

Marcin Subczak

„Dzień bez jutra” jako cecha filozoficznego sposobu życia w Platońskim *Fedonie*

Słowa kluczowe: Platon, *Fedon*, filozoficzny sposób życia, redefinicja wieczności i nieśmiertelności, wartość sprawiedliwego postępowania, stałość „rzeczy samych”, afirmacja życia

„Dialogi iskrzą się takim bogactwem treści, że niektóre z podjętych w nich tematów [...] w ogóle trudno zaliczyć do jakiegokolwiek z tradycyjnie rozróżnianych działów filozofii”¹ — tymi słowami fenomen Platońskich dzieł scharakteryzował Przemysław Paczkowski. Zacytowana opinia zdaje się w pełni odnosić do dialogu *Fedon* i do kwestii w nim poruszanych. Dzieło to, mimo iż zawiera, doprecyzowujący jego tematykę, podtytuł *O duszy*², dotyczy jednak wielu rozmaitych, choć rzecz jasna wzajemnie powiązanych zagadnień. Dlatego też omawiając ten dialog Platona, uwagę swą badacze koncentrują na różnorodnych problemach, uznawanych niejednokrotnie za kluczowe i reprezentatywne dla przesłania całego *Fedona*. Na tej podstawie sądzić można, że dialog ten w zasadniczej mierze prezentuje następujące kwestie: przede wszystkim nieśmiertelność duszy (Ryszard Legutko³,

¹ P. Paczkowski: *Jedność filozofii Platona*. Rzeszów 1998, s. 8.

² Zob. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 277.

³ Zob. Platon: *Fedon*. Tłum. R. Legutko. Kraków 1995, s. 11.

Janusz Jaskóła⁴, Artur Rodziewicz⁵), jej status (Tomasz Aleksander Szlezák⁶, Hans-Georg Gadamer⁷), problem dowodów owej nieśmiertelności (Stefan Swieżawski⁸, Adam Krokiewicz⁹), zagadnienie śmierci (Cezary Wodziński¹⁰, Olof Gigon¹¹, Jadwiga Skrzypek-Faluszcza¹²) lub też naukę o ideach (J. Gajda-Krynicka¹³, Władysław Stróżewski¹⁴, Giovanni Reale¹⁵). Sformułowano również opinie „syntetyzujące”, których autorzy widzą w *Fedonie* dzieło dotyczące przede

⁴ Zob. J. Jaskóła: *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania. Platon*. Wrocław 2000, s. 140–141. Cytowany autor zauważa, że głównym tematem dialogu jest nieśmiertelność duszy, to znaczy pytanie: czy dusza w ogóle jest, czym jest i czy jest nieśmiertelna? „»Fedon« daje nam chyba najpełniejszą prezentację problematyki zarysowanej już we wcześniejszych dialogach. Dialog ten bowiem wszelkie problemy [...] wiąże bezpośrednio z człowiekiem — jednostką, podmiotem nie tylko poznającym, lecz i doznającym”. Ibidem, s. 140.

⁵ Zob. A. Rodziewicz: *Idea i forma. O fundamentach filozofii Platona i presokratyków*. Wrocław 2012, s. 196–197. Choć problem nieśmiertelności duszy autor ten uznaje za główny temat dyskusji, to jednak zwraca również uwagę na rolę Fedona w rekonstrukcji platońskiej metafizyki i omawianej w zacytowanym dziele „teorii przeciwieństw”.

⁶ Zob. T.A. Szlezák: *O nowej interpretacji platońskich [sic!] dialogów*. Tłum. P. Domański. Kęty 2005, s. 101–126. Szlezák próbuje zestawić z sobą fragmenty platońskiego *Fedona*, *Państwa* i *Fajdrosa*, by odpowiedzieć na pytanie, czy nieśmiertelna jest cała dusza, czy też tylko jej „część” rozumowa.

⁷ Zob. H.-G. Gadamer: *Początek filozofii*. Tłum. J. Gajda-Krynicka. Warszawa 2008, s. 46–71. Gadamer twierdzi, że *Fedon* jest krokiem na drodze od pojęcia duszy jako źródła życia, do nowej, sokratejsko-platońskiej orientacji w kwestii poznania i matematyki. Dusza nie jest już tylko źródłem życia, lecz także siedzibą myśli (świadomości). Zob. ibidem, s. 67, 71.

⁸ Zob. S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa—Wrocław 2000, s. 99–100.

⁹ Zob. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej...*, s. 277.

¹⁰ Zob. C. Wodziński: *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*. Gdańsk 2008, s. 222–234.

¹¹ Zob. O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1996, s. 173–174.

¹² Zob. J. Skrzypek-Faluszcza: *Ocalenie od zła w filozofii Platona*. Kraków 2010, s. 140–154.

¹³ Zob. J. Gajda: *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*. Wrocław 1993, s. 87–88.

¹⁴ Zob. W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie. Ontologia*. Kraków 1992, s. 63–82.

¹⁵ Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 2005, s. 75–112. Badacz ten zwraca szczególną uwagę na platońskiego *Fedona* z racji obecnej w nim metafory „drugiego żeglowania”, przedstawiającej i uzasadniającej istnienie rzeczywistości transcendentnej i ponadzmysłowej. Dla Realego ten fragment *Fedona* stanowi „magna charta metafizyki Zachodu”. Ibidem, s. 75.

wszystkim nieśmiertelności duszy, nieśmiertelności, której potwierdzenia szuka Platon w teorii idei (Bogdan Dembiński¹⁶, Szlezák¹⁷, Paul Ricoeur¹⁸). Na uwagę zasługują też te interpretacje, których autorzy dostrzegają w *Fedonie* obecność motywów mistycznych (Karl Albert¹⁹) czy znamiona „eschatologicznej paidei” polegającej na przygotowaniu duszy do szczęścia w wieczności (Werner Jaeger²⁰), jak również ci, którzy uznają go za projekt filozofii rozumianej jako „ćwiczenie śmierci” (Pierre Hadot²¹, William Keith Chambers Guthrie²², Juliusz Domański²³).

Trudno kategorycznie stwierdzić, która z przedstawionych interpretacji najlepiej oddaje istotę *Fedona*, zważywszy na fakt wzajemnego powiązania obecnych w tym dialogu kwestii. Dlatego też w niniejszym artykule sugeruję zwrócić uwagę na obecny w *Fedonie* — choć nie tak często dostrzegany — etos filozoficznego sposobu życia. Jego charakterystyczny determinant proponuję wyrazić, zaczerpniętym z komentarza Władysława Witwickiego, zwrotem: „dzień bez jutra”²⁴.

¹⁶ „W dialogu *Fedon* zasadniczy przedmiot analiz stanowi problem nieśmiertelności duszy. Platon, uzasadniając konieczność uznania nieśmiertelności duszy, postanawia się odwołać do koncepcji idei”. B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*. Katowice 2004, s. 36.

¹⁷ Na przykładzie Platonskiego *Fedona* Szlezák omawia specyfikę obecnego w dialogach *wsparcia dla logosu*. „Zeby pomóc pierwszemu logosowi (o duszy), Sokrates mówi najpierw o innym (o ideach *etc.*). Chwilowo zmienia temat (nie tracąc jednak z oczu tematu zasadniczego, nieśmiertelności)”. T.A. Szlezák: *Czytanie Platona*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1997, s. 68.

¹⁸ Zob. P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 272—325.

¹⁹ Zob. K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty 2002, s. 66—67. Por. K. Albert: *Studia o historii filozofii*. Tłum. B. Baran, J. Marzęcki. Warszawa 2006.

²⁰ Zob. W. Jaeger: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia, H. Bednarek. Warszawa 2001, s. 954—960.

²¹ Zob. P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*. Tłum. P. Domański. Warszawa 2000, s. 99; por. P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. Domański. Warszawa 2003, s. 42—47.

²² Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4: *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge 1975, s. 326. Badacz ten podkreśla, że czytając *Fedona* i zagłębiając się (*immerse ourselves*) w zawiloci (*intricacies*) Platonskich prób udowodnienia nieśmiertelności duszy, nie możemy zapominać, że jesteśmy świadkami ostatnich chwil życia człowieka, który traktował filozofię jako „ćwiczenie śmierci” (*training for death*).

²³ Zob. J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko. Warszawa 1996, s. 8—9.

²⁴ Zob. Platon: *Fedon*. W: Idem: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2005, przypis 19. Mając na względzie autorstwo Witwickiego, jak również fakt,

Za jego pomocą tłumacz Platona próbuje uchwycić istotę tego egzystencjalnego momentu, w którym znalazł się Sokrates. Warto jednak odnotować, że nie jest to tylko chwila, w której obawa nieuchronności śmierci przywodzi na myśl konieczność dokonania czegoś w rodzaju „życiowego bilansu”. Taką właśnie sytuację dało się zaobserwować na przykład w pierwszej księdze Platońskiego *Państwa*, gdy Kefalos, znajdujący się „na starości progu”, widzi w swoiście rozumianej sprawiedliwości możliwość zadośćuczynienia nieświadomie popełnionym winom²⁵. Scena rozgrywająca się w *Fedonie*, mimo pewnego podobieństwa okoliczności, odkrywa zupełnie inny wymiar nadchodzącej śmierci. Zdaje się raczej wskazywać jej nierozzerwalny związek z życiem, który to zdecydowanie przekracza prostą „zależność ekspiacyjną”, jak również wyłącznie opozycyjne ich pojmowanie. Sytuacja przedstawiona w *Fedonie* obrazuje pewną fundamentalną relację między śmiercią a filozoficznym życiem, którą adekwatnie może wyrażać właśnie zwrot „dzień bez jutra” dzięki swej symbolicznej sugestywności²⁶. W niniejszym artykule staram się więc zwrócić uwagę na to, że w etos filozoficznego sposobu życia wpisany jest pewien wymiar śmierci, skutkiem czego życie i śmierć ulegają istotnej redefinicji. Filozof byłby bowiem kimś, kto żyje „dniem bez jutra”, w którym tradycyjnie rozumiane granice między życiem a śmiercią zostają zniesione.

Na początku należy wspomnieć, że określenie „dzień bez jutra” daje się interpretować przynajmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, można je rozumieć jako opis dnia, w którym niejako wyczerpuje się całe życie. Wraz z końcem tego dnia kończyłoby się dla człowieka dosłownie „wszystko”. Jest to „dzień bez jutra” w tym sensie, że po

że zwrot „dzień bez jutra” stanowi pewną metaforę, określenie to konsekwentnie ujmowane będzie w cudzysłów.

²⁵ Zob. Platon: *Państwo*, 328 E—331 C. W: Idem: *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2001.

Eric Voegelin zauważa, że „starego Kefalosa do rozważań na temat sprawiedliwości skłania jego zbliżające się zejście do Hadesu. »Tam« bowiem, jak mówią baśnie (mythoi), ludzie muszą sprawiedliwie zapłacić za zło, które wyrządzili »tutaj« (330 d—e)”. Zob. E. Voegelin: *Platon*. Tłum. A. Legutko-Dybowska. Warszawa 2009, s. 94.

²⁶ „Kebeles chwali Sokratesowy pogląd na dążenia filozofów prawdziwych, ale wskazuje na rozpowszechnione materialistyczne pojmowanie duszy i łączącą się z nim niewiarę w byt pozagrobowy. Sokrates znowu zwraca uwagę czytelnika, jak bardzo jest zainteresowany uczuciowo w rozstrzygnięciu tej kwestii. [...] W tym dniu bez jutra Sokrates chwyci się wszystkich dostępnych mu środków, byle tylko sobie i drugim stworzyć jakąś przecież jutra”. Zob. Platon: *Fedon...*, przypis 19. Tłum. W. Witwicki. Nic nie wskazuje jednak na to, by sam Witwicki przypisywał jakiegoś szczególne znaczenie temu określeniu. W dalszej bowiem części komentarza nie rozwija go ani już więcej nie używa.

tym „dniu” „jutra” już po prostu nie będzie. Śmierć przynosiłaby bowiem ostateczne unicestwienie, na podobieństwo obecnej w Platońskiej *Obronie Sokratesa* propozycji pojmowania śmierci jako „snu bez marzeń sennych”. Druga interpretacja polegałaby na rozumieniu „dnia bez jutra” jako swoistego symbolu afirmacji życia, które przekracza granice śmierci. „Dzień bez jutra” wyrażałby pewną intuicję niekończącego się trwania, egzystowania w wymiarze wieczności, czy też życia na wzór „dnia bez zachodu słońca”. Jednakże ta interpretacja mogłaby sugerować, iż jest tu mowa o jakiejś formie „nieśmiertelności”. Z tą sugestią ostatecznie można by się zgodzić, ale tylko wtedy, gdyby samą „nieśmiertelność” rozumieć w zupełnie nowy sposób. Trzeba bowiem pamiętać, że według opinii, którą wyraził Bruno Snell, dla Greków epoki klasycznej przeciwieństwo „człowiek” — „bóg” jest w istocie przeciwieństwem „śmiertelność” — „nieśmiertelność”²⁷. Czy zatem człowiek byłby w stanie przełamać tę fundamentalną opozycję, niejako przekroczyć swe człowieczeństwo i osiągnąć status równy bogom? Nie brak opinii, które łączą filozoficzną aktywność ze wspomnianą już boską domeną nieśmiertelności. I tak, na przykład Ricoeur twierdzi, że postępować za bogiem, kroczyć śladami boskości — oto wyzwolenczy schemat filozofii²⁸. Podobnego zdania jest Wodziński, gdy zauważa, że Platon, troszcząc się o duszę Sokratesa, realizuje imperatyw: unieśmiertelnić. „Znaleźć fortel — znajdować nieskończoną ich liczbę — silniejszy niż śmierć. Platon nie musi niczego szukać. Tradycja — orficka, poetycka, filozoficzna — podpowiada mu doniośle i przekonująco: tym fortem jest logos. [...] Logos — tak, to zaufanie również dziedziczy po Sokratesie — ale jaki? W której z jego mnogich postaci? Tradycja orficka podpowiada: misteryjny, poetycka sugeruje: mitologiczny, filozoficzna przekonuje: ontologiczny, sofistyczna moderna przewrotnie zachęca: retoryczny”²⁹. Odnośnie do tej wypowiedzi można by zaryzykować dołączenie jeszcze jednej opcji: unieśmiertelnić przez sposób filozoficznego życia, który ściśle związany byłby z wymienionym przez Wodzińskiego „filozoficznym logosem ontologicznym”. Należy jednak zaznaczyć, że „nieśmiertelność”, której nowe rozumienie mieści się w określeniu „dzień bez jutra”, nie może być pojmowana jako alternatywa dla śmierci, lub też jako stan osiągalny po odpowiednio spędzonym życiu. Już bo-

²⁷ Zob. B. Snell: *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Tłum. A. Onysimow. Warszawa 2009, s. 309. Podobną opinię wyraża Guthrie: *A History of Greek Philosophy...*, s. 330.

²⁸ Zob. P. Ricoeur: *Symbolika zła...*, s. 288.

²⁹ C. Wodziński: *Logo nieśmiertelności...*, s. 353—354.

wiem same te terminy: „życie”, „śmierć”, „nieśmiertelność”, generują konotacje chronologiczne, czy też wyobrażenie pewnego następstwa zdarzeń i stanów, które obce są rozumieniu „dnia bez jutra”. Ono bowiem eliminowałoby temporalne kategorie, takie jak „przed” czy „po”. Dlatego właśnie życie filozofa, jeśli ma być faktycznie „dniem bez jutra”, wymaga nowego zdefiniowania śmierci oraz nieśmiertelności. Ta redefinicja winna zmierzać w kierunku apologii filozoficznej egzystencji — trwania ugruntowanego w strukturze tego, co wieczne, i życia, które pozostaje niezagrożone widmem swego „tradycyjnego” przeciwieństwa, czyli śmierci. Zanim jednak dokonana zostanie owa redefinicja, warto odnotować, w jaki sposób tematyka dialogu usytuowana zostaje w kontekście pytania o istotę filozoficznego sposobu życia.

Zaletą Platońskiego *Fedona* jest to, że przedstawione w nim kwestie nie wyczerpują się jedynie w określonej życiowej sytuacji Sokratesa. Ranga podejmowanych zagadnień czyni je problemami wręcz uniwersalnymi, gdyż sam Sokrates wyraźnie stwierdza, że adresatem jego słów jest filozof, początkowo upersonifikowany w osobie Euenosa. W ten sposób również czyni siebie samego pewnego rodzaju wzorem dla miłośnika mądrości, wyznaczając swym postępowaniem paradygmat filozoficznego modelu życia. „Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodajże tego nie wiedzą”³⁰. Jednakże kluczowa dla zrozumienia przesłania tego fragmentu jest odpowiedź na pytanie o istotę śmierci. Platoński Sokrates kojarzy ją z uwolnieniem duszy od ciała³¹, z oczyszczeniem, a także z wyzwoleniem rozumu³², które jest gwarantem prawdziwej mądrości, męstwa i dzielności³³. Co ważne, to właśnie na płaszczyźnie filozoficznego egzystowania śmierć zyskuje przytoczone wcześniej określenia, które brzmieć mogą nieco paradoksalnie. Wyraźnie bowiem wskazują one pewien związek z życiem, jego poprawą lub nawet jego nową jakością. Toteż można by sądzić, że pojęcie śmierci (dodajmy: śmierci filozoficznej) rzeczywiście zyskuje w *Fedonie* zasadniczą redefinicję, zmierzającą ku ewidentnemu połączeniu jej z życiem. Widać to również wtedy, gdy „tanatologiczna” konwencja dialogu znajduje swe umiejscowienie w pierwotniejszym i szerszym kontekście swoistej „apologii życia”. Nie dzieje się więc tak, że to tylko życie filozofa na nowo zde-

³⁰ Platon: *Fedon*, 64 A... Tłum. W. Witwicki. Por. ibidem, 61 D, 62 C, 63 E, 64 B.

³¹ Zob. ibidem, 64 C.

³² Zob. ibidem, 67 C—D.

³³ Zob. ibidem, 68 B—69 B.

finiowane zostaje w kategoriach śmierci i umierania. To również śmierć zyskuje w owym „witalnym” zestawieniu nowe rozumienie w fundamentalnej dla tego dialogu perspektywie życia. Świadczy o tym, po pierwsze, interpretacja symboliki zawartej w prologu. Oto zwieńczenie steru okrętu wysłanego do Delos powoduje, że nawet uchwalona prawem kara śmierci ustępuje na określony czas dominacji życia niezakłóconego jej destrukcyjnym charakterem³⁴. I choć takie analogie są „zawsze ryzykowne” — jak zauważa Legutko, wskazując potencjalne paralele między śmiercią Sokratesa i mitologicznym wydarzeniem, które stało się przyczyną procesji do Delos³⁵ — to jednak zastanawiającym jest ten prymat życia nawet przed stanowieniem prawa, pieczętującego wyrok śmierci Ateńczyka. Po wtóre, życie i śmierć zdają się również tak połączone, jak przyjemność i przykrość, opisywane słowami Sokratesa: „obie razem nie chcą człowiekowi przysługiwać, ale jeśli ktoś za jedną z nich goni i osiągnie, bodajże zawsze musi i drugą chwycić, jakby zrosnięte były wierzchołkami, choć są dwie”³⁶. Gdyby więc spróbować odnieść ten obraz właśnie do dynamiki śmierci i życia, pozwoliby on dostrzec specyficzny charakter wzajemnego ich powiązania: obie nie mogą przysługiwać człowiekowi jednocześnie, posiadanie jednej nieuchronnie pociąga za sobą nadejście drugiej, czy wreszcie niemożliwość ich pogodzenia mimo złączenia „wierzchołkami”. Gdyby również uwzględnić przekonania łączące życie z przyjemnością lub możliwością jej odczuwania, to porównana z nimi śmierć stanowiłaby całkowitą niemożność odbierania jakichkolwiek wrażeń cielesno-zmysłowych³⁷. Wówczas można by się zgodzić się z tym, że analogia przyjemność — przykrość i życie — śmierć wcale nie jest tak odległa.

Można więc zaryzykować opinię, że w *Fedonie* dokonuje się istotna zmiana rozumienia śmierci oraz życia. Dlatego też należałoby raczej powiedzieć, że w sposobie bycia miłośnika mądrości radykalizm opozycji: życie — śmierć, ulega zniesieniu. Jak zauważa Gadamer, Platon nie dowodzi w *Fedonie* niezniszczalności „indywidualnej egzystencji”, ale raczej nieśmiertelności „idei życia i duszy”³⁸. Trzeba by jeszcze dodać, że te idee zyskują nową płaszczyznę ujęcia właśnie w osobie filozofa, dzięki czemu niezniszczalność dotyczyłaby, owszem, idei życia, ale życia filozoficznego. Życie miłośnika mądrości, takie, jak kreśli je Platoński Sokrates, zdaje się usytuowane całkowicie po-

³⁴ Zob. ibidem, 58 A—C.

³⁵ Zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 26—28.

³⁶ Platon: *Fedon...*, 60 B—C. Tłum. W. Witwicki.

³⁷ Zob. ibidem, 54 D.

³⁸ Zob. H.-G. Gadamer: *Początek filozofii...*, s. 69.

nad alternatywą: życie — śmierć. Oba jej bieguny na poziomie filozoficznej nieśmiertelności zostają wręcz zespolone w taki sposób, że śmierć nie jest już nieuchronnym następstwem życia. Ten horyzontalny wektor naturalnej chronologii „wydarzeń” — najpierw życie, potem śmierć — w osobie filozofa ulega załamaniu. Dlatego też miłośnik mądrości nie tyle „żyje”, ile raczej egzystuje w *continuum* filozoficznego trwania, niezmaconego widmem śmierci. To właśnie filozoficzny sposób życia sprawia, że już w trakcie jego trwania osiągalny jest również wymiar nieśmiertelności. Ale od tego momentu trzeba też inaczej spojrzeć na samą nieśmiertelność. Nie należy jej bowiem rozumieć jako czegoś w rodzaju „nagrody”, o którą miłośnik mądrości może się „wystarać” w trakcie swego życia. Nie może też być pojmowana jako alternatywa dla śmiertelności. Filozoficzna nieśmiertelność jest bowiem efektem bytowania w zupełnie innym porządku — w strukturze cnotliwego postępowania i czystego rozumowego poznania. Te dwa aspekty filozoficznego sposobu życia sprawiają, że miłośnik mądrości nie funkcjonuje już w sekwencji takich określeń, jak „dzisiaj” czy „jutro”. Filozoficzne uniesmiertelnienie nie jest również czymś, co dopiero nastąpi lub na co można zasłużyć. Od momentu gdy człowiek żyje na sposób filozoficzny, „już” egzystuje w strukturze ciągłej terażniejszości (nieśmiertelności), która nie oczekuje już na spełnienie jakkolwiek pojmowanej przyszłości. Filozof po prostu żyje „dniami bez jutra”, gdyż życie filozoficzne „tu” i „teraz” przynosi nieśmiertelność.

Apologię filozoficznego życia, jak również nowe jego rozumienie, widać zwłaszcza w aporii między traktowaniem życia jako więzienia³⁹ a zakazem popełniania samobójstwa⁴⁰. Oczywiście, aporia ta pojawi się jedynie wtedy, gdy kluczową partię fragmentu 62 A z *Fedona* rozumieć się będzie jako stwierdzenie, że „śmierć jest lepsza od życia”⁴¹, a mimo to nie wolno zadawać jej samemu sobie. Za opcją pojmowania życia na podobieństwo zniewolenia i uwięzienia przemawia również wspomniana już natura filozofii jako „ćwiczenia w śmierci”⁴². Pomimo to utrzymany zostaje zakaz „zadawania gwałtu samemu sobie”. Dlaczego więc filozof traktuje swe życie jako „przygotowanie do śmierci”, a jednocześnie nie wolno mu zabić siebie samego⁴³? Jeśli „ćwiczenie

³⁹ Zob. Platon: *Fedon...*, 62 B—E. Tłum. W. Witwicki.

⁴⁰ Zob. ibidem, 61 C—E, 62 C.

⁴¹ Na temat innych możliwości interpretacji tego fragmentu zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 40—45.

⁴² Zob. Platon: *Fedon...*, 61 D, 62 C, 63 E, 54 A—B. Tłum. W. Witwicki.

⁴³ Warto zwrócić uwagę, że w polemice z pitagorejczykami, Simiaszem i Kebešem to Sokrates staje się orędownikiem poglądów, których winni bronić oni sami. Trzeba

się w umieraniu i śmierci” potraktujemy tak, jak rozumie je Legutko — jako kształcenie w sobie i uzasadnianie przekonania, że ludzkie życie nie kończy się wraz ze śmiercią, gdyż nieśmiertelna dusza podlega ostatecznemu osądowi moralnemu⁴⁴ — to filozofowanie wcale nie będzie oznaczało dążenia do całkowitego samounicestwienia. Będzie tylko wskazywało ścisłą łączność i wzajemną zależność tego, co dzieje się z człowiekiem przed śmiercią i po śmierci. Dlatego też zacytowany badacz konkluduje: „pragnienie śmierci to pragnienie nieśmiertelności duszy i absolutnego osądu moralnego”⁴⁵. Widać więc, że interpretacja ta przesuwą granice życia i śmierci, niemniej jednak całkowicie ich nie niweluje. Ciągłe bowiem funkcjonuje ona w wymiarze określeń: „przed” i „po”. Opiera się ona bowiem na rozumieniu duszy jako podłoża wartości moralnych⁴⁶, jak również na funkcjonowaniu moralnego porządku, którego ostateczne wypełnienie usytuowane jest „poza” granicami życia „cielesno-zmysłowego”. Nieco dalej idzie propozycja Wodzińskiego. Odwołując się do analogicznych fragmentów z *Apologii*, pisze on, że strach przed śmiercią nie ima się Sokratesa, gdyż „bycie sprawiedliwym potrafi skutecznie zneutralizować zło śmierci. Potrafi również zagłuszyć strach przed śmiercią”⁴⁷. Droga do nieśmiertelności wiedzie zatem, jak można sądzić, przez sprawiedliwe postępowanie, którego kresem ciągle pozostaje śmierć. Natomiast cnotliwe życie miałoby być warunkiem „nagrody” zyskanej właśnie po śmierci. Sokrates kilkakrotnie artykułuje swą wiarę w to, że „jakoś tam jest tym, co pomarli, i jak to dawno mówią, znacznie lepiej jest dobrym niż złym”⁴⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet wiara w pośmiertne przeniesienie do „bogów innych, mądrych i dobrych”, do „ludzi umarłych, lepszych niż tutaj”, do „władców bardzo dobrych”⁴⁹ nie jest argumentem usprawiedliwiającym zasadność odebrania sobie życia. Dlaczego? Odpowiedzią na to pytanie, jak również rozwiązaniem tego paradoksu, dotyczącego przymusu życia i jednoczesnego pragnienia śmierci, może być właśnie zrozumienie specyfiki etosu filozoficznego życia. Ów etos również odwołuje się do wartości cnotliwego postępowania, ale stawia je w zupełnie innym świetle niż

jednak przyznać, że w tym kontekście Sokrates przywołuje postać Filolaosa oraz mówi o pewnej „nauce tajemnej”. Zob. *ibidem*, 61 D, 62 B. Co jednak ciekawe, literalnemu rozumieniu omawianego paradoksu sam Sokrates się konsekwentnie podporządkował, gdyż z faktycznego (fizycznego) więzienia jednak nie uciekł.

⁴⁴ Zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 61.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Zob. W. Jaeger: *Paideia...*, s. 955.

⁴⁷ C. Wodziński: *Logo nieśmiertelności...*, s. 219. Por. *ibidem*, s. 252.

⁴⁸ Platon: *Fedon...*, 63 C. Tłum. W. Witwicki.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, 63 C.

propozycje Legutki czy Wodzińskiego. Ostatnie z wymienionych zdają się kierować postrzeganiem działań moralnych jako gwaranta „lepszego” bytowania po śmierci. Ciągłe funkcjonują więc w chronologicznym następstwie życia, śmierci i ewentualnej nieśmiertelności. Natomiast prezentowany w niniejszym tekście model filozoficznego egzystowania całkowicie zmienia tę temporalną perspektywę i spaja życie oraz śmierć na płaszczyźnie piękna i dobra sprawiedliwego działania. Sokrates nie pochwała śmierci, nie zachęca do umierania, lecz prezentuje pewną życiową postawę, dzięki której lęk przed śmiercią staje się obojętny. Nie dzieje się to bynajmniej za sprawą banalizacji samego faktu śmierci ani nie wynika z przekonania na podobieństwo epikurejskiego, że wraz z jej nadejściem następuje zupełne unicestwienie — wraz z nadejściem śmierci nas już nie ma, a zatem nie ma się czego obawiać. „Pokonanie” śmierci też nie jest najlepszym określeniem na to, co przynosi filozoficzne życie. Sokrates nie walczy wszak ze śmiercią, nie demonizuje jej jako biegunowej przeciwności egzystowania. Zabieg, którego dokonuje, polega raczej na włączeniu „śmierci” w fundamentalną płaszczyznę życia filozoficznego. Filozof nie musi popełniać samobójstwa, bo ono i tak niczego by w jego życiu nie zmieniło. Żyjąc na sposób filozoficzny, dbając o dobro i piękno duszy, dokonuje swego „unieśmiertelnienia” już w trakcie egzystencji cielesno-zmysłowej⁵⁰. Ale zmiana znaczenia owego „unieśmiertelnienia” polega tu na tym, że prawość postępowania nie występuje już w schemacie nagrody lub kary, który mogłaby sugerować interpretacja Legutki. Cnotliwość filozoficznego życia jest „wartością” samą w sobie, która nie potrzebuje już i nie oczekuje eschatologicznego dopełnienia. Wartość moralnego działania sprawia, że jego uczestnik już „tu” i „teraz” sięga płaszczyzny tego, co wiecznotrwale, gdy urzeczywistnia ideał pięknego i dobrego postępowania.

Drugą płaszczyzną doświadczenia filozoficznej nieśmiertelności jest porządek poznawczy oparty na pojmowaniu duszy, która — według trafnej chyba opinii Szlezáka — w *Fedonie* rozumiana jest również jako zasada życia i zsubstancjalizowana zdolność myślenia⁵¹. To dzięki niej filozof wkracza w obszar nieśmiertelności wówczas, gdy potrafi — jak proponuje Hadot — wznieść się na poziom obiektywności myśli, „na poziom uniwersalnego i normatywnego punktu widzenia myśli w celu podporządkowania się nakazom Logosu i normie Dobra”⁵². Owa aktywność poznawcza polega tu na uwolnieniu

⁵⁰ Zob. *ibidem*, 76 D—77 A, 80 B, 81 A.

⁵¹ Zob. T. A. S z l e z á k: *O nowej interpretacji platońskich [sic!] dialogów...*, s. 103.

⁵² P. H a d o t: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 43.

i oczyszczeniu rozumu⁵³ (myśli) od ciała, którego słabość ma swe źródło w niedokładności poznania zmysłowego. Gdy Platon mówi o przewadze rozumowego poznania, akcentuje jednocześnie jego specyficzne desygnaty — sprawiedliwość „samą”, piękno, dobro i rzeczy „same w sobie”, które stanowią asumpt do kreślenia Platońskiej „teorii idei”⁵⁴. Poznanie tych bytów możliwe jest wyłącznie za pośrednictwem rozumu wyzwolonego spod złudnego wpływu ciała i zmysłów. Nawet jeśli przyjąć interpretację Legutki, że we fragmencie 65 A—66 A nie ma wyraźnej wskazówki mówiącej, że „chodzi tutaj o jakąś inną niecielesną rzeczywistość, z którą dusza obcuje przez poznanie rozumowe”⁵⁵, to i tak uznać należy, że czyste rozumowe poznanie anektuje Platon jako przestrzeń, w której dusza transcenduje sferę materialności, przekraczając immanentną dla niej zmienność, zniszczalność i przypadkowość. Porządek poznawczy dopełnia zatem istotę filozoficznego „unieśmiertelnienia”. Wystarczy „rozwiązać wspólnotę z ciałem”, zwrócić się ku poznaniu „rzeczy samych”, a już w trakcie aktywności poznawczej wymiar cielesno-materialny przestanie człowiekowi zagrażać swym nieodzownym widmem całkowitego unicestwienia.

Wobec tego należałoby zapytać: czy specyfika tego poznawczo-moralnego porządku jest wystarczającym gwarantem zasadności mówienia o nowym rozumieniu „nieśmiertelności” w ramach filozoficznego sposobu życia? Legutko zauważa, że Platoński *Fedon* stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość zespolenia filozoficznych, matematycznych i religijnych intuicji objawiających wieczność oraz dróg do niej prowadzących. Badacz ten jednak zdecydowanie twierdzi, że „ani w »Fedonie«, ani w żadnym innym dialogu nie proponuje on [Platon — M.S.] wprost takiej jednoznacznej syntezy świata rzeczy wiecznych”⁵⁶. Co więcej, sądzi on również, że taka synteza prowadziłaby do dziwnego przekonania, że religia, filozofia, matematyka i śmierć wskazują tę samą rzeczywistość, w której dodatkowo dokona się ostateczna sprawiedliwość. Legutko jest zdania, że pogląd o istnieniu w filozofii Platona takiego właśnie „świata” wynika z mylnej, ontolo-

⁵³ Różnice pomiędzy przekładem Witwickiego i Legutki ujawniają się w momencie próby translacji greckiego terminu *fronesis*. We fragmencie 65 A Legutko oddaje go słowami „mądrość” (*sofia*), przyznając, że wśród badaczy nie ma całkowitej zgodności. Zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 69. Por. zastrzeżenia co do rozumienia *fronesis* w tym miejscu *Fedona*: K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki...*, s. 66.

⁵⁴ Zob. Platon: *Fedon...*, 65 D. Tłum. W. Witwicki.

⁵⁵ Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 69.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 12.

gicznie dualistycznej recepcji jego myśli. Taka synteza mogła być jedynie czymś domniemanym, pewną możliwością teoretyczną, ale nie stanowiła przedmiotu uzasadnienia i analizy. Przeszkodą byłyby tutaj kwestie metodologiczne, a sam dialog miałby wskazywać raczej granice ludzkiego poznania niż możliwość ich przekroczenia⁵⁷. To stanowisko interpretacyjne należy mieć na uwadze, gdyż w znaczący sposób wpływa ono nie tylko na rozumienie problemu nieśmiertelności duszy w *Fedonie*, ale również na określenie statusu „rzeczy samych” w ramach obecnej w tym dialogu „teorii idei”⁵⁸. Jej zwolennicy wskazują, że ontyczna przestrzeń „rzeczy samych” charakteryzuje się stałością, niezmiennością i trwałością przekraczającą zmienno-zjawiskowy wymiar istnienia rzeczy materialno-zmysłowych. Analogicznie zatem zdolność jej poznania sytuowałaby ludzką duszę w strukturze tego, co wiecznotrwałe. Jak zauważa Ricoeur, w *Fedonie* dokonuje się próba powiązania trwania duszy z pozaczasowością Form, chociaż ta „nieśmiertelność” nie jest jeszcze „wiecznością”. To raczej siła istnienia, bardziej trwała niż wiele ciał i wiele żywotów⁵⁹. Można zatem zgodzić się z Legutką, że u Platona nie znajdujemy takiej „syntezy” intuicji dotyczących wiecznej rzeczywistości, ale trzeba jednocześnie uznać, że zasadniczy trzon dowodów na nieśmiertelność duszy opiera się na przekonaniu o specyficznym — diametralnie różnym od zmysłowego — sposobie istnienia tego, co piękne, dobre, sprawiedli-

⁵⁷ Zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 12—15. Warto zwrócić uwagę na prezentowany przez Legutkę tok argumentacji. Otóż zaznacza on, że to Sokrates dzięki filozofii odkrył „wieczny wymiar istnienia”, poszukując definicji takich pojęć, jak „cnota”, „opanowanie”, „męstwo” czy „zbożność”. W przekonaniu Legutki te definicje odkrywały prawdę, która „dotyczyła spraw wiecznych, niepodatnych na ludzkie kaprysy, na egoistyczne interesy czy zmienne polityczne koniunktury. Sokrates rozstawał się więc ze światem i z przyjaciółmi bez lęku i bez żalu, bo dzięki długiemu obcowaniu z filozofią oswoił się z wiecznością” (ibidem, s. 8). Widać więc wyraźnie, że Legutko dopuszcza u Sokratesa obecność świadomości jakiejś formy „wiecznego istnienia”, ale jednocześnie odmawia Platonowi próby opisanie tej rzeczywistości (zob. ibidem, s. 10—12). Twierdzi bowiem, że pogląd taki nie przystoi filozofii „par excellence, a taką wszak była filozofia Platona” (ibidem, s. 11). Następnie dodaje, że „wizja takiego świata wydaje się raczej tworem artystycznej wyobraźni niż dziełem myślącego rygorystycznie filozofa” (ibidem, s. 12).

⁵⁸ Dembiński, analizując *Fedona*, zauważa, że to, co „samo w sobie”, „idee”, „rzeczy same” pełnią w tym dialogu funkcję „miary określoności”. W przekonaniu tego autora oprócz tożsamości i jedności „rzeczom samym” przysługuje również cecha niezłożoności, niezmienności i prostoty. „Platon uznaje zatem, że rozpadowi podlegają tylko rzeczy złożone, czyli jedynie to, co proste i niezłożone, uznać można za wiecznotrwałe”. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 39. Por. J. Gajda: *Platońska droga do idei...*, s. 88.

⁵⁹ Zob. P. Ricoeur: *Symbolika zła...*, s. 273—284.

we, zbożne „samo w sobie”, „co jak pieczęcią oznaczamy zwrotem: *jest czymś*”⁶⁰. Wspomniana przez Legutkę synteza owych intuicji dotyczących wiecznej rzeczywistości mogłaby być potrzebna, ale właśnie w przypadku tradycyjnego rozumienia nieśmiertelności — jako pewnego chronologicznego „następstwa” śmierci. Natomiast w odniesieniu do etosu filozoficznego sposobu życia decydująca jest sama poznawcza możliwość doświadczenia tego, co prawdziwie piękne, dobre i sprawiedliwe. A co do tych bytów, to nie ma wątpliwości, że istnieją inaczej niż rzeczy zmysłowe⁶¹. Zatem poznanie tych bytów już „wystarcza”, by życie filozofa weszło w zupełnie inną przestrzeń, której nie zagraża już nieuchronność cielesnego unicestwienia. W ten właśnie sposób spełnia się filozoficzna „nieśmiertelność”. Zobaczmy zatem, jaką rolę odgrywają w *Fedonie* owe prawdziwe przedmioty poznania. Argument na rzecz nieśmiertelności duszy, określanej „argumentem z anamnezy”, zostaje niejako usytuowany na fundamencie twierdzenia o istnieniu „rzeczywistych bytów”, których status ontyczny przekracza zmienność i nietrwałość rzeczy materialnych. Co godne odnotowania, Platoński Sokrates nie szuka już kolejnego uzasadnienia, tym razem dla tej właśnie tezy. Znamiennie brzmią więc słowa Simiasza wypowiedziane w kontekście omawiania „dowodu z anamnezy”: „bo dla mnie przynajmniej nie ma nic bardziej oczywistego nad to, że wszystkie tego rodzaju rzeczy istnieją najbardziej, jak tylko można: to piękno i dobro, i te wszystkie inne rzeczy, o których w tej chwili wspomniałeś”⁶². Trzeba również stwierdzić, że podobne „ugruntowanie” zyskuje trzeci w kolejności argument, mający świadczyć na rzecz pośmiertnej niezniszczalności duszy. Poświęcony jest on omówieniu jej natury (statusu). Natomiast „wsparciem” dla niego może być przekonanie o ontycznym podobieństwie duszy do tego, co tylko rozumem poznać można, co bezpostaciowe, niezłożone, niezienne, zawsze takie samo, co zyskuje określenie „rzeczywistości samej”⁶³. Z nią właśnie dusza jest spokrewniona. „A ilekroć rozpatruje coś sama w sobie, natenczas leci tam, w dziedzinę tego, co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne, i zawsze jednakie; ona tego krewna, zawsze się do tego zbliża, ilekroć sama z sobą zostanie, o ile jej to

⁶⁰ Platon: *Fedon...*, 75 C—D, 76 D—E. Tłum. W. Witwicki.

⁶¹ Mówiąc o odmiennym sposobie istnienia „rzeczy samych” (form), odwołuję się do ustaleń Gregory’ego Vlastosa, który wskazał ich funkcję epistemologiczną (*are the objects of knowledge par excellence*) i estetyczną (*philosopher as a Formlover*). Zob. G. Vlastos: *Metaphysical Paradox*. In: *I d e m: Platonic Studies*. Princeton 1981, s. 43—57.

⁶² Platon: *Fedon...*, 77 A. Tłum. W. Witwicki.

⁶³ Zob. *ibidem*, 78 B—79 A.

wolno⁶⁴. Opisywany w metaforze drugiego żeglowania „zwrot ku *logoi*” potwierdza zdolność ludzkiej duszy do ujęcia tego, co „samo w sobie”⁶⁵. Platónski Sokrates nie wątpi więc w wieczność i nieśmiertelność „rzeczy samych”, a to z nimi przecież przede wszystkim obcuje miłośnik mądrości „już” w trakcie swego życia. I w ten właśnie sposób wkracza w filozoficzną „nieśmiertelność”. Nieśmiertelna byłaby więc — z racji swych przedmiotów — sfera logosu, rozumowej relacji filozofa ze światem „rzeczy samych”, która stawałaby się również paradygmatem działań moralnych. Nawet jeśli problem nieśmiertelności duszy w *Fedonie* opiera się na wierze i przypuszczeniu, to jest to wiara ugruntowana na przekonaniu o istnieniu wiecznych przedmiotów prawdziwego poznania i duszy jako „siedziby myśli”⁶⁶. Sferę „bytów samych” charakteryzuje więc trwałość, której obce są kategorie powstawania i giniecia, rodzenia się i śmierci. Podobnie też traci sens tradycyjnie rozumiana „nieśmiertelność”, bo niby czego miałyby ona być następstwem? „Byty same” po prostu są, trwają, powodując, że w przestrzeń wyłączności życia i trwania wkracza filozof, gdy zwraca się do nich na drodze rozumowego poznania. Fragmentem stanowiącym przykład ewidentnej apologii życia miłośnika mądrości jest ten, w którym jego dusza przedstawiona zostaje jako „rozumująca i niezachwiana, i zawsze to, co prawdziwe i boskie, i niezależne od mniemań ludzkich oglądająca, i tym się odżywiająca, będzie wierzyła, że tak żyć powinna, jak długo żyć będzie, a kiedy skończy, pójdzie do tego, co jej krewne, i uwolni się ode złego, które jest udziałem człowieka”⁶⁷. Dlatego też człowiek oddany filozofii, w obliczu śmierci pozostaje — jak tłumaczy to Witwicki — dobrej myśli⁶⁸. Już sam fakt dobrego — bo filozoficznego — przeżycia każdego dnia daje poczucie spokoju i spełnienia pewnego ideału ludzkiej doskonałości. Owszem, dopuszcza u Platona (choćby mityczną i przypuszczalną) eschatologiczną perspektywę dopełnienia ludzkiego życia w postaci sądu w Hadesie⁶⁹. Niemniej jednak nie ten obraz stanowi najsilniejszy argument na rzecz słuszności wyboru cnotliwego postępowania. Ono nieodłącznie związane jest z modelem życia filozoficz-

⁶⁴ Ibidem, 79 D. Platónski Sokrates jeszcze kilkakrotnie wyraża tę myśl. Por. ibidem, 80 A—B, D. „Nieprawdaż, dusza o tych znamionach w dziedzinę podobną do niej odchodzi: bezpostaciowa, boska, nieśmiertelna i rozumna”. Ibidem, 81 A.

⁶⁵ Zob. ibidem, 100 B—103 C.

⁶⁶ Zob. H.-G. Gadamer: *Początek filozofii...*, s. 67, 71. Por. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy...*, s. 327. Por. T.A. Szlezák: *O nowej interpretacji platońskich [sic!] dialogów...*, s. 103.

⁶⁷ Platon: *Fedon...*, 84 B. Tłum. W. Witwicki.

⁶⁸ Zob. ibidem, 95 C.

⁶⁹ Zob. ibidem, 107 C—108 C, por. 113 D—114 B.

nego, czyli sprawiedliwego działania wspartego poznaniem wiecznotrwałych „bytów samych”.

Reasumując, cnotliwość moralnego działania, jak również autonomia rozumowego poznania powodują, że w życiu miłośnika mądrości zaciera się granice „dziś” i „jutra”. „Jutro nieśmiertelności” staje się dostępne już „dziś” właśnie za sprawą tych dwóch porządków filozoficznej aktywności. Można powiedzieć, że kto jest miłośnikiem mądrości, ten już nie oczekuje żadnego „jutra”, żadnej mającej dopiero nadejść „nieśmiertelności”, gdyż antycypuje je już w swej codzienności właśnie przez odpowiedni sposób życia. Nawet jeśli przyjąć, że przekonanie o nieśmiertelności duszy było tylko wiarą, przypuszczeniem Sokratesa — tym „pięknym ryzykiem”⁷⁰ — to życie na sposób filozoficzny, czyli praktykowanie cnót i droga logosu, staje się gwarantem jego najdoskonalszego przeżycia w tym jedynym „dniu”, który nie ma „jutra”. Podobnie też — nawet jeśli jednostkowej nieśmiertelności miałyby nie być, to dla miłośnika mądrości nic by się w zasadzie nie zmieniło. Filozoficzne życie stwarzałyby wszak namiastkę właśnie takiej paradoksalnej „nieśmiertelnej śmiertelności”, sięgając granic poznania tego, co wieczne. Jeśli bowiem poznanie istoty „bytów samych” ma być gwarantem wieczności życia filozofa, to można jej dostąpić już w trakcie „życia” cielesno-zmysłowego. Dlatego też lepiej byłoby mówić o trwaniu filozoficznej wieczności, która niweluje konotacje jakiegos chronologicznego następstwa obecnego wówczas, gdy mowa jest o „nieśmiertelności”. Filozof po prostu żyje, trwa, bytuje w strukturze wieczności rozumowego poznania i sprawiedliwego postępowania.

⁷⁰ Zob. *ibidem*, 114 D.

Marcin Subczak

“A Day without Tomorrow” as a Feature of Philosophical Way of Life in Plato’s *Fedon*

Keywords: Plato, *Fedon*, philosophical way of life, redefinition of eternity and immortality, value of just actions, cognition of “things themselves”, affirmation of life

S u m m a r y

The present article focuses on the ethos of philosophical way of life occurring in Plato’s *Fedon*, the essence of which is depicted in the phrase “a day without tomorrow.” This expression suggests that character of a philosopher’s existence which

allows for a significant redefinition of life, death and immortality. Their traditional understanding could imply certain chronological consequence which, in a philosopher's life, becomes obliterated. A philosopher — due to the specificity of his work — “already” exists in the dimension of eternity of “things themselves”, no longer waiting for any final fulfillment in immortality that ends one's life. The borders between life and death are being crossed. The beauty and good of just actions, based on the experience of stability of “things themselves”, moves the enthusiast for wisdom to the sphere where existence, undisturbed by the spectrum of deadly end dominates.

Marcin Subczak

„Der Tag ohne Zukunft“ als ein Merkmal der philosophischen Lebensweise in Platons *Phaidon*

Schlüsselwörter: Platon, *Phaidon*, philosophische Lebensweise, Neudefinition von Ewigkeit und Unsterblichkeit, Bedeutung des gerechten Verhaltens, Erkenntnis von „Dingen an sich“, Lebensbejahung

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im vorliegenden Artikel hebt der Verfasser das in Platons *Phaidon* erscheinende Ethos der philosophischen Lebensweise hervor, dessen Sinn in der Bezeichnung „Tag ohne Zukunft“ zum Ausdruck kommt. Diese Wendung spiegelt zwar solch eine Existenz des Philosophen wider, in der das Leben, der Tod und die Unsterblichkeit erheblich neudefiniert werden. Die gängige Auffassung der Begriffe könnte eine gewisse chronologische Folge vermuten lassen, die jedoch gerade im Leben eines Philosophen abgeschafft wird. Durch seine spezifische Aktivität existiert der Philosoph „schon“ in der Ewigkeit der „Dinge an sich“ und erwartet schon keine Selbstverwirklichung in der das Leben besiegelten Unsterblichkeit. Die Grenze zwischen Leben und Tod wird überschritten. Die Schönheit und die Güte des auf Erfahrung von der Beständigkeit der „Dinge an sich“ beruhenden gerechten Handelns versetzt den Weisheitsliebhaber in den Bereich der durch eine Todesgefahr nicht beeinträchtigten Existenz.