

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy

ZAGADNIENIE NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY (cz. I)

Uwagi wstępne

Problem nieśmiertelności, nieuchronnej skończoności ludzkiego życia, jest niewątpliwie jedną z najważniejszych kwestii, z którą człowiek musi się w jakiś sposób uporać. W starożytnej Grecji definiowany jako „istota śmiertelna”, współcześnie zaś określane (przez M. Heideggera) „bytem-ku-śmierci”, człowiek doświadcza śmierci jako największego i całkowicie irracjonalnego zła: przekreśla ona bowiem zakorzenione w nas pragnienie trwania, bycia **zawsze**. Trafną metaforą ludzkiego losu jest epicki Gilgamesz, podróżujący po skarb nieśmiertelności, który jednak — z trudem osiągnięty — przepada na dnie morza. Tego skarbu człowiek poszukuje we wszystkim, co robi, dążąc do ocalenia choćby cząstki siebie od całkowitej i ostatecznej zagłady. W pewnej mierze całą ludzką kulturę, a przynajmniej — religię¹, można interpretować jako walkę o nieśmiertelność, a przynajmniej jako próbę przedłużenia nadziei na to, że ostatnie słowo nie do śmierci należy, lecz do życia.

Zagadnienie śmierci w dziejach filozofii było rozwiązywane bardzo różnie: od tezy, że wiara w życie wieczne to projekcja ludzkich pragnień (L. Feuerbach), złudzenie uciśnionych (K. Marks), bądź nawet objaw psychicznej niedojrzałości (S. Freud) po tezę, że jednym z najważniejszych zadań człowieka jest przewyciężenie śmierci dzięki postępowi medycyny (A. de Condorcet). Zdaniem jednych — nieśmiertelność ludzkiej duszy jest wyłącznie przedmiotem religijnej wiary (Duns Szkot, Wilhelm Ockham czy Kajetan), zdaniem innych — można ją udowodnić na drodze rozumu (Platon czy św. Tomasz z Akwinu). Sytuacja ta nie uległa zmianie również współcześnie: z jednej strony argumenty za nieśmiertelnością duszy uważa się za iluzję ludzkiego umysłu, z drugiej zaś — za wiedzę tak podstawową, że umieszcza się je w podręcznikach antropologii filozoficznej bądź wstępu do filozofii². W obliczu takiej rozbieżności (w sprawie dla człowieka egzystencjalnie niezwykle doniosłej), warto rozpatrzyć prawomocność kilku zasadniczych argumentacji, jakie przytacza się na rzecz nieśmiertelności duszy. To będzie przedmiotem niniejszego artykułu. Nie chodzi tu o analizę ściśle odpowiadającą historycznym wersjom

¹ Por.: B. Wolniewicz: *O istocie religii*. „Edukacja Filozoficzna” 14/1992, s. 5-30.

² Por.: M. A. Krąpiec: *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1986; A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1995. Argumentacje za i przeciwko nieśmiertelności duszy ludzkiej mają również współcześnie sporą literaturę. Por. dla przykładu chociażby prace: H. Hart: *The Enigma of Survival: The Case For and Against Life After Death*. Springfield. Ill: Ch. C. Thomas 1959, czy C. D. Broad: *Human Personality and the Possibility of its Survival*. Berkeley: University of California 1955.

różnych argumentów, lecz o skupienie się na ich modelowych, wzorcowych postaciach³.

Wypada jeszcze wyjaśnić, że analizując konkluzywność wspomnianych argumentów, w artykule nie podejmuje się zagadnienia formy ewentualnej nieśmiertelności (np. reinkarnacji czy obcowania z Bogiem w niebie), ani też proponowanej przez niektórych (a pochodzącej jeszcze z Renesansu) koncepcji nieśmiertelności człowieka w jego dziełach⁴. Zasadniczym problemem jest tu nieśmiertelność **indywidualnej** duszy ludzkiej.

Nie będzie się tutaj również podejmować zagadnienia istnienia bądź duchowości duszy (współcześnie znanego jako problem *mind—body*)⁵. Jest przecież oczywiste, że poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy da się uzasadnić tezę o nieśmiertelności duszy tylko wówczas ma sens, gdy jej istnienie zostało wcześniej założone. Analiza prawdziwości tego założenia wymagałaby osobnych badań, nie jest jednak w tej chwili konieczna. Można, przynajmniej dla potrzeb obecnego artykułu przyjąć, że istnieje w człowieku (dana choćby w samoświadomości) jakaś rzeczywistość niematerialna, odpowiadająca tradycyjnym definicjom duszy. Pytaniem jest, czy proponowane argumenty, mające uzasadnić nieśmiertelność są konkluzywne, tzn. czy przesłanki, na jakich opierają się, są prawdziwe (i mogą być rozpoznane jako prawdziwe), oraz czy wniosek jest prawdziwy, znany jako prawdziwy i czy wynika z przesłanek.

Warto w tym miejscu zaproponować bardzo wygodny, chociaż umowny podział omawianych argumentów na metafizyczne (odwołujące się do tak czy inaczej rozumianej struktury ontycznej duszy), i antropologiczne (odwołujące się do określonych zjawisk, których istnienie najlepiej tłumaczy założenie o nieśmiertelności). **Do metafizycznych należy zaliczyć argument z prostoty duszy, jej niematerialnych działań oraz z samoistności; do antropologicznych natomiast — argument z pragnienia nieśmiertelności, powszechnej zgody ludzkości oraz z doświadczenia śmierci klinicznej** (zwany też często argumentem medycznym).

Argumenty metafizyczne

Prostota duszy. Historycznie pierwszym argumentem jest rozumowanie Platona przedstawione w dialogu *Fedon* i odwołujące się do niezłożonej struktury duszy. Współcześnie pewną wersję tego rozumowania podejmowali także filozofowie nawiązujący do metafizyki św. Tomasza z Akwinu (choćby J. Maritain czy E. L. Mascall). Jego treść jest następująca:

1. Dusza to **zasada i samoistne źródło** życia organicznego i intelektualnego.
2. Jako taka jest prosta (niezłożona z części, niematerialna).

³ Zagadnienie to ma bogatą literaturę, której nie sposób nawet w części tu wykorzystać. Wykaz pozycji branych pod uwagę — podaję na końcu tekstu.

⁴ Różne filozoficzne hipotezy na temat możliwych form nieśmiertelności są dość szeroko omówione choćby w pracy *Death and After Life*. Ed. S. T. Davis. St. Martin's Press. New York 1990.

⁵ Najnowsze dyskusje w sprawie istoty umysłu i jego relacji do ciała szeroko i wnikliwie omawia na gruncie polskim J. Judycki w pracy *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*. Lublin 1995 (w tej pracy zawarta jest szczegółowa bibliografia wspomnianego zagadnienia).

3. Dusza jako prosta nie może przestać istnieć ani *per se* (nie zawiera części), ani *per accidens* (przez rozpad ciała).

Wniosek: Dusza jest ze swej natury nieśmiertelna⁶.

Powyższe rozumowanie jest jednak narażone na kilka poważnych trudności. Pierwsze wątpliwości wobec przytoczonego argumentu zgłaszał zresztą Cycero, naś zasadniczej krytyce poddał go Immanuel Kant. Przede wszystkim zakłada się tutaj, bez uzasadnienia, zarówno definicję duszy jako prostej zasady życia, jak też tezę, iż pojęcie śmierci można zasadnie odnosić jedynie do tego, co złożone. Jednak tym samym argument jest narażony na zarzut błędnego koła: zakłada w przesłankach to, co miało stanowić przedmiot dowodu). Co więcej, z prostoty duszy wynika jedynie jej niematerialność (bądź, że nie jest harmonią ciała, jak chcieli Pitagorejczycy), nie zaś jej nieśmiertelność. To, że dusza nie może przestać istnieć przez rozpad nie oznacza przecież, że nie może zostać unicestwiona np. przez Boga. Problem ten dostrzegł już św. Tomasz z Akwinu, dla którego dusza jako byt stworzony, wymagała dla swego istnienia nieustannej stwórczej aktywności Boga. Inaczej mówiąc, jej istnienie nie należy do jej istoty, jest utracalne. Ewentualna jej nieśmiertelność nie może więc pochodzić z jej rzekomej prostoty czy niematerialności, lecz zakłada szczególną opiekę Stwórcy.

Dalsza trudność wiąże się z zakładaną w dowodzie prostotą duszy. Zdaniem J. Hicka, współczesna psychologia skutecznie podważyła tezę o prostocie ludzkiej psychiki — posiada ona tylko relatywną i utracalną (pod wpływem rozmaitych bodźców) jedność⁷. Więcej, prostocie duszy zdają się z jednej strony przeczyc rozmaite (i zmienne) zdolności, w jakie jest wyposażona, z drugiej jej przygodny charakter (co wyraża chociażby wspomniana już nieidentyczność istoty i istnienia duszy). Brak posiadania elementów materialnych nie jest przecież jedyną ontycznie możliwą formą prostoty (niezłożoności) struktury. Fakt niematerialności duszy może uzasadniać jedynie, że nie musi ona ginąć wraz z rozpadem ciała, z którym była związana, nie dowodzi jednak, że jej struktura wyklucza jakąkolwiek złożoność, tym bardziej zaś — nie dowodzi niemożliwości jej unicestwienia.

Natura duszy wykluczałaby możliwość jej śmierci przez rozpad tylko wówczas, gdyby jej istota (struktura) była tożsama z istnieniem, gdyby więc dusza była bytem koniecznym, nie mającym możliwości nieistnienia. Wtedy jednak musiałaby również być odwieczną, nie mieć początku, co zresztą Platon usiłował uzasadnić. Jednak przy takim założeniu fakt własnej skończoności doświadczany przez każdego człowieka (nie bycia od zawsze) należałoby uznać za permanentną iluzję. Na takie rozstrzygnięcie trudno się jednak zgodzić.

Ostatecznie należy więc stwierdzić, że tzw. dowód z prostoty duszy jest narażony na nieprzezwycięzalną aporię: albo duszę zdefiniuje się jako prostą, samoistną i niestworzoną (odwieczną) zasadę życia i wówczas w przesłankach przemycia wniosek (błędne koło), albo przyjmuje się bądź to jej bytową zależność od innej

⁶ Por.: Platon: Op. cit.; A. B. Stępień: Op. cit., s. 219-220; F. C. Copleston: *Aquinas*. London 1955, s. 168-169; J. Hick: *Philosophy of Religion*. Prentice Hall 1963, s. 49; E. L. Mascall: *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*. Warszawa 1988, s. 311; E. Gilson: *Byt i istota*. Warszawa 1963, s. 84.

⁷ Por.: J. Hick: Op. cit., s. 49.

przyczyny (dopuszczając zarazem możliwość jej unicestwienia przez czynnik zewnętrzny), bądź to strukturalną złożoność (dopuszczając możliwość jej zniszczenia przez rozpad elementów).

Znaczenie omówionego właśnie argumentu zdaje się leżeć w tym właśnie, że jako jeden z niezbędnych warunków poprawnego dowodu nieśmiertelności duszy wskazuje on na konieczność wykazania jej samoistności (a nie tylko niematerialności). Problem w tym, czy jest to zadaniem wykonalnym w obliczu braku jakichkolwiek danych doświadczenia potwierdzających taką możliwość.

Niematerialność działań duszy. Drugi z omawianych tu argumentów metafizycznych dotyczy właśnie problemu bytowej niezależności duszy od ciała. Źródłem historycznym jest tu głównie metafizyka Arystotelesa, z jego sporną koncepcją tzw. intelektu oddzielonego⁸. Zasadniczą jednak postać tej argumentacji nadał św. Tomasz z Akwinu⁹. Przebiega ona następująco:

1. Istota duszy nie jest dana bezpośrednio (w refleksji), lecz poprzez spełniane przez nią działania.

2. Sposób działania duszy ujawnia jej sposób istnienia (w myśl zasady *agere sequitur esse*).

3. Jeżeli jakiegokolwiek czynności mają charakter niematerialny, to spełniający je podmiot jest również niematerialny.

4. Pewne funkcje spełniane przez człowieka (poznanie intelektualne i wolny wybór) są czysto duchowe (niematerialne) w związku z czym duchowy musi być również ich podmiot (dusza).

5. Skoro dusza potrafi wykonywać pewne działania niezależne od ciała, to posiada również możliwość niezależnego odeń istnienia.

Wniosek: Oznacza to, że dusza jest nieśmiertelna¹⁰.

Uzasadnieniem dla czysto duchowej natury poznania i wolnego wyboru ma być wskazywana przez obrońców argumentu niemożliwość dokonywania operacji poznawczych przez materię: a) materia jest jednostkowa, natomiast myślenie ogólne, wobec czego ich cechy wzajemnie się wykluczają¹¹; b) gdyby intelekt był materialny, mógłby poznawać jedynie przedmioty materialne (i to tego samego rodzaju, do którego sam by należał).

⁸ Nie ma tu miejsca na analizę, na ile sam Arystoteles przyjmował indywidualną nieśmiertelność człowieka, ani też jaki ostatecznie charakter bytowy miał posiadać według Stagityty tzw. intelekt oddzielony. Są to kwestie ściśle historyczne, których rozstrzygnięcie nie ma żadnego wpływu na merytoryczną ocenę omawianego właśnie argumentu.

⁹ Por.: J. A. Weisheipl: *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*. Poznań 1985. Szeroko na temat problemu nieśmiertelności w filozofii św. Tomasza por. choćby prace: J. Braun: *Le problème de l'immortalité dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin*. Roma 1972. oraz C. S. Zamayta: *The unity of man: St. Thomas's solution to the body — soul problem*. Washington 1956.

¹⁰ Por.: F. C. Copleston: Op. cit., s. 158-170; M. A. Krapiec: Op. cit., s. 129-131; A. B. Stępień: Op. cit., s. 219; M. Gogacz: *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 13 (1965), z. 1, s. 29.

¹¹ „(...) nie można przyjąć hipotezy, by materia mogła myśleć. Istotne bowiem cechy myślenia i istotne cechy materii mają się do siebie tak jak byt i nie-byt. (...) intelektualne poznanie pojęciowe jest ogólne, koniecznościowe, bytowe, podczas gdy materia — dana nam w empirii zmysłowej — jest zawsze jednostkowa, zmienna i czasowa” (M. A. Krapiec: Op. cit., s. 130).

Mimo tak radykalnego podkreślenia niezależności duchowych działań człowieka od jego ciała, obrońcy argumentu podkreślają funkcjonalną jedność człowieka — niezależność duszy nie ma oznaczać bynajmniej braku jakichkolwiek jej związków z ciałem.

Uwzględniając nawet dodany właśnie komentarz, omawianego tu argumentu za nieśmiertelnością duszy nie można uznać za konkluzywny i to dla kilku przynajmniej racji. Przede wszystkim, bardzo wątpliwa jest wspomniana tu niezależność działań duszy od ciała. Człowiek nie dysponuje przecież żadnym doświadczeniem potwierdzającym rzeczywiste i osobne istnienie bytów duchowych, w żaden sposób nie zakotwiczonych w materii. Więcej, samego siebie również doświadcza jako ontycznie i funkcjonalnie zjednoczonego ze swym ciałem, które nawet nie tyle posiada, co nim po prostu jest. Nawet najbardziej wzniosłe duchowe czynności są dla człowieka niemożliwe do wykonania w czasie choroby, dolegliwości czy tym bardziej trwałego uszkodzenia określonych narządów cielesnych. Myślenie (a także realizacja wolności) nie byłyby przecież możliwe bez mózgu, który — jeżeli nawet nie jest ich warunkiem dostatecznym, to na pewno koniecznym. W takim jednak razie ich niezależność od materii jest fikcją. Jak widać, niematerialność pewnych funkcji duszy została w omawianym argumencie bezpodstawnie utożsamiona z ich niezależnością od ciała.

Co ważniejsze, niematerialność poznania i wyboru nie wymaga jako swego koniecznego warunku niematerialnego podmiotu. Nie można przecież wykluczyć, że ludzkie ciało jest w stanie spełniać również takie działania, które w doświadczeniu zdradzają niematerialny charakter. Wniosek obrońców argumentu byłby słuszny tylko wówczas, gdyby byli oni w stanie wykluczyć możliwość działań znanych jako duchowe przez ludzkie ciało. To jednak wydaje się zadaniem niewykonalnym. Przecież wszelkie wnioskowanie redukcyjne (a takim jest wnioskowanie o naturze bezpośrednio niedostępnego podmiotu działania z empirycznie danych jego funkcji), jest zawsze tylko uprawdopodobniające, tzn. wskazuje na kilka możliwych przyczyn danego zjawiska. W omawianym tu przypadku, jak wspomniano, hipotezy generowania działań duchowych przez ciało wykluczyć się nie da. Co więcej, jeżeli nawet uznać, że duchowe czynności zakładają istnienie niezależnego od ciała podmiotu duchowego w człowieku, to powstaje pytanie, czy ta niezależność jest funkcjonalna, czy również bytowa. Pierwszą możliwość należy jednak odrzucić w obliczu wskazanej zależności myślenia od narządów cielesnych, drugą — w obliczu również już wskazanego braku doświadczenia istnienia bytów czysto duchowych.

Dalsza trudność wiąże się z proponowanym odróżnieniem myślenia od materii jako pozostających względem siebie w relacji wykluczania. Już J. Locke dowodził, że nie można wykluczyć możliwości istnienia wszechmocnego Boga, który byłby w stanie udzielić materii zdolności intelektualnego poznania. Więcej, przy tak radykalnym przeciwstawianiu sobie duszy i ciała nie jest możliwe (co można zaobserwować choćby na przykładzie filozofii Kartezjusza), ocalenie tak funkcjonalnej, jak i przede wszystkim **ontycznej** jedności człowieka. W takim ujęciu człowiek jawi się jako dusza posługująca się ciałem, albo jako byt wewnętrznie sprzeczny. Jednak pierwsza i druga ewentualność zdecydowanie przeczy podstawowej ludzkiej samowiedzy. Widać wyraźnie, że rysuje się tutaj trudna do przezwyciężenia aporia: albo materia

jest niebytem względem ducha (i odwrotnie), lecz wówczas człowiek jest istotą wewnątrznie sprzeczną, albo istnieje istotne podobieństwo, a nawet dana w doświadczeniu zależność duszy od ciała, lecz wówczas nie do utrzymania jest teza, że materia nie może posiadać zdolności poznawania czy tym bardziej, że dusza ludzka jest w stanie istnieć poza ciałem.

Problem ten bardzo jasno został postawiony już przez Arystotelesa, dla którego dusza stanowi formę ciała, pozostając z nim w ścisłej ontycznej jedności, a nawet wzajemnej zależności. Przy takim ujęciu trzeba się zgodzić, że kres istnienia bytu jest również kresem istnienia jego formy (duszy). Widać wyraźnie, że pojawia się tutaj zasadnicza dla omawianego argumentu aporia: albo w punkcie wyjścia zdefiniuje się duszę jako niezależną (funkcjonalnie i ontycznie) od ciała warstwę bytu ludzkiego i wówczas już w przesłankach rozstrzyga się problem jej nieśmiertelności (błędne koło), albo założy się (zgodnie z potocznym doświadczeniem) ontyczną i funkcjonalną jedność (odpowiedniość) duszy i ciała, tracąc jednakże podstawy do rozumowego uzasadnienia jej nieśmiertelności.

Znaczenie omówionego właśnie argumentu jest więc ostatecznie czysto negatywne: wskazuje on jedynie, że jednym z niezbędnych, aczkolwiek wcale nie wystarczającym warunkiem wykazania nieśmiertelności duszy jest wskazanie przynajmniej na jeden przykład jej funkcjonalnej autonomii względem ciała. W dalszej zaś perspektywie trzeba jeszcze dowieść, że niezależność funkcjonalna dowodzi także niezależności **ontycznej**. To jednak wydaje się przedsięwzięciem niezwykle trudnym do urzeczywistnienia.

Swoistą próbą wykazania ontycznej niezależności duszy od ciała jest trzeci argument, który należy teraz poddać bliższej charakterystyce.

Samoistność duszy. Pierwszy z omówionych tu argumentów można określić (posługując się terminologią zapożyczoną od I. Kanta) mianem dowodu *a priori* (oparty wszak był na definicji istoty duszy), drugi natomiast mianem rozumowania *a posteriori* (opierało się ono wszak na doświadczeniu intelektualnego poznania i wolności wyboru). Argument trzeci zdaje się łączyć dwa pierwsze podejścia, bowiem z jednej strony opiera się na określonym pojęciu duszy, z drugiej—odwołuje się do danych doświadczenia (samowiedzy człowieka). Za twórcę tego argumentu uważa się dość powszechnie św. Tomasza z Akwinu. Podstawowym kontekstem jest tu bowiem przypisywana mu przez historyków filozofii (zwłaszcza przez E. Gilsona) metafizyka istnienia. Treść argumentu jest następująca:

1. Każdy byt jest konstytuowany przez **jeden** akt istnienia.
2. Człowiek także posiada tylko jeden akt istnienia.
3. W przypadku człowieka istnienie przysługuje wprost i w pierwszym rzędzie jego duszy, która tegoż istnienia udziela również ciału¹².

¹² Oznacza to, że człowiek istnieje jako byt duchowo-cielesny, jednak dzięki duszy, której istnienie przysługuje bezpośrednio. „Jest (...) zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem a wszystkimi innymi substancjami (bytami) materialnymi w tym, że akt istnienia-życia, który posiada człowiek, otrzymuje on nie tylko jako już ukonstytuowany byt, z **racji złożenia z materii i formy** (podkr. — M. A. K.), ale otrzymuje istnienie przez duszę, jako formę niematerialną organizującą i ożywiająca ciało" (M. A. Krąpiec: Op. cit., s. 119).

4. Jeśli dusza posiada własne istnienie (doświadczane w *ja*), to jest bytem samoistnym.

Wniosek: Jako byt samoistny, dusza nie może przestać istnieć — jest więc niematerialna¹³.

Podstawowym uzasadnieniem dla takiego rozwiązania relacji duszy do ciała ma być konieczność zachowania ontycznej jedności człowieka. Oznacza to więc, że dla ciała istnieć to tyle, co być formowanym przez samoistną duszę. Relacja odwrotna (zatem udzielenie istnienia duszy poprzez ciało), zdaniem obrońców omawianej argumentacji, nie jest możliwa.

Nieśmiertelność przysługuje duszy niejako z natury — to, co jest bytem samoistnym, nie może raz otrzymanego istnienia utracić. Jedyne Bóg, Stwórca i ostateczna racja istnienia duszy, mógłby ją tegoż istnienia pozbawić. Jednak takie działanie byłoby poniekąd absurdalne, byłoby wszak działaniem wbrew wcześniej ustanowionemu przez Boga naturalnemu porządkowi rzeczy¹⁴. Inaczej mówiąc, w bytowej strukturze duszy nie ma racji jej kresu.

Jednak i ten argument nie wystarcza, by tezę o nieśmiertelności duszy uznać za uzasadnioną. Powodów jest przynajmniej kilka:

Na początek należy stwierdzić, że chociaż jak najbardziej słusznym jest postulat respektowania ontycznej jedności człowieka, nie jest konieczne, aby podstawy tej jedności upatrywać w samoistnej i „organizującej” ciało duszy. Stąd, że człowiek posiada jeden akt istnienia, nie wynika jeszcze, że wprost i bezpośrednio przysługuje ono duszy, a dopiero wtórnie i niejako pośrednio — ciału. Nie ma żadnej możliwości wykazania słuszości takiego założenia — ani empirycznej, ani spekulatywnej. Wydaje się wręcz, że z racji ontycznej jedności człowieka, akt istnienia powinien przysługiwać mu przede wszystkim nie jako duszy, lecz właśnie jako swoistej całości duchowo-cieleśnej. W każdym razie jednakowo możliwe są trzy hipotezy, mianowicie, że człowiek posiada istnienie dzięki a) duszy; b) ciału; c) całości duchowo-cieleśnej. W każdym z tych modeli można wyjaśnić przecież ontyczną i funkcjonalną jedność ludzkiego bytu. Co ciekawe, na gruncie modelu proponowanego przez obrońców omawianego argumentu, ciało staje się elementem drugorzędym, poniekąd obcym człowiekowi. Tym samym też postulowana (i przeżywana przez człowieka) jedność zdaje się być słabo zaznaczona.

Co więcej, także i obecnie omawiana argumentacja jest narażona (jak dwie poprzednie) na zarzut błędnego koła. Jeżeli bowiem w punkcie wyjścia dusza zostaje określona mianem samoistniejszej (zdolnej do istnienia poza jej związkiem z ciałem), to w gruncie rzeczy przesądza się już kwestię jej (przynajmniej możliwej) nieśmiertelności. Wtedy jednak trudno omawiany argument uznać za konkluzywny, nie jest wszak spełniony warunek niezależności uznania prawdziwości przesłanek od uznania prawdziwości wniosku.

¹³ „Istotną zatem racją nieśmiertelności ludzkiej duszy jest jej **samoistność** (podkr. — M. A. K.), czyli — wyrażając się językiem tradycji filozoficznej — to, że istnienie (stwierdzone w sędzie 'ja jestem') przysługuje bezpośrednio duszy, która zarazem jest formą ciała. Jeśli istnienie przysługuje bezpośrednio duszy, a ciału tylko i wyłącznie poprzez duszę, to zniszczenie ciała nie osiąga za sobą zniszczenia samoistnej substancji, jaką jest ludzka dusza-jaźń" (Tamże, s. 135).

¹⁴ Por.: Tamże, s. 136.

Sami zresztą obrońcy argumentu (idąc w tym miejscu wiernie za myślą św. Tomasza) podkreślają, że nawet samoistość duszy nie gwarantuje jej nieśmiertelności, ponieważ jako byt stworzony i przygodny, w każdej chwili swego istnienia zależy od Bożej mocy i woli. Oznacza to, że pełny i konkluzywny dowód nieśmiertelności duszy wymagałby uzasadnienia tezy, że Bóg (o ile istnieje i jest Stwórcą duszy) nie zechce jej unicestwić. Takiej pewności nie można jednak uzyskać na drodze poznania czysto racjonalnego (filozoficznego); jeżeli jest ona w ogóle człowiekowi dostępna, to tylko w wierze religijnej, w bezgranicznej ufności wobec Boga.

Nie jest wreszcie prawdą, jakoby unicestwienie duszy przez Boga miało być działaniem wymierzonym w ustalony wcześniej porządek natury. Dusza, jako stworzona przez Boga, nie ma przecież w sobie racji swego istnienia, lecz zdana jest — jak każdy inny byt w świecie — na Jego wolę. Nawet obdarzając duszę określoną formą bytowej samodzielności (w sensie niezależności od ciała), nie uczynił jej przecież bytem koniecznym, którego istotą jest istnienie. Nawet niezależna bytowo od ciała, dusza pozostaje radykalnie, egzystencjalnie przygodna. Inaczej mówiąc, jest bytem, którego unicestwienie jest niejako z natury wpisane w sam rdzeń jego istoty. Bóg sprzeniewierzyłby się ustanowionemu przez siebie porządkowi natury tylko wówczas, gdyby najpierw uczynił duszę bytem koniecznym (którego istotą jest istnienie), a następnie usiłował ją tegoż istnienia pozbawić. O takiej sytuacji w omawianym tu przypadku nie może być jednak mowy.

Trudno w tym miejscu jednoznacznie stwierdzić, czy odwołanie się do nieśmiertelności duszy jako jej naturalnej cechy, wynika z deistycznego (zatem ograniczającego Bożą moc) rozumienia relacji Boga do świata, czy też z chęci odnalezienia dodatkowej podstawy (racjonalność Bożego działania i niezmiennosc Jego decyzji) dla nadziei, że śmierć nie jest ostatecznym kresem ludzkiego istnienia. Nie rozstrzygając tej kwestii należy jednak stwierdzić, że omawiany tu argument napotyka zasadniczą (i znaną już z wcześniejszych uwag) aporię: albo człowiekowi należy pojmować jako samoistną (i jedynie czasowo obecną w ciele) duszę, lecz wtedy jej nieśmiertelność zostaje rozstrzygnięta już w przesłankach (błędne koło), albo też należy go rozumieć jako funkcjonalną i ontyczną jedność, lecz wtedy brakuje podstaw do filozoficznego uzasadnienia nieśmiertelności duszy.

Wnioski

Widać wyraźnie, że — umownie tu nazwane metafizycznymi — argumenty za nieśmiertelnością ludzkiej duszy nie są konkluzywne. Albo zakłada się w nich wniosek już w przesłankach, albo operują taką definicją ludzkiej duszy, która wyklucza możliwość **czysto filozoficznego (racjonalnego)** uzasadnienia jej nieśmiertelności. Tym samym wypada przyznać rację I. Kantowi, zdaniem którego ani argumenty *a priori*, ani *a posteriori* nie są w stanie dać człowiekowi pewności duchowego istnienia po śmierci. Co więcej, żaden argument odwołujący się do ontycznej struktury duszy nie jest wystarczający już choćby stąd, że nie da się wykluczyć istnienia zewnętrznego czynnika (choćaby Boga-Stwórcy), zdolnego unicestwić wszelki byt przygodny, w tym ludzką duszę.

Co gorsza, gdyby nawet udało się ostatecznie wykazać nieśmiertelność duszy, to nie stanowiłoby to jeszcze pozytywnego rozstrzygnięcia kwestii nieśmiertelności **człowieka**. Jak podkreślał to św. Tomasz z Akwinu, dusza nie jest pełnym człowiekiem, pełną osobą, lecz pozbawiona swoich naturalnych więzi z ciałem — jest okaleczonym „fragmentem” bytu ludzkiego. Czy takiej nieśmiertelności rzeczywiście człowiek poszukuje?

Literatura:

- Platon: *Fedon*. W: Platon: *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Krition. Fedon*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1984;
- Arystoteles: *O duszy*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1988;
- św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku*. Przeł. S. Swieżawski. Poznań 1956;
- I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1986;
- I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1984;
- I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1986;
- L. Feuerbach: *Wybór pism*, t. I. *Myśli o nieśmiertelności*. Przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński. Warszawa 1988;
- M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*. Przeł. A. Węgrzecki. Warszawa 1994;
- S. Swieżawski: *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. VI. *Człowiek*. Warszawa 1983;
- A. Siemianowski: *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*. Gniezno 1992;
- R. G. Olson: *Death*. W: P. Edwards (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*. New York — London 1965, t. II, s. 307-309;
- P. Edwards: „*My Death*”. Tamże, t. V, s. 416-419;
- F. C. Copleston: *Aquinas*. London 1955;
- H. Küng: *Życie wieczne?* Przeł. T. Zatorski. Kraków 1993.