

Mieczysław Albert Krapiec OP

CZŁOWIEK W PERSPEKTYWIE ŚMIERCI

Temat artykułu jest bardzo szeroki i dlatego trzeba na początku oznaczyć granice oraz wyakcentować zasadnicze punkty przeprowadzonych tu rozważań. Problematyka wykładu obejmuje niemal całość zagadnień antropologii filozoficznej, gdyż dotyczy człowieka w perspektywie zasadniczych pytań w aspekcie istotowym i egzystencjalnym.¹ Skoro jednak w stosunkowo krótkim artykule nie jest możliwe nakreślenie całej antropologicznej problematyki, trzeba będzie ograniczyć się do omówienia tych zagadnień dotyczących człowieka, które wiążą się z problemem śmierci i nieśmiertelności. Tak wyznaczone ogólnie granice staną się jeszcze wyrazistsze, gdy w toku analiz zwrócimy uwagę na dwie dopełniające się części wykładu: 1° ukazanie bytowych podstaw nieśmiertelności ludzkiej jaźni; 2° konkretne analizy niektórych psychiczno-osobowych aktów ludzkich w perspektywie śmierci, pojętej nie w sensie biernym, czysto biologicznym, ale w sensie czynnym jako przeżycie ludzkiej osoby.

Zarówno jedna, jak i druga część artykułu musi być poprzedzona ogólnymi omówieniami wstępnymi, które warunkują zrozumienie dalszych etapów przeprowadzonych tu dociekań.

W pierwszej części artykułu zastosujemy tradycyjną metodę filozoficzną, ściśle metafizyczną, polegającą na zaobserwowaniu (wskazaniu) jakiegoś ważnego (ze względu na bytową strukturę) faktu oraz na szukaniu i ukazaniu jedynych uniesprzeczniających czynników zaistnienia takiego właśnie faktu.² Funkcjonowanie tej metody okaże

¹ Pytamy bowiem zarówno o a. strukturę bytu ludzkiego, i to w momentach bytowych istotnych, koniecznościowych, jak i o b. możliwość i sam fakt istnienia człowieka resp. jego „duszy“ po biologicznej śmierci.

² Szerzej na temat tej metody pisałem w pracy *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, 198—254, oraz *Metafizyka*, Poznań 1966, 221—224.

się zresztą jaśniej w toku samej analizy zagadnienia nieśmiertelności ludzkiej duszy. Tylko posługując się metafizyczną metodą poznania możemy uzyskać ostatecznie racjonalne uzasadnienie twierdzenia o nieśmiertelności ludzkiej duszy, i to na tle szeregu innych twierdzeń stanowiących określony system filozoficzny. Będą one uwzględnione w miarę potrzeby przedstawienia całokształtu zagadnienia. W drugiej części artykułu musimy się posłużyć nieco odmienną metodą filozofowania, zbliżoną — chociaż nie identyczną — do tak zwanej metody transcendentalnej wywodzącej się od Kanta, a przejętej przez szereg filozofów wieku XIX i XX. Najciekawszą może demonstracją tej metody jest sposób filozofowania przedstawiony przez Heideggera w *Sein und Zeit*. Zwraca on uwagę na to, że śmierć człowieka jest nieustannie obecna w ludzkim trwaniu. I dlatego możemy „ujrzeć“ ją wówczas, gdy dokonamy analizy niektórych ludzkich psychicznych czynności.

Posługując się tą metodą możemy — wychodząc z konkretnych przeżyć człowieka — odkryć, jakie to konieczne uwarunkowania natury ludzkiej są „ontyczną racją“ spełniania się osobowych przeżyć psychicznych.³ I jeśli metoda transcendentalna ma w ogóle jakieś zastosowanie, to właśnie w filozoficznej analizie ludzkich przeżyć (problematyczne zaś wydaje się jej stosowanie w ontologii), skąd też filozofowie dokonali ekstrapolacji tej właśnie metody na inne dziedziny filozoficznego myślenia. Tylko bowiem przy analizie ludzkich przeżyć, których jesteśmy świadomi i których zasadnicze strukturalne składniki znamy, mamy prawo pytać o konieczne uwarunkowania natury, czyli w specjalnym rozumieniu o „czynniki a priori“ jako o „racje bytowe“ tych właśnie składników. Przeżycia świadome, psychiczne, właśnie jako świadome, mogą być nie tylko kontrolowane, ale także rozwikłane w świetle konstytuujących je współelementów i wielorakich uwarunkowań.

Wydaje się, że zastosowanie obu metod: metafizycznej i transcendentalizującej, w dwóch różnych częściach artykułu przyczyni się do jaśniejszego zarysowania całej problematyki i ukazania jej jasnych i ciemnych stron.

³ Na temat tzw. „transcendentalnej metody“ w rozwoju historycznym systematycznie traktuje E. Coreth, *Metaphysik als Aufgabe*, Innsbruck 1958, 11—95. W tym miejscu modyfikuję koncepcję metody transcendentalnej, sprowadzając ją do ogólnej metody filozofowania na kanwie ludzkiego, świadomego bytu. Fakt świadomości analizowanego bytu pozwala wyakcentować i ujaśnić to, co dzieje się w ludzkim życiu psychicznym, co wszakże nie jest ani akcentowane, ani analizowane w perspektywie uniesprzeczniających racji. Jest to zatem modyfikacja czystej metody transcendentalnej, która polegałaby na ukazaniu w toku rozważań już zawartych w analizowanym akcie momentów, pojętych jako a priori spełnianego aktu.

I. PROBLEM NIEŚMIERTELNOŚCI

Zarówno postawienie problemu nieśmiertelności u człowieka, jak i wszelkie próby rozwiązywania tego zagadnienia wiążą się z uznaniem względnie nieuznaniem samoistnej bytowości ludzkiej duszy, a przez to z racjonalnym uznaniem takiej antropologii, która może opracować filozoficzne główne pytania i odpowiedzi. Wprawdzie od czasów, gdy rozpoczęto krytykę pojęcia przyczynowości i substancjalności, dezaktualizowano zagadnienia związane z naturą duszy, a nawet sama jej nazwa powoli ustępowała miejsca nazwie „jaźń“, przy czym przez jaźń rozumiano tylko funkcjonalną jedność ludzkich przeżyć psychicznych⁴ — jednak pojęcie duszy wypierane z nauki (może i słusznie w myśl postulatów metodologicznej czystości uprawianych nauk, zwłaszcza psychologicznych) nadal zachowało swą wartość nie tylko w niektórych klasycznych systemach filozofii, ale i w ogólnoludzkich przeżyciach. Słusznie poniekąd zwraca się uwagę, że pojęcie duszy nie zawiera jakichś cech danych nam w doświadczeniu poznawczym empirycznym (na skutek czego dla wielu jest to pojęcie puste). Skoro jednak wykaże się, że nominalizm empiryczny w różnych odmianach nie jest właściwym podejściem poznawczym w filozofii bytu, to wówczas zagadnienie duszy i jej bytowości lub — jak mówiono tradycyjnie — jej substancjalności okazuje się nie pseudo-problemem, ale problemem rzeczywistym, dotyczącym żywotnie każdego z nas.

Prawdą jest wszakże i to, że model arystotelesowskiej substancji był zbyt sztywno i jednoznacznie stosowany dla wytłumaczenia bytowego charakteru człowieka i dlatego zrodziło się szereg trudności w pojmowaniu ludzkiej duszy właśnie jako substancji. Wiązało się to bowiem z pojmowaniem duszy jako (nie przyjmującej w siebie „mniej“ i „więcej“, jak na przykład liczba) samej w sobie rzeczy-istoty, która będąc niezmienną, działa jedynie poprzez swoje „władze“. Wszelkie jednak działanie władz duszy nie dodawałoby już nic do istoty duszy, która pozostaje niezmienna. Władze jako właściwości-przypadłości pojmowano jako zewnętrzny przejaw samej istoty; „władze“ byłyby jak gałęzie jednego i stałego pnia — substancji duszy.

Tego rodzaju koncepcja substancjalności zaczerpnięta właśnie z biologii Arystotelesa nie mogła zadowolić bardziej samodzielnych myś-

⁴ Chodzi mi głównie tutaj o koncepcje D. Hume'a z *Traktatu o naturze ludzkiej*, przełożył C. Znamierowski, Warszawa 1963, ks. I, cz. IV, sekc. 6: *O Tożsamości osoby*, 325—341.

licieli, którzy poczęli szukać innego nie-substancjalno-przypadłościowego modelu ludzkiej duszy. Datuje się to zresztą od św. Augustyna, który specjalnie nie wyróżniał w duszy jej istoty i władz, ale pojmował ją jako ducha pamiętającego i kochającego. Do tradycji tych nawiązał później także Descartes uznając duszę za ducha — „res cogitans“. Descartes jednak posługując się w dużej mierze terminologią scholastyczną nazywał duszę „substancją“ duchową i przeciwstawiał jej substancję materialną pojętą jako „res extensa“ wprowadzając dualistyczną koncepcję człowieka, według której „duch“ i „ciało“ rządzą się całkowicie różnymi prawami.

Substancjalność duszy „wyparowała“ w nominalistyczno-empirystycznych analizach poznawczych datujących się od czasów Hume'a. W ludzkim poznaniu uogólniającym u Kanta (dialektyka transcendentna) dusza podobnie jak Bóg stała się już tylko ideą, gwarantującą całość doświadczenia wewnętrznego człowieka. Znaczy to, podobnie zresztą jak w zagadnieniu Boga, że człowiek posiada ideę duszy, ale idea ta ani nie jest sprawdzalna, ani dowodliwa, gdyż nie jest nam ona dana w poznaniu empirycznym, ujętym w aprioryczne kategorie czasu i przestrzeni. Z duszy i ciała ludzkiego pozostała tylko „jaźń“ scalająca i utrzymująca, jak błona filmowa, treści poznawcze, które, „współrozciągłe“ do ludzkiego czasowego trwania, dają w efekcie film świadomości — ludzką egzystencję.⁵ I tylko ona liczy się w egzystencjalnym nurcie filozofii będącej w dużym stopniu kontynuacją filozofii podmiotu, która wywodzi się od Descartesa, Hume'a i Kanta. Wszystko, co jest zawarte w „egzystencji“, jest jedynie naprawdę rzeczywiste, bo i tak bez „egzystencji“, czyli naszej świadomości spełniającej się w czasie, to, co nazywamy poznaniem, wraz z jego przedmiotami, nie byłoby nam w ogóle dane.

Rzecz jasna, tak pojęta egzystencja „budująca się“ w czasie odbiega całkowicie od modelu substancjalności, czegoś ponadczasowego, czegoś, co jest bytem i czasowi nie podlega.

Dlatego też u Heideggera⁶ pojawiła się myśl, by do człowieka (a człowiek jest właśnie człowiekiem przez spełniającą się w czasie egzystencję-świadomość: „Da-sein“) zamiast kategorii substancji stosować nowe jakby „kategorie“ zwane „egzystencjaliami“ jako sposobami trwania egzystencji w jej „uczasowieniu“. Takim podstawowym „egzystencjale“ jest „Geworfenheit“, czyli bezwolne zanurzenie się uczasowionej egzystencji (Dasein) w świecie tego wszystkiego, co konkretnie bytuje i co bądź jest dla człowieka użyteczne „Zu-henden-

⁵ Na temat koncepcji duszy w rozwoju historycznym por. pracę zbiorową *L'anima*, wyd. M. F. Sciacca, Brescia 1954.

⁶ Chodzi o dzieło, które się ukazało w 1927 roku, *Sein und Zeit*.

-sein“, czyli jest „um-zu“ — po coś, bądź „współbytuje“ z podległą czasowi egzystencją, co jest tego samego typu egzystencją, o którą się trzeba współtroszczyć — „fürsorgen“, bądź wreszcie jest egzystencją samą w sobie ujętą jako spełniająca się w czasie — „Da-sein“, a przez to przyporządkowaną śmierci, która ostatecznie dokończy tę właśnie budującą się w czasie egzystencję i nada jej niezbywalne indywidualne piętno. Śmierć zresztą ciągle jest obecna w ludzkim „Da-sein“, i tym, co ostatecznie charakteryzuje ludzką spełniającą się w czasie świadomość, jest właśnie jej „bytowanie-ku-śmierci“. To „bytowanie-ku-śmierci“ przejawiające się w „lęku-trwodze“ — „Sorge“ można odczytać w każdym ludzkim (a więc świadomym) czynie, gdy go ujrzymy w przekroju analizy fenomenologicznej.

Daleko już odeszliśmy od koncepcji duszy, jej samoistnej substancjalności; jest to odejście nie dowolne, ale spowodowane rozwojem zasadniczych wyjściowych punktów myślenia. Tego rodzaju rozwój problematyki ujawnił bardziej złożoność zagadnienia i trudności stąd wynikłe stały się podstawą do zakwestionowania pierwotnego platońskiego oraz arystotelesowskiego modelu człowieka i analiz poznawczych dotyczących człowieka właśnie jako samoistnego bytu świadomego. (Starając się dziś rozwiązać zagadnienie człowieka nie można przejść całkowicie do porządku dziennego nad ujawnionymi już problemami, ale przeciwnie, trzeba tak postawić samo zagadnienie i dobrać odpowiedni typ poznania, by uniknąć absurdalnych niekiedy konsekwencji, jakie ujawniły się w historii filozofii, a ponadto uwzględnić słuszne stwierdzenia współczesnych myślicieli, którzy zwrócili uwagę na specyfikę bytową i wyjątkowość człowieka.

Uwzględniając długą już tradycję filozoficzną, w której zamiast wyrażenia „dusza“ używa się terminu „jaźń“, można termin ten zastrzymać na oznaczenie duszy mając na względzie następujące fakty:

a. Zarówno w moich przeżyciach psychicznych, świadomych, jak i czynnościach biologicznych nieustannie występuje ten sam podmiot i zarazem spełniacz aktów i czynności: „ja“.⁷ Słusznie zwrócił uwagę Hume, że owo „ja“ nie przedstawia żadnych cech czy żadnego zbioru cech danych nam w impresji, czyli w doświadczeniu zmysłowym. Nie znaczy to jednak, by „ja“ nie istniało, lecz tylko, że „ja“ —

⁷ W związku z tym należy wyróżnić podmiot-spełniacz naszych czynności w znaczeniu szerszym i węższym. Podmiotem w znaczeniu szerszym jest „ja“ jako źródło czynności fizjologicznych i psychicznych. W znaczeniu natomiast węższym „ja“ jest podmiotem i spełniaczem czynności „duchowych“, a więc intelektualno-poznawczych i pożądawczych. W tym też sensie owo „ja“, zwane niżej „jaźnią“, można utożsamić z ludzką duszą jako nośnikiem ludzkiej egzystencji. W dalszych partiach tego artykułu tak właśnie jest pojęta „jaźń“.

rozumiane w znaczeniu węższym, jako podmiot i spełniacz aktów psychicznych — nie podpada pod empirię zmysłową, co zresztą jest słuszne, jeśli owo „ja“ rozumiane wąsko nie jest czymś cielesnym.

b. Jestem całkowicie świadomy, że obok „ja“ występuje zapodmiotowane w nim „moje“. Pomiędzy „ja“ i „moim“ istnieje ścisły związek. Doświadczam, że to, co uznaję za „moje“, jest albo zapodmiotowane w „ja“, albo też jest wypromieniowane przez „ja“ i tak lub inaczej przez „ja“ spełniane. Nigdy jednak nie utożsamiamy tego, co „moje“, z „ja“. „Ja“, zatem jawi się nieustannie jako centrum tego wszystkiego, co jest uznane za „moje“.

c. Uwzględniając rozróżnienie „ja“ rozumianego wąsko jako centrum, z którego emanują akty i czynności „psychiczno-duchowe“ i zarazem ku któremu są skierowane, od tego wszystkiego, co jest „moje“, a co jest równocześnie porządku psychicznego i cielesnego, co przynależy „od wewnątrz“ i „od zewnątrz“ do tego samego „ja“ — można powiedzieć, że owo „ja“ spełnia tę samą rolę, którą zawsze przypisywano „duszy“ pojętej jako samoistny byt, czyli to, co nazywamy w klasycznej filozofii „substancją“.

Oczywiście substancjalności duszy (samoistnego bytu) nie można pojmować według modelu biologicznego, w którym istota duszy pozostaje niezmienna, a jedynie zmienne są działania władz pojętych jako przypadłości substancji. Jeśli bowiem dusza jest substancją, to ona również kształtuje się „osobiście bytowo“ w swoich aktach i poprzez swoje akty.⁸ To prawda, że nie można (z ważnych względów wyjaśnianych na innym miejscu) utrzymywać, by dusza „sama przez się“ działała, gdyż to równałoby ją z Bogiem,⁹ ale trzeba dostrzec, że dusza działając poprzez swe duchowe władze działa inaczej, aniżeli to obserwujemy w świecie przyrody. Bezpośrednie źródła działania duszy, zwane „władzami“ duchowymi, takie jak intelekt i wola, w zasadzie nie przypominają niczego, co obserwujemy w świecie empirii. I dlatego gdy mówimy o intelekcie i woli jako o bezpośrednich źródłach działania, to właściwie nie mówimy nic więcej nad to, że dusza nie jest jakimś czystym intelektem i nie jest czystą ze siebie działającą wolą. Należy więc przyjąć wewnątrz naszej duchowej „jaźni“, czyli w naszej duszy, takie złożenie, jakie można pr z y r ó w n a ć d o

⁸ Nie znaczy to, by struktura bytowa duszy uzyskiwała lub też traciła coś ze swych „komponentów“ — ale znaczy, że te same „komponenty“ (tożsamość) poprzez psychiczne akty doskonalą się, kształtują inaczej i zyskują swoje własne osobowe (a więc już nie tylko jednostkowe, płynące z przyporządkowania ich materii) oblicze.

⁹ Por. na ten temat św. Tomasz, *Summa Theol.* I. q. 77 a. 1., oraz komentarz S. Swieżawskiego, *Traktat o człowieku*, Poznań, 1956, 150 i nn.

złożenia występującego w świecie przyrody pomiędzy bezpośrednimi źródłami działania a tym, co stanowi o całości i co jest racją tożsamości rzeczy, i co jest nazwane w filozoficznym języku substancją.

Jak słusznie zwrócił uwagę Jaspers, możemy nawet mówić o bezpośrednim wyłącznie intelektualnym, czyli duchowym poznawczym doświadczeniu istnienia naszej substancjalnej bytowości, a więc jaźni wąsko pojętej. Tylko bowiem jedyny spośród całej przyrody człowiek może powiedzieć o sobie: „ja jestem“, gdyż poznawczo doświadcza nieustannie i bezpośrednio aktu swego istnienia.¹⁰ Gdy poznawczo, nawet intelektualnie ujmujemy wszelkie inne byty, które „są“, „istnieją“, to oglądając je „od zewnątrz“, ujmujemy je także i od strony treści. Stwierdzenie istnienia własnego bytu dokonuje się bezpośrednio nie od strony czy to wyobrażeniowego, czy też pojęciowego ujęcia i opisu, poprzez wyliczanie cech, ale wprost przez doświadczenie poznawcze istnienia, przez afirmację swego osobowego aktu istnienia. Jestem świadomy mojej egzystencji, mego istnienia we wszystkich moich aktach życiowych. Moje istnienie, ściślej: istnienie „ja“ od razu odróżniam od wszelkich treści, które są związane z przeżywaniem tego wszystkiego, co jest „moje“. We wszystkim, co jest „moje“ i co jest treściowo ukwalifikowane, stwierdzam spełnianie się istnienia, o którym mogę powiedzieć: „ja“. Owa afirmacja „ja“ jest „beztreściowa“ (nie jest „ucechowana“), ale jest stale poznawczo obecna i stwierdzana w wypowiedzaniu wszelkich sądów. „Ja jestem“ jest stwierdzeniem uprzywilejowanym, jako afirmacja własnego bytu, istnienia jaźni.

Sprawa jest ogromnie doniosła i zbiega się z wypowiedzią Tomasza z Akwinu, który zwrócił uwagę, że „anima habet esse subsistens (...) et tamen ad huius esse communionem recipit corpus“ — „dusza posiada istnienie samoistne i w istnieniu tym partycypuje także ciało“; a zaraz potem dodaje: „Nie wynika jednak z tego, by ciało było złączone z duszą w sposób przypadłościowy, gdyż to samo istnienie przynależne duszy jest też udzielane i ciału; także i całość złożenia ma jedno istnienie“¹¹. Do tego miejsca robi słuszną uwagę E. Gilson: „Gdyby było inaczej, cały byt człowieka nie byłby jeden ani też jedność człowieka nie byłaby substancjalną jednością. Tak jednak nie jest. Wręcz przeciwnie, istnieje tu tylko jeden akt bytu, to znaczy akt duszy dla całej indywidualnej ludzkiej substancji, obejmującej formę, materię oraz wszystkie ujednostkowiające przypadłości. To-

¹⁰ Na temat sądu Jaspersa por. H. J. Schoeps, *Was ist der Mensch?*, Göttingen 1960, 186 i nn.

¹¹ *De Anima* a. 1. ad. 1.

mizm więc jest doktryną, w której substancjalność duszy jest prawdziwym fundamentem substancjalności człowieka¹².

Dusza ludzka więc, zwana też tutaj „jaźnią“, jest bytem samoistniejącym (czyli jest bytem substancjalnym) i swoją bytowość stwierdza w tym uprzywilejowanym sądzie: „ja jestem“ — „ja istnieję“.

Samoistności duszy można i trzeba dowodzić na innej jeszcze drodze, a mianowicie na drodze filozoficznego myślenia w oparciu o rację dostateczną. — Jeśli istnieją zmienne i przemijające akty bytu, to istnieje podmiot tych aktów, gdyż inaczej trzeba by przyjąć, że albo każdy akt jest bytem samodzielny (człowiek byłby tylko „zbiorem“ aktów, co jest negacją samoistności człowieka), albo niesamodzielne akty nie miałyby racji odróżniającej je od niebytu. Jeśliby bowiem nie były bytem same w sobie i nie miały podmiotu swego bytowania, to niczym nie różniłyby się od nicości. Istnieje zatem podmiot aktów ludzkich, zwłaszcza psychicznych, jako byt sam w sobie, czyli jako substancja. I tym właśnie bytem jest jaźń-dusza, skoro ciało nie może być nosicielem i podmiotem tego, co jest niecielesne, bo byt-duch miałby rację w niebycie.

I tu właśnie stykamy się z drugą charakterystyczną cechą ludzkiej duszy — jej niematerialnością.¹³ Sprawa znowu nie jest prosta, skoro niematerialność jest pojęciem negatywnym i całe jego rozumienie zależy od rozumienia materii, a nie ma jakiegoś ogólnego, jednego rozumienia materii, lecz przeciwnie, każde rozumienie materii jest uwikłane od razu w jakiś filozoficzny system. Pojęcie materii jest bowiem nie tyle pojęciem fizykalnym, ile właśnie filozoficznym.

Trudno tutaj — ze względów czysto praktycznych — analizować różne pojęcia materii.¹⁴ Wystarczy wziąć dwa główne pojęcia, które ukształtowały się w historii nauki: a. bardziej współczesne, według którego materia jest zawsze jakimś przedmiotem, który da się poznać bezpośrednio lub pośrednio na drodze zmysłowej, również przy zastosowaniu jakiegoś typu aparatury pomiarowej. W tym rozumieniu materia jest jakimś czaso-przestrzennym kontinuum wymiarowym; b. drugie filozoficzne pojęcie materii sprowadza ją do składnika bytowego, będącego racją potencjalności, zmienności, jednostkowienia itd. Jest to słynna koncepcja materii, jaką zaproponowali jeszcze fi-

¹² E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przełożył T. Górski, Warszawa 1965, 195.

¹³ Na temat samoistności niematerialności por. S. Swieżawski, *dz. cyt.*, 3—21.

¹⁴ Na temat materii por. moją pracę: *Z filozoficznej problematyki badań nad koncepcją materii jako składnika realnego bytu*, „*Studia Philosophiae Christianae*“, 2 (1967) 17—48.

lozofowie greccy. Wszystkie inne koncepcje materii dają się sprowadzić do tych właśnie dwóch zasadniczych.

* Otóż ani w jednym, ani w drugim rozumieniu materii dusza nie jest bytem materialnym, gdyż czynności poznawcze i wolitywne (tworzenie pojęć, sądzenie, rozumowanie, miłość duchowa, nienawiść) nie zawierają żadnych cech, które by mieściły się w jednym lub drugim pojęciu materialności. Akty intelektualno-poznawcze, gdy weźmiemy pod uwagę sposób przedstawiania ujętych treści, a w konsekwencji ich sposób istnienia, lub też afirmacja (asercja), z jaką mamy do czynienia w każdym sądzie, nie są sprowadzalne w żaden sposób ani do jednego, ani też do drugiego pojęcia materialności. Można więc bez zaryzykowania pomyłki stwierdzić, że są w nas akty psychiczne niematerialne, czyli nie będące przejawem materii w wyżej ukazanym sensie, wobec czego podmiot i spełniacz tych niematerialnych aktów nie może być również czymś (kimś) materialnym, a więc mówiąc ogólnie materią, gdyż wówczas trzeba by znowu zgodzić się na absurd w tym sensie, że „niebyt“ (ciało) jest racją bytu (ducha), czyli że niebyt (ciało) jest tym samym co byt (duch).

Dusza, będąc sama z siebie bytem samoistnym i udzielającym istnienia ciału, będąc bytem niematerialnym, ale wraz z ciałem współkonstituującym człowieka, jest zarazem „formą“ człowieka.¹⁵

I tu znowu pojawiają się trudności związane z problemem rozumienia terminu „forma“. Chodzi tu, krótko mówiąc, o to, że człowiek nie jest jakimś przypadkowym zlepkiem ducha i materii, ale jest bytem jednym o dwu składnikach koniecznie sobie przyporządkowanych: duszy i ciała. Stosunek tych składników do siebie zostaje wyrażony w szeroko rozpowszechnionej terminologii arystotelesowskiej: materii do formy, możliwości do aktu. Znaczy to, że rolę analogiczną do tej, jaką według systemu Arystotelesa pełni forma w jakimś ciele żywym, pełni również dusza w ludzkim organizmie.

Koncepcja złożenia z materii i formy czy ogólniej z możliwości i aktu jest nie tylko koncepcją dogodną, ale również koncepcją jedyną wyrażającą stan bytowy, w którym dadzą się wykryć liczne czynniki czy składowe elementy (jak to jest w przypadku człowieka), ale zachowana jest przy tym j e d n o ś ć bytu. Mimo wielorakiego złożenia bytowych komponentów jest realnie jeden byt, jedno bytowe istnienie. Wszę-

¹⁵ Tylko koncepcja duszy jako formy może stać się podstawą dla wyjaśnienia psychofizycznej jedności człowieka i tego, co można nazwać w znaczeniu szerszym „ja“, jako mianowicie jednego „centrum“, emanującego psychofizjologiczne czynności człowieka. Na ten temat por. analizy Tomasza z Akwinu w *Sumie Teol.*, kw. 75 i 76, oraz komentarz S. Swieżawskiego, dz. cyt., 57—83.

dzie zaś tam, gdzie da się wyróżnić wielość bytowych komponentów, a przy tym wszystkim jest zachowana jedność bytu, realizuje się złożoność z możliwości i aktu. Możliwości w różnym znaczeniu może być wiele, ale są one zrealizowane jako byt przez jeden akt bytowy, czyli jedno istnienie.

Jeśli więc dusza jest formą ciała albo, mówiąc jaśniej, jest jednym aktem człowieka, znaczy to, że ona nie tylko jest racją istnienia (życia) człowieka, ale także że ona organizuje nieustannie materię do bycia materią ludzką. Nie znaczy jednak, że dusza całkowicie jest pogrążona i zanurzona bez reszty w materii (czyli jest funkcją tylko materii), gdyż spełnia ona jeszcze funkcje właśnie niematerialne, jakimi są akty poznania intelektualnego i akty woli. Akty intelektualnego poznania i woli są w swej strukturze niematerialne, gdyż nie posiadają żadnej cechy kontinuum czasowo-przestrzennego ani też nie są w swej strukturze zmienno-potencjalne, i dlatego bezpośrednie źródła tych aktów — władze dokonujące tych aktów poznania i chcenia nie są jakimś organem cielesnym, materialnym. Wprawdzie niekiedy popularnie mówi się o mózgu jako o narzędziu poznania, mózg jednak nie jest organem poznawczym, chociaż jest koniecznym narzędziem, podobnie jak dla artysty konieczny jest instrument do grania, na przykład fortepian, nie znaczy to jednak, że koncert fortepianowy jest dziełem samego fortepianu. W funkcjonowaniu bowiem aktów psychicznych o strukturze bytowej niematerialnej bierze udział cały człowiek, a więc i materia, a zwłaszcza centralny system nerwowy człowieka. W człowieku dostrzegamy funkcjonalną jedność, która wszakże nie przekreśla strukturalno-bytowej różnicy składników człowieka.

Mając zatem na uwadze fakt samoistności bytowej ludzkiej duszy-jaźni oraz jej niecielesność, można dostrzec realne bytowe podstawy nieśmiertelności ludzkiej duszy-jaźni.

Jeśli bowiem dusza posiada własne istnienie, jest bytem samoistnym — co się wyraża nieustannie w sądach: „ja jestem“ — organizującym sobie ciało, które istnieje istnieniem duszy, to w momencie rozkładu ciała samoistniejąca i niematerialna dusza jako podmiot niematerialnych w swej bytowej strukturze aktów nie może zaprzestać istnieć. Zaginęłaby jedynie wówczas, gdyby istnienie jej było w y n i k i e m organizacji cielesnej. Ale w takim wypadku nastąpiłby absurd: że byt powstaje z niebytu, że ciało, które nie jest duchem, organizuje siebie w formie nie-ciała, czyli „stwarza“ ducha, jaki się ujawnia w całym ludzkim poznaniu i chceniu. Istotną zatem racją nieśmiertelności ludzkiej duszy jest jej s a m o i s t n o ść, czyli to, że istnienie (stwierdzone w sądzie: „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 pociąga za sobą zniszczenia samoistnej substancji, jaką jest ludzka dusza-jaźń. Tomasz krótko zwraca uwagę: „To, co posiada istnienie samo przez się, nie może powstawać ani też ulegać zniszczeniu inaczej jak tylko samo przez się. Z tego też powodu dusza nie może powstać na drodze rodzenia się, czyli przemian materialnych, bo ma istnienie niematerialne; i również nie może zaprzestać istnieć na drodze naturalnego zniszczenia“. Musiałaby zajść specjalna interwencja Absolutu, który by duszę unicestwił, gdyż ona sama z siebie, będąc w swej istocie duchem niezłożonym, nie może utracić istnienia. Jedynie zatem Absolut jest racją zaistnienia duszy i jedynie On mógłby — oczywiście postępując wbrew naturalnemu porządkowi — ją unicestwić. Kontekstem zatem istnienia duszy nie jest przyroda, którą dusza transcenduje przez swoje poznanie i miłość, ale kontekstem jej istnienia jest tylko Byt Absolutny, Bóg jako osoba, z którą duch ludzki poznając czy kontemplując przyrodę prowadzi dialog, wznosząc się nieustannie ponad przyrodę. Istnieje więc — zauważa Gilson — „konieczny związek pomiędzy pojęciem »aktu bytu« (esse) a dowodliwością nieśmiertelności duszy. Pojęcie bowiem duszy ludzkiej jako substancji rozumnej stanowi rdzeń tomistycznego pojęcia człowieka“¹⁶.

Zagadnienie to wyjaśnił z innego punktu widzenia Jaspers przez wyakcentowanie roli bezpośredniego intelektualnego ujęcia poznawczego własnego bytowania w uprzywilejowanym sądzie: „ja istnieję“, w którym naszą jaźń afirmujemy nie od strony jej treściowego ukwalifikowania, ale od strony aktu istnienia przenikającego wszelkie „moje“ działania, które zabarwiają treściowo i kwalifikują moją własną „jaźń“.

Zagadnienie nieśmiertelności i przez to samo załączkowe jego rozwiązywanie spotykamy na co dzień w nieustannie stawianych pytaniach: „Czy będziemy nadal istnieć po śmierci?“, „Czy istnieje nieśmiertelność naszej jaźni?“ Pytania te są stawiane nie tylko wprost, w formie właśnie zdań pytańnych, ale także jakoś równoważnie pytaniem takim jest cała działalność ludzka, a więc działalność racjonalna. Sam charakter naszego poznania; posługiwanie się pojęciami koniecznymi, ogólnymi; charakter naszych sądów afirmujących tak lub inaczej bytowość; najprostsze akty i wyznania miłości ujawniane na zewnątrz przy pomocy dużych kwantyfikatorów: „na zawsze“, „nigdy“; cała praca twórcza i kulturowa usiłująca w biegu zmiennej i przemijającej materii zostawić trwały ślad naszej myśli; słowem — wszystko to jest racjonalną wypowiedzią człowieka, jest wyrazem transcendencji

¹⁶ Por. E. Gilson, *dz. cyt.*, 204.

ponad zmienną materię; jest przynajmniej realnie postawionym pytaniem: „Czy będziemy istnieć nadal, gdy zmienny stan materii, wchodzący w naszą strukturę bytową, dokona jeszcze dalszych, jeszcze bardziej radykalnych przemian, zwanych śmiercią?”

Skoro te właśnie egzystencjalne pytania stawiamy realnie poprzez całą działalność racjonalną, i stawiamy je w trakcie nieustannych zmian materialnych — bo przecież materia, którą my teraz ożywiamy, ciągle nadal pulsuje swoją zmiennością — stawiamy to pytanie jako jedyna, właśnie ludzka grupa bytów w świecie, to istnieje realna i dostateczna podstawa bytowa pojawiania się tych pytań. A taką właśnie dostateczną bytową podstawą tych pytań jest nasza niematerialna i przyporządkowana pozaczasowemu trwaniu jaźń. Jeśli bowiem są realne pytania (wypowiadane czy to w słowach, czy w czynach), to jest realna podstawa możliwości powstania tych pytań. A to już jest w zasadzie rozwiązaniem w sensie pozytywnym tego typowo ludzkiego pytania, które stawia wprost lub równoważnie każdy człowiek.¹⁷

II. ŚMIERĆ JAKO OSOBOWE PRZEŻYCIE

Jeśli filozoficzna refleksja rodzi się ze zdumienia, to faktem najbardziej zdumiewającym jest nasza osobista śmierć. Sprawa to tak niezwykła, że nawet nie można tego właśnie faktu poznawczo przeżyć. Z chwilą bowiem gdy zaczynamy sobie „wyobrażać” swoją osobistą śmierć, natychmiast obiektywizujemy siebie, przedstawiamy siebie jako „kogoś”, kto umiera i kto tym samym jest mi poznawczo dany jako „inny”, kogo „ja” obserwuję i znajduję się na przykład na „jego” pogrzebie.

Myślenie o swojej własnej śmierci nawet nie wydaje się być możliwe. Każdy bowiem akt poznawczy dokonuje się na „osi” poznawczej: podmiot — przedmiot. I nie mogę myśleć refleksyjnie, w sposób kontrolowany (gdy kontroluję moje myślenie), tak by zaniknęła oś poznawcza, przekreślając jeden koniec tej „osi” — „moje ja” jako podmiot myślenia; nie mogę realnie myśleć o „nieistnieniu mnie”, skoro każde myślenie jest właśnie osadzone na afirmacji mego istnienia. Dlatego usiłując myśleć o własnej śmierci — musimy siebie uprzedmiotowić,

¹⁷ Jeśli bowiem człowiek jedyny spośród innych bytów przyrody stawia pytanie o nieśmiertelność swej jaźni, to istnieją w samej strukturze bytu ludzkiego realne podstawy ciągle realnych pytań. Realną zaś podstawą realnego pytania o istnienie po biologicznej śmierci może być tylko niematerialność naszej jaźni, co zresztą ukazuje się nieustannie w psychicznych aktach człowieka.

uczynić z siebie „rzecz” i niejako oddzielić się od tak zreizowanego przedmiotu, by móc przedstawić „siebie”, ale już bez „cechy” życia; wyobrazić siebie jako nie-żyjącego. Tego rodzaju obiektywizacja poznawcza swojej śmierci nie jest jej nawet poznawczym autentycznym przeżyciem, jeśli ono suponuje afirmację istnienia siebie jako podmiotu. Przeżywając przedstawioną poznawczo swoją śmierć, przeżywamy ją realnie jako właśnie śmierć „kogoś innego”. Ta niemożność nawet autentycznego poznawczego przeżycia śmierci siebie samego jest wysoce znamienna i ona stoi u podstaw zarówno pytań o istnienie duszy po śmierci człowieka, jak i charakterystycznych przeżyć niżej analizowanych.

Ale nie mogąc poznawczo przeżyć własnej śmierci w jakimś wyodrębnionym akcie poznawczym, przeżywamy ją jednak stale „towarzysząco” (jak cień towarzyszy naszemu poruszaniu się w świetle słonecznym) — w rozmaitych naszych poznawczo-pożądawczych przeżyciach psychicznych. I na te właśnie procesy trzeba zwrócić uwagę, gdyż ich analiza dostarczy wiele informującego materiału dla zrozumienia człowieka jako „bytu-ku-śmierci”.

Najpierw trzeba z grubsza ustalić sobie, co rozumiemy przez wyrażenie „śmierć”, gdyż pozwoli to od razu nakierować myśl na linię proponowanych rozwiązań.

Gdy więc chodzi o tak zwaną definicję śmierci, to można wysunąć na ten temat różne propozycje: a. można mówić o „śmierci klinicznej” człowieka, czyli o zaprzestaniu funkcjonowania centralnego układu nerwowego, serca czy jakichś innych ważnych organów; b. można i trzeba odróżnić śmierć kliniczną od śmierci biologicznej, czyli realnej śmierci z biologicznego punktu widzenia, a więc nieodwracalnego zakończenia funkcji życiowych ludzkiego organizmu; c. można też przyjąć jakąś filozoficzną, a może nawet i wierzeniową definicję śmierci człowieka jako na przykład „oddzielenia duszy od ciała”, suponując, że człowiek bądź „ma” duszę, bądź „składa się” z duszy i ciała, bądź „jest” duszą posługującą się ciałem.

Oczywiście, filozoficzna czy filozoficzno-wierzeniowa definicja śmierci jako całkowitego oddzielenia duszy od ciała jest na pierwszy rzut oka bardzo prosta, gdyż można łatwo sobie utworzyć wyobrażeniowy model „oddzielania się” czegoś od czegoś, ale ta sama definicja rozumiana realnie jest niezmiernie trudna i skomplikowana, bo w oderwaniu od systemowego zaplecza nie mówi nic lub mówi niewiele, lub mówi wiele źle.¹⁸ Taką więc definicję śmierci można rozumieć tylko w kontekście systemu.

¹⁸ Ślusznie zwrócił na to już wcześniej uwagę K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, 17—23.

Mozna jeszcze mówić o innej koncepcji śmierci, a mianowicie jako o dokończeniu życia w czasie, a przez to o takim stanie czy osiągnięciu takiego stanu ludzkiego ducha, w którym człowiek ostatecznie konstytuuje się bytem naprawdę osobowym, zdolnym do podjęcia ostatecznych decyzji ludzkich.¹⁹ O co tu chodzi?

Przyjmijmy tu na razie hipotezę, którą będziemy usprawiedliwiać w dalszych filozoficznych analizach tego artykułu przy zastosowaniu odpowiedniej metody filozofowania, że moment śmierci człowieka jest właśnie tym momentem, w którym zmiana, a przez to samo czas (jako miara zmiany materialnej) właśnie się kończy i już nie następuje „przejście” do dalszego czasowego momentu, jak to ma miejsce we wszelkich zmianach, gdzie moment czasowy jest sprzężeniem fazy ruchu kończącej się, ale nie ukończonej i zarazem przechodzącej w fazę następną, która się zaczyna, ale też się nie dokończy, bo „przejdzie” w fazę jeszcze dalszą. W momencie śmierci człowieka mamy więc do czynienia z realnym, czasowym, bo zmiennym, końcem „trwania — stawania się”, o ile ono ma być zarazem (w innym jednak aspekcie, bo już nieczasowym i niezmiennym) początkiem ewentualnego trwania niezmiennego. Ten właśnie moment, w którym następuje „spełnianie się” czasu człowieka, jest momentem, w którym wszystkie akty osobowe (a więc akty poznania i miłości) dochodzą do pełni, bo dochodzą do ukończenia, do upełnienia się. Ten moment, który stanie się zapoczątkowaniem nowego stanu, niezmiennego, stanu trwania nieczasowego, musi się właśnie dokończyć, upełnić, aby mogła nastać pełnia, jeśli w ogóle ona ma nastać. Dlatego też moment końca czasu jest momentem, w którym jakby w zworniku zbiegają się w trakcie ludzkiego życia ciągle zapoczątkowywane, ale nigdy nie dopełnione ostatecznie (bo dokonywane w istotnie zmieniających warunkach) ludzkie osobowe akty. I gdybyśmy owo zakończenie-zwieńczenie życia ludzkiego nazwali śmiercią, w takim wypadku uniknęlibyśmy systemowych definicji śmierci człowieka jako „rozdziału” duszy od ciała i — co za tym idzie — uniknęlibyśmy na samym początku analizy zagadnienia śmierci w kontekście systemu. Nie znaczy to jednak, że w dalszych rozważaniach będzie można oderwać się od tego właśnie kontekstu, gdyż myślenie filozoficzne, jeśli jest uporządkowane, jest „systemem” myślenia.

Przyjmując koncepcję śmierci człowieka jako dokończenia, a nie przerwania życia osobowego, stawiamy zarazem związaną z tą drugą koncepcją hipotezę, którą trzeba będzie usprawiedliwić, że mianowicie tylko moment śmierci jako moment spełniania się wszyst-

¹⁹ Ciekawe rozważania na ten temat przedstawia L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1964.

kich osobowych (poznawczych i pożądawczych) aktów człowieka jest właśnie tym momentem, w którym człowiek staje się naprawdę realnie w pełni uzdolniony do podjęcia decyzji w stosunku do swego życia, w stosunku do ostatecznego wyboru wartości, słowem do decyzji ostatecznej dotyczącej sensu swego bytowania, a więc przede wszystkim akceptacji Boga, gdyż tylko ten moment życia człowieka jest momentem, w którym dopełnia się jego osobowość pojęta w sensie dynamicznym, psychologicznym. Nie znaczy to, by człowiek przed momentem zakończenia swego życia nie był osobą. Jest nią, ale jest nią w sensie spotencjalizowanym, bo ciągle może się doskonalić; jest nią w sensie niepełnym, bo zawsze może się upełniać; jest nią w sensie ontycznym, to znaczy ma możność podejmowania aktów decyzji osobowych na miarę warunków swego istnienia. Moment śmierci jest ostatecznym zakończeniem zmiennego procesu życia psychicznego, tak że dalszy aktualizujący potencjalność rozwój człowieka nie jest możliwy. Śmierć będąc zakończeniem aktualizowania się osobowości przedstawia przez to samo punkt szczytowy, w którym wszystkie zmienne, zapoczątkowywane w trakcie życia ludzkiego akty znajdują swoje upelnienie, w wyniku czego człowiek w momencie śmierci staje się ostatecznie doskonale psychicznie uzdolniony do podjęcia swych decyzji dotyczących sensu życia ludzkiego, afirmacji Boga i swego ostatecznego celu.

Oczywiście, gdy mówimy o tym momencie śmierci, nie znaczy to, by mógł on być eksperymentalnie przeżyty przez kogoś. Eksperymentalne przeżycie śmierci i powrót do czasowych, zmiennych warunków trwania jest sprzecznością. To bowiem, co jest „zakończone“, nie jest czymś niezakończonym. Owo osobiste przeżycie śmierci nie wydaje się też możliwe przy udziale organów materialnych, na przykład mózgu, gdyż takie przeżywanie jest właśnie związane ze zmianą, ruchem, podczas gdy — w tej hipotezie — śmierć ma być przeżyciem człowieka, w którym czas się kończy i zmiana ustaje. Zatem takie przeżycie śmierci znajduje się „po“ biologicznej śmierci człowieka, „po“ ustaniu zmian materialnych dokonujących się w ludzkim ciele.

Ważne tu jest jeszcze jedno rozgraniczenie, pozwalające uwydatnić rozważane zagadnienie. Chodzi mianowicie o rozróżnienie śmierci przyjętej biernie i czynnie.

Śmierć w sensie biernym jest rozkładem ludzkiego organizmu. Rozkład ten zresztą dokonuje się stale w trakcie organicznego życia ludzkiego. Rozkład ostateczny jest biologiczną śmiercią człowieka, który będąc w aspekcie organizacji materii uzależniony od przyrody, co więcej, będąc w pewnym sensie tworem przyrody — podlega, chce czy nie chce, prawom przyrody. Ostatecznym rezultatem podlegania

prawom przyrody jest właśnie śmierć biologiczna, jest rozkład ludzkiego ciała. Człowiek w tym sensie jest skazany na śmierć i musi tę śmierć „przeżyć“, to znaczy jej doznać. Jest to tak zwane „bierne“ przeżycie, niezależne od ludzkiej osoby i jej psychiki. „Bierne przeżycie“ śmierci dokonuje się poza świadomością i można tu zastosować słynny aforyzm Epikura: śmierć nie jest straszna, bo jak długo my żyjemy, śmierci nie ma, a gdy śmierć (w tym sensie) zaistnieje, to nas już nie będzie.

Jeśli jednak człowiek jest bytem myślącym i jeśli życie duchowe (poznanie i miłość) jest związane z ludzką jaźnią pojętą jako dusza, która ma przetrwać rozkład ciała — to obok śmierci pojętej biernie trzeba wyróżnić śmierć pojętą czynnie, a więc śmierć jako realne przeżycie ludzkiego ducha. Przeżycie to nie może dokonać się przy współdziałaniu mózgu, bo wszelkie materialne działanie już ustało. Może się ono dokonać autonomicznie w sferze ducha, o ile duch doprowadza do końca zmienne stany i zmienne działanie swoich władz. Tego rodzaju przeżycie śmierci — pozaczasowe — należy jeszcze do człowieka, którego duch dopełnia aktów poznania i miłości zapoczątkowanych i dokonanych niepełnie w zmiennych, potencjalnych warunkach swego życia. Owo doprowadzenie do końca życia zmiennego jest doprowadzeniem do momentu ostatecznego, w którym duch może się wypowiedzieć.²⁰ To właśnie duchowe „wypowiedzenie się“ ostateczne, dokonane na tle dokończenia zmiennych stanów psychiki, jest momentem podjęcia ostatecznych decyzji, jest śmiercią pojętą w sensie czynnym. Bez śmierci czynnie pojętej człowiek byłby „rzeczą“, a nie osobą, przeżywającą świadomie najważniejsze momenty i strony swego życia. Mówimy tu tylko o śmierci pojętej czynnie. Jakie to akty duchowe mogą o niej coś powiedzieć?

a. Gdy weźmiemy za przedmiot filozoficznej analizy nasze ludzkie poznanie, wyrażające się w mowie potocznej, czyli w tak zwanym języku podmiotowo-orzecznikowym, to dostrzeżemy — na co zresztą w ciągu wieków zwracali uwagę różni myśliciele i filozofowie — że wyrażenie: „jest“, będące w zdaniach orzecznikowych łącznikiem zdaniowym, pełni funkcję istotną, choć mocno tajemniczą w naszym ludzkim, intelektualnym poznaniu.

Problem wyrażenia „jest“ i jego rola w sądach, czyli w ludzkim odpowiedzialnym poznaniu, posiada dużą literaturę zawierającą wiele wnikliwych analiz. Ukazała się także teoria, według której, używając języka podmiotowo-orzecznikowego zawierającego łącznik zdaniowy „jest“, już przez to samo implicite afirmujemy istnienie Boga.

²⁰ Zwracałem uwagę na niedoskonałość wolności człowieka w artykule *O wolność woli*, „Znak“, 5 (1964) 597—609.

I chociaż teoria Maréchala²¹ (on to był jej twórcą) nie wydaje się w swej pierwotnej postaci do przyjęcia (wówczas bowiem problematyka istnienia Boga sprowadzałaby się do uświadomienia sobie zawartego w samej mowie uznania istnienia Boga, co byłoby albo pseudoproblemem, gdybyśmy to rozumieli w sensie Kanta, albo by nie było problemu istnienia Boga, gdyby to pojąć w sensie psychologicznym), to jednak charakter naszego naturalnego języka, o ile wyraża on ludzkie poznanie, świadczy o tym, że my poznawczo ujmujemy rzeczywistość istniejącą — realnie istniejący byt, a ujmując byt ujmujemy zarazem mętnie i niedoskonale ostateczną rację bytu, jaką jest Absolut. Dlatego też, przy wielu zastrzeżeniach, płynących z konieczności odwołania się do myślenia wyjaśniającego, jakiego dostarcza nam filozofia, możemy jednak powiedzieć, że każdemu człowiekowi jest dane spontaniczne niedoskonałe i mętne poznanie istnienia Boga w formie jakiegoś „sądu” przybierającego postać pytania, wątplenia, przeświadczenia lub też podejrzenia o istnieniu Boga.

Ten niedoskonały i spontaniczny sąd człowiek dorosły w jakiś sposób „usprawiedliwia” afirmując ostatecznie istnienie Boga lub je negując, w zależności od tego, jakiego typu wyjaśniającym poznaniem będzie się posługiwał: poznaniem filozoficznym czy naukowym, czy też zrezygnuje z „usprawiedliwienia”, zadowoli się fideizmem jako ślepą afirmacją pierwotnego i naturalnego przeświadczenia.

W związku z filozoficzną interpretacją spontanicznego i pierwotnego sądu o istnieniu Boga, związanego z funkcją wyrażenia „jest” w naszym języku potocznym, trzeba zwrócić uwagę przede wszystkim na obiektywizm i realizm ludzkiego poznania. Nasze poznanie jest swoistym psychicznym ujęciem obiektywnych stanów rzeczy, a nie dowolną konstrukcją. Znaczy to, że poznanie nasze, wyrażone w sądach, ma cechę prawdy, czyli jest zgodne z faktycznym stanem rzeczy. Faktyczny zaś stan rzeczy przede wszystkim istnieje realnie. I to stwierdzamy w bardzo prostych i pierwotnych sądach egzystencjalnych tego typu co: „Jan istnieje”; „Ten oto stół, na którym piszę, istnieje”; „Moje myślenie istnieje”. Taki typ poznania, wyrażony w sądach egzystencjalnych, jest poznawczym ujęciem bytu „na gorąco”, spontanicznie i najpierwotniej. Zanim jeszcze poznam, czym rzecz jest, dostrzegam, że konkretna rzecz „jest”, czyli „istnieje”. To pierwotne ludzkie poznanie jest tak naturalne i spontaniczne, że zazwyczaj nie zwracamy na nie uwagi, lecz koncentrujemy się na ujęciu poznawczym samej treści rzeczy. Pełniejsze zaś poznawcze ujęcie treści rzeczy dokonuje się w sądzie, w którym jako jego

²¹ Por. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Louvain 1922—1926. Por. zwłaszcza Z. V: *Le thomisme devant le philosophie critique*.

rdzeń znowu pojawia się wyrażenie „jest“, gdy na przykład stwierdzam, że „człowiek jest ssakiem“. Z wyrażeniem „jest“ stykamy się więc zarówno w sądach egzystencjalnych, w których stwierdzamy realne istnienie jakiegoś konkretnego, jednostkowego bytu, jak i w sądach orzecznikowych, w których stwierdzamy przynależność jakiejś cechy (orzecznika) do podmiotu. „Jest“ jednego i drugiego sądu jest odmienne i pełni inną funkcję — stwierdzenie istnienia realnego w sądach egzystencjalnych i stwierdzenie przynależności orzecznika do podmiotu w sądach orzecznikowych.

Były wprawdzie próby utożsamienia dwóch znaczeń wyrażenia „jest“ (tego z sądów egzystencjalnych i tego z sądów orzecznikowych), chyba jednak próby te są skazane na niepowodzenie, o czym zresztą jest już dość obfita literatura. Niezależnie jednak od takich czy innych interpretacji, samo wyrażenie „jest“ jest uwarunkowane ujęciem poznawczym realnie istniejącego bytu, bez którego poznanie ludzkie w ogóle nie byłoby możliwe. Poznanie zaś intelektualne bytu realnie istniejącego jest poznaniem bytu tylko przygodnego, zmiennego, czyli niesamozrozumiałego, jest więc poznaniem takiego bytu, który ma rację swego istnienia poza sobą w Absolucie. Innymi słowy Absolut uzasadnia ostatecznie, że byt przygodny raczej istnieje, niż nie istnieje, chociaż jest „obojętny“ sam z siebie tak w stosunku do istnienia, jak i nieistnienia.

Jeśli zatem wszelkie ludzkie poznanie posługujące się mową podmiotowo-orzecznikową jest świadectwem intelektualnego poznania przez nas bytu niesamozrozumiałego, a wszelkie filozoficzne interpretacje, chociażby nawet trafnie dokonane, zachodzą bardzo rzadko i dokonywane są przez niewielu i z domieszką błędów (a paucis, raro et cum admixtione erroris) — to u każdego człowieka rodzi się naturalna potrzeba ostatecznego poznania realnych podstaw realizmu już bez domieszki i ryzyka błędów. Rodzi się potrzeba konkretnego i niepowątpiewalnego poznania ostatecznej uniesprzeczniającej istnienia świata i nas samych racji bytu, jaką jest Absolut, w języku religijnym zwany Bogiem. Bez realnego, niepowątpiewalnego, bo w jakimś sensie intuicyjnego poznania Boga jako racji istnienia świata, nas samych i tego wszystkiego, cośmy poznawali „jakby w zagadce“, nasze życie intelektualne byłoby w zasadniczym i najważniejszym punkcie niedokończzone, a człowiek jako osoba byłby już nie „kimś“, ale „czymś“ niedokończonym, nie znajdującym konkretnej dla ducha odpowiedzi na to pytanie, które było uwikłane w każdy akt ludzkiego intelektualnego poznania. Człowiek okazałby się tworem nienaturalnym i wręcz monstrualnym, bo żywiłby ciągle pytania egzystencjalne dotyczące sensu jego własnego istnienia i istnienia całego świata, a odpowiedzi w ogromnej większości wypadków albo by wcale

nie uzyskiwał, albo uzyskiwałby odpowiedzi wymagające elitarnego, wyższego wykształcenia, i to jeszcze najprawdopodobniej obarczone błędami.

Gdyby więc w momencie dokończenia zmiennego sposobu bytowania, czyli w momencie śmierci, nie doprowadził do końca, to jest do konkretnego rozwiązania, pytań egzystencjalnych uwikłanych w całe ludzkie poznanie, to trzeba by przyjąć twierdzenie, że człowiek jest bytem nienaturalnym. Cały bieg natury ludzkiej jako ludzkiej, a więc w momentach poznawczych, będący dążeniem do odkrycia sensu istnienia, dążeniem zresztą uwikłanym obiektywnie w każdym akcie poznania intelektualnego, byłby dążeniem nigdy niespełnionym i człowiek nie miałby praktycznie realnej możliwości bezbłędnego i niepowątpiewalnego rozwiązania swych egzystencjalnych pytań. Skoro zaś warunków tych nie ma w trakcie zmiennego trwania, bo zmienne trwanie tylko rodzi całą tę problematykę, ale jej nie rozwiązuje, wobec tego tylko w momencie zakończenia tego trwania, a więc w momencie śmierci, może się to dążenie spełnić, gdy Bóg jako ostateczna racja bytu stanie konkretnie i intuicyjnie przed ludzkim intelektem w jego końcowym, pełnym akcie poznawczym, któremu całe życie psychiczne było przyporządkowane, tak jak byty przygodne, zmienne i niesamozrozumiałe są przyporządkowane Absolutowi jako jedynej uniesprzeczniającej racji ich istnienia. Poznanie to tylko odczytanie tego właśnie związku.

b. Przejdziemy teraz do opisu i analiz innych (wolitywnych) typów ludzkich przeżyć psychicznych, na które zresztą zwrócili uwagę inni filozofowie, nie zawsze jednak dokonując opisu i analizy w perspektywie śmierci. Chodzi tu o ogólne przeżycie szczęścia na tle konkretnej ludzkiej decyzji oraz o przeżycie miłości.

Dogodnym punktem wyjścia jest opis struktury ludzkiego chcenia, ludzkiej woli. Na swoiste rozdwojenie w tej dziedzinie bacznie zwrócił uwagę Tomasz z Akwinu²², a niedawno M. Blondel²³. Ten ostatni dostrzegł, że ludzka wola jest zawsze nastawiona na coś więcej, aniżeli ona konkretnie chce. Żadne konkretne chcenie nie dorównuje ciągle żywej pojemności woli, która jest nastawiona na nieskończoność. U Tomasza z Akwinu owo rozdwojenie woli było nazwane „appetitus naturalis” — naturalne pożądanie woli, i „appetitus elicitus” — pożądanie konkretnie wyłonione w stosunku do konkretnego dobra. Zauważył przy tym, że żadne konkretne dobro stanowiące przedmiot aktów woli nie wypełnia, nie syci ludzkiego pożądania, które na mocy naturalnego pożądania (na mocy swej struktury) jest

²² Temu tematowi Tomasz poświęca w wielu miejscach swych pism bardzo dużo uwagi.

²³ Por. M. Blondel, *L'Action*, 1893.

skierowanie ku dobru ogólnemu. Owo nakierowanie ku ogólnemu dobru jest naturalnym pragnieniem szczęścia, nigdy nie ugaszonym przez dobra konkretne. Owo ogólne pragnienie szczęścia będące motorem wszelkich konkretnych pragnień i zarazem towarzyszące każdemu wyłonionemu aktowi pożądania jest naturalnym nigdy nie wygasłym pragnieniem Absolutu-Boga. Nie zawsze sobie człowiek to konkretnie uświadamia; a chociażby nawet, uświadamiając sobie swe nienasycone pragnienie i będąc ateistą, jakiś człowiek chciał zrezygnować z owego „pragnienia więcej“, z pragnienia nieskończoności, nie jest to możliwe. Przeciwnie, nawet jeśli człowiek jest coraz bogatszy w wiedzę, bogatszy w środki materialne, bogatszy w miłość drugich, to ciągle towarzyszy mu to przeświadczenie, że nie posiadał szczęścia, że coś, co go może nasycić, jest ciągle poza nim.

Owo rozdwojenie woli na pragnienie szczęścia ostatecznego i pragnienie dóbr konkretnych, chociaż może być wytłumaczone w filozofii przez zwrócenie uwagi na pochodność nieskończonego pożądania od intelektualnego ujęcia poznawczego bytu analogicznie ogólnego (w czym, jak to się gdzie indziej tłumaczy, ujmujemy niewyraźnie Boga jako rację bytu) — to jednak jako pragnienie naturalne „czegoś więcej“ świadczy, że podmiot sam (człowiek, dusza) jest w swej naturze nastawiony na nieskończone dobro, skoro nieustannie to ujawnia w każdym przejawie chcenia-pożądania. Jeśli jest to pragnienie natury, ma szanse spełnienia się jako właśnie dzieło natury (natura to nic innego jak stały spełniający się porządek jakiejś rzeczy), i owo rozdwojenie pragnienia na pragnienie nieskończoności ostatecznego szczęścia nie nazwanego i pragnienie czegoś konkretnego — tego oto przedmiotu, spełni się wtedy, gdy nieskończoność i abstrakcyjne szczęście stanie przed ludzkim duchem już nie jako abstrakt, ale jako konkret, a przez to samo jako realne dobro pociągające ku sobie ludzką psyche. Owo „zejście się“ dróg abstrakcyjnego, nieskończonego i konkretnego, realnego pożądania dokonanego w ludzkiej jeszcze naturze jest możliwe tylko w momencie zakończenia życia, jego zwieńczenia, gdy Bóg, chociaż jeszcze nie w swej nadprzyrodzonej wizji, ale jako konkretne i intelektualno-wolitywne doświadczalne dobro stanie przed ludzkim duchem, by okazać mu owo konkretne i realne dobro, które zaszyfrowane i w osłonie świata jawiło się wędrującemu przez życie duchowi człowieka. U człowieka zaś wszystko, co wartościowe, wskazywało właśnie na to dobro, które samo w sobie jest, istnieje i które działało na nas poprzez zmienny świat dóbr nie sycących nieskończonego pragnienia człowieka. Dlatego pożądanie ludzkie do momentu śmierci jest rozdwojone, a wówczas, w szczytowym momencie ludzkiego życia, Bóg konkretnie stanie przed ludzkim duchem jako dobro konkretne (tak jak

konkretnymi były wszystkie dobra, których człowiek realnie chciał i ku którym zmierzał) i zarazem jako dobro nieskończone, które jako dobro analogicznie ogólne, jako szczęście w ogólności ciągle niepokoiło ludzką wolę. Bóg realizujący konkretność i nieskończoność może się pojawić realnie przed ludzkim duchem tylko w momencie zwieńczenia nieodwracalnego zmiennego życia ludzkiego, czyli w momencie tak zwanej śmierci. Bez pojawienia się Boga — należy to podkreślić — ludzka natura nie byłaby racjonalnym układem bytowym, gdyż dążność natury byłaby bezprzedmiotowa. A bezprzedmiotowa dążność natury nie jest dążnością natury. Jeśli zatem chcemy traktować naturę ludzką racjonalnie, to nie możemy nie liczyć się z naturalnymi skłonnościami. A jeśli tak ma się sprawa z ludzkim pożądaniem, to trzeba przyjąć, że w upełnieniu czasu człowieka, który nazywa się śmiercią, Bóg stanie przed nami, aby jak magnes przyciągnąć nas ku sobie już nie poprzez świat rzeczy, bytów zmiennych, ale sam przez się. Świat rzeczy i ludzi przygotowuje nas, uzdalnia i przysposabia do tym intensywniejszego przyłgnięcia do Niego, gdy On się ukaże. Śmierć zatem byłaby spełnieniem się naturalnego pożądania ludzkiej woli. Tylko w tym momencie — jeśli w ogóle — może nastąpić totalna konfrontacja ludzkich pragnień i decyzji z konkretnym i nieskończonym dobrem, bo w żadnym innym momencie ludzkiego życia nie jest taka konfrontacja nawet możliwa wobec faktycznej ludzkiej zmiennej doli.

c. W utworach najwybitniejszych pisarzy opiewa się współwystępowanie w jakichś szczytowych momentach przeżycia człowieka dwóch stanów: miłości i śmierci jako wyczuwanych aspektów tej samej rzeczywistości. Mit Orfeusza i Eurydyki, pisze G. Marcel w *Présence et Immortalité*,²⁴ stoi w samym sercu mojej egzystencji, gdyż tylko głębokie przeżycie miłości pozwala na możliwie najwyższe spiętrzenie się duchowych sił naszej jaźni, które to siły normalnie są rozbite i rozproszone. Owo spiętrzenie osobowych sił w miłości pozwala na najwyraźniejsze ujaśnienie „mnie” — „mojej jaźni”. Bowiem „ja” tylko wtedy uświadamiam się jako „ja”, gdy przeciwstawiam się w aspekcie „ja” nie przedmiotom-rzeczom, ale obok „ja” dostrzegam jako korelat „ty”. I dlatego dla człowieka być człowiekiem, czyli być jaźnią świadomą i kochającą, znaczy zasadniczo być korelatem „ty”. Zatem dla człowieka „istnieć”, „być” jako właśnie człowiek, czyli jako osoba, znaczy „współbyć”, „współistnieć”. Człowiek urodził się jako produkt miłości i istnieje w miłości i do miłości. W samym sednie osobowości, w samym rdzeniu „ja” jest zakłeta inklinacja do „ty”, dzięki której to inklinacji i jej realizacji

²⁴ G. Marcel, *Présence et Immortalité*, Paris 1959.

przez akty miłości akcentujemy i rozwijamy coraz mocniej nasze „ja”. Bez miłości jaźń nasza jest słaba, jest bez oparcia; co więcej, nie kształtuje się jako ludzka jaźń. „Ja” każdego człowieka zostało ukształtowane w realnych kontaktach (które są zawsze jakąś odmianą miłości) międzyosobowych. Realne więc więzy miłości stoją u podstaw rozumienia ludzkiej jaźni, jej egzystencji, skoro ta egzystencja, jako właśnie egzystencja ludzka, wypowiada się w miłości, a więc w związaniu „ja” i „ty”.

A istotnym przejawem miłości jest „darowanie się”. Wszyscy niemal myśliciele starożytni, średniowieczni, współcześni, a zwłaszcza G. Marcel, zwracali uwagę na to, że w akcie miłości uzgadniamy się z „ty” jako przedmiotem naszego kochania, darujemy się kochanemu „ty” i przez ten akt „darowania się”, „oddania się” duchowego nie ubożemy, ale przeciwnie, upełniamy się, stajemy się tym pełniejszym „ja”, doświadczamy (na jakże krótki czas!) upełnienia się ludzkiej egzystencji.

Jeśli człowiek „buduje się” i konstytuuje w swej ludzkiej egzystencji poprzez miłość ku drugiemu „ty” i przez nią dochodzi do upełnienia swego bytowania przybierającego cechy „współbytowania”, to zasadniczym czynnikiem ograniczającym owo egzystencjalne „darowanie się”, elementem zacieśniającym, determinującym, jednostkującym, słowem — elementem, który nie tyle samoistnieje (istnieje w sposób ludzki, świadomy), ile raczej „jest posiadany”, jest nasze ciało. Jeślibyśmy bowiem zgodzili się na uprzednio (w części I) postawioną tezę, że jaźń nasza samoistnieje, a ciało istnieje tylko przez jaźń-duszę, to w takim wypadku sposób istnienia naszego ciała byłby właśnie nie tyle istnieniem takim, jakim istnieje jaźń-dusza, ale byłby pierwszym sposobem „posiadania”. W terminologii G. Marcela mamy do czynienia ze słynnym odróżnieniem „être” — na oznaczenie sposobu istnienia naszej jaźni-duszy, konstytuującej się w miłosnym dialogu, i „avoir” — „posiadania” tego, co jest pierwotnie „moje” i co jest właśnie naszym organizmem cielesnym, organizowanym przez naszą jaźń, i istnieje przez istnienie jaźni-duszy.²⁵

Otóż nasze ciało, jako tak pojęty element ograniczający i determinujący bytowe działanie także do sposobu cielesnego działania, i do ujednostkowionej materii, byłoby tym czynnikiem, który z jednej strony umożliwia rozwój ducha, naszej jaźni, z drugiej zarazem nieustannie wiąże go z jednostkowymi, indywidualizującymi, atomizującymi formami działania.

²⁵ Już wcześniej, bo w roku 1933, na odczycie pt. *Zarys fenomenologii posiadania* w Lyońskim Towarzystwie Filozoficznym (drukowane w: *Być i mieć*, przełożył P. Lubicz, Warszawa 1962, 182 i nn.) Marcel zastanawia się nad opracowanym później zagadnieniem.

W momencie zatem, gdy po biologicznej śmierci ustanie ta forma ograniczającego działania, jaźń nasza uzyska warunki pełnego wypowiedzenia się w miłości ku „Ty“ transcendentnemu; uzyska warunki pełnego „darowania się“, a przez to pełnego ukonstytuowania się w doskonałej osobowości psychicznej, która jest istnieniem poznawczym ku miłości i zjednoczeniu z „Ty“ absolutnym. Jeśli więc wszelkie akty miłości, jakich w życiu doznajemy, są aktami „darowania się“ naszej jaźni drugiemu „ty“, to tylko śmierć przeżyta aktywnie (a więc nie bierna, biologiczna śmierć, pojęta jako ustanie funkcji materii ożywionej) stwarza warunki do wybuchu osobowej miłości, która ostatecznie ukonstytuuje osobowe „ja“ w relacji do „Ty“ transcendentnego jako dobra konkretnego i absolutnego. Śmierć więc tak pojęta i miłość są dwiema stronami konstytuowania się ludzkiej osobowości. Bez zaistnienia w życiu ludzkim w momencie śmierci, czyli w momencie ustania zmian cielesnych, pełnych warunków miłości — wszelkie porywy wielkiej, prawdziwej miłości byłyby raczej czymś patologicznym i nienaturalnym aniżeli dziełem ludzkiej natury duchowej. Tę wyzwalającą od atomizujących form bycia naturę miłości przeczuwali genialni poeci i dawali temu wyraz w wieszczczeniu i poezji, w których wielka miłość łączyła się ze śmiercią, gdyż często biologiczno-zmienne trwanie bez miłości nie jest życiem godnym człowieka. Miłość zatem jako forma ludzkiego istnienia przewycięża biologiczną śmierć, co więcej, dopiero w momencie ustania biologicznych zmian zyskuje warunki pełnego wypowiedzenia się, pełnej wolności i pełnego ukonstytuowania się ludzkiej osobowości, która wiąże się w akcie miłości z poznany, dopełniającym ostatecznie „Ty“ transcendentnym, ku niemu prowadziła każda realna miłość ludzka do dopełniającego w sposób ograniczony „ty“ osoby drugiej. Bez perspektywy upełnienia aktów osobowo-ludzkich (poznania, pragnienia miłości), a więc bez realnej dla każdego człowieka i konkretnej zarazem możliwości utrwalenia na zawsze tego, co jawiło się już teraz w biologicznych formach trwania jako transcendujące materię, same akty poznania i miłości, gdyby miały ostatecznie ulec zmianie i czasowi, byłyby jeszcze jednym monstrum natury, byłyby po prostu bez sensu. Śmierć więc przeżyta czynnie staje się czynnikiem usensowującym ostatecznie ludzkie życie.

Można by tak analizować najrozmaitsze przejawy psychicznego życia człowieka i dostrzegać wszędzie spełniającą się śmierć w ludzkim istnieniu, śmierć pojętą z jednej strony biologicznie jako ustanie i przemijanie zdeterminowanych, zatomizowanych form działania, a z drugiej — śmierć jako wyzwolenie ku pełni, jako właśnie spełnianie się i koniecznościowe spełnienie się tego, co transcendentne w ludzkim działaniu, tego, co nie da się sprowadzić do żadnej

kategorii czysto materialnej. Można by tu wskazać na takie akty ludzkiej psychiki jak właśnie poezja i twórczość adresowana do odbiorcy transcendentnego, który rozumie niepokój, smutek, tragedię czy potrzebę szczęścia i miłości; można przeanalizować akty ludzkiej decyzji, które okazują się zawsze jakieś częściowe, niepełne, nie wyrażające pojemności naszej jaźni i pozostawiające po sobie odczucie niepełni i niewyrażenia się ostatecznego, co zawsze bywa podszyte jakąś „melancholią istnienia”; można wskazać na warunki ludzkiej wolności, która zawsze jest wolnością aspektowną, wolnością determinowaną także czynnikami materialnymi, na skutek czego wolność raczej jest postulatem i punktem dojścia — właśnie w momencie spełniania się osobowości — aniżeli punktem wyjścia w podejmowaniu ostatecznych ludzkich decyzji. Można wreszcie wskazać na to, co kiedyś już św. Paweł zauważył, że istnieją odwrotne kierunki rozwojowe: biologiczne i psychiczne. Biologiczny kierunek przechodzi od pierwotnej prężności ku powolnemu tępieniu się, kurczeniu i zanikaniu z biegiem lat, natomiast tendencje rozwojowe psychiczne, tak zwany „człowiek wewnętrzny”, postępują i dojrzewają w miarę upływu czasu. Nie obala tej myśli ogólne stwierdzenie, że człowiek stary jest mniej psychicznie sprawny i niekiedy dziecinniejsze. Te bowiem strony człowieka wiążą się właśnie z zanikaniem sprawności biologicznej. Niemniej jednak tendencje rozwojowe linii biologicznych i psychicznych są odmiennokierunkowe. I moment śmierci, jak mówi Paweł, przy rozsypce „domu cielesnego” ukaże budowanie wewnętrzne, psychiczne, osobowe.

Najrozmaitsze przejawy życia psychicznego — tu były rozważane tylko niektóre, może najbardziej istotne — mogą być poddane analizie wyjaśniającej w perspektywie spełniającej się śmierci. Tego rodzaju dalsze analizy ukazałyby właśnie to, co było powyżej zilustrowane na przykładach przeżyć psychiczno-osobowych, że mianowicie: śmierć stanowi moment ukonstytuowania się w pełni osobowej jaźni, a więc takiej ludzkiej egzystencji, która ma pełne warunki do konkretnego poznania wartości, poznania Osoby Transcendentnej, absolutnej i nawiązania ekstatycznego aktu miłości; ów akt miłości jako w pełni poznany, w pełni wolny związek miłosny naszego „ja” z „Ty” transcendentnym, ogarnia, upelnia i doskonali wszystkie wartości osobowe i pozaosobowe, jakieśmy w zmiennych formach życia osiągnęli, jakieśmy przeczuli lub częściowo poznali.

*

*

*

Przeprowadzone rozważania ustawiają nieco inaczej człowieka w perspektywie śmierci, do której też trzeba zastosować inny model, aniżeli był dotychczas w użyciu: jakiegoś „podzielenia duszy i ciała”.

Rozdzielenie bowiem duszy od ciała jest tylko jednym z aspektów śmierci, i to śmierci pojętej biernie, jako dokonującego się w człowieku rozpadu jego elementów materialnych; tego rozpadu, nad którym nie mamy żadnej władzy ani mocy. On „się dzieje“, ale nie jest powodowany ludzkimi aktami osobowymi, i dlatego taka śmierć nie może być przeżywana czynnie i w sposób wolny. W biernym przeżyciu śmierci jesteśmy nie tyle osobą, ile materialnym przedmiotem rozkładającym się. I chyba nie o to w przeżyciu osobowym śmierci chodzi. Chodzi nam o przeżycie czynne, wolne. I tutaj śmierć jako dokończenie zmiennego sposobu istnienia jawi się przez to samo jako upełnienie tego wszystkiego, co było nieustannie przez osobowe akty człowieka zaczynane, a właściwie nigdy w pełni nie dokończone, gdyż zmienna biologia życia nie stwarzała pełnych warunków realnej możliwości takiego rozwoju ludzkiej jaźni, jaka jest wyznaczona przez jej duchową, a więc nieskończoną pojemność. Przy aktywnej koncepcji śmierci bardziej przydatny będzie inny model śmierci, a mianowicie model dojrzewania i rodzenia się.

Jak człowiek w stanie embrionalnym w łonie matki kształtuje wszystkie swoje organy na życie poza łonem, na życie w świecie otwartym, życie bardziej samoistne i samodzielne — tak również nasze życie już samoistne w świecie otwartym ujawnia takie psychiczne działanie, działanie najwartościowsze, osobowe, które nie mieści się w naturze tego świata, które nieustannie transcenduje świat natury do tego stopnia, że człowiek jest zmuszony stworzyć sobie specjalną „niszę ekologiczną“ — kulturową, aby mógł istnieć i rozwijać się psychicznie. I gdybyśmy założyli pewną fikcję, że mianowicie dziecko w łonie matki prowadzi życie psychiczne, świadome, to moment jego narodzenia byłby uznany — przez to hipotetycznie żyjące świadomie dziecko — za moment jego śmierci. Traci bowiem ono naraz w momencie narodzenia wszystko: pokarm, powietrze, wszystkie realne warunki istnienia. Przecięcie pępowiny byłoby uznane za ostateczny akt śmierci. A tymczasem w tym właśnie momencie przechodzi ono na inny sposób bytowania, bytowania samodzielnego. Ten sam model rodzenia możemy zastosować do śmierci, w której człowiek jest zdolny po raz pierwszy użyć ciągle zapoczątkowywanych, niedoskonałych aktów swej osobowej struktury wobec nieskończenie poszerzonego kosmosu, a przede wszystkim wobec „Ty“ transcendentnego. Podobnie jak tworzenie organów embrionu wskazuje na ich pełne użycie w życiu pozalonowym, tak akty psychiki ludzkiej, akty poznania, miłości, nasze decyzje, twórczość, praca rozumna — transcendując świat zmienny, tenże świat organizując, wskazują na pełne zrealizowanie tego wszystkiego, co teraz jest tylko zapoczątkowane, co jest w stanie jakby embrionalnym.

Akty psychiczne teraz wyłonię przysposabiają i przygotowują psychikę do samodzielnego, pełnego w miłości i wolności pierwszego okrzyku istnienia. I to właśnie jest przeżyciem śmierci przez ludzką osobę, przeżyciem osobowym, a nie tylko tak zwanym biernym, biologicznym, nie tylko ulegnięciem rozkładowi.

W takiej perspektywie trudno śmierć nazwać „oddzieleniem duszy od ciała“, bo, jak słusznie zwrócił uwagę K. Rahner²⁶, nie tylko nie wiadomo, czy można tak nazwać śmierć, ale co więcej, istnieje tradycja, od Augustyna i Tomasza z Akwinu,²⁷ w myśl której dusza, jako duch transcendentnie, czyli koniecznościowo przyporządkowany materii, nie może się pozbyć tej relacji bez równoczesnego przekreślenia swej bytowości. Jeśliby można mówić o oddzielaniu się duszy od ciała, to najwyżej od ciała „tu teraz“ zilościowanego, co zresztą nieustannie w czasie biologicznego trwania czynimy, wydalając z siebie komórki uprzednio „nas“ konstytuujące.

Jeśli więc w momencie biologicznej śmierci odejdzie naraz więcej materii ujednostkowionej w formie ciała, to jeszcze przez to samo nasza „jaźń-dusza“ nie traci relacji do materii, bo relacji tej stracić nie może. Rahner, za Tomaszem, mówi, że w momencie śmierci nastąpiłoby o wiele głębsze związanie się duszy z kosmosem, aniżeli to miało miejsce przez asymilację pokarmów, mianowicie nastąpiłoby związanie się z kosmosem w jego zasadniczych, węzłowych spoidłach, które są podstawą dla racjonalnego organizowania się materii, tego organizowania się, które w formie praw ukazuje się myśli ludzkiej. Oczywiście jest to hipoteza, ale ciekawa i płodna, hipoteza ukazująca coraz szersze wchodzenie ducha w świat materii, której najpierw ulega, którą poznaje, którą kieruje, a którą ostatecznie — jak mówi Objawienie chrześcijańskie — ma poddać prawom ducha. Hipoteza ta dobrze tłumaczyłaby specjalny status człowieka, bytu psycho-somatycznego. Duch bowiem kształtujący sobie ciało, przy współudziale rodziców, w łonie matki, ten sam duch w życiu ludzkim dochodzi do obiektywnego poznania materii w stanie załączkowym i tenże duch, ostatecznie dochodząc do pełni samoświadomości w momencie śmierci, wiąże się z samym sednem racjonalnie układającej się materii, by nadać jej ostatecznie — nie chodzi tu o czas — swoje osobowe duchowe oblicze.

²⁶ Zob. K. Rahner, *dz. cyt.*, 17 i nn.

²⁷ Por. np. *Contra Gent.* II c. 81.