

Ireneusz Ziemiński

Przyczynek do eschatologii filozoficznej

ŻYCIE WIECZNE





ŻYCIE WIECZNE

Seria „Wykłady Otwarte z Teologii Naturalnej
im. J.M. Bocheńskiego OP”

Pod redakcją
Mateusza Przanowskiego OP i Janusza Pydy OP

TOM 4

Seria wydawnicza stanowi zapis „Wykładów otwartych z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP”. Wykłady są otwartym forum dyskusji dla filozofów zajmujących się teologią naturalną. Nie wszystkie poglądy autorów książek publikowanych w tej serii odzwierciedlają nauczanie Kościoła Katolickiego.



Ireneusz Ziemiński

ŻYCIE WIECZNE

Przyczynek do eschatologii
filozoficznej



KOLEGIUM
FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE
POLSKIEJ PROWINCJI DOMINIKAŃKÓW



w|drodze
⊕

POZNAŃ KRAKÓW 2013

Copyright © by Ireneusz Ziemiński
Copyright © for this edition by Fundacja „Dominikańskie Studium
Filozofii i Teologii”

Recenzent
ks. dr hab. Adam Świeżyński

Redakcja
Magdalena Pabich

Korekta
Agnieszka Czapczyk, Magdalena Pabich

Redakcja techniczna
Stanisław Tucholka

Projekt okładki
Joanna Piesiak

**Serdecznie dziękujemy Państwu Piotrowi i Ewie Dykom,
bez których wsparcia nie byłoby możliwe wydanie tej książki.**

ISBN 978-83-7033-880-0

Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”
ul. Stolarska 6/7, 31-043 Kraków
tel. 12 222 00 01, faks 12 345 03 54
dsft@dominikanie.pl www.dsft.dominikanie.pl

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze
ul. Kościuszki 99, 60-920 Poznań
tel. 61 852 39 62, faks 61 850 17 82
sprzedaż@wdrodze.pl www.wdrodze.pl

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów
ul. Stolarska 12, 31-043 Kraków
tel. 12 423 16 13, w. 348, faks 12 423 00 84
kolegium@dominikanie.pl www.kolegium.dominikanie.pl

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIE	7
WSTĘP	11
CZĘŚĆ I	
MOŻLIWOŚĆ ŻYCIA WIECZNEGO	31
Wstęp	33
Rozdział I. Warunki i aporie życia wiecznego	35
Rozdział II. Nieśmiertelność biologiczna i techniczna ..	117
Rozdział III. Nieśmiertelność duszy	161
Rozdział IV. Reinkarnacja	197
Rozdział V. Zmartwychwstanie ciał	223
Rozdział VI. Wieczne powroty świata	281
Rozdział VII. Nieśmiertelność w kulturze	303
Wnioski	315

CZĘŚĆ II

REALNOŚĆ ŻYCIA WIECZNEGO	317
Wstęp	319
Rozdział VIII. Podmiot życia wiecznego	321
Rozdział IX. Doświadczenie wieczności w czasie	387
Rozdział X. Doświadczenie czasu jako wieczności	495
Rozdział XI. Życie wieczne po śmierci	545
Rozdział XII. Aporie eschatologii filozoficznej	577
Wnioski	595
ZAKOŃCZENIE	597
LITERATURA CYTOWANA	601
INDEKS OSOBOWY	625

PODZIĘKOWANIE

Książka jest owocem wykładów wygłoszonych w Krakowie 3 marca 2012 roku, w klasztorze Ojców Dominikanów, w ramach „Wykładów otwartych z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego”. Pragnę serdecznie podziękować ojcu doktorowi Mateuszowi Przanowskiemu za zaproszenie mnie do ich wygłoszenia, co poczytuję sobie za wielki i niezasłużony zaszczyt. Przygotowując wykłady, odczuwałem duże skrępowanie, zarówno z racji wielkiej tradycji intelektualnej (filozoficznej i teologicznej) zakonu świętego Dominika (do którego należał niestrudzony obrońca racjonalności chrześcijaństwa, św. Tomasz z Akwinu), jak też z racji tradycji intelektualnej Krakowa, stanowiącego nie tylko wieloletnie centrum polskiej nauki, lecz także – zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku – znany ośrodek filozofii chrześcijańskiej, uprawianej przy użyciu najnowocześniejszych metod logiki (Koło Krakowskie). Skrępowanie to było tym większe, że sam korzystam raczej z luźnej formy eseju niż narzędzi formalnych.

Zaproszenie skłoniło mnie do usystematyzowania własnych intuicji na temat życia wiecznego. Zadanie to okazało się o tyle trudne, że wcześniejsze moje prace miały bądź to charakter historyczno-filozoficzny, bądź krytyczny, a nawet sceptyczny; tymczasem jednym z założeń wykładów im. Bocheńskiego jest zaprezentowanie pozytywnego rozwiązania konkretnego zagadnienia (lub szeregu zagadnień) z zakresu szeroko pojętej filozofii religii. Praca nad wykładami oraz ich książkowym zapisem uzmysłowiła mi, że budowanie własnego stanowiska czy choćby tylko obrona stanowisk zastanych wymaga większego wysiłku

niż krytyka poglądów, z którymi się nie zgadzamy¹. Z pewnością jednak może się okazać wysiłkiem bardziej owocnym; filozofia bowiem nie powinna być jedynie zbijaniem argumentów i tez sformułowanych przez innych myślicieli, lecz przede wszystkim wysiłkiem klaryfikacji problemów i próbą ich rozwiązania². Zadanie to jest tym trudniejsze, że patron wykładów, ojciec profesor Józef M. Bocheński, był wybitnym filozofem, bardzo skrupulatnym w badaniach, odznaczającym się godną pozazdrosczenia jasnością i precyzją. Z jednej strony nawiązując do tradycji scholastycznej, z drugiej do współczesnej filozofii analitycznej, Bocheński zarysował także oryginalny projekt badań nad religią, nazwany przez niego samego mianem logiki religii³. Dostrzegając wagę rzetelnych badań filozoficznych, które nie polegają na ekspresji własnej osobowości, lecz na drobiazgowym poszukiwaniu najbardziej trafnych uzasadnień i racji, Bocheński był także nieprzejednanym wrogiem podejmowania problemów pozornych oraz wygłaszania banałów w języku z pozoru naukowym. Na szczęście – tropiąc i demaskując intelektualne przesady – Bocheński nie uważał problemu życia wiecznego za pozorny ani wiary w życie wieczne za zabobon⁴.

Tematem książki jest zagadnienie życia wiecznego, zwłaszcza pytanie, na ile możemy doświadczyć realności wieczności już teraz, żyjąc w czasie. Z tego powodu różni się ona od

¹ „[...] filozofowie zawsze byli mocniejsi we wstrząsaniu starymi pewnościami, niż w ustanawianiu nowych” (L. KOŁAKOWSKI, *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszuk, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1990, s. 12).

² „[...] czas poświęcony na odrzucanie argumentów jest generalnie w filozofii czasem straconym. Cóż pozostaje z mnóstwa zarzutów, podnoszonych przez jednych myślicieli przeciw drugim? Nic lub niewiele. Tym, co się liczy i co pozostaje, są wzniesione przez nas elementy prawdy pozytywnej: twierdzenie prawdziwe zastępuje ideę fałszywą dzięki swej wewnętrznej sile i okazuje się, bez podejmowania trudu odrzucania kogokolwiek, najlepszą formą odrzucenia fałszywych argumentów” (H. BERGSON, *Energia duchowa*, przeł. K. Skorulski, P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 73).

³ J.M. BOCHENSKI, *Logika religii*, przeł. S. Magala, Pax, Warszawa 1990.

⁴ Zabobonem była dla niego jedynie wiara, że można nawiązać kontakt ze zmarłymi (J.M. BOCHENSKI, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987, s. 100).

wcześniejszych tomów serii; jej celem nie jest ani spekulatywna racjonalizacja podstawowych doktryn chrześcijaństwa (co było przedmiotem książki Stanisława Judyckiego⁵), ani prezentacja fenomenologicznej i hermeneutycznej analizy Biblii (którą rozwijał Marian Grabowski⁶), ani wreszcie uzasadnienie teizmu (podjęte przez Jacka Wojtysiaka⁷). Książka oddawana do rąk Czytelnika ma mniej ambitny cel – jest próbą opisu rozmaitych form doświadczenia wieczności, dostępnych w naszym skończonym życiu na ziemi. W szczególności chodzi o odpowiedź na pytanie, czy doświadczenia te są doświadczeniami realnej wieczności (stanowiącymi przedsmak życia wiecznego po śmierci), czy też należy je uznać za iluzję.

Dziękuję wszystkim, którzy zgłosili rozmaite uwagi do pierwotnej wersji książki lub jej fragmentów. Szczególne podziękowania zechcą przyjąć: prof. Anna Brożek, prof. Marian Grabowski, prof. Stanisław Judycki, prof. Dariusz Łukasiewicz, prof. Ryszard Mordarski, ks. prof. Krzysztof Świerzyński, prof. Jacek Wojtysiak, dr Krzysztof Hubaczek, ks. mgr Miłosz Hołda, o. dr Mateusz Przanowski oraz o. mgr Janusz Pyda. Dziękuję również drowi Marcinowi Iwanickiemu za udostępnienie mi kilku książek i artykułów, do których inaczej nie byłbym w stanie dotrzeć.

⁵ S. JUDYCKI, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010.

⁶ M. GRABOWSKI, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010.

⁷ J. WOJTYSIAK, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, W drodze, Poznań 2012.

WSTĘP

1. PROBLEM ŚMIERCI

Chociaż jesteśmy śmiertelni i wiemy o tym, to jednak nikt z nas w to nie wierzy¹. Niewiarę tę ułatwia fakt, że doświadczamy jedynie śmierci innych ludzi, nasza własna bowiem, należąc do przyszłości, jeszcze nie istnieje; w moim świecie umierają jedynie inni, nigdy zaś ja sam. Sytuacja ta może rodzić pokusę życia tak, jakby śmierci nie było; być może taki był też cel znanej argumentacji Epikura, że dopóki jesteśmy my, nie ma śmierci, odkąd zaś jest śmierć, nie ma już nas².

Świadomość nieuchronności śmierci jest jednak nieusuwalna i może prowadzić do przeklinania dnia narodzin; wystarczającym przecież (a może nawet jedynym) powodem mojej śmierci jest to, że w ogóle znalazłem się na świecie. Gdyby nie życie, nie byłoby także śmierci, co może sugerować, że najlepiej w ogóle

¹ „Ludzie, nie mogąc znaleźć lekarstwa na śmierć, nędzę, niewiedzę, postanowili – aby osiągnąć szczęście – nie myśleć o tym” – B. PASCAL, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Pax, Warszawa 1989, s. 125 (nr 213); „Każdy dobrze wie, że wszyscy jesteśmy śmiertelni, jednakże nie każdy naprawdę w to wierzy – w sensie życia ciągle, w każdej chwili, w cieniu własnego, rychłego końca. Że każdy jest śmiertelny, to fakt naturalny, ale wyraźna intuicja »ja umrę« naturalna nie jest” – L. KOLAŃSKI, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 2001, s. 175.

² Zdaniem Ajschylosa zdolność do niemyślenia o śmierci to przywilej bogów (J. CHORON, *Death and Western Thought*, Collier Books – Collier-Macmillan Ltd., London – New York 1963, s. 42).

się nie urodzić, cena bowiem, jaką musimy zapłacić za przywilej istnienia, jest zbyt wysoka. Myśl tę wyraził Kornel Filipowicz w monologu jednego ze swych bohaterów, przypominającym skargi Hioba:

Żebym się był w ogóle nie narodził, żeby nie było w ogóle tego dnia, kiedy się urodziłem, żeby ten dzień zamienił się w noc i żeby go nie było, jakby go nie było, to i mnie by nie było, jakby mnie nie było, tobym nie musiał przeżyć tego, co przeżyłem, ani widzieć, ani słyszeć tego, co widziałem i słyszałem, bo jakby mnie nie było, tobym nie miał ani żony, ani dzieci. Jakbym był się nie urodził, tobym był już dawno tam, dokąd muszę dopiero teraz iść, po co ja miałem żyć, po to, żeby patrzeć na śmierć mojej żony Sary, moich dzieci Mojżesza, Ewy i Rut, bo jakby mnie nie było, to ich by też nie było i nie musiałbym teraz płakać po nich i sam umierać, bo jakbym się nie urodził, tobym i nie umarł. A teraz ja umieram, to oni ze mną umierają jeszcze raz i umiera wszystko, umierają moje łzy, mój żal, moja rozpacz, że oni nie żyją, i to wszystko umiera jeszcze raz³.

Jedną ze strategii uporania się z grozą śmierci jest próba nadania jej trwałego sensu bądź to przez odkrycie celu, któremu miałyby służyć (rozwój życia na Ziemi, ofiara z siebie celem ratowania innych), bądź przez odkrycie wartości, których osiągnięcie byłoby niemożliwe bez umierania (znaczenie każdej chwili życia, wyzwolenie z cierpienia). Strategię tę trudno jednak uznać za zadowalającą; jeśli bowiem nawet rozwój życia we wszechświecie jest dobrem, a ofiara za drugiego – prawdziwym heroizmem, to wartości te nie usprawiedliwiają śmierci⁴. Ukazują raczej jej absurd i bezwzględność, życie bowiem zginie (przynajmniej na Ziemi), ofiara zaś za drugiego nie uwalnia go od śmierci, a jedynie ją opóźnia. Można też wątpić, czy wartości możliwe do osiągnięcia jedynie dzięki śmierci są godne swej ceny, zwłaszcza

³ K. FILIPOWICZ, *Piękne życie Natana Ruffa*, w: tenże, *Cienie*, wyb. W. Szymborska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 128–129.

⁴ Różne próby usprawiedliwienia śmierci omówiłem w książce *Metafizyka śmierci*, WAM, Kraków 2010.

że jednym z głównych powodów cierpienia jest właśnie to, że umieramy. Gdybyśmy byli nieśmiertelni, to żadne zło nie byłoby ostateczne, ponieważ zawsze istniałaby nadzieja, że zostanie pokonane i odkupione.

Inną strategią walki ze śmiercią jest odmowa uznania jej realności. Nie chodzi tylko o usuwanie śladów obecności śmierci z kultury bądź świadomości indywidualnej, lecz o negację jej realności. Przykładem ontologii eliminującej śmierć była teoria eleatów, zgodnie z którą wszelkie zmiany (w tym narodziny i śmierć) należą do iluzorycznego świata zjawisk, prawdziwą zaś rzeczywistością jest niezmienny, odwieczny i nieśmiertelny byt. Inny przykład negacji śmierci to postawa Pirrona z Elidy. Jego zdaniem nie ma różnicy między życiem a śmiercią; skoro bowiem o niczym nie możemy powiedzieć, że bardziej jest, niż nie jest, to nie dysponujemy rozstrzygającym argumentem, że prawdą jest raczej teza o istnieniu śmierci niż o jej nieistnieniu. Z tego powodu Pirron, zapytany, dlaczego nie wybiera samobójstwa, odparł, że powodem jest właśnie brak różnicy między byciem żywym i byciem umarłym⁵. Próbą negacji śmierci była też przywołana wyżej myśl Epikura o wykluczaniu życia i śmierci. Dopóki żyjemy, śmierć jest nieobecna, k r e s życia bowiem nie jest jego e l e m e n t e m; sugeruje to, że – z perspektywy naszego doświadczenia – życie jest wolne od śmierci. Niezależnie jednak od pomysłowości takich argumentów, uznanie śmierci za pozór nie uwalnia nas od niej; lekarstwo na śmierć – jeśli w ogóle istnieje – musi mieć inny charakter.

Podstawowym warunkiem uporania się ze śmiercią jest uznanie jej realności i nieuchronności, tylko bowiem prawdziwe rozpoznanie choroby może zrodzić skuteczną terapię. Skoro zaś główną ułomnością naszego bytu jest skończoność, rzeczywistym ratunkiem musi być życie wieczne, z którego wszelkie ograniczenia (w tym śmierć) zostały wyeliminowane. Idea

⁵ A. KROKIEWICZ, *Dzieła*, t. 6: *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Aletheia, Warszawa 2002, s. 86. Wypowiedź Pirrona sugeruje, że sceptyk, który zawiesza sąd, osiąga najwyższy stopień obojętności, równoważnej ze śmiercią.

wieczności nie ma charakteru magicznego, nie przeczy bowiem rzeczywistości śmierci, lecz – wyrastając ze świadomości nieuchronności umierania – budzi nadzieję, że nie do śmierci należy ostatecznie słowo. Wieczności nie należy jednak rozumieć jako pociechy, mającej łagodzić trwogę przed śmiercią, lecz jako pełnię życia. Mówiąc o wieczności, mamy zatem na myśli nie tyle nawet brak śmierci, ile przede wszystkim urzeczywistnienie wszystkich naszych możliwości.

2. PROBLEM WIECZNOŚCI

Podstawowym pytaniem eschatologicznym, które nurtowało filozofów, była kwestia rzeczywistości życia wiecznego, co wyrażało się poszukiwaniem konkluzywnego dowodu na jego rzecz. Drugi wymiar problemu, interesujący głównie tych, którzy wierzą w jakąś postać wieczności, dotyczy jej natury; człowiek chciałby przecież wiedzieć, na czym pełnia życia miałaby polegać.

Przeprowadzenie dowodu życia wiecznego nie jest proste przede wszystkim z racji nieuchronności śmierci; trudno wszak zrozumieć, w jaki sposób mogłaby ona stanowić początek życia, którego już nie utracimy⁶. Równie kłopotliwe są próby opisu natury życia wiecznego; jeśli wierzyć Biblii, ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, co przygotował Bóg swoim wybranym. Pomocą nie byłyby również opisy wieczności zawarte w Piśmie Świętym, są bowiem zbyt zdawkowe i metaforyczne. Dotyczy to także wypowiedzi Jezusa, który obiecywał życie wieczne wszystkim wierzącym w Niego, opisując je za pomocą symboli i obrazów (choćby gehenny); obrazom tym jednak trudno nadać jednoznaczny sens pojęciowy, próba zaś ich dosłownego odczytania prowadzi do kłopotów nie tylko filozoficznych, lecz także religijnych. Możliwe zatem, że należy w tym względzie

⁶ Krytykę argumentów na nieśmiertelność zawiera mój dwuczęściowy artykuł *Zagadnienie nieśmiertelności duszy*, „Edukacja Filozoficzna”, 22 (1996), s. 54–61; 23 (1997), s. 47–56.

zachować powściągliwość, której uczył Erazm z Rotterdamu; nie ufając spekulacjom teologów i filozofów, postulował on – wzorując się na słowach Jezusa – przyjęcie misji Zbawiciela w dziecięcej ufności i pokorze⁷. Jezus bowiem, jeśli jest Synem Bożym, powinien być traktowany jako mistrz uczący nas żyć, a nie jako filozof przekazujący ukryte prawdy o naturze Boga lub życia przyszłego. Nie przyszedł On do uczonych, lecz do ludzi prostych, zdolnych Go rozumieć i naśladować, a Jego nauka (wyrażona w kazaniu na górze i szeregu przypowieści) jest na tyle oczywista, że każda próba jej eksplikacji lub uzasadnienia prowadzi raczej do zaciemnienia niż rozjaśnienia. Podobny charakter miały obietnice Jezusa, chociażby ta, którą dał jednemu z ukrzyżowanych wraz z Nim przestępców, że jeszcze dziś będzie w raju. Słowa te, będące odpowiedzią na konkretną sytuację egzystencjalną, niosły otuchę skazanemu na śmierć i z pewnością nie rodziły w jego umyśle filozoficznych ani teologicznych wątpliwości. Jeśli zatem wydarzenie krzyża jest historycznym faktem, to również słowa konającego Jezusa należy rozumieć dosłownie.

Z pewnością taki model teologii nie jest jedynym ani nawet dominującym w dziejach chrześcijaństwa. Nie ma on także, wbrew pozorom, charakteru antyintelektualnego; postawa Erazma nie wyrastała bowiem z wrogości do rozumu, lecz z ufnej wiary w prawdę Ewangelii, która – jako dobra nowina o zbawieniu – nie wymaga filozoficznych eksplikacji. Niezależnie jednak od sympatii dla takiego sposobu uprawiania teologii (a także filozofii, której Erazm nie wahał się nazywać mianem chrześcijańskiej) w obecnej książce nie będę traktować Biblii jako tekstu rozstrzygającego kwestię życia wiecznego; uznaję ją jedynie za zapis określonego doświadczenia egzystencjalnego, niezależnie od źródła i celu, dla którego spisano poszczególne księgi. Nie będę też bronił eschatologii chrześcijańskiej, lecz spróbuję wskazać, na czym polega doświadczenie wieczności. Teksty biblijne będę zatem traktował na równi z innymi opisami życia wiecznego.

⁷ ERAZM Z ROTTERDAMU, *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: tenże, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, Pax, Warszawa 1990, s. 63–296.

Problem życia wiecznego jest trudny nie tylko dlatego, że łatwo tu o konflikt z teoriami naukowymi bądź doktrynami religijnymi, lecz także z racji jego egzystencjalnej doniosłości. W jego rozstrzygnięcie zaangażowany jest zarówno nasz rozum, jak też sfera woli, emocji, uczuć i najgłębszych pragnień; łatwo tu zatem popaść w myślenie życzeniowe, redukując rozum do narzędzia uzasadniania naszych przedracjonalnych (a może także pozaracjonalnych czy nawet nieracjonalnych) przeświadczeń. Kwestia życia wiecznego wszak to temat, w którym nie o r a c j e chodzi, lecz o *ż y c i e*; stawką nie jest tu prawda teorii, lecz prawda egzystencji, nie słuszność argumentów, lecz możliwość udźwignięcia naszego losu.

Wieczność nie jest dziś w filozofii tematem modnym, zwłaszcza jeśli rozumiemy przez nią życie po śmierci. Współcześnie dominuje klimat temporalizmu, związany z odkryciem roli czasu oraz zmienności i historyczności wszelkich zjawisk. O ile jednak jeszcze w wieku XIX (co widać w systemie Hegła) celem dziejów była wieczna prawda (traktowana jako spełnienie czasu⁸), o tyle w wieku XX i XXI czas uchodzi za ostateczną (a nawet jedyną) rzeczywistość. Charakterystycznym przykładem jest filozofia Henri Bergsona, którego zdaniem świat należy interpretować nie *sub specie aeternitatis*, lecz *sub specie durationis*. Z tego powodu Bergson odrzucił ideę wiecznego i niezmiennego bytu, wieczne jest bowiem – co najwyżej – stawanie się, czyli twórcza ewolucja. W tym samym kierunku zmierzały intuicje Alfreda Whiteheada, twórcy filozofii i teologii procesu. Odrzucając grecką koncepcję wieczności jako doskonałości niezmiennych form, opowiadał się on za procesualną interpretacją świata, którego podstawowym budulcem nie są trwałe substancje, lecz zmienne zdarzenia⁹.

⁸ A. SIKORA, *Między wiecznością a czasem*, Znak, Kraków 2006, s. 82–84, 98–99.

⁹ System Whiteheada jest oczywiście bardziej skomplikowany, zakłada również istnienie obiektów wiecznych jako wzorców zdarzeń; celem jego pełnej interpretacji należałoby też uwzględnić teorie naukowe z początku XX wieku. Pomijając te kwestie, przywołuję Whiteheada jako myśliciela akcentującego temporalistyczne rozumienie bytu i odnoszącego kategorie czasowości oraz zmienności również do Boga.

Z temporalizmem wiąże się finityzm, akcentujący skończoność bytu, zwłaszcza ludzkiego. Wzorcowym przykładem jest filozofia Martina Heideggera, o ile bowiem Bergson i Whitehead dostrzegali w czasowości ślady wieczności, o tyle Heidegger ją wykluczał; życie ludzkie (a właściwie samo bycie jako takie) okazuje się nie tylko czasowe, lecz także radykalnie skończone. Pogląd ten – w nieco strywializowanej formie – znajduje swe odbicie w wyobrażeniach potocznych, zwłaszcza w Europie i Australii, gdzie coraz więcej ludzi deklaruje niewiarę w jakąkolwiek postać życia wiecznego, uznając je za nieracjonalny mit¹⁰.

Chociaż współcześnie dominuje temporalizm i finityzm, w dziejach filozofii obecna była także tendencja odwrotna, polegająca na bardziej lub mniej jawnej niechęci do czasu, uznawanego za niższy rodzaj bytu (a nawet za zjawisko lub pozór). Przykładem najbardziej skrajnym jest ontologia eleatów, zgodnie z którą byt jest strukturą wieczną i niezmienną, świat zmienności zaś i czasu – ułudą zmysłów. Podobnie argumentował Platon, traktując czas jako ruchomy obraz wieczności, będący formą istnienia zjawisk, a nie bytu. Zbliżoną ideę znajdujemy też w chrześcijaństwie, które mówi wprawdzie o zbawieniu dokonującym się w historii, to jednak podkreśla zarazem, że celem człowieka jest życie wieczne jako przewyciężenie czasu, czyli miejsca upadku.

Również w filozofii współczesnej możemy dostrzec próby obrony wieczności, zwłaszcza w postaci pojęcia absolutnej, wiecznej i niezmiennej prawdy. Przykładem jest na pewno fenomenologia Edmunda Husserla, stanowiąca – zdaniem Leszka Kołakowskiego – przejaw impulsu religijnego¹¹; poszukiwanie bowiem niepowątpiewalnej i wiecznej prawdy jest zarazem dążeniem do odkrycia niewzruszonych podstaw egzystencji. Ideę

¹⁰ Świadczą o tym badania socjologiczne przytoczone przez Johnstona, do których będę się jeszcze odwoływać – M. JOHNSTON, *Surviving Death*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2010, s. 4.

¹¹ L. KOŁAKOWSKI, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 73–74.

wieczności przywoływał także Gabriel Marcel, wskazując na trwałość miłości, zdolnej przetrwać wszelkie przeszkody, nawet śmierć.

W filozofii wieku XX żywo było też dyskutowane zjawisko spirytyzmu. Badania nad nim fascynowały Williama Jamesa, Henri Bergsona, Charlesa D. Broad'a czy Henry'ego Sidgwicka; o ile jednak dwaj pierwsi traktowali je zasadniczo w kategoriach naukowych studiów nad ludzkim umysłem, o tyle Sidgwick w zjawiskach spirytystycznych znajdował potwierdzenie wiary w nieśmiertelność, Broad zaś świadectwo dalszego (choć czasowo skończonego) istnienia po śmierci. Według Broad'a śmierć to odziedzenie psychiki od ciała, będące początkiem ponurej egzystencji, polegającej na poszukiwaniu przez zmarłych adekwatnego medium dla wyrażenia własnych stanów; pociechą jest jedynie to, że egzystencja pośmiertna nie będzie trwać wiecznie¹². Z kolei Ludwig Wittgenstein upatrywał w spirytyzmie empirycznej podstawy do ewentualnego rozstrzygnięcia kwestii realności (lub nierealności) życia po śmierci¹³. Obecnie na gruncie anglosaskiej filozofii analitycznej podejmuje się drobiazgowo studia nad zasadnością wiary w nieśmiertelność duszy, wskrzeszenie ciał oraz reinkarnację¹⁴. Z tego powodu, nawet jeżeli temat życia wiecznego jest marginalny, za przesadzoną należy uznać opinię Marka Johnstona, że mówienie o nim w ośrodkach akademickich

¹² C.D. BROAD, *Human Personality and the Possibility of Its Survival*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1955. Dowodem, że życie po śmierci jest tylko czasowe, miał być fakt, że w czasie seansu spirytystycznego udaje się skontaktować jedynie z osobami niedawno zmarłymi, nie zaś z tymi, które zmarły wiele lat temu. Poza tym zmarli wcielający się w medium mówią jedynie o tym, czego doświadczyli na ziemi, lub opisują okoliczności swej śmierci, milczą zaś na temat swego obecnego losu.

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 105. Szerzej pisałem na ten temat w książce *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Aureus, Kraków 2006 (rozdział III).

¹⁴ Dyskusje te przedstawiłem w trzeciej części książki *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999.

jest traktowane jako dowód złego smaku¹⁵. Problemu tego nie uważa się za pozorny czy niestosowny; dystans do niego wynika raczej z przekonania o niemożliwości jego rozstrzygnięcia bez odwołania do wiary religijnej, którą uznaje się za sprawę prywatną¹⁶.

Niezależnie od braku nadziei na rozwiązanie problemu wieczności w dyskursie naukowym, nie przestał on ludzi nurtować, co widać w ich zachowaniach. Większość ludzi bowiem – nawet negując życie po śmierci – dąży do jakiejś formy utrwalenia swego bytu, zabiegając o sławę. Poza tym, przynajmniej w krajach o mentalności bardziej konserwatywnej, nadal utrzymuje się wiara w jakąś formę życia po śmierci; na przykład w Stanach Zjednoczonych, w 2003 roku, 81 procent obywateli deklarowało wiarę w życie wieczne, a dalszych 9 procent uznawało je za możliwe. Znamienne przy tym, że aż 79 procent badanych uznało, iż każdy człowiek ma duszę nieśmiertelną, niezależnie od tego, czy istnieje Bóg. Znaczący to, że więcej osób skłonnych jest wierzyć w życie po śmierci niż w istnienie Boga (mniej więcej połowa ateistów wierzy w niebo i piekło)¹⁷.

¹⁵ M. JOHNSTON, *Surviving Death*, s. 1–2. Jest to opinia tym bardziej fałszywa, że przedstawiciele nauk empirycznych coraz częściej mówią o możliwości znaczącego przedłużenia życia, a niekiedy nawet snują fantastyczne hipotezy o nieśmiertelności człowieka na ziemi (M. BENECKE, *The Dream of Eternal Life. Biomedicine, Aging, and Immortality*, translated by R. Rubenstein, Columbia University Press, New York 2002). Problem ten podejmę w drugim rozdziale.

¹⁶ Z tej racji niezrozumiałe (a nawet komiczne) wydać się dziś mogą perypetie związane z publikacją powieści Mikołaja Gogola *Martwe dusze*. Cenzorzy nie chcieli dopuścić do jej rozpowszechnienia z powodu tytułu, widząc w nim sprzeczność terminów, dusza jest bowiem nieśmiertelna, a zatem wiecznie żywa, nie zaś martwa (B. GALSTER, *Wstęp*, w: M. GOGOL, *Martwe dusze*, przeł. W. Broniewski, M. Leśniewska, Ossolineum, Wrocław 2009, s. LXXXII). Przekonanie to wiązało się nie tylko z polityczną rolą religii, lecz także z ideą, że ludziom nie można odbierać nadziei na nieśmiertelność.

¹⁷ M. JOHNSTON, *Surviving Death*, s. 3. W przytoczonych przez Johnstona badaniach 76 procent obywateli USA deklarowało wiarę w istnienie nieba, zaś 71 procent w istnienie piekła, przy czym 39 procent uważało je za stan oddzielenia od Boga, a 32 procent za miejsce rzeczywistych cierpień po śmierci. Charakterystyczne jednak, że tylko 0,5 procent sądziło, iż trafi do piekła (tamże, s. 3–4).

Nawet jeśli uwzględnić społeczną i religijną specyfikę Stanów Zjednoczonych¹⁸, statystyki te pokazują, że problem życia wiecznego jest nadal dla ludzi ważny. Tym bardziej nie można go ignorować w filozofii, której zadaniem zawsze było podejmowanie problemów egzystencjalnie doniosłych, o czym świadczy jej rozumienie jako medycyny duszy, nauki umierania czy ćwiczenia duchowego; zgodnie wszak z uwagą Chryzypa, słowa filozofa są puste, jeśli nie leczą ludzkich cierpień¹⁹. Podobnie rozumował Blaise Pascal, którego zdaniem jedyną ważną rzeczą w życiu jest śmierć, zmuszająca do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o możliwość życia wiecznego²⁰.

Wagę problemu życia wiecznego podkreślał także Jan Paweł II, stwierdzając w encyklice *Fides et ratio*, że w tej kwestii ludzie nie mogą zadowolić się subiektywnymi przypuszczeniami, lecz poszukują prawdy obiektywnej, w czym powinna im pomóc nie tylko religia, lecz także filozofia:

Prawda jawi się człowiekowi najpierw pod postacią pytania:
Czy życie ma sens? Ku czemu zmierza?
Na pierwszy rzut oka istnienie osobowe mogłoby się wydawać

¹⁸ W Europie Zachodniej sprawa wygląda nieco inaczej. Dane zebrane w roku 2004 w Niemczech wskazują, że tylko 20 procent osób należących do Kościoła katolickiego wierzy w Sąd Ostateczny oraz życie po śmierci (A. BRONK, *Od rozumienia religii jako „opium ludu” do tezy o niezbywalnej obecności religii w świecie*, w: *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, red. R., I. Ziemińscy, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2005, s. 65, p. 7.

¹⁹ J. GAJDA-KRYNICKA, *Metafizyka śmierci w filozofii starożytnej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2 (1998), s. 13.

²⁰ L. KOLAKOWSKI, *Bóg nic nam nie jest dłużny*, s. 176–178. Wydawca *Mysli*, Jacques Chevalier, uznał Pascala za filozofa właśnie dlatego, że podejmował pytania, które ludzie stawiają w obliczu śmierci (F.C. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 4: *Od Kartezjusza do Leibniza*, przeł. J. Marzęcki, Pax, Warszawa 2005, s. 131). Stanowisko Pascala może się nam wydać bliskie również dlatego, że formułował je u progu nowożytności, szukając miejsca dla wiary w nieśmiertelność w chwili, gdy nowy obraz świata zburzył kosmologię średniowieczną wraz ze związanymi z nią wyobrażeniami eschatologicznymi. Człowiek XVII wieku stał w obliczu świata głuchego na jego los; próby rozwiązania tego problemu znajdujemy także w filozofii Kartezjusza i Spinozy (F. ALQUIÉ, *Leçons sur Spinoza*, La Table Ronde, Paris 2003, s. 181).

całkowicie pozbawione sensu. Nie trzeba nawet odwoływać się do filozofów absurdu ani do prowokacyjnych pytań, jakie stawia Księga Hioba, aby wątpić w sens życia. Codzienne doświadczenie cierpienia własnego i cudzego, liczne wydarzenia dokonujące się na naszych oczach, które w świetle rozumu wydają się niewytłumaczalne – wszystko to wystarcza, aby zmusić nas do postawienia sobie dramatycznego pytania o sens. Trzeba tu jeszcze dodać, że pierwszą absolutnie niepodważalną prawdą naszego istnienia – poza samym faktem, że istniejemy – jest nieunikniona konieczność śmierci. Ta niepokojąca rzeczywistość każe nam szukać wyczerpującej odpowiedzi. Każdy pragnie – i musi – poznać prawdę o tym, co go czeka. Chce wiedzieć, czy śmierć będzie ostatecznym kresem jego istnienia, czy też jest coś, co wykracza poza śmierć; czy wolno mu zachować nadzieję na życie po śmierci, czy też nie. Nie bez znaczenia jest fakt, że myśl filozoficzna otrzymała szczególną inspirację od momentu śmierci Sokratesa, wyznaczającą jej kierunek od ponad dwóch tysięcy lat. Nieprzypadkowo zatem filozofowie, stając przed faktem śmierci, wciąż na nowo podejmowali ten problem, a wraz z nim zagadnienie sensu życia i nieśmiertelności²¹.

Podobne oczekiwania wobec filozofii kierował Joseph Ratzinger, który – akcentując nieusuwalność problemu śmierci – podkreślał, że filozofia nie może go pomijać, nawet jeżeli nie jest w stanie go rozwiązać²². Chociaż bowiem nie musimy od filozofii żądać

²¹ JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, 26; podkr. JP II (cytaty z encyklik Jana Pawła II na podstawie: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2005). Zdaniem papieża tych pytań nie może zignorować ani filozof, ani zwykły człowiek; od odpowiedzi na nie też zależy możliwość prawdy absolutnej i uniwersalnej (tamże, nr 27). Szerzej na ten temat pisałem w dwu artykułach: *Jestem śmiertelny. Problem śmierci w encyklice Fides et ratio*, w: *Mysli o języku, nauce i wartościach*, red. W. Strawiński, M. Gryganiec, A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006, s. 456–462; *Człowiek wobec śmierci. Na marginesie encykliki „Fides et ratio”*, w: *Pontyfikat Jana Pawła II. Zagadnienia historyczne i społeczne*, red. K. Guzikowski, R. Misiak, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2008, s. 369–378.

²² „Śmierć jest pytaniem, którego ostatecznie nie sposób zagłuszyć, tkwiącym w człowieku jak metafizyczna zadra” (J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 24).

rozstrzygnąć absolutnie pewnych i niepodważalnych, to jednak mamy prawo oczekiwać, że podejmie pytania dla nas najważniejsze, umacniając nas w nadziei i przygotowując do otwarcia na wymiar nadprzyrodzonej tajemnicy²³. Być filozofem zatem to pytać o sprawy ostateczne (śmierć i życie wieczne), od których rozstrzygnięcia zależy, czy nasza egzystencja jest trudem sensownym, czy bezużytecznym²⁴. Trudno się zatem dziwić, że niektórzy kwestię życia wiecznego uznają za ważniejszą niż istnienie Boga²⁵.

Problemem nie jest zatem to, czy filozofia powinna podejmować zagadnienie życia wiecznego, lecz jak powinna to czynić. Z pozoru może się wydawać, że istnieją tylko dwie możliwości: albo negacja realności (i znaczenia) czasu w imię wieczności, albo negacja realności (i znaczenia) wieczności w imię czasu. W rzeczywistości jednak czas i wieczność nie muszą się wykluczać, czas możemy bowiem zinterpretować jako miejsce uobecnienia się wieczności lub właściwą do niej drogę. Strategię taką obrałem w niniejszej książce, poszukując w życiu czasowym śladów obecności wiecznego. Racją dla takiego rozwiązania jest obserwacja, że – pomimo zanurzenia w czasie – należymy również do wieczności. Oba wymiary przenikają się wzajemnie w naszym doświadczeniu, o czym przekonuje język potoczny, obfitujący w wyrażenia typu „zawsze”, „nigdy”; zdaniem Mieczysława A. Krąpca, ujawniają one nasze zakorzenienie w wieczności²⁶. Człowiek stawia problem wieczności dlatego, że w niej uczestniczy, nawet jeżeli nie jest to jeszcze uczestnictwo pełne i całkowicie jawne; wieczność jest nam jednak dana

²³ Tamże, s. 30–32. Ostatecznie bowiem pokonać śmierć może tylko ten, kto przez nią przeszedł (tamże, s. 24).

²⁴ Może właśnie dlatego, że Chrystus przyszedł na świat, aby pokonać śmierć, został przez wielu myślicieli uznany za filozofa, a chrześcijaństwo za najwyższą prawdę; tylko bowiem zwycięstwo nad śmiercią zasługuje na miano mądrości.

²⁵ C. LAMONT, *The Illusion of Immortality*, Frederick Ungar Publishing Co., New York 1965, s. 2. Wskazywały na to również przytoczone wyżej badania socjologiczne.

²⁶ M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, TN KUL, Lublin 1986, s. 136.

przynajmniej jako przedmiot niejasnych pragnień oraz możliwa forma istnienia. To mgliste przeczucie stanowi podstawę opisu życia wiecznego, zawartego w niniejszej książce.

3. DOŚWIADCZENIE WIECZNOŚCI

Moim celem nie jest zbudowanie wyczerpującej teorii życia wiecznego, ponieważ wieczność, nawet jeżeli odczuwamy jej obecność, nie jest dana wprost i bezpośrednio jako przedmiot naszych intencjonalnych odniesień; jej pojęcie pozostaje w dużej mierze niedookreślone (a nawet częściowo puste). Z tego powodu będę się starał zaprezentować jedynie wstępny i przybliżony opis tych wymiarów naszego życia, które mogłyby wskazywać, że jest ono wieczne. Proponuję zatem specyficzną interpretację człowieka jako mieszkańca dwu królestw – czasu i wieczności – próbując unaocznic te wymiary życia, które wydają się (przynajmniej *prima facie*) znakami i śladami wieczności (także tej, która mogłaby mieć miejsce po śmierci). Proponowaną eschatologię można zatem określić mianem empirycznej, opiera się bowiem na doświadczeniu czasu i rozmaitych form jego przekraczania.

Strategia ta powoduje, że książka nie ma charakteru analitycznego, przynajmniej w sensie metod analizy lingwistycznej i formalnej. Nie będę też dążyć do ścisłych definicji ani rygorystycznych argumentacji, mających uzasadniać trafność poszczególnych tez. Postawa ta nie wynika z lekceważenia technicznej aparatury filozofii, lecz z natury badanego przedmiotu; jak uczył bowiem Arystoteles, nie w każdym zagadnieniu można osiągnąć najwyższy stopień ścisłości i precyzji²⁷. Z tego powodu będę się odwoływał raczej do fenomenologicznych opisów różnych wymiarów ludzkiej egzystencji niż do ścisłych wnioskowań. Przedmiotem tych opisów są doświadczenia – w moim

²⁷ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 5–6 (III, 10–15).

przekonaniu – uniwersalne, wskazujące na obecność wieczności w czasie. Szczególnie ważne są doświadczenia codzienne, takie jak pamięć, miłość, nadzieja, modlitwa, rozpacz czy nuda, obfitują one bowiem w wiele metafizycznych tajemnic, których filozof nie powinien lekceważyć. Nie znaczy to, że życie codzienne (wraz z jego różnymi iluzjami) należy uznać za kryterium metafizycznej prawdy; nie można go jednak ignorować. Miejscem i źródłem naszych egzystencjalnych rozterek nie jest bowiem świat opisywany w abstrakcyjnych i często dla nas niezrozumiałych teoriach naukowych, lecz świat przeżywany²⁸. Właśnie ten świat lęków, rozczarowań, oczekiwań i nadziei, stanowi właściwą podstawę do mówienia o wieczności²⁹.

Postępując tak, nie przyjmuję tezy o istnieniu doświadczeń uprzywilejowanych w sensie epistemologicznym, czyli takich, które byłyby absolutnie wiarygodne i wolne od zniekształcających je interpretacji. Pogląd taki (podobnie jak wiara w istnienie czystych faktów) wydaje się przesądem; istnieją jedynie doświadczenia określonego rodzaju, pojawiające się w ramach nurtu życia, oraz fakty zinterpretowane w ramach określonych nastawień i systemów pojęciowych. Z tego powodu nie dążę do opisu wolnego od wszelkich subiektywnych nastawień i założeń, o czym marzył Edmund Husserl czy Ludwig Wittgenstein; ten ostatni przestrzegał nawet, żeby nie myśleć, a jedynie patrzeć, świat bowiem nie skrywa tajemnic ani głębi³⁰. Z opinią tą trudno się jednak zgodzić, nasze życie bowiem obfituje w istnienie wielorakich dwuznaczności, które dostrzegamy zwłaszcza w sytuacjach granicznych; z tego powodu niezbędnym dopełnieniem *f e n o m e n o l o g i i* wieczności musi być *h e r m e n e u t y k a* wieczności.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 6; H. MÜNSTERBERG, *The Eternal Life*, Cosimo Classics, New York 2006, s. 12–13.

²⁹ Idea ta jest bliska filozofom dialogu, którzy w codzienności widzą ujawnianie się tajemnic metafizycznych.

³⁰ Szczegółowy opis tego programu został zawarty w książce Katarzyny Gurczyńskiej, *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.

Pomimo zasadniczo empirycznego charakteru proponowanej eschatologii, będę szeroko korzystał z prac należących do różnych dziedzin i tradycji myślenia. Celem tych przytoczeń nie będzie jednak dostarczanie informacji historycznych, lecz ukazanie szerszego spektrum doświadczeń egzystencjalnych, służące pełniejszemu wyrażeniu tego, czym jest życie wieczne i w jaki sposób może być nam dostępne. Jest zatem możliwe, że przytaczane opinie będą umieszczone w kontekście, którego ich autorzy nie byliby skłonni zaakceptować; zabieg ten jest jednak usprawiedliwiony, zwłaszcza jeśli dany opis ukazuje ważny wymiar naszej egzystencji.

Zaprezentowany w książce projekt filozoficznej eschatologii wymaga również kilku wyjaśnień terminologicznych, dotyczących zwłaszcza kategorii doświadczenia i życia wiecznego. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to nie ulega wątpliwości, że „doświadczenie” jest jednym z najbardziej wieloznacznych i najbardziej nadużywanych w filozofii terminów. W niniejszej książce nie będę go jednak traktować jako terminu technicznego, ograniczonego na przykład do percepcji lub wrażeń zmysłowych³¹. Przeciwnie, będę go pojmować szeroko, nazywając doświadczeniem wszelkie przeżycia świadome, nie tylko poznawcze, lecz także egzystencjalne. Z jednej zatem strony nawiązuję do Williama Jamesa, dla którego doświadczeniem była wszelka postać życia³², z drugiej – do języka potocznego, na gruncie którego mówimy o ludziach doświadczonych, mających za sobą wiele znaczących wydarzeń życiowych, niekiedy bardzo dramatycznych. Doświadczenie zatem to świadome i głęboko nas angażujące przeżycie, które określa treść i charakter naszej egzystencji; w takim znaczeniu mówimy o doświadczeniu miłości, wierności, zdrady lub cierpienia. Fenomeny te nie polegają tylko na biernym

³¹ Ograniczenie doświadczenia do danych zmysłowych jest paradoksalne, w pewnej bowiem mierze właśnie te dane nie są przez nas doświadczane, lecz stanowią efekt bardzo drobiazgowej analizy doświadczenia, polegającej na rozłożeniu go na najprostsze elementy składowe.

³² H. BUCZYŃSKA-GAREWICZ, *James*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 60–76.

doznawaniu określonych stanów, lecz także na ich rozumieniu i interpretacji, dokonywanej zarówno z perspektywy naszych wcześniejszych doświadczeń, jak też oczekiwań związanych z przyszłością. Nie znaczy to, że wszystkie doświadczenia muszą być subiektywne w negatywnym sensie epistemologicznym, zawsze bowiem istnieje możliwość ich skorygowania w świetle doświadczeń innych osób. Doświadczenie zawiera nie tylko element subiektywny, lecz także intersubiektywny; chociaż każdy przeżywa miłość czy nienawiść w sposób charakterystyczny dla siebie, to jednak w jego doświadczeniach powtarzają się stałe elementy jakościowe, dostępne także innym w analogicznych sytuacjach. Doświadczenie tak rozumiane jest koniecznym warunkiem wiedzy (przynajmniej wiedzy egzystencjalnej), bez którego człowiek nie byłby w stanie w pełni zrozumieć takich fenomenów, jak miłość, rozpacz czy nadzieja. Kto bowiem nigdy nie kochał ani nie był kochany, nie wie, czym jest miłość; kto nigdy nie przeżył rozpacz, nie potrafi ani pojąć tego, co przeżywa człowiek nią dotknięty, ani docenić znaczenia nadziei; kto nie stracił kogoś bliskiego, nie rozumie w pełni dramatu ostatecznego rozstania; podobnie ten, kto nigdy nie doświadczył w swoim życiu śladów wieczności, nie będzie w stanie pojąć, czym ona jest³³.

³³ Brak doświadczenia powoduje, że możemy mieć na dany temat jedynie wiedzę czysto abstrakcyjną, niepełną i narażoną na poważne błędy: „Niewidomy, który zamierzałby wygłosić poważny wykład na temat światła i kolorów, nie powinien liczyć na zbyt wielu słuchaczy. Załóżmy jednak, że wygłosiłby on taki wykład; czego można by się po nim spodziewać? Podstawą i elementem konstytutywnym jego systemu byłyby terminy naukowe, od nich też by wyszedł. Następnie, zamiast faktów, których sensu nie potrafiłby uchwycić, jego inteligencja i żywa wyobraźnia bez trudu udostępniłyby mu otwartą przestrzeń nauki. Wypowiadałby się on tu z wykwinną biegłością, tak że w końcu moglibyśmy zapomnieć o jego osobistym nieszczęściu. Lecz wcześniej czy później popełniłby jakiś niewyobrażalnie wielki błąd, zdradzając się w toku swojego żywego wykładu przez jakieś pechowe słowo, czy to wyjaśniając je zbyt szczegółowo, czy to rozwodząc się nad nim zbyt długo. Odkrylibyśmy wtedy, że jego słowa nie odpowiadają ideom. Jako świadkowie tego niepowodzenia osądzimy je z wyrozumiałością, nasza krytyka zostanie złagodzona przez stwierdzenie, że jak na człowieka ślepego, wykład i tak był

Drugi kluczowy termin – „życie wieczne” oraz zamiennie z nim stosowane słowo „wieczność” – jest równie wieloznaczny jak „doświadczenie”. Dodatkowym czynnikiem utrudniającym jego sprecyzowanie są terminy bliskoznaczne, jak „nieśmiertelność”, „życie przyszłe” oraz „życie po śmierci”, często funkcjonujące jako synonimy „wieczności”. Tymczasem słowo „nieśmiertelność” sugeruje, że śmierć w ogóle nie istnieje, „życie przyszłe” zaś i „życie po śmierci” wskazują na nową postać istnienia, zasadniczo różnego od istnienia ziemskiego. Sprawa komplikuje się także dlatego, że nieśmiertelność – przy pewnej interpretacji – może oznaczać zarówno czasowo nieskończone życie na ziemi (z którego, dzięki postępowi medycyny, wykluczona została śmierć), jak też życie przyszłe (po śmierci), mające charakter pozaczasowy. Co więcej, życie po śmierci wcale nie musi oznaczać życia bez końca, można bowiem spójnie pomyśleć, że trwa ono tylko przez określony czas, do kolejnej (być może już ostatecznej) śmierci. Nie ma zatem, przynajmniej *prima facie*, istotnych racji dla utożsamienia życia przyszłego (po śmierci) z życiem wiecznym, zwłaszcza że nie każdy język operuje kategorią wieczności³⁴.

Określając wstępnie znaczenie pojęcia wieczności, należy zaznaczyć, że nie chodzi o jego sens kosmologiczny ani metafizyczny, lecz antropologiczny i egzystencjalny, uobecniający się w języku potocznym. Tutaj wieczność pojawia się zwykle w kontekście czasowości, oznaczając bądź to istnienie bez początku i końca (czyli nieskończony czas), bądź istnienie pozaczasowe (niemające związku z czasem, a nawet mu przeciwstawne). W książce będę się jednak posługiwać pojęciem nieco zmodyfikowanym, stanowiącym swoistą syntezę dwu wymienionych; chodzi mianowicie o wieczność realizującą się w czasie i polegającą na doświadczeniu jego swoistego zatrzymania. Wieczność

nadzwyczaj dobry” (J.H. NEWMAN, *Kazania uniwersyteckie*, przeł. P. Kostyło, Znak, Kraków 2000, s. 74–75).

³⁴ Pozbawiony jest jej chociażby język chiński (J. DURANDEAUX, *Wieczność w życiu codziennym. Szkice na temat źródeł i struktury pojęcia wieczności*, przeł. L. Rutowska, Pax, Warszawa 1968, s. 5, 264, p. 1).

zatem to kategoria jakościowa, a nie ilościowa, oznaczająca te doświadczenia, które – w trakcie ich doznawania – zdają się wykluczać istnienie śmierci; inaczej mówiąc, życie wieczne to życie zawsze aktualne. Terminu „życie wieczne” nie uznaję jednak za synonim terminu „nieśmiertelność”, ten ostatni rezerwując dla hipotezy nieśmiertelności duszy oraz potencjalnej nieśmiertelności człowieka na ziemi, uzyskanej dzięki medycynie³⁵. Termin „nieśmiertelność” sugeruje bowiem wykluczenie śmierci (lub uznanie jej za zjawisko pozorne), termin „wieczność” natomiast oznacza pełnię życia, z której perspektywy śmierć traci znaczenie (nawet jeśli pozostaje realna i nieuchronna). Dodatkową racją tego rozróżnienia jest fakt, że wieczności jako pełni życia możemy doświadczyć w czasie, co w przypadku nieśmiertelności jest *a priori* wykluczone; możemy wprawdzie doświadczyć aktualnej nieobecności śmierci, nie możemy jednak doświadczyć w sposób pozytywny niemożliwości śmierci ani nieskończonego czasu przed nami. Z tego powodu z projektem eschatologii empirycznej lepiej współgra pojęcie wieczności niż nieśmiertelności. Jest ono przy tym na tyle ogólne, że nie powinno budzić kontrowersji charakterystycznych dla idei nieśmiertelności duszy czy wskrzeszenia ciał; zarazem jednak nie wyklucza pełniejszego dookreślenia, związanego także z ewentualnym życiem po śmierci.

4. ROZWIĄZANIA PROBLEMU WIECZNOŚCI

Istnieją cztery główne rozwiązania problemu życia wiecznego. Pierwsze, najbardziej radykalne, polega na negacji istnienia jakiegokolwiek formy wieczności; jest ono jednak zbyt arbitralne i w dużej mierze niezgodne z naszymi doświadczeniami, co będę się starał pokazać w kolejnych fragmentach książki.

Rozwiązanie drugie polega na usytuowaniu życia wiecznego w przeszłości; głosi ono, że wieczność była pierwotną postacią

³⁵ Obie wizje nieśmiertelności i związane z nimi aporie zostaną omówione w pierwszej części książki.

bytu, którą utraciliśmy w wyniku narodzin, oznaczających ontyczną degradację³⁶. Model ten przypomina intuicje Platona, trudno go jednak uznać za rozwiązanie wiarygodne; wprawdzie jest ono czysto hipotetycznie możliwe, brak jednak świadectw, że jest prawdziwe, nie dysponujemy bowiem żadną pamięcią wieczności sprzed naszych narodzin. Dodatkowym problemem tego modelu jest jego niepełność; wszak jeśli traktujemy upadek jako ontologiczną degradację, to naturalne wydaje się, że wieczność miniona powinna odnosić do wieczności przyszłej, czyli do powrotu do stanu doskonałości sprzed narodzin (upadku).

Rozwiązanie trzecie polega właśnie na proklamowaniu życia wiecznego jako stanu przyszłego, który jest naszą nadzieją lub nawet daną nam obietnicą. Model ten jest charakterystyczny dla wielu religii, odwołujących się do hipotezy życia wiecznego po śmierci. Główny problem jednak, jaki się z nim wiąże, jest podobny do kłopotów modelu drugiego; wprawdzie nie możemy wykluczyć jego możliwości, to jednak nie potrafimy również potwierdzić jego słuszności, nie istnieje bowiem konkluzywny dowód życia po śmierci.

Wreszcie rozwiązanie czwarte polega na uznaniu, że wieczność jest nam dostępna aktualnie, w życiu czasowym, stanowiąc jedno z najistotniejszych naszych doświadczeń; model ten oznacza, że czas jest miejscem realizacji wieczności³⁷. Eschatologia empiryczna jest próbą wyrażenia i unaocznienia tej właśnie intuicji.

Książka składa się z dwu części. W pierwszej, mającej charakter bardziej polemiczny, nakreślę warunki, które muszą być spełnione, aby pojęcie życia wiecznego było spójne oraz egzystencjalnie dla człowieka atrakcyjne; rozważę tu główne aporie związane z ideą wieczności (rozdział pierwszy) oraz poszczególne jej egzemplifikacji. W szczególności omówię nieśmiertelność biologiczną i techniczną (rozdział drugi), nieśmiertelność duszy (rozdział trzeci), reinkarnację (rozdział czwarty),

³⁶ J. DURANDEAUX, *Wieczność w życiu codziennym*, s. 18.

³⁷ Tamże, s. 19.

zmartwychwstanie ciał (rozdział piąty), wieczne powroty świata (rozdział szósty) oraz możliwość osiągnięcia nieśmiertelności w kulturze (rozdział siódmy). Część druga książki jest próbą pozytywnego opisu wieczności z perspektywy doświadczenia doczesnego. Jej głównym tematem jest podmiot życia wiecznego (rozdział ósmy) oraz charakter dostępnej nam wieczności, ujawniającej się w codziennych doświadczeniach; z jednej strony ukazuje fenomen wieczności w czasie (rozdział dziewiąty), z drugiej – czasu jako swoistej postaci wieczności (rozdział dziesiąty). Na koniec podejmę pytanie, czy wieczność, której doświadczamy na ziemi, może mieć kontynuację po śmierci (rozdział jedenasty), a także spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy proponowana wizja życia wiecznego w doczesności może uniknąć głównych aporii, związanych z życiem wiecznym (rozdział dwunasty).

Dobra teologia naturalna jest niezbędna w każdej poważnej refleksji nad wiarą. Chroni ją przed dowolnością, zabobonem i werbalizmem, dostarcza wyostrzonych narzędzi myślenia. Uprawianie teologii naturalnej pokazuje wszak, że nie jest dobrym zwyczajem przenoszenie namysłu nad Bogiem w pozaracjonalną przestrzeń, do której dostęp jest albo zupełnie niemożliwy, albo możliwy tylko pod warunkiem zgody na istnienie nadprzyrodzonego objawienia.



Niniejsza książka zawiera zarówno wnikliwe analizy zagadnienia możliwości doświadczenia wieczności realnie istniejącej, które można uznać za przedsmak życia wiecznego po śmierci, jak i ukazuje trudności w rozumowaniu logicznym, pozornie niemożliwe do przewyciężenia, oferujące sprzeczne albo przeciwstawne rozwiązania tytułowej kwestii. Ponowne zmierzenie się z tematem wieczności i życia wiecznego wydaje się obecnie ważne i potrzebne, gdyż ludzie żyjący na początku XXI wieku doświadczają skutków wyzwalającego procesu indywidualizacji i wchodzenia w świat nicości aksjologiczno-ontologicznej, które są związane z samotnością i bezcelowością jednostkowego istnienia. Człowiek jednak temu, co się wokół niego dzieje, usiłuje nadać utracony sens, dokonując interpretacji i reinterpretacji przeżywanych doświadczeń. Niniejszy przyczynek do eschatologii filozoficznej oraz jego implikacje pozwalają mieć nadzieję, że problem nieuchronności śmierci nie będzie kojarzony jedynie z ostatecznym kresem ludzkiego życia.

Ks. dr hab. Adam Świeżyński (prof. UKSW)

Cena: 35 zł

ISBN 78-83-7033-880-0 978-83-7033-880-0



9 788370 338800