

Krzysztof Rogucki  
Bydgoszcz

## Projekt eschatologii filozoficznej Ireneusza Ziemińskiego

### Zarys problematyki

Treść publikacji Ireneusza Ziemińskiego *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*<sup>1</sup> to zapis wykładów wygłoszonych 3 marca 2012 r. w Krakowie, w klasztorze Ojców Dominikanów, w ramach „Wykładów otwartych z teologii naturalnej im. Józefa Bocheńskiego”. Zgodnie z konwencją wykładów wymagających od prelegenta prezentacji pozytywnego stanowiska, autor zawarł w nich własny pogląd na życie wieczne i w przeciwieństwie do jego dotychczasowych prac mających charakter historyczno-filozoficzny bądź krytyczny, w książce tej skupia się na wykładni i obronie swojego stanowiska. Cel swojej pracy ujmuje tak:

Tematem książki jest zagadnienie życia wiecznego, zwłaszcza pytanie, na ile możemy doświadczyć realności wieczności już teraz, żyjąc w czasie. [...] jest próbą opisu rozmaitych form wieczności, dostępnych w naszym skończonym życiu na ziemi. W szczególności, chodzi o pytanie, czy doświadczenia te są doświadczeniami realnej wieczności (stanowiącymi przedsmak życia wiecznego po śmierci), czy też należy je uznać za iluzję<sup>2</sup>.

Wiąże się z tym dalekie od stereotypowego rozumienie wieczności jako pełni życia: „Mówiąc o wieczności, mamy na zatem na myśli nie tyle nawet brak śmierci, ile przede wszystkim urzeczywistnienie wszystkich naszych możliwości” (s. 14). Autor nie broni w swojej pracy eschatologii chrześcijańskiej, traktuje Biblię jako opis doświadczenia egzystencjalnego, lecz stara się pokazać, na czym polega doświadczenie wieczności. Oprócz negacji realności czasu w imię wieczności lub negacji realności wieczności w imię czasu, możliwe jest trzecie kompromisowe stanowisko zajmowane przez autora, ujmujące czas jako uobecnienie się wieczności:

<sup>1</sup> I. Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, W drodze, Poznań – Kraków 2013.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 8-9.

[...] wieczność jest nam jednak dana przynajmniej jako przedmiot niejasnych pragnień oraz możliwa forma istnienia. To mgliste przecucie stanowi podstawę opisu życia wiecznego, zawartego w niniejszej książce<sup>3</sup>.

Ziemiński pojmuje swoją eschatologię jako empiryczną, a jej przedmiotem czyni doświadczenie czasu i form jego przekraczania, usytuowane na granicy czasu i wieczności. Za pomocą metody fenomenologicznego opisu chce oddać specyfikę takich doświadczeń uniwersalnych, jak: pamięć, nadzieja, modlitwa, miłość, rozpacz, nuda – wskazujących na obecność wieczności w czasie. Przeżywane przez nas sytuacje egzystencjalne pełne są niejednoznaczności, wymagają one rozumienia i interpretacji, przeto: „uzupełnieniem fenomenologii wieczności musi być hermeneutyka wieczności” (s. 24). Przez „doświadczenie” autor *Życie wiecznego...* rozumie świadome i głębokie przeżycia, w których dane nam są takie fenomeny, jak: miłość, wierność, zdrada, cierpienie, rozpacz, nadzieja, będące warunkiem wiedzy egzystencjalnej. Pojęcie wieczności może odnosić się do nieskończonego istnienia w czasie (bez początku i końca) albo istnienia pozaczasowego, a to użyte w książce jest syntezą tych dwóch pojęć, rozumianą antropologicznie-egzystencjalnie jako wieczność realizująca się w czasie, która polega na doświadczeniu jego zatrzymania.

Istnieją cztery możliwe modele relacji wieczności i czasu: po pierwsze, jako negacja wszelkich form wieczności; po drugie, jako usytuowanie wieczności w przeszłości, którą straciliśmy przez narodziny (Platon); po trzecie, wieczność jako nadzieja życia przyszłego po śmierci (tradycyjne religie), po czwarte, jako wieczność dostępna w życiu doczesnym (eschatologia empiryczna I. Ziemińskiego).

### Warunki życia wiecznego

Życie wieczne można rozumieć realistycznie albo metaforycznie. Realistycznie: jako eliminację śmierci i życie nieskończone na ziemi (nieśmiertelność biologiczna i techniczna) lub jako przyszłe życie, które przybiera nową formę bytu: nieśmiertelnej duszy i reinkarnacji lub jako kres życia, ale po którym następuje odrodzenie w postaci zmartwychwstania lub wiecznych powrotów świata. Życie wieczne rozumiane metaforycznie, znane już od czasów *Uczty* Platona, obejmuje: obecność w potomstwie (nieśmiertelność w rodzie), tworzenie wielkich dzieł znajdujących uznanie u potomnych (nieśmiertelność w dziełach), sprawstwo wielkich czynów dających ich autorowi wielką sławę (nieśmiertelność imienia). Podział ten nie jest rozłączny, bo poszczególne modele wieczności, zależnie od rozłożenia akcentów, mogą być zaliczone do jednego lub drugiego modelu.

Każdy model życia wiecznego musi spełniać określone warunki: ontologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne, etyczne, teologiczne, przy czym dwa pierwsze rodzaje dotyczą dostępności wieczności, zaś trzy kolejne jej egzystencjalnej atrakcyjności, zaś wzięte łącznie stanowią konieczne i wystarczające warunki życia wiecznego. W historii filozofii wobec każdego z warunków określonego typu sformułowano wiele aporii.

Warunki ontologiczne to: warunek realności (eliminacja śmierci), warunek spójności (pogodzenie życia czasowego i wiecznego), warunek tożsamości (ta sama osoba, która żyła na ziemi, jest podmiotem obdarzonym życiem wiecznym); pierwszy

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 22-23.

z nich dotyczy istnienia wieczności, zaś dwa pozostałe jego natury. Formułowane przeciw nim aporie nie są, zdaniem I. Ziemińskiego, nieprzewyciężalne.

Z kolei warunki epistemologiczne dotyczą rozpoznania życia wiecznego przez osobę, która jej dostąpiła:

Czy mamy (lub możemy mieć) wiedzę na temat istnienia wieczności? Czy mamy (lub możemy mieć) wiedzę na temat natury życia wiecznego? Czy – dostąpiwszy życia wiecznego – bylibyśmy w stanie rozpoznać własną tożsamość?<sup>4</sup>

Autor stwierdza, że warunki epistemologiczne w stopniu przynajmniej minimalnym mogą być spełnione.

Warunki aksjologiczne to postulat, aby życie wieczne, jeżeli ma być uznane za wartościowe, było pojęte jako realizacja wszystkich naszych zdolności, a w sensie negatywnym: przynajmniej aby nie było gorsze od egzystencji na ziemi. W kwestii warunków aksjologicznych sformułowano dwie poważne aporie. Mianowicie sugerowano, iż pragnienie wieczności nie istnieje, czego najlepszym przykładem jest samobójstwo; po wtóre, idzie o to, czy życie doczesne ma wartość autonomiczną czy też relatywną, zależną od ewentualnego istnienia lub nieistnienia życia wiecznego. W odniesieniu do pierwszej z tych aporii można dowodzić, iż pragnienie wieczności ma charakter warunkowy, to w istocie nie pragnienie życia w ogóle, lecz pragnienie szczęścia. Gdy idzie o zaś o drugą aporię, to życie wieczne nie musi stanowić warunku koniecznego wartości życia doczesnego, ale może być jego warunkiem wystarczającym.

W przypadku warunków etycznych życia wiecznego idzie o kwestie: czy jest ono warunkiem moralności oraz czy powinno ono spełniać pewne wymogi etyczne. Gdy idzie o pierwszy problem, należy stwierdzić, iż życie wieczne nie jest koniecznym warunkiem moralności jako motywacja do dobra, ani podstawa odróżniania pojęć etycznych, ani jako sankcja moralna (sprawiedliwa odpłata), ani jako urzeczywistnienie celu moralności. Problem wymogów moralnych życia wiecznego dotyczy spełnienia dwóch warunków moralnych: powszechności i sprawiedliwości. Warunek powszechności można rozumieć szeroko, tj. ontologicznie jako dotyczący istot świadomych bądź etycznie, tj. ograniczony tylko do podmiotów etycznych odpowiedzialnych za swoje działania. Niezależnie od tego, czy zakres powszechności pojmiemy szeroko bądź wąsko, konsekwencje obydwu stanowisk wydają się trudne do przyjęcia. W pierwszym przypadku życie wieczne jest dostępne bez względu na zasługi etyczne, zaś w drugim pomijanie z kręgu istot aspirujących do życia wiecznego zwierząt, które wszak jako istoty świadome, a więc odczuwające, często doznają niezawinionego cierpienia i bólu. Ludzie pragną nie tylko wieczności, ale też sprawiedliwości i szczęścia. Gdy gwarancją sprawiedliwości jest Bóg, rodzi się pytanie o etyczny aspekt wiecznej nagrody i kary. W szczególności o granice sprawiedliwości i miłosierdzia, a zatem kto i dlaczego zasługuje na ostateczne zbawienie lub wieczne potępienie. Pewnym uzgodnieniem spornego charakteru tej kwestii jest idea moralnej przemiany, to jednak sugeruje zależność warunków etycznych od warunków teologicznych.

W odniesieniu do warunków teologicznych Bóg rozumiany jest jako byt gwarantujący sens ludzkiego życia, będący warunkiem i treścią życia wiecznego. Bogu jako warunkowi życia wiecznego przeczą zwolennicy naturalnej nieśmiertelności (np. J.E.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 48.

McTaggart). Bóg wydaje się warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym naszej nieśmiertelności: innymi słowy, człowiek nie ma prawa żądać od Stwórcy nieśmiertelności. Drugiemu warunkowi teologicznemu przeczy doświadczenie mistyczne, które sugeruje, iż zjednoczenie z Bogiem jest możliwe już na ziemi, jeżeli zaś jest ono złudzeniem, to trudno przypuszczać, by było ono możliwe w wieczności.

Po analizie wszelkich argumentów dotyczących kwestii spełnienia warunków wieczności, I. Ziemiński sądzi, iż warunki ontologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne są możliwe do spełnienia, za to trudne do spełnienia wydają się warunki etyczne i teologiczne.

### **Modele życia wiecznego**

Poszczególne modele wieczności w różny sposób konkretyzują określone warunki życia wiecznego i rozmaicie radzą sobie z wysuniętymi przeciw nim aporiami.

Model nieśmiertelności biologicznej głosi, iż wieczność polega na nieśmiertelności na ziemi przez zachowanie obecnego życia i da się osiągnąć w niedalekiej przyszłości dzięki postępowi naukowemu. Idei nieśmiertelności biologicznej, wyrażającej powszechne ludziom pragnienie nieśmiertelności, bronili m.in. Edgar Morin i Alexis Carrel. Okoliczności sprzyjające wierze w wieczność na ziemi tworzy szerokie upowszechnianie się kriogeniki (zamrożenie organizmu aż do czasu odkrycia skutecznej terapii, a coś jest śmiercią tylko wtedy, gdy nie ma technicznej możliwości przywrócenia do życia), transplantacji, klonowania czy technik inżynierii genetycznej. Inną wersją nieśmiertelności na ziemi jest model nieśmiertelności technicznej, który głosi możliwość przetrwania człowieka przez przeniesienie jego mózgu do nowego nośnika fizycznego, np. umieszczenie mózgu w sztucznym robocie lub zeskanowanie treści informacyjnych mózgu i utrwalenie ich na nowym nośniku fizycznym: sztucznym mózgu, komputerze, robocie. Ogólnie podsumowując, nieśmiertelność na ziemi w wersji biologicznej nie eliminowałaby śmierci gwałtownej w postaci zbrodni, wypadków lub samobójstw, a warunkowy status dostępnej nieśmiertelności czyniłby lęk przed śmiercią nie do zniesienia. W przypadku nieśmiertelności technicznej powstawałby problem tożsamości osobowej, mianowicie który z wielu egzemplarzy systemu informacyjnego uznać za kontynuację osobowego nosiciela. Dlatego model nieśmiertelności biologicznej i technicznej można uznać za mało prawdopodobny i niezbyt atrakcyjny.

Jednym z najstarszych modeli życia wiecznego jest – znana z religii i filozofii – koncepcja nieśmiertelności duszy, głosząca, iż istotę człowieka tworzy niematerialna dusza, zdolna przetrwać biologiczną śmierć ciała. Szczegółowe koncepcje duszy różnicują się w zależności od genezy duszy, jej relacji do ciała oraz przyjmowanej ontologii świata. W historii filozofii przypisywano duszy substancjalność absolutną (Platon), najczęściej zaś tylko względną jako bytowo pochodną od Boga (Kartezjusz), bądź odmawiano jej substancjalności w ogóle (Spinoza). Koncepcje duszy w ontologii człowieka uzyskiwały historyczną konkretyzację w postaci spirytualizmu skrajnego (Berkeley, Leibniz), dualizmu substancjalnego (Platon, Kartezjusz), dualizmu własności (Spinoza), a niektóre współczesne ujęcia duszy jako programu informatycznego zbliżyły się do pewnej wersji nieśmiertelności technicznej (C. Trestemontant, J. Polkinghorne). Przez „duszę” rozumiano zazwyczaj byt jednostkowy, bezcielesny, prosty,

której naturę najlepiej oddają określenia negatywne, a w kwestii jej niezniszczalności przyjmowano jej naturalne, odwieczne istnienie (Platon) albo źródło jej bytu i trwania przypisywano Bogu. W kwestii pośmiertnych losów duszy najpowszechniejszy był pogląd, iż dusza będzie kontynuować swoją egzystencję w świecie duchowym, różnym od znanego nam świata materialnego.

Podstawowa trudność koncepcji duszy to kwestia realności duszy, albowiem z subiektywności, niematerialności procesów mentalnych czy nawet jaźni jako czegoś różnego od nich, nie wynika istnienie substancjalnego podmiotu. Jeszcze bardziej kłopotliwe wydają się związki duszy z ciałem. Jeżeli dusza jest od ciała zależna, to trudno mówić o jej samoistności, jeżeli zaś jest niezależna i różna od niego, to na czym polegają relacje między nią a ciałem? Problemem jest także, dlaczego dusza w ogóle musi być połączona z ciałem. Równie trudne jest skonstruowanie spójnego obrazu życia wiecznego i opisanie go bez pojęć topologicznych. Podsumowując koncepcję duszy, należy stwierdzić, że jest ona możliwa, lecz nasza egzystencja bez ucieleśnienia jawi się jako mało zrozumiała i nieatrakcyjna.

Koncepcja reinkarnacji głosi, iż istotę człowieka stanowi nieśmiertelna dusza, która w chwili śmierci nie ginie, ale wciela się w inne ciała. Ów pogląd, który może być potraktowany jako wariant nieśmiertelności duszy, głoszony był w filozofii indyjskiej, a miał swoich reprezentantów w filozofii europejskiej (pitagorejczycy, Empedokles, Platon, J.E. McTaggart). Szczegółowe wersje reinkarnacji różnią się między sobą pojmowaniem duszy, jej relacją do ciała, a także celem, ku któremu zmierza cykl wcieleń. Duszę rozumiano przeważnie substancjalnie (braminizm, J.E. McTaggart) bądź niesubstancjalnie (buddyzm), a jako medium wcielenia – z uwagi na etyczny sens reinkarnacji – najczęściej wskazywano ciała ludzkie, nie brakowało też zwolenników wcielenia w ciała zwierząt, roślin, minerałów. Cel cyklu wcieleń wiąże się ściśle z czasem jego trwania. Można bowiem przyjąć, że cykl wcieleń jest wieczny (np. McTaggart) i bez związku z etyczną nagrodą lub karą, albo skończony, a jego celem jest wyzwolenie z pęt materii (pitagorejczycy, Platon), nirwana, czyli wygaśnięcie osobowości (buddyzm), zjednoczenie z Bogiem rozumianym osobowo lub bezosobowo (braminizm). Interpretacja reinkarnacji zazwyczaj ma status naturalistycznie pojmowanego prawa przyrody, o charakterze deterministycznym – co bynajmniej nie zmienia etycznych konsekwencji, które dotyczą sprawców działań (prawo karmy) – lub w rzadziej głoszonej wersji teistycznej: Bóg biernie czuwa nad sprawiedliwym przebiegiem całego procesu. Chociaż zwolennicy zasady reinkarnacji podkreślają aspekt etyczny swojej koncepcji jako wyjaśniającej naturę zła i drogę wyzwolenia z niego, to jednak jej podstawą jest założenie ontologiczne: istnienie nieśmiertelnej duszy, która w cyklu wcieleń łączy się z różnymi ciałami.

Rozpatrywany model życia wiecznego nie spełnia warunków ontologicznych, zwłaszcza warunku realności i tożsamości osobowej. Wszak każdy z nas przeżywa swoje życie jako jedyne i niepowtarzalne, jeszcze trudniej uzasadnić tożsamość osobową, skoro dusza osoby dorosłej wciela się w noworodka, a nawet ciała innych gatunków. Również argumenty empiryczne (pamięć kolejnych wcieleń, wrodzone zdolności, miłość od pierwszego wejrzenia, *déjà vu*, lęk przed śmiercią) i spekulatywne (np. preegzystencja dusz), wysuwane w obronie reinkarnacji, dowodzą jedynie jej możliwości, a nie faktyczności. Prawo karmy głoszące determinizm konsekwentnie prowadzi do obojętności na los bliźnich, a to kłóci się z naszymi intuicjami etycznymi

i podważa możliwość spełnienia jednego z podstawowych warunków aksjologicznych. Generalna ocena teorii reinkarnacji wypada negatywnie: nie spełnia ona większości warunków życia wiecznego, sama możliwość łączenia się duszy z różnymi ciałami zapoznaje rolę ciała jako integralnej części naszego bytu.

Model życia wiecznego jako zmartwychwstania ciał oznacza, że śmierć jest nieuchronna, ale możliwy jest powrót do życia. Poszczególne interpretacje zmartwychwstania różnią się co do określenia jego czasu i miejsca, czynników sprawczych je umożliwiających oraz natury ciała zmartwychwstałego oraz jego relacji do ciała fizycznego, co z kolei zależy od przyjętego rozwiązania problemu psychofizycznego. Niemalże kontrowersje wywoływała kwestia natury ciała zmartwychwstałego, mianowicie podmiotem zmartwychwstania miało być: całe ciało, istotne cechy ciała, ciało doskonałe (pozbawione wad w wieku ok. 30 lat), różnie interpretowane ciało chwalebne (natury duchowej), czy też replika ciała ziemskiego. Koncepcja zmartwychwstania ma tę szczególną właściwość, że jest do uzgodnienia z kilkoma rozwiązaniami problemu psychofizycznego: skrajnym spirytualizmem, fizykalizmem, dualizmem umiarkowanym i skrajnym. W przypadku dualizmu skrajnego, w wersji głoszonej przez Akwinatę, powstaje problem dostosowania duszy do ciała, bo nieśmiertelność duszy nie oznacza nieśmiertelności osoby. Jako czynniki sprawcze odpowiedzialne za zmartwychwstanie wskazywano: prawa przyrody, innych ludzi (koncepcja N. Fiodorowa), Boga. Moment zmartwychwstania może nastąpić: po śmierci, w chwili śmierci, przed śmiercią, a jego miejscem może być ziemia, inny świat przestrzennie i czasowo oddalony od naszego, niekiedy nie wskazywano tego miejsca, co sugeruje raczej wiarę w nowy sposób istnienia, który uzyskamy po śmierci, niż literalne zmartwychwstanie. Wobec sprzecznych i nawzajem wykluczających się modeli życia wiecznego jako zmartwychwstania, Ziemiński proponuje rozumieć przez zmartwychwstanie: przywrócenie przez Boga umarłych w ciele fizycznym lub duchowym na ziemi lub w innym świecie.

Gdy idzie o spełnienie warunków ontologicznych omawianej koncepcji, należy zauważyć, że warunek realności może być spełniony, ale tylko w przypadku akceptacji teizmu. Trudność przedstawia problem tożsamości: jeżeli wskrzeszono to samo ciało, które mieliśmy na ziemi, to powstaje pytanie, czy śmierć była potrzebna, a jeśli otrzymamy nowe ciała, to znaczy, że jesteśmy nowymi stworzeniami. Mamy zatem aporię: albo śmierć jest kresem istnienia, a wskrzeszenie zmarłej osoby jest niemożliwe, albo ma charakter pozorny, jest przemianą ciała, a wówczas mówienie o wskrzeszonej osobie jest nadużyciem. W przypadku teorii repliki nie wiadomo, co jest człowiekiem: ciało na ziemi czy kopia w innym świecie, a to sugeruje, że realność śmierci i wiara w zmartwychwstanie zdają się wykluczać. Pewne nadzieje na przezwyciężenie aporii związanych z tożsamością osobową daje synteza koncepcji nieśmiertelności duszy i wskrzeszenia ciał. Jeżeli jednak tożsamość i indywidualność nadaje ciału dusza, to może łączyć się z dowolnym ciałem, jeżeli zaś ma ono indywidualność i tożsamość niezależnie od niej, to czyni to hipotezę o istnieniu duszy zbędną. W próbie dowodzenia zmartwychwstania w wersji naturalistycznej, a więc wykluczającej nieśmiertelność duszy, powoływano się na: cykliczność przyrody, wyjątkowość człowieka, zamysł Boga. W wersji dualistycznej, wymagającej osobnej argumentacji za nieśmiertelnością duszy i zmartwychwstaniem ciała, zdaniem św. Tomasza z Akwinu za nieśmiertelnością duszy przemawia: naturalne pragnienie istnienia, samoistność duszy i jej niematerialne zdolności, zaś za zmartwychwstaniem: obiektywny cel życia i niepełne

człowieczeństwo duszy po śmierci. Przytoczone argumenty za zmartwychwstaniem ciała w jakiegokolwiek wersji trudno uznać za konkluzywne i rozstrzygające. Trudne do spełnienia są warunki etyczne, zwłaszcza warunek powszechności (wykluczenie zwierząt jako kandydatów do życia wiecznego), zaś spełnienie warunku sprawiedliwości wyklucza spełnienie warunku powszechności i *vice versa*. Za to zrealizowany może być warunek teologiczny: Bóg jest koniecznym i wystarczającym warunkiem zmartwychwstania. Reasumując, teoria zmartwychwstania spełnia warunki aksjologiczne i teologiczne, ma jednak poważne trudności z warunkami ontologicznymi (realności i tożsamości osobowej), epistemologicznymi (dowody zmartwychwstania i obrazu życia wiecznego) oraz etycznymi.

Teoria wiecznych powrotów światów głosi, iż wszystkie zdarzenia powtarzają się nieskończoną ilość razy, a więc każdy cykl świata jest skończony, trwa określony czas, ale ilość cykli jest nieskończona. Zachodzi możliwość, że każdy człowiek żyje nieskończoną ilość razy, w następnym bowiem cyklu powtarza się nasze obecne życie i w tym sensie trwa ono wiecznie. Teorię cykliczności świata w dziejach filozofii europejskiej reprezentowali: presokratycy, stoicy, F. Nietzsche. Modele cykliczności świata mogą przyjąć dwie postaci: w wersji skrajnie deterministycznej z absolutną regularnością powtarzają się wszelkie sytuacje, zdarzenia, procesy, natomiast w wersji mniej restrykcyjnej świat nie musi zawierać tych samych jednostek, obiektów czy zdarzeń. O ile w modelu cykliczności świata związanym z determinizmem, zakładającym identyczność poszczególnych cykli, nasze pojawienie w każdym z nich jest pewne, o tyle w wersji umiarkowanej jest ono jedynie możliwe. Znaczy to, iż możemy liczyć, że kilka razy będziemy w następnych cyklach, to może być też tak, że nie pojawimy się już nigdy. W optymistycznej postaci teoria wiecznych powrotów świata ma czytelne przesłanie eschatologiczne, mianowicie daje nadzieję, iż pomimo śmierci będziemy żyli wiele razy.

Oceniając teorię wiecznych powrotów, należy zauważyć, że nie spełnia ona warunków ontologicznych (realności), epistemologicznych (dowodu realności i rozpoznania tożsamości), aksjologicznych (aporia działania), etycznych, teologicznych.

Istnieje też bardziej metaforyczne, mniej dosłowne, pojmowanie życia wiecznego, jako nieśmiertelności w kulturze, czyli wieczne trwanie w postaci potomstwa, dzieł, imienia, uczniów, sławy. Nieśmiertelność kulturowa w minimalnym stopniu spełnia warunki ontologiczne i aksjologiczne, natomiast zupełnie nie spełnia warunków epistemologicznych, etycznych, teologicznych, jest raczej ostatnią nadzieją na przetrwanie pewnej części naszej osoby, gdy brak wiary w inną postać życia wiecznego.

Krytyczna analiza koncepcji życia wiecznego, uwzględniająca wszystkie ich aporie, pozwala na konkluzję, iż jest ono – w formie świadomej i osobowej, lub metaforycznej – przynajmniej możliwe.

### **Wieczność w życiu doczesnym**

W II części książki autor zmienia perspektywę problemową, poszukując doświadczeń realności życia wiecznego w doczesności. Tak zakreślonej wizji wieczności służy opis trwałych aspektów bytu ludzkiego, czyli podmiotu jako indywidualnego ja i doświadczeń różnych form zatrzymania czasu, ujęcie czasu i jego wymiarów jako wieczności, a także rozstrzygnięcie, czy wieczność jest dostępna tylko na ziemi, czy wykracza poza

śmierć, wreszcie czy doświadczenie wieczności na ziemi spełnia warunki ontologiczne założone w I części pracy.

Natura podmiotu życia wiecznego jest dla kwestii doświadczenia wieczności sprawą zasadniczą, jeżeli bowiem brak konkretnego ja trwającego dłużej niż poszczególne przeżycie, to problem życia nawet nie może być sensownie postawiony. Punktem wyjścia autora *Życia wiecznego...* jest kontrowersyjna teza, że nie ma świadomości przedmiotowej bez świadomości ja. Innymi słowy: każda świadomość jest równocześnie samoświadomością. Podmiot nie jest nam dany w osobnym akcie, przejawia się w egotycznej orientacji przeżyć, w której nie ma różnicy między istnieniem a rozpoznaniem siebie. Nie znamy jednak w pełni jego natury i sposobu istnienia. Podstawowe cechy jaźni, dające się wyróżnić w opisie fenomenologicznym to: subiektywność, prostota, niestopniowalność, indywidualność, trwałość (świadomość tożsamości mimo przerwy na sen, rozciągająca się od przeszłości przez chwilę aktualną do przyszłości), bycie wartością. Zakres tak scharakteryzowanej świadomości jest na tyle szeroki, że dotyczy zwierząt, niemowląt, ale też osób anencefalicznych czy też „zwykłych” osób. Według I. Ziemińskiego nie można wykluczyć obecności świadomości w śpiączce i stanach wegetatywnych. Poważnym wyzwaniem dla idei jedności jaźni stanowi operacja bisekcji mózgu, w której, zdaniem niektórych myślicieli, dochodzi do podziału świadomości na dwa niezależne strumienie (M. Tye, J. Glover), bądź ujawnia ona istnienie dwóch osób w jednym mózgu (R. Puccetti). Eksperymenty związane z bisekcją mózgu oraz „nasyłanie myśli” w schizofrenii paranoidalnej czy zjawisko wielokrotnej osobowości, są typowe dla wszelkich sporów dotyczących przypadków granicznych, nie tyle przeczą istnieniu ja, co raczej są trudnościami z rozpoznaniem tożsamości osobowej. Następnie poddano krytycznej analizie teorie jaźni, mianowicie: ja jako fikcja (koncepty D. Hume’a i J.P. Sartre’a), ja jako funkcja ról społecznych (M. Foucault), ja jako wytwór języka („późny” L. Wittgenstein, G.E.M. Anscombe, D. Dennett), eliminatywizm (utożsamienie ja z procesami neurofizjologicznymi), behawioryzm (G. Ryle). Przedstawione zostały też pozytywne argumenty za istnieniem jaźni: bezbłędne rozumienie przez ludzi zaimka „ja”, pragnienie własności prywatnej, fenomen miłości, akty ofiary i heroizmu, uczucia i postawy głęboko osobowe (duma z siebie, poczucie winy, wstyd, ból, troska i lęk o własny los, upokorzenie, samotność, samobójstwo i śmierć). Podsumowując, negacja jaźni z uwagi na oczywistość doświadczenia introspekcyjnego jest niemożliwa, a zgodnie z nim każdy z nas odbiera siebie jako świadomy podmiot. Wprawdzie niedookreślony jest sposób jego istnienia, nie wiemy, czy jest cielesny, czy duchowy, czy przysługuje mu substancjalność, czy ma zdolności sprawcze, czy jest tylko epifenomenem. Jeżeli jednak życie wieczne ma mieć dla nas wartość, to musi być życiem naszego ja.

W tradycji filozofii europejskiej relacja wieczności i czasu znalazła swój wyraz w dwóch komplementarnych ujęciach istoty bytu i natury człowieka: eternalizmu (Parmenides, platonizm, filozofia chrześcijańska) i temporalizmu (Heraklit, Bergson, Whitehead, egzystencjalizm). Eternalizm głosi prymat wieczności, czyli tego, co trwałe i niezmiennie, nad tym, co czasowe, zaś jego symetryczną antytezą jest temporalizm z afirmacją czasu, czyli zmienności i przemijania. Dystynkcja ta nie musi być rozłączna, bowiem tak jak u Arystotelesa substratem zmian była niezmienna substancja, tak nie należy przeciwstawić momentów przemijania i trwania w naszym subiektywnym doświadczeniu czasu, które nie ma nic wspólnego z obiektywną strukturą czasu



fizycznego. Stosownie do rozumienia wieczności jako życia nieskończonego i pozaczasowości, otrzymujemy cztery pojęcia wieczności: nieskończone życie na ziemi (niemożliwe ze względu na śmierć), nieskończone życie po śmierci (brak argumentów i wykluczenie rozwoju), wieczność na ziemi (doznanie braku przemijania) i wieczność po śmierci (przypominająca byt Boga). Wieczność jest nam dostępna tylko w trzecim wariantcie, w formie intensywnych przeżyć, gdy czas nie występuje jako przemijanie, ale trwanie. Do tego rodzaju doświadczeń należą: percepcja zmysłowa, pamięć, poznanie prawdy, dobro moralne, piękno, doświadczenie religijne, miłość, wierność, szczęście, radość, rozkosz, nadzieja, oczekiwanie, lęk, ból, cierpienie, rozpacz, wina, nuda, obojętność, sen.

Takie doświadczenia, jak nuda, oczekiwanie, obojętność, bezsenność sugerują, że możemy doświadczyć – niezależnie od treści przeżyć – samego czasu i jego wymiarów: przeszłości, teraźniejszości, przyszłości, jako wieczności. Zaznaczmy, że mowa tu o czasie w sensie psychologicznym, rozumianym subiektywnie, którego tempo waha się zależnie od treści i intensywności przeżyć, przy czym możliwa jest sytuacja, gdy brak treści i odniesień do świata zewnętrznego pozwala doświadczyć samego czasu. Jakkolwiek wszystkie trzy wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość występują razem, to teraźniejszość zajmuje wyróżnioną pozycję, bo świadomość ja to ja, które istnieje aktualnie i z tej perspektywy coś jest określone jako minione lub przyszłe. Nasze świadome życie może funkcjonować w trzech wymiarach czasu jednocześnie, bez poczucia przemijania, bo u jego podstaw tkwi trwale i niezmiennie ja, wykraczające poza nasze przeżycia i cechy. Wieczność jest zatem immanentna i transcendentna wobec czasu, jest jego warunkiem, ale i *vice versa*, czas jest warunkiem wieczności.

Doświadczenie wieczności na ziemi inspiruje refleksję o możliwości życia wiecznego po śmierci. Wieczność może być ujęta jako niemające kresu przyszłe życie w formie osobowej (indywidualne i świadome), jako trwanie w Bogu, w dziejach ludzkości lub wszechświata. W ocenie I. Ziemińskiego wiara i niewiara w wieczność osobową są postawami jednakowo racjonalnymi, bowiem jedno i drugie stanowisko wykracza poza dostępne świadectwa empiryczne. Co więcej, przekonanie o wieczności osobowej byłoby zasadne nawet przy dużym prawdopodobieństwie nicości, co można wyjaśnić bardzo zrozumiałym ludzkim prawem do nadziei. Czy ludzie mają prawo oczekiwać od Boga życia wiecznego? Wbrew roszczeniom Kościoła katolickiego, z filozoficznego punktu widzenia Bóg nie musi obdarzyć ludzi nieśmiertelnością, nawet jeżeli pozostaje to w Jego mocy. Może też być tak, że dla Boga jest możliwe obdarowanie nas życiem, ale nie jest w stanie naszego życia przedłużyć. Jeżeli Bóg stworzył nas do życia, to nie rozumiemy, dlaczego musimy umrzeć. Być może istnieje racja znana Bogu, ale nie nam śmiertelnym, dla której jesteśmy skazani na śmierć. Z kolei wieczność w Bogu to forma bytu pozbawiona świadomości: bycie pamiętanym przez osobowego Boga (Ch. Hartshorne) lub element Boga kosmicznego umysłu rozumianego panteistycznie (B. Spinoza, J. Royce). Innym typem wieczności człowieka jest wieczność w historii: w pamięci ludzkości, jaka staje się udziałem twórców wielkich dzieł lub czynów (np. Arystoteles, Aleksander Wielki), bądź wieczność procesu dziejowego, tworzonego bezimiennie przez wszystkich ludzi, którzy pojawili się na ziemi. W wieczności w formie sławy jest coś paradoksalnego, a zarazem przygodnego, bowiem w dużej mierze zależy od tego sposobu, jak ktoś zostanie opisany przez kronikarzy i krytyków, często uznanie wielkich twórców, którzy za życia byli zupełnie

niedocenieni i lekceważeni, przychodzi dopiero po ich śmierci. Jednak życie każdego gatunku, w tym ludzi, skazane jest na zagładę, zatem wieczność historyczna ma czysto iluzoryczny charakter. Ostatnim możliwym rodzajem wieczności jest wieczność kosmiczna, która może przyjąć postać eleackiej koncepcji eternistycznie pojętego czasu, sformułowanej przez R. Puccettiego, głoszącej, iż przeszłość, teraźniejszość, przyszłość istnieją aktualnie, a każdy z wymiarów czasu jest równoczesny z innymi, stąd nasze narodziny, życie i śmierć różnią się jedynie lokalizacją czasoprzestrzenną. Trudnością tej wyrafinowanej i wymyślnej koncepcji jest okoliczność, że jest nie do uzgodnienia z doświadczeniem i ideą tożsamości osobowej. Drugą formą wieczności kosmicznej jest ujęcie każdego życia jako koniecznego elementu kosmosu, które nigdy nie da się wymazać z historii wszechświata. Świat bez każdego człowieka byłby inny niż jest, my zaś możemy spekulować, co jest źródłem naszego pojawienia się w świecie: ścisła regularność praw przyrody, przypadek, celowy zamysł osobowego Boga. Tak czy inaczej, każdy człowiek w tym sensie jest wieczny i chociaż ten przywilej dzieli z każdą cząstką kosmosu, to tylko on doświadcza własnej wieczności, ma świadomość swojego istnienia i możliwego przyszłego nieistnienia.

Zdaniem Ziemińskiego idea wieczności w życiu doczesnym spełnia warunki ontologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne, etyczne, a także w stopniu minimalnym teologiczne.

### **Podsumowanie**

Na zakończenie warto poddać analizie kilka momentów dyskusyjnych zawartych w pracy I. Ziemińskiego. Idzie o to, w jakim sensie koncepcja doświadczenia wieczności doczesnej stanowi alternatywę dla tradycyjnych modeli wieczności i czy jest z nimi porównywalna oraz czy spełnia warunki życia wiecznego. Otóż odpowiedź na to pytanie wydaje się twierdząca, ale tylko za cenę enigmatyczności i niedookreślenia ontologicznego idei doczesnej wieczności, która dzięki tej charakterystyce jest bardziej odporna na krytykę. Innymi słowy, tradycyjne modele wieczności podlegają krytyce, ponieważ występują w postaci rozbudowanych koncepcji ontologicznych, a idea doczesnej wieczności z racji minimalnych założeń ontologicznych i niedopowiedzeń (natura ontyczna podmiotu: jego sposób istnienia, struktura formalno-ontologiczna) radzi sobie z tradycyjnymi kontrargumentami. Ale czy w momencie doprecyzowania ontologicznego fenomenologii podmiotu, będącej sednem całej koncepcji, którą skądinąd można uzgodnić z wieloma ontologiami, niektóre aporie wysuwane przeciw tradycyjnym modelom życia wiecznego nie pojawią się ponownie w nowej postaci? Z niedookreśleniem ontycznym podmiotu wiąże się inna istotna kwestia. Ireneusz Ziemiński przyjmuje mocną tezę o świadomości typu egologicznego, w której nie ma różnicy między istnieniem a rozpoznaniem siebie, co zapewnia spełnienie epistemologicznego warunku rozpoznania tożsamości, winien zatem wyjaśnić, czym różni się bycie podmiotem jako ja w przypadku zwierząt obdarzonych świadomością, niemowląt, „dzikich ludzi”, ludzi wykazujących dysfunkcje mentalne czy „normalnych” osób. Poza tym założenie samoświadomego podmiotu nie wystarczy, by dowieść powszechnego charakteru wieczności doczesnej. Warunkiem przeżyć typu doczesnej wieczności jest retencjonalno-protencjonalna struktura świadomości, mająca podstawę w funkcjonowaniu pamięci długotrwałej. Można wymienić wiele niekontrowersyjnych

przypadków braku lub zaburzeń retencjonalno-protencjonalnej struktury świadomości, w wyniku utraty pamięci długotrwałej, jak amnezja dziecięca, zespół Korsakowa, które uniemożliwiają przeżycia typu doświadczenia wieczności<sup>5</sup>. Oczywiście można bronić powszechnego charakteru idei doczesnej wieczności, argumentując, iż każdy wie, co to ból, ale tylko kosztem trywializacji koncepcji: trudno zaprzeczyć, że dzielimy to z niektórymi zwierzętami. Jednak ani samoświadomy charakter podmiotu, ani powszechność doświadczenia zatrzymania czasu nie wystarczą, aby idea doczesnej wieczności była atrakcyjna egzystencjalnie, musi współwystępować z dodatkowymi warunkami: racjonalnością i przynajmniej minimalną autonomią wyboru. W absolutnie zdeterminowanym świecie, jeżeli nawet doświadczę doczesnej wieczności, to czy ma to jakąś wartość, jeśli moje ja jest jedynie epifenomenem i wszystko, co zachodzi, dzieje się bez mojego sprawczego udziału? Tym, co uderza zewnętrznego obserwatora w przypadku osób dotkniętych anozognozą, schizofrenią paranoidalną, psychozą, jest całkowita infantylizacja przekonań i działań jako konsekwencja braku racjonalności. Po odjęciu im tej części człowieczeństwa, którą zwykle wiążemy z racjonalnością, cokolwiek doświadczą, nie ma tego znaczenia, jakie miało dla nich wcześniej.

Pewnego komentarza wymaga także sposób pojmowania przez autora *Życia wiecznego...* konieczności i przypadku, determinizmu i indeterminizmu. Wprawdzie nie podaje on definicji, ale z uwag i kontekstu, w których pojęcia te występują, pewne wnioski można poczynić. Pojęcie determinizmu jest tak ściśle, że wyklucza pojęcie możliwości, zaś pojęcie przypadku jest konceptualizowane jako zjawisko, które nie ma przyczyn<sup>6</sup>. Tak ostre rozgraniczenie tych pojęć sprawia, że są one pozbawione punktów styecznych i całkowicie opozycyjne. Nie wydaje się to słuszne i możliwa jest inna alternatywa oraz pokazanie komplementarnego charakteru pojęć konieczności i przypadku. Dobrą ilustracją tego, co mam na myśli, jest różnica między skrajną a umiarkowaną wersją koncepcji wiecznych powrotów światów: w pierwszej z nich każdy cykl świata zawiera te same obiekty, zdarzenia, procesy, a w drugim tylko te same prawidłowości. Gdzie więc tkwi zasadnicza różnica między nimi? Otóż czym innym jest wiedza o tym, że dane zdarzenie/proces zachodzi w określonych warunkach, a czym innym wiedza, kiedy i gdzie warunki danego zdarzenia/procesu zachodzą. Dlatego czym innym jest determinizm i indeterminizm nomologiczny (istnienie prawidłowości lub ich negacja), a czym innym determinizm i indeterminizm egzemplaryczny (konieczność lub przypadkowość egzemplifikacji danej prawidłowości przez dane egzemplarze). Czym innym jest wiedza o warunkach, w jakich dane prawidłowości zachodzą, a czym innym wiedza, jakie egzemplarze (obiekty, zdarzenia, procesy) będą przez dane prawidłowości egzemplifikowane. W tym sensie pojawienie się każdego człowieka na świecie jest nomologicznie konieczne, ale egzemplarycznie przypadkowe<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Stan, którego doświadcza Benjamin, bohater powieści W. Faulknera *Wściekłość i wrzask*, jest jak najbardziej możliwy i występuje w zespole Korsakowa, w którym pamięć danej osoby sięga 5 sekund wstecz ze wszystkimi konsekwencjami tej sytuacji. Por. O. Sacks, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, przeł. B. Lindenberg, Zysk i S-ka, Poznań 1994, s. 141-150. Możemy spekulować, czy świadomość ja takiego człowieka przypomina nasze ja, czy też raczej następujące po sobie różne ja.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 572-573.

<sup>7</sup> Powstaje od razu pytanie – od czego zależy, że takie, a nie inne egzemplarze (obiekty, zdarzenia, procesy) będą przez dane prawidłowości egzemplifikowane. Otóż pewne sytuacje, stany rzeczy umożliwiają lub blokują zachodzenie innych zdarzeń, procesów, stanów rzeczy, zaś o tym, które z nich zajdą lub nie zajdą, decyduje złożony i niepowtarzalny układ warunków (cech, stanów rzeczy, sytuacji), aktualizujący daną

Ogólne konkluzje książki mogą wydać się skromne: istnieje wieczność dostępna na ziemi, a nic nie wyklucza możliwości logicznej życia po śmierci. Do zalet eschatologii filozoficznej możemy zaliczyć przewyciężenie aporii, które postawili idei wieczności jej krytycy. Ostatecznie wiara i niewiara w wieczność ma charakter egzystencjalno-aksjologicznego wyboru, którego musimy dokonać w sytuacji niewiedzy i braku pewności. Niezależnie od tego, wieczność na ziemi jest czymś wartościowym, bowiem łatwiej pogodzić się ze śmiercią po życiu spełnionym, pełnym powodzenia niż nieudanym, znaczonego porażkami i klęskami. Ci, którzy doświadczyli zatrzymania czasu, mogą żywić zrozumiałą nadzieję na kontynuację życia po śmierci jako pełnego urzeczywistnienia naszej istoty.

---

prawidłowość (regularność). Aby to zakwestionować, należałoby pokazać, że każdy układ warunków jest układem izolowanym, a to jest zadaniem raczej niewykonalnym. Nawiasem mówiąc, na fikcyjnym założeniu izolowanego układu warunków opierają się wszelkie skrajne determinizmy. Jeżeli moje rozumowanie jest słuszne, to determinizm nomologiczny można spójnie łączyć z determinizmem egzemplarycznym oraz z indeterminizmem egzemplarycznym.