera w pytaniu, umiera pytając i, być może, właśnie śmierć jako jednia tego, co jest

najbardziej pewne i zarazem najbardziej tajemnicze, stanowi właściwe, „adekwatne” wydarzenie jego poszukującego życia.

To wciąż jednak jeszcze za mało, aby uchwycić więcej niż przypadkowy, choć mniej niż konieczny, związek filozofii i śmierci. Problematycznym jest nie tylko to, za co filozof miałby rzekomo umierać, ale także samo owo *za*. „Umrzeć *za*...” – na myśl przychodzi dyskusja Levinasa z Heideggerem (o której Autor niestety nie wspomina), dotycząca możliwości „umierania *za*...” (Levinas 2008). Wiadomo, że każdy musi umrzeć własną śmiercią, której nie może ani odwołać, ani nikomu oddać, niemniej prawdą jest też, że na poziomie sensu, a mianowicie na płaszczyźnie miłości śmierć za kogoś lub za coś jest jak najbardziej możliwa. Ba! Jest tym, być może, co prześciga nawet samą „możliwość zupełnej niemożliwości”, jak Heidegger nazywał śmierć (Heidegger 1994, s. 352). Tej perspektywy – perspektywy miłości – wyraźnie zabrakło rozważaniom Bradata, choć w jednym z fragmentów omawiających obraz Muncha *Śmierć i dziewczyna* zbliża się do otwarcia tej perspektywy. Zauważa on: „Akt miłości, z którego początek bierze samo życie, jest dla Muncha spotkaniem ze śmiercią” (s. 87). Trzeba koniecznie dodać: nie tylko dla Muncha, ale jako taki. Miłość i śmierć są rozumiane „nie jako osobne zjawiska, lecz ujmowane w swym zawiłym wzajemnym powiązaniu: miłość-i-śmierć” (s. 85). Jeśli prawdą jest, mówiąc górnolotnie, że „prawdziwy filozof to uczeń śmierci” (s. 73), to jest tak dlatego, że terminuje on zarazem u Erosa, mistrza miłości. Czyż nie tak przedstawiano filozofa u zarania dziejów zachodniego myślenia (Platon)? W istocie bez miłości nie ma doświadczenia śmierci jako śmierci, a to z tego powodu, że miłość ujawnia to, co jest też rzeczą śmierci i co bierze na siebie filozofia: to, że jest, a nie: nie jest. W doświadczeniu tego splotu miłości-i-śmierci w bycie, który łączy w sobie zarazem absolutną pewność („jest”) i tajemnicę („a nie: nie jest”), filozofia staje się tym, czym jest: jawieniem się bytu, jego świętowaniem, performatywnym działaniem niecodziennym, myślowiskiem, w ramach którego możliwe jest wspólne, obejmujące samego filozofa, innych ludzi, świat, a także bogów, a więc całość bytu, otwarcie, swoiste „nasłonecznienie” i „prześwietlenie”. Jeżeli filozofia jest ćwiczeniem się w umieraniu, to tym, co zostaje poświęcone, jest codzienność i jego materia: nieprzezroczyste ciało-bryła, ciemne ciało-glina, w miejsce którego pojawia się świetliste ciało filozofa-performera.

Pomimo swojego popularyzatorskiego stylu i związanej z nim tendencji do omijania trudnych pytań filozoficznych książka Costica Bradatana może być niemałą inspiracją dla tych, którzy traktują filozofię inaczej niż jako sposób na łatwe i wygodne życie. A może też, biorąc pod uwagę ontologię ironicznej egzystencji, można połączyć te dwie rzeczy – wygodę i niebezpieczeństwo, dostatnie życie i śmierć? Zdaje się, że taką możliwość zakłada sam Autor, kiedy powiada, że „tak samo ta książka powinna być odbierana jako ćwiczenie w ontologii ironicznej egzystencji” (s. 299). Z pewnością nie jest to esej, w którym niedokończone pisanie, zadawanie pytań i brak ostatecznej decyzji (s. 61–65) odpowiadają poszukującemu, wystawionemu na przygodę i ryzykowny styl bycia. Książka Bradatana, jak opisuje to w umieszczonych na początku *Podziękowaniach*, powstała na podstawie „projektu”, który wspierany był licznymi, „znacznymi” (*substantial*) grantami (s. 11) i stypendiami. Można by rzec, że pisanie o tym, jak umierali za swoje idee inni, okazuje się dobrym sposobem na to, aby samemu wieść wygodne, światowe życie. A może jednak są takie Tematy, które powinny pozostać osobistą sprawą filozofującego i być pielęgnowane w zaciszu i na marginesie akademickiej krzątaniny, nie mieszczą się bowiem w porządku terminów, sukcesu, punktów, apanaży, prezentacji wyników, rozliczeń, dystynkcji, splendoru, instytucji i sprzedaży? Może takowe są i może do nich właśnie należy temat „śmierci za ideę”? Ale co wtedy z pracą Bradatana? Czy była warta tego filozoficznego grzechu?

Bibliografia

- Domańska, E. 2007. „«Zwrot performatywny» we współczesnej humanistyce”, *Teksty Drugie*, 5: 48–61.
- Fischer-Lichte, E. 2008. *Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Genepp, A. van. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Heidegger, M. 1994. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kierkegaard, S. 1999. *O pojęciu ironii: z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Levinas, E. 2008. *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Marquard, O. 1994. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemienowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Richards, T. 2004. *Punkt graniczny przedstawienia*, rozmawiała Lisa Wolford, tłum. A. Przybyśławski, Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych.
- Schneider, R. 2020. *Pozostaje performans*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera. Kraków: Księgarnia Akademicka.