

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy

ZAGADNIENIE NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY (cz. II)

Argumenty antropologiczne. Argumenty metafizyczne okazały się niekonkluzywne. Trzeba teraz poddać analizie tzw. argumenty antropologiczne, a więc dowód z pragnienia nieśmiertelności, powszechnej zgody ludzkości oraz argument medyczny, oparty na doświadczeniach śmierci klinicznej.

Pragnienie nieśmiertelności. Podstawowym (i najczęstszym) argumentem antropologicznym jest odwołanie się do obiektywnej celowości ludzkiego bytu oraz doświadczanego przez człowieka (i wrodzonego mu) pragnienia nieśmiertelności. Argument ten ma dwie zasadnicze (i ostatecznie w dużej mierze zbieżne ze sobą) wersje: pierwsza wiąże się z imieniem św. Tomasza z Akwinu, druga z krytyczną filozofią Immanuela Kanta. Ich treść jest następująca:

Wersja tomistyczna: 1. Życie ludzkie posiada obiektywną (naturalną) celowość; 2. Wewnętrzny cel bytu ujawnia się w działaniu; 3. Człowieka wyróżnia spośród innych bytów intelekt i wola (w ich działaniu można odkryć obiektywny cel bytu ludzkiego); 4. Ostatecznym celem woli jest posiadanie absolutnego i nieutralnego dobra, zaś celem intelektu - posiadanie absolutnej prawdy (oznacza to, że człowiek ukierunkowany jest na Absolut); 5. W życiu ziemskim, kończącym się śmiercią, wartości absolutne są niemożliwe do osiągnięcia; 6. Gdyby dusza ludzka ginęła wraz ze śmiercią ciała - człowiek nie mógłby osiągnąć naturalnego celu swego życia (należałoby go uznać za byt absurdalny).

Wniosek: Nieśmiertelność duszy ludzkiej (intelektu i woli) jest koniecznym warunkiem sensowności ludzkiego życia¹.

Przedstawione rozumowanie wymaga kilku słów dopowiedzenia. Otóż cel obiektywny jakiegoś bytu (w tym wypadku człowieka) rozumiany jest jako efekt wrodzonej mu natury, bez względu na to, czy ktokolwiek sobie go uświadamia, czy nie. Inaczej mówiąc, cel bytu nie jest rezultatem ludzkiego namysłu i wyboru, nie jest więc kwestią psychologiczną, kwestią faktycznie przeżywaną przez człowieka pragnień i oczekiwań, lecz wynika koniecznie z samego faktu bycia człowiekiem. Jest wpisany w strukturę ontyczną człowieka.

¹ Por.: M. A. Krapiec: *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1986, s. 134; A. B. Stepien: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1989, s. 218-219; F. C. Copleston: *Aquinas*. London 1955, s. 169.

Powyzszą argumentację często się uzupełnia - za św. Tomaszem z Akwinu - o stwierdzenie, że każdy byt posiadający intelekt, z natury pragnie istnieć wiecznie, **być zawsze**, zaś naturalne pragnienie nie może być daremne (skazane na niespełnienie)². Rozważając więc problem nieśmiertelności duszy, człowiek stoi przed wyborem: albo uzna, że jego pragnienie życia wiecznego faktycznie zostanie spełnione (nie jest więc bezcelowe), albo będzie musiał zgodzić się, że ostatecznie jego życie pozbawione jest elementarnej sensu (rację miałby wówczas J. -P. Sartre określający człowieka mianem „zbędnej namiętności”)³.

Wersja Kantowska. Zdaniem Kanta, nie jest możliwy racjonalny dowód nieśmiertelności duszy ludzkiej. Problem ten można jednak rozwiązać w płaszczyźnie tzw. rozumu praktycznego, a więc w świetle idei wolności i moralnego powołania człowieka. 1. Powołaniem człowieka jest najwyższe dobro (świętość); 2. Cel ten nie jest osiągalny w życiu ziemskim; 3. Warunkiem jego urzeczywistnienia (prawdopodobnie w postaci nieskończonego postępu moralnego) jest nieśmiertelność duszy ludzkiej.

Wniosek: Należy uznać za słuszny i subiektywnie konieczny postulat nieśmiertelności duszy⁴.

Widać wyraźnie, że istnieje zasadnicza różnica między tomistyczną i Kantowską wersją omawianego argumentu. Pierwsza akcentuje przedmiotową prawdziwość wniosku (i to na płaszczyźnie poznania teoretycznego), druga jego ściśle postulatowy i wyłącznie praktyczny charakter. Mimo to w obu modelach zasadniczą rolę odgrywa idea (bezwartkowy postulat) sensowności (racjonalności, dorzeczności, nieabsurdalności) bytu ludzkiego. Jediną formą spełnienia tego wymogu ma być nieśmiertelność **przynajmniej** ludzkiej duszy. Wydaje się jednak, że takie postawienie problemu nieśmiertelności nie jest w pełni zasadne, i to dla kilku racji:

Proponowane rozróżnienie między psychologicznym zjawiskiem uświadomienia sobie ostatecznego celu własnego życia a obiektywnym ukierunkowaniem bytu ludzkiego, chociaż uzasadnione, nie wystarcza do obrony argumentacji tomistycznej. Pojawia się wszak pytanie: skąd wiadomo, jakie jest naturalne, wrodzone pragnienie i dążenie człowieka? Więcej, na jakiej podstawie można określić obiektywną celowość człowieka czy choćby jego intelektu i woli? W odpowiedzi trzeba odwołać się bądź do samoświadomości

² Por.: Tamże, s. 169-170. Odnośny tekst św. Tomasza znajduje się w Sth Ia, 75, b.

³ „Tu nie idzie o zaspokojenie subiektywnych pragnień, lecz o zanegowanie - na podstawie zasady racji dostatecznej - bytowego nonsensu. Nie może być tak, żeby jakiś byt z natury swej dążył do czegoś, co z natury tego bytu jest dla niego zasadniczo niedostępne” (A. B. Stępień: Op. cit., s. 219).

⁴ Por.: I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. Warszawa 1986, s. 469-488; Tenże: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1984, s. 198-215; O. Höffe: *Immanuel Kant*. Warszawa 1995, s. 250.

ludzkiej, bądź do indukcyjnego uogólnienia sposobów ludzkiego zachowania (ludzkich pragnień, dążeń i działań). Żadna z tych metod nie jest jednak w stanie uzasadnić twierdzeń dotyczących obiektywnych cech ludzkiej natury. Przeciż z faktu, że ludzie tak a nie inaczej działają, nie wynika, że realizują to, co stanowi obiektywne ich powołanie.

Co ważniejsze, gdyby nawet założyć trafność tomistycznej diagnozy o ukierunkowaniu człowieka na wartości absolutne (przynajmniej prawdę i dobro), to i tak nie można na tej podstawie dowieść, że wartości te obiektywnie istnieją, ani że człowiek jest je w stanie kiedykolwiek osiągnąć. Z wrodzonych pragnień czy tendencji ontycznych nie wynika konieczność ich spełnienia. Jeżeli natomiast założy się, że człowiek prędzej czy później **musi** osiągnąć cel swej natury, to już w punkcie wyjścia rozstrzyga się kwestię nieśmiertelności duszy. Wtedy jednak uzasadniony będzie zarzut błędnego koła w argumentacji.

Co więcej, bardzo wątpliwym jest założenie, że niemożliwość urzeczywistnienia wartości absolutnych (obiektywnego celu ludzkiego życia) dowodziłaby bytowej absurdalności człowieka. Nie ma przecież nic nieracjonalnego w tym, że człowiek osiąga tylko pewne cele i urzeczywistnia tylko niektóre ze stojących przednim możliwości. Jako istota wielorako ograniczona i bytowo skończona, przygodna, może osiągać tylko to, co ograniczone i skończone. To, co absolutne zdaje się przekraczać horyzont jej ontycznych możliwości - w każdym razie nie ma nic absurdalnego w tym, że jako skończony podmiot poznania człowiek nie jest w stanie osiągnąć prawdy absolutnej, całkowitej, a jako skończony podmiot działania - absolutnego dobra.

Co więcej, można postawić pytanie, dlaczego ludzki byt **musi** być racjonalny, dorzeczny? Nie można przy tym zapominać, że operując kategorią „racjonalności” lub „absurdalności” bytu, człowiek nakłada na rzeczywistość własne schematy intelektualne, które bynajmniej nie muszą wiernie stosować się do obiektywnego porządku ontycznego. Zasada racji dostatecznej, chociaż jest wygodnym i koniecznym narzędziem ludzkiego myślenia, nie musi przecież być obiektywnym prawem bytu⁵. W odniesieniu do omawianego tu argumentu oznacza to, że gdyby nawet osiągnięcie wartości absolutnych było warunkiem obiektywnej sensowności ludzkiego życia, **nie muszą** one faktycznie zostać przez człowieka urzeczywistnione.

Co więcej, nie można też zapominać, że odrzucając możliwość niespełnienia swych potencjalności, odrzucając ostateczny bezsens życia, czło-

⁵ Por. na ten temat choćby: M. K. Munitz: *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*. New York 1974; W. L. Rowe: *The Cosmological Argument*. Princeton-London 1975; H. A. Meynell: *The Intelligible Universe. A Cosmological Argument*. London-Basingstoke 1982; P. Edwards: *Why. An Offprint from the Encyclopedia of Philosophy*. New York-London 1967.

wiek nie może całkowicie uniknąć niebezpieczeństw myślenia życzeniowego, swoistej iluzji, która każe mu brać jego nadzieje za rzeczywistość, lęki zaś i niebezpieczeństwa za pozór. Również postulaty praktycznego rozumu, sformułowane przez Kanta, nie są całkowicie wolne od pułapki myślenia życzeniowego.

Dalsza trudność, na którą szczególną uwagę zwrócił chociażby F. C. Copleston⁶, wyraża się w pytaniu, czy można zasadnie mówić o obiektywnym (wrodzonym, naturalnym) celu ludzkiej natury, nie zakładając wcześniej istnienia Boga - Stwórcy tej natury? Obiektywna celowość bytu nie wydaje się przecież być czysto przypadkowa, stanowi raczej skutek racjonalnego działania. Przy takich jednak założeniach gwarantem nieśmiertelności człowieka (a tym samym dorzeczności jego życia) nie jest natura bytu, lecz Bóg. Plany i zamierzenia tego ostatniego (o ile istnieje) nie mogą być jednak przedmiotem filozoficznych domysłów. Mimo to pytanie postawione przez Coplestona ukazuje jeden z niezbędnych warunków konkluzywności dowodu nieśmiertelności duszy (istnienie Boga), który w tomistycznej wersji argumentu nie został, przynajmniej *explicite*, wyłożony; w wersji Kantowskiej zaś jest, co najwyżej, jeszcze jednym postulatem, którego przedmiotowej prawdziwości nie można w żaden sposób potwierdzić.

Nie można wreszcie nie postawić pytania, czy wrodzone, naturalne pragnienie nieśmiertelności jest rzeczywiście cechą jedynie bytów posiadających intelekt bądź nawet tylko człowieka? Charakterystyczny dla wielu istot żywych tzw. instykt samozachowawczy wydaje się takiemu ograniczeniu przeczyć. Być może obrońcom argumentu chodzi tu o istoty zdolne uświadomić sobie swą obiektywną dążność? Wtedy jednak pojawi się problem: dlaczego nie jest człowiekowi dana pełna i oczywista wiedza tej dążności dotycząca? Inaczej mówiąc, dlaczego świadomość naturalnego celu bytu ludzkiego nie jest składową jego elementarnej samowiedzy?

Proponowane tu uzasadnienie nieśmiertelności duszy można próbować umocnić, wskazując na konieczność istnienia ostatecznego i bezwarunkowego (zarazem zaś - absolutnie sprawiedliwego) trybunału, osądzającego ludzkie czyny, a zarazem wyrównującego wszelkie krzywdy i doznane zło. Wszak w obliczu niesprawiedliwości trybunałów ludzkich, w obliczu nierównej ilości doznanego dobra i doświadczonego cierpienia w życiu ziemskim przez różnych ludzi, można by oczekiwać, a nawet postulować konieczność nieśmiertelności człowieka jako warunku realizacji absolutnej sprawiedliwości. Trudno jednak w takim założeniu nie dopatrzeć się przykładu myślenia życzeniowego, któremu nie musi odpowiadać żadna rzeczywistość.

⁶ F. C. Copleston: Op. cit, s. 170.

Ostatecznie, podsumowując dotychczasowe uwagi, należy stwierdzić, że odwołując się do naturalnej celowości ludzkiego bytu (w tym wrodzonego człowiekowi pragnienia życia wiecznego), nie da się uzasadnić tezy o nieśmiertelności ludzkiej duszy. Okazuje się ona wszak bądź to zawarta już w przesłankach (o ile przyjmuje się konieczność urzeczywistnienia naturalnych dążeń duszy), bądź stanowi niemożliwy do potwierdzenia na drodze czysto racjonalnej **postulat**, mający usensownić ludzkie życie jako ostatecznie racjonalne i dorzeczne. Można tym samym powiedzieć, że nieśmiertelność jest, co najwyżej, przedmiotem tak lub inaczej pojmowanej **wiary**.

Znaczenie omówionego argumentu nie jest jednak wyłącznie negatywne. Wskazuje on bowiem na głęboko w człowieku zakorzeniony „głód Absolutu”, potrzebę życia wiecznego. Więcej, próbuje odsłonić (w dużej mierze dość trafnie) te elementy ludzkiego doświadczenia, które zdają się w jakiejś mierze „zapowiadać” (choć nie potwierdzać) jakąś formę ludzkiej nieśmiertelności. Tym samym omawiany argument z jednej strony zmusza do poszukiwania nadziei życia wiecznego w wierze (w ufności Bogu), z drugiej natomiast - w doświadczeniu, w tym, co można nazwać przejawami niewątpliwiej transcendencji człowieka, przekraczania wymiaru skończoności i doczesności. Z tego też powodu dwa niżej omawiane argumenty można uznać za swoiste rozwinięcie a nawet dopełnienie obecnego: argument z powszechnej zgody ludzkości zdaje się akcentować aspekt wiary w nieśmiertelność (i to wiary religijnej), argument natomiast medyczny za próbę dokładnej lokalizacji miejsc, w których swoiste doświadczenie naszej nieśmiertelności miałyby być nie tylko możliwe, ale też - w pewnej przynajmniej mierze - wiarogodne.

Powszechna zgoda ludzkości. Argument z tzw. powszechnej zgody (czy lepiej - wiary) ludzkości stanowi rozwinięcie jednego z bardziej znanych argumentów teistycznych, mających potwierdzić tezę o istnieniu Boga (zwanego argumentem z powszechnej, a niekiedy też wrodzonej i naturalnej, religijności człowieka). Historycznym źródłem tego rozumowania jest koncepcja tzw. religii naturalnej, której zasady usiłował skodyfikować jeszcze w XVII wieku E. Herbert of Cherbury⁷.

Treść wspomnianego argumentu jest następująca: 1. Nie było w dziejach ludzkości plemienia całkowicie pozbawionego religii (wiary w jakąś postać bóstwa); 2. Integralną częścią każdej religii jest wiara w jakąś formę nieśmiertelności człowieka; 3. Trudno byłoby uznać, że ludzkość przez cały czas swego istnienia pozostaje w błędzie (i to w kwestii najbardziej istotnej).

Wniosek: Wypada przyjąć, że człowiekowi dana jest jakaś postać nieśmiertelności.

⁷ Swoje poglądy religijne wyłożył on w traktacie *De Veritate* z 1624 r.

Przedstawione rozumowanie wymaga kilku słów komentarza. Przede wszystkim wielu historyków religii (wśród nich M. Eliade) uważa, że swoistym znakiem wiary w nieśmiertelność jest np. obyczaj chowania zmarłych. Bez nadziei na życie wieczne trudno byłoby zrozumieć cześć i szacunek oddawane zmarłym. Wiarę tę ma potwierdzać także bardzo często kult zmarłych, niekiedy powiązany z lękiem przed ich gniewem, zemstą czy niepożądaną obecnością, niekiedy zaś objawiający się w przekonaniu o świętości niektórych z nich, świętości upoważniającej do składania im ofiar.

Nie trzeba dowodzić, że przytoczony fragment nie ma praktycznie żadnej mocy dowodowej. W pewnym sensie stosują się do niego podstawowe zarzuty wysuwane tradycyjnie w epistemologii przeciwko kryterium prawdy z tzw. zgody powszechnej, stąd nie ma nawet potrzeby wszystkich ich w tym miejscu przytaczać. Na kilka jednak trudności trzeba zwrócić uwagę.

Przede wszystkim, nie podważając bynajmniej przedstawionej wyżej interpretacji pochówków czy kultu zmarłych, należy stwierdzić, że nie jest ona jedyną z możliwych. Szacunek dla zmarłych (a obserwacja współczesnej cywilizacji sąd taki zdaje się potwierdzać) nie musi bynajmniej wiązać się z wiarą w życie wieczne. Przeciwnie, może mieć motywacje czysto ludzkie, wynikające np. z wdzięczności wobec tych, którzy odeszli.

Co więcej, fakt cmentarzy rozumianych jako pomniki pamięci, a także fakt przeżywanej grozy w obliczu śmierci mogą wręcz skłaniać do wniosku, że wiara w nieśmiertelność jest w człowieku słaba. Inaczej mówiąc, że na dnie swej duszy człowiek doświadcza raczej zwątpienia niż pewności w życie wieczne. Cmentarz mógłby więc zdradzać przekonanie, że jedyną dostępną formą nieśmiertelności jest pamięć ludzka.

Omawiany tu argument opiera się w gruncie rzeczy na indukcyjnym uogólnieniu tych zachowań człowieka, które zdradzają jego wiarę w nieśmiertelność; tym samym pominięte zostają te postawy i zachowania, które z podobną wiarą zdają się stać w sprzeczności. Trudno jednak ocenić, czy ważniejszymi i pełniej wyrażającymi wewnątrz człowieka są te pierwsze, czy raczej drugie. Co gorsza, nie można wykluczyć, że z biegiem czasu wiara ludzkości w nieśmiertelność zacznie zamierać. Podważałoby to w sposób istotny empiryczne przesłanki omawianego argumentu.

Jest też, na koniec, oczywiście, że nawet najbardziej powszechna wiara w nieśmiertelność nie dowodzi jej prawdziwości, podobnie zresztą jak powszechna niewiara w nią - jej nie przeczy. Argument ten mówi więc, co powyżej, o człowieku jako istocie żyjącej nadzieją życia wiecznego, nie zaś o tym, czy nadzieja ta może być w jakikolwiek sposób spełniona.

Wiara w nieśmiertelność to na pewno swoisty znak transcendencji człowieka, jego głęboko zakorzonego przekonania, że nie na ziemi znajduje się jego prawdziwe mieszkanie. Więcej, jest ona wyrazem niezgody na

egzystencję niepełną, okaleczoną, niedoskonałą. Mimo to wiara - rozumiana jako czynnik czysto ludzki, jako fakt psychologiczny bądź historyczny - jest bezsilna, by ofiarować człowiekowi utracony skarb Gilgamesza. Jedynym fundamentem i gwarantem nieśmiertelności może być (o ile istnieje) Bóg zatroskany o los człowieka. Bóg, o którym rozum (bez wsparcia nadprzyrodzonym oświeceniem) musi jednak milczeć. Bóg, którego omówiony właśnie argument w jakiejś mierze przywołuje, a którego obecności - według relacji niektórych ludzi - każdy z nas będzie miał okazję doświadczyć w chwili ostatecznego dopełnienia swego losu.

Doświadczenie śmierci klinicznej. Ostatnim z omawianych tu argumentów antropologicznych jest bardzo dziś modny tzw. argument medyczny. Ma on charakter swoistego indukcyjnego uogólnienia zjawisk określanych mianem śmierci klinicznej. Popularność takich książek jak praca R. A. Moody'ego *Życie po życiu* zdradza, że współczesny człowiek namiętnie poszukuje niezbitego, namacalnego (opartego na bezpośrednim doświadczeniu) dowodu swej nieśmiertelności. Zanim jednak będzie można ocenić wartość i znaczenie tzw. argumentu medycznego, trzeba go w skrócie zaprezentować: 1. Istnieją ludzie, którym dane było przeżyć śmierć kliniczną; 2. Opisy przeżyć towarzyszących śmierci klinicznej są bardzo podobne (zawierają te same elementy); 3. Trudno tę zbieżność wytłumaczyć wyłącznie zbiegiem okoliczności.

Wniosek: Wypada uznać wiarogodność większości opisów stanu śmierci klinicznej (zatem przyjąć istnienie jakiejś formy bóstwa i nieśmiertelności ludzkiej duszy)⁹.

Chociaż wiele opisów śmierci klinicznej może być niezwykle sugestywnych, i chociaż nie można wyrokować o wartości różnych „paranormalnych percepcji”¹⁰, to jednak trudno przypisać jakkolwiek rangę dowodową powyższej argumentacji. Powody są następujące: Przede wszystkim trzeba założyć wiarogodność wypowiedzi ludzi opisujących swoje przeżycia. Więcej, trzeba założyć, że są one **autentyczne**, a więc, że ludzie ich doświadczający nie ulegają psychologicznemu, niezależnemu zupełnie od ich woli złudzeniu. Inaczej mówiąc, dlaczego nie potraktować wchodzących tu w grę przeżyć - zgodnie z ich strukturą - jako snu? ¹¹. Zwłaszcza, że ich subiekty-

⁸ R. A. Moody: *Życie po życiu*. Warszawa 1980. Por. tegoż: *Reflections on Life after Life*. New York 1977 (*Refleksja nad życiem po życiu*. Bydgoszcz 1992).

⁹ Zob. np.: D. R. Griffin: *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. New York 1989; Tegoż: *Life After Death, Parapsychology, and Post-Modern Animism*. W: *Death and After Life*. New York 1990, s. 88-107.

¹⁰ Z teologicznego punktu widzenia poddawał je analizie J. Hick w pracy *Death and Eternal Life*. London 1976.

¹¹ Por.: H. Küng: *Życie wieczne*. Kraków 1993, s. 43.

wność zdaje się być nieprzewidywalna - nie można ich w sobie wywołać ani skontrolować.

Co więcej, wątpliwa jest również zgodność owych przeżyć u różnych ludzi. Nie zawsze śmierć kliniczna jest przeżyciem emocjonalnie dodatnim - bywa straszna i nieznosna. Np. chorzy na nerki lub z zatrutą krwią nie doświadczają obecności opiekuńczego ducha, lecz muszą zmagać się z przerażającymi wizjami zwierząt¹². Trudno tymczasem rozstrzygnąć, które z tych doświadczeń są bardziej powszechne i bardziej wiarogodne. Prawdopodobnie umieranie może być doświadczane w bardzo różny sposób, stąd żaden jego opis nie może pretendować do rangi wyłącznego czy nawet - bardziej doniosłego od innych.

Nie sposób też nie dopatrywać się w pozytywnych przeżyciach śmierci klinicznej swoistej projekcji ludzkich obaw, nadziei, wierzeń czy głęboko w człowieku zakorzenionych przekonań (niekiedy także religijnych) itd. Inaczej mówiąc, przeżycia te można wytłumaczyć jako rezultat swoistej samoobrony ludzkiego mózgu przed przyjęciem drastycznej prawdy o nieuchronnie zbliżającej się śmierci. Być może w chwili najwyższego zagrożenia zaczyna działać „system bezpieczeństwa” nie pozwalający człowiekowi uświadomić sobie rzeczywistej sytuacji, w jakiej się znalazł¹³.

Co ważniejsze, śmierć kliniczna jest przecież śmiercią pozorną, niereczywistą. Wszystkie dostępne jej opisy są więc opisami kolejnych faz **umierania**, nie zaś śmierci. Człowiek, którego udało się przywrócić do życia ze stanu agonii, w rzeczywistości nie dotarł jeszcze - jak pisze Küng - do „drugiego brzegu”. Tym samym żaden jej opis nie może stanowić wiarogodnego świadectwa przemawiającego za jakąkolwiek formą trwania człowieka po śmierci¹⁴.

Można oczywiście szukać dodatkowego potwierdzenia nadziei nieśmiertelności w tym, że człowiek nigdy (nawet zasypiając) nie doświadcza ostatniego momentu bycia przytomnym, świadomym. Jak pokazywali chociażby J. Locke czy współcześnie E. Husserl - ludzka świadomość jest zawsze otwarta na przeszłość i przyszłość, nie zaczyna pracować od zerowej, zam-

¹² Por.: Tamże, s. 42. Küng referuje badania E. Wiesenhuttera nad ludźmi, których udało się przywrócić do życia ze stanu agonii w wyniku zamarznąć, utonąć, upadków z dużej wysokości itp.

¹³ Por.: Tamże, s. 43.

¹⁴ Zob.: V. Janélévitch: *La mort*. Paris 1977; P. L. Lansberg: *Essai sur l'expérience de la mort*. Paris 1936; M. Scbeler: *Philosophische Anthropologie. Gesammelte Werke*, t. XII. Bonn 1987, s. 253; Tegoż: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994. M. Schlick podkreślał zasadniczą weryfikowalność doświadczenia dalszego trwania po śmierci. Por.: M. Schlick: *Meaning and Verification*. "Philosophical Review" 45 (1936), s. 357. Cyt za: J. Życiński: *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1. Kraków 1985, s. 78-79.

knętej terażniejszości. Zjawisko to jednak trudno uznać za jakikolwiek argument przemawiający za nieśmiertelnością duszy, czy za jej odwiecznością.

Omówiony właśnie argument, chociaż nie może być potraktowany jako dostateczne uzasadnienie tezy o nieśmiertelności człowieka (czy chociażby jego duszy), wskazuje jednak na głęboko zakorzoną w człowieku potrzebę przezwyciężenia śmierci, a przynajmniej złagodzenia jej złowrogiego oblicza. Człowiek nie może nie wybiegać myślą ku temu, co stanowi jego ostateczny los, nie może też nie poszukiwać wszystkimi dostępnymi mu środkami nadziei życia. Nie dysponuje jednak żadnym doświadczeniem, które już teraz, w życiu doczesnym, mogłoby rozproszyć przed nim tajemnicę śmierci. Pozostaje ona nadal „**Wielką Niewiadomą**”, wielkim „być może”, według określenia E. Blocha.

Zmartwychwstanie ciał. Niektórzy sądzą, że możliwość uzasadnienia tezy o nieśmiertelności duszy upoważnia do mówienia o **prawdopodobieństwie** zmartwychwstania ciał. Skoro bowiem śmierć ma być oddzieleniem się duszy od ciała, natomiast pełną osobą jest (przynajmniej według św. Tomasza z Akwinu) człowiek jako jedność duchowo-cieleśna, to istnieje uzasadnione prawo do przypuszczenia, że nieśmiertelna dusza połączy się kiedyś z na nowo przywróconym do życia ciałem¹⁵. Co więcej, jak podkreślał chociażby Pascal, nie jest bardziej trudne zmartwychwstać niż się urodzić. Łatwiej przecież przywrócić do życia to, co już raz istniało, aniżeli wydobyć coś z absolutnej nicości. Możliwość ta rysuje się tym bardziej realnie, gdy założy się istnienie wszechmocnego Boga.

Jest oczywiste, że podany właśnie argument ma sens tylko w kontekście wcześniej założonej nieśmiertelności duszy (której jednak racjonalnie nie da się wykazać), bądź na granicy takiej koncepcji człowieka, która jego istoty upatruje w ciele. W tym drugim przypadku rozważany w obecnym artykule problem nieśmiertelności miałby jednak zupełnie inny sens. Pozostawić więc tę kwestię należy do ewentualnych dalszych badań. Wchodzi tu wszak w grę problem szeroko dyskutowany we współczesnej filozofii, mianowicie zagadnienie **tożsamości** osoby.

Wnioski. Przedstawione w obu częściach artykułu argumenty za nieśmiertelnością duszy okazały się niekonkluzywne. Nie oznacza to jednak, by kwestia ewentualnej nieśmiertelności została rozstrzygnięta - nadal pozostaje sprawą otwartą. Podważenie wszak argumentacji czy uzasadnień określonej tezy nie przesądza jeszcze, czy teza ta jest prawdziwa, czy fałszywa. Zarówno śmiertelność jak i nieśmiertelność uznać należy za jednakowo możliwe i jednakowo **prawdopodobne** hipotezy. Oznacza to, że zarówno wiara w nieśmiertelność człowieka jak i jej negacja stanowią postawy w jednakowym

¹⁵ Por.: A. B. Stępień: Op. cit., s. 220.

stopniu przekraczające przesłanki rozumowe; zarazem jednak - patrząc z odwrotnej strony - należy je uznać za jednakowo racjonalne. Pozostając na płaszczyźnie filozofii, człowiek ma prawo zająć zarówno jedną, jak i drugą, bądź też żadnej - zawieszając sąd.

Powyższe analizy ukazały zasadniczą niezdolność rozumu (filozofii nie wspartej żadną postacią religijnego Objawienia) do rozstrzygnięcia kwestii dla człowieka egzystencjalnie najbardziej doniosłej. W filozofii można, co najwyżej, sformułować kilka warunków konkluzywnego dowodu nieśmiertelności duszy, wątpliwe jednak, by mogły być one kiedykolwiek spełnione. Zasadniczymi są: 1. Uzasadnienie tezy o odwieczności (niestworzonności, nieprzygodności) duszy; 2. Niezależności funkcjonalnej i przede wszystkim - **ontycznej** - od ciała, bądź też 3. Udowodnienie istnienia wszechmocnego i zatroskanego o los swoich stworzeń Boga. Ten trzeci warunek o tyle jest ważny, że gdyby został spełniony, mógłby stanowić podstawę konkluzywnego argumentu na nieśmiertelność człowieka, nie tylko **duszy**. Tak czy inaczej, bez odwołania się do Boga, do wiary w Niego, nadzieja życia wiecznego musi pozostawać zawieszona w próżni.

Nie oznacza to bynajmniej, że omówione tu argumenty nie mają żadnej wartości poznawczej. Przeciwnie, zwłaszcza na gruncie chrześcijaństwa poszukiwanie dowodu nieśmiertelności duszy jest teologicznie i antropologicznie uzasadnione. Jeżeli bowiem jedną z fundamentalnych zasad chrześcijaństwa jest obietnica wskrzeszenia ciał, to rodzi ono pytanie o **tożsamość** ciała wskrzeszonego z tym, które człowiek posiadał w życiu doczesnym. Ewentualna nieśmiertelność indywidualnej duszy (jaźni) człowieka stanowiłaby wystarczające rozwiązanie tego problemu. Nie zmienia to oczywiście w niczym faktu, że wiara w nieśmiertelność duszy jest raczej właściwa kulturze starożytnej Grecji aniżeli chrześcijaństwu, którego centrum stanowi wiara w zmartwychwstanie ciał na wzór zmartwychwstania Chrystusa.

Poszukiwanie dowodu nieśmiertelności duszy ma też głębokie racje psychologiczne. W obliczu empirycznie danego rozkładu ciała, człowiek pragnie wierzyć, że przynajmniej niematerialna jaźń może zostać ocalona. Więcej, poszukiwanie dowodu nieśmiertelności duszy zdradza obecność w człowieku głębokiego lęku i zatroskania o swój byt. Zatroskanie to nie musi być jedynie skutkiem instynktu samozachowawczego, lecz również - a może nawet przede wszystkim - doświadczenia i zrozumienia świętości życia, nieskończonej wprost pozytywności i dobroci bytu. Oznaczałoby to, że człowiek chce trwać, ponieważ **byt jest dobrem, niebyt - złem**¹⁶.

¹⁶ Zob.: A. Siemianowski: *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*. Gniezno 1992; I. Ziemiński: *Śmierć ostatecznym losem człowieka?* „Znak” nr 9 (460), s. 134-138.