

Dariusz ŁUKASIEWICZ

CZY ISTNIEJE WIECZNOŚĆ?

*Życie wieczne*¹ Ireneusza Ziemińskiego jest dziełem imponującym zarówno pod względem szerokości ujęcia problemu wieczności, jak i głębi przedstawionych w nim analiz. Refleksja nad wiecznością jest próbą czystej filozofii, wolnej od założeń przyjętych z określonej religii czy doktryny światopoglądowej. Nie jest to więc rozprawa z zakresu naturalnej teologii w ścisłym sensie, ponieważ nie rozjaśnia się tu prawd wiary jako prawd wiary, czyli żywnych – z przeświadczeniem o ich prawdziwości – twierdzeń na temat natury Boga i życia wiecznego. Z drugiej strony wszelako w pracy podejmowana jest refleksja nad koncepcjami życia wiecznego mającymi źródło w różnych religiach, jak chrześcijaństwo czy buddyzm, a także w różnych światopoglądach, na przykład w nietscheańskim ateizmie. Stąd też można powiedzieć, że są w tej filozoficznej pracy fragmenty, które z powodzeniem można uznać za próbę teologii naturalnej.

Wprawdzie autor traktatu zastrzega, że jego metoda nie jest analityczna, a forma

wyvodu raczej eseistyczna niż narzucona rygiem ścisłej analizy logicznej, to jednak rezultat tych dociekań dostarcza przykładu analizy zastosowanej do najdonioślejszych egzystencjalnie zagadnień, do jakich bez wątpienia należy kwestia wieczności. Traktat ten stanowi zarazem wzorcowy przykład godzenia analizy logicznej z fenomenologicznym opisem czasu oraz trwania czystej jaźni jako podmiotu świadomości. Materiał empiryczny do przeprowadzania tych opisów czerpany jest zarówno z dostępnego każdemu osobistego doświadczenia, jak i z utrwalonych w literaturze pięknej sposobów doświadczania czasu, zarówno jego zatrzymania, jak i przemijania (np. w dziele Marcela Prousta). Pomimo ogromnej i budzącej podziw erudycji, z jaką autor przedstawia poszczególne hipotezy życia wiecznego, nie jest to dzieło z zakresu historii idei, lecz filozofii systematycznej. Najkrócej ujmując, praca zawiera analizę ontologiczną różnych możliwych wariantów życia wiecznego i różnych hipotez eschatologicznych, a także ocenę tych hipotez za pomocą pewnego zbioru ściśle ustalonych kryteriów. Jest to analiza bogata, ponieważ pojęcie wieczności ma kilka podstawowych znaczeń. Wieczność może być rozumiana jako nieskończone istnienie w czasie (na ziemi lub w kosmosie), jako nieskończone istnienie popozczasowe bądź

¹ Ireneusz Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Poznań–Kraków 2013, ss. 635.

jako doświadczenie trwania i zatrzymania czasu w życiu doczesnym. Może być więc pojęta metafizycznie jako niemające kresu istnienie bądź epistemologicznie jako doświadczenie istnienia bez świadomości jego kresu. Dwa te pojęcia wieczności mogą się wreszcie nałożyć na siebie w doświadczeniu istnienia, które faktycznie nie ma kresu. Przy w ten sposób semantycznie zróżnicowanym pojęciu wieczności hipotezy eschatologiczne, czyli hipotezy życia wiecznego, dzielią się na dwie grupy: hipotezy wieczności metafizycznej oraz hipotezy wieczności epistemicznej. Metafizyczna wieczność jest rozważana w hipotezach: nieśmiertelności biologicznej, technicznej, nieśmiertelności duszy, reinkarnacji, zmartwychwstania, wiecznych powrotów świata oraz nieskończonego trwania w kulturze. Wieczność epistemiczna rozważana jest natomiast w hipotezie doświadczenia wieczności w doczesności oraz doświadczenia czasu jako wieczności. Doświadczenie wieczności w doczesności jako trwania bez doświadczenia kresu tego trwania nie wyklucza, ale też i nie dowodzi zarazem istnienia wieczności metafizycznej jako istnienia bez kresu. Wynik końcowy analizy tych wszystkich hipotez jest następujący: wieczność jest nieuchronna, człowiek jest istotą wieczną, chciałoby się powiedzieć, że jest wręcz skazany na wieczność (pogląd taki można byłoby nazwać necesarystycznym eschatologicznym eternalizmem). Zatem istnieje życie wieczne pojęte bądź metafizycznie (jako nieskończone istnienie w czasie lub poza czasem), bądź jako doświadczenie zatrzymania czasu (w percepcji, pamięci, oczekiwaniu, kontemplacji piękna, w miłości, lęku, nadziei, wierze, doświadczeniu mistycznym, szczęściu, nudzie, śnie, obojętności, cierpieniu czy rozpacz), bądź też jako doświadczenie czasu jako wieczności². Przy takim ujęciu kwestii

² Takie ujęcie jest uprawnione, gdyż alternatywa jest prawdziwa, gdy choć jeden

wydaje się, że życie wieczne w tym epistemicznym sensie jest już zawarte w pojęciu życia, bo przecież nie ma z y c i a bez cierpienia, bólu, nadziei, rozpacz czy lęku. Ważny jest jednak sposób dotarcia do tej pozytywnej konkluzji. Otóż analizy wszystkich hipotez eschatologicznych dokonano za pomocą zbioru następujących kryteriów (warunków): ontologicznego, epistemologicznego, aksjologicznego, etycznego i teologicznego³. Każdy z tych warunków został jeszcze szczegółowo opisany za pomocą aporii, które można traktować jako uszczegółowienie poszczególnych rodzajów warunków.

z jej członów jest prawdziwy. Prawdziwość zaś hipotezy życia nieskończonego nie jest wykluczona.

³ Warunek ontologiczny obejmuje trzy warunki szczegółowe (aporie): realności – samą możliwość życia wiecznego pomimo śmierci, czasu i wieczności – możliwość pogodzenia istnienia w czasie z istnieniem pozaczasowym (wiecznym) oraz warunek tożsamości. W tym ostatnim chodzi o zachowanie tożsamości osobowej w życiu wiecznym. Warunek epistemologiczny obejmuje trzy warunki szczegółowe: dowód istnienia życia wiecznego, możliwość wyobrażenia sobie tego życia oraz możliwość rozpoznania siebie jako doświadczającego wieczności. Warunek aksjologiczny z kolei obejmuje sześć warunków szczegółowych, które łącznie podejmują kwestię atrakcyjności czy sensu i wartości życia wiecznego. Warunek etyczny natomiast obejmuje dwie kwestie, z których pierwsza dotyczy tego, czy życie wieczne może być warunkiem moralności (motywacja moralna), druga zaś tego, czy samo to życie wieczne jest moralne – tu z kolei rozważa się problem powszechności życia wiecznego (np. kwestię wieczności w odniesieniu do zwierząt i kwestię sprawiedliwości: zbawienia i potępienia). Warunek teologiczny obejmuje dwie kwestie szczegółowe, z których pierwsza to zagadnienie Boga (pojętego jako ostateczna podstawa ludzkiego życia i jego sensu oraz jako jego ostateczny cel) jako warunku życia wiecznego, a druga to sprawa możliwości relacji między Bogiem a człowiekiem w życiu wiecznym.

W sumie siedem hipotez eschatologicznych analizowanych jest za pomocą pięciu kryteriów (warunków), z których każde obejmuje kryteria szczegółowe. Biorąc przy tym pod uwagę, że poszczególne hipotezy eschatologiczne nie są jednoznaczne, ponieważ na przykład możliwych wariantów zmartwychwstania jest przynajmniej kilka, otrzymujemy de facto kilkanaście hipotez życia wiecznego analizowanych za pomocą kilkunastu (szesnastu) różnych kryteriów. Powstaje więc skomplikowana struktura kombinacji i możliwości do badania. Takie ujęcie sprawy przesądza o tym, że traktat jest właśnie rozprawą ontologiczną, a nie studium z historii idei. W jaki dokładniej jednak sposób pracuje cała ta pojęciowa maszyna? Otóż istotna jest kwestia spełniania poszczególnych warunków przez daną hipotezę. Jest to kwestia szczególnie trudna, ponieważ zachodzi tu kilka możliwości: warunek może być spełniony albo niespełniony, albo też spełnienie warunku jest nierozstrzygnięte (trudno ustalić, czy warunek jest spełniony, czy nie); warunek może też być warunkowo spełniony⁴. Ze wszystkich przeprowadzonych analiz ontologicznych wynika, że hipoteza wieczności w doczesności spełnia najwięcej warunków, potem zaś konkurują ze sobą zmartwychwstanie ciała i nieśmiertelność duszy, ze wskazaniem na zmartwychwstanie ciała. Najslabszą z hipotez eschatologicznych okazują się zaś: reinkarnacja, wieczność w kulturze oraz wieczne powroty świata.

Trzeba jednakże pamiętać, że omawiane hipotezy eschatologiczne operują różnymi pojęciami wieczności. Hipotezy nieśmiertelności duszy oraz zmartwychwstania ciała zakładają wieczność metafizyczną jako istnienie bezczasowe po śmierci, a hipoteza reinkarnacji oraz nieśmiertelności biologicznej i technicznej zakładają, że wieczność to niemające końca istnienie w czasie. Różnie

pojmowany jest również podmiot, który ma dostąpić tak czy inaczej pojętej wieczności (może nim być dusza nieśmiertelna, zmartwychwstałe ciało, bezczasowa jaźń lub też cząstki fizyczne w wiecznym kosmosie). Istotne jest to, że w ocenie autora traktatu wszystkie hipotezy są możliwe w sensie logicznym: są logicznie spójne i niesprzeczne, choć niektóre wykluczają się wzajemnie. W kontekście przedstawionych analiz ontologicznych różnią się one jednak stopniem wiarygodności i atrakcyjności. Tylko jedna z nich spełnia zarazem warunek ontologiczny i epistemologiczny, czyli jest pewna, a jest to hipoteza wieczności w doczesności (wieczności doczesnej). Ocena każdej z hipotez pod kątem spełniania kryteriów polega na „wyłuszkaniu” wszystkich możliwych trudności i kontrargumentów, jakie można sformułować. Kontrargumenty są albo osłabiane, jeśli jest do tego podstawa, albo obalane za pomocą innych argumentów. Słowo „ocena” oznacza więc analizę i wnioski z niej wyprowadzane. Autor stara się nie pominąć żadnej możliwości i przez to niekiedy rozważa oczywiste obiekcje, a niekiedy wydobywa trudności głębokie i nietatwe do zdiagnozowania na pierwszy rzut oka. Sam określa przy tym wynik swojej pracy jako „znikomy”, bo wykazał jedynie, że życie wieczne jako niemające końca trwanie po śmierci jest możliwe – pewności co do tego, że ono istnieje, mieć jednak nie można. W pewnym sensie więc wynik tej żmudnej analizy jest sceptyczny. Możliwa jest zarówno teza, że istnieje życie po śmierci, jak i teza, że życie po śmierci nie istnieje, i obie są w takim samym stopniu prawdopodobne (50% na 50%). Wynik ten jednak, mając na uwadze całość ustaleń traktatu, można wyrazić również inaczej: wieczność w doczesności jest pewna a wieczność po śmierci możliwa.

Z drugiej strony trzeba w tym miejscu zapytać, jaki status poznawczy mają przeprowadzone w pracy analizy ontologicz-

⁴ Por. tamże, s. 190.

ne, skoro ocena poszczególnych hipotez eschatologicznych jest różna: są hipotezy bardziej prawdopodobne i wiarygodne ze względu na obrane kryteria i hipotezy mniej wiarygodne. Innymi słowy, jaki wariant sceptycyzmu autor traktatu preferuje: czy jest to sceptycyzm izostenii sądów, czy też sceptycyzm probabilistyczny? Najpewniej odpowiedziałby on, że badane hipotezy eschatologiczne są w równym stopniu możliwe logicznie, ponieważ niesprzeczność nie jest stopniowalna, lecz zarazem są one w różnym stopniu prawdopodobne, ponieważ subiektywne przeświadczenie prawdziwości jest stopniowalne.

Jeśli jednak ktoś chciałby tak zarysowaną konkluzję traktatu nazwać formą sceptycyzmu, to winien zauważyć, że do jej wyprowadzenia autor traktatu przyjął kilka założeń, bez których nie dałoby się jej osiągnąć. Założenia te wolno i należy odczytywać jako wyraz silnych przeświadczeń metafizycznych i aksjologicznych charakteryzujących stanowisko filozoficzne reprezentowane przez autora. Założenia te można wydobyć z różnych miejsc traktatu, nigdzie bowiem nie są zbiorczo w jednym miejscu wyluszczone⁵.

Do głównych założeń metafizycznych należą: założenie niezgodności wolności i determinizmu⁶, założenie, że wolność polega na niezeterminowanym wyborze⁷, założenie niezgodności konieczności i przypadku⁸ oraz

założenie, że świat albo jest uporządkowany przez pewną konieczność (prawa), albo jest chaotyczny (przypadek). Z tej klasy założeń zdaje się wynikać wniosek, że świat nie jest zupełnie zeterminowany siłą konieczności. Skoro bowiem opowiadamy się za wolnością libertariańską, musimy odrzucić determinizm i konieczność przynajmniej w zakresie ludzkich wyborów. Bardzo ważne jest założenie metafizyczne istnienia i trwałości jaźni⁹. Inne przyjęte założenia metafizyczne dotyczą: realności zjawisk psychicznych¹⁰, ontycznej asymetrii czasu obiektywnego: przeszłość jest ustalona¹¹, a przyszłość jest otwarta¹², oraz niespójności matematycznej nieskończoności aktualnej¹³.

Do założeń epistemologicznych należy założenie, że samoświadomość jest warunkiem świadomości przedmiotowej. Jest też założenie epistemologiczne aletycznego absolutyzmu, czyli tego, że prawda (i fałsz) są wieczne¹⁴. Aksjologiczny charakter ma założenie, że czyn dobry jest bezinteresowny, czyli wykluczające „moralność transakcyjną”¹⁵. Poza tym obecne jest założenie moralnego realizmu, mówiące, że istnieją prawdy moralne, czyli że sądy o wartościach są zdaniem w sensie logicznym¹⁶. Przyjęto też założenie metafizolo-

tajemnicy w moim istnieniu, nie ma też podstaw do wdzięczności za to, że jestem; w modelu drugim (przypadek) moja wdzięczność może być olbrzymia, nie ma jednak adresata” (tamże, s. 573).

⁵ Por. tamże, s. 383-386.

⁶ Por. tamże, s. 172n.

⁷ Por. tamże, s. 517, 524.

⁸ Por. tamże, s. 584.

⁹ Por. tamże, s. 186, 291. Założenie to jest szczególnie ważne dla oceny hipotezy wiecznych powrotów świata. Od czasu teorii mnogości Cantora nie jest chyba jednak oczywiste, że pojęcie aktualnej nieskończoności matematycznej jest niespójne.

¹⁰ Por. tamże, s. 407.

¹¹ Por. tamże, s. 412.

¹² Por. tamże, s. 419.

⁵ O ile przedstawiona tu cząstkowa rekonstrukcja założeń traktatu *Życie wieczne* jest adekwatna, o tyle trzeba powiedzieć, że zbiór ten jest zasadniczo spójny, obejmuje bowiem założenia alternatywne dopuszczające różne warianty szczegółowe, które same mogą być spójne. Pewnych trudności może nastęcać jedynie współprawdziwość założeń wieczności prawdy i dobra oraz nieistnienia czystych, niezinterpretowanych faktów.

⁶ Por. tamże, s. 293.

⁷ Por. tamże, s. 292, 298.

⁸ Czytamy na przykład, że „na gruncie pierwszego modelu (konieczność) nie ma żadnej

ficzne, że filozofia może – i że powinna ona – czerpać z danych doświadczenia rozumianego szeroko, obejmującego egzystencjalną empirię¹⁷, oraz założenie, że filozofia powinna dawać pocieszenie i uporać się ze śmiercią, być *meditatio mortis*¹⁸. Pojawia się jeszcze założenie – powiedzmy – hermeneutyczne, opisane w następujący sposób: „Nie przyjmuję tezy o istnieniu doświadczeń uprzywilejowanych w sensie epistemologicznym, czyli takich, które byłyby absolutnie wiarygodne i wolne od zniekształcających je interpretacji. Pogląd taki (podobnie jak wiara w istnienie czystych faktów) wydaje się przesądem; istnieją jedynie doświadczenia określonego rodzaju, pojawiające się w ramach nurtu życia, oraz fakty zinterpretowane w ramach określonych nastawień i systemów pojęciowych”¹⁹.

Do żadnego z tych założeń – jak się wydaje – autor *Życia wiecznego* nie zgłasza istotnych wątpliwości. Uznaje je za pewniki. Bez tych pewników nie doszedłby do swojego sceptycyzmu, jeśli sceptyczną nazywać konkluzję, jaką ze swoich analiz wyprowadził, a mianowicie że możliwe jest życie wieczne po śmierci i możliwe jest, że nic po śmierci nie ma, a pewna jest jedynie wieczność w doczesności. Wprawdzie niektóre z tych – jak je nazwałem – założeń są wynikiem starannej i drobiazgowej analizy czy argumentacji i można byłoby je określić tezami metafizycznymi, to jednak są one założeniami w procedurze oceny hipotez eschatologicznych. Na przykład bez założenia trwałości podmiotu przeżyć trudno byłoby bronić wieczności w doczesności.

Są też założenia słabsze – wyrażalne w postaci okresów warunkowych – na przykład założenie teologiczne dotyczące Boga. Jeśli Bóg istnieje i jest osobą, to

jest raczej Bogiem klasycznego teizmu, czyli takim, jakim Go sobie przedstawiał św. Tomasz z Akwinu, ale może też być taki, o jakim myśleli Whitehead i inni filozofowie procesu. Jeśli Bóg istnieje i nie jest osobą, to jest Bogiem takim, jak go sobie przedstawiali na przykład Spinoza i Einstein. Mając to na uwadze, można przyjąć najogólniej sformułowane założenie teologiczne w postaci twierdzenia, że istnieje pewien metafizyczny absolut jako ostateczna podstawa rzeczywistości, nie sposób jednak ustalić z pewnością, czy jest to absolut osobowy, czy nieosobowy i jaka jest jego natura.

Ze wszystkich tych różnorodnych założeń można byłoby skonstruować bardziej złożony obraz świata i człowieka. Człowiek jest bytem odrębnym, świadomym siebie, posiadającym zarówno własności fizyczne, jak i własności psychiczne, nieredukowalne do fizycznych. W przypadku własności psychicznych istnieje ich trwałość i unikalny podmiot. Jest on wolny i niezdeteminowany przez żadne własne przeżycia ani – co za tym idzie – przez żadne determinacje zewnętrzne, psychologiczne, społeczne, fizyczne, biologiczne czy teologiczne. Skoro bowiem przeżycia nie determinują podmiotu i nie stanowią o jego tożsamości, to znaczy, że ich treść czy przedmiot nie mają takiej mocy. Tak pojęty człowiek jest częstką fizycznego kosmosu, lecz nie wiadomo, skąd się w nim wziął: czy zaistniał jako wytwór kosmicznej konieczności, czy pojawił się w rezultacie przypadku, czy też być może stworzył go Bóg. Człowiek tak pojęty ma moc odkrywania wiecznej i obiektywnej prawdy, kontemplacji wiecznego i obiektywnego piękna, czynienia dobra i czynienia zła w wolny, niezdeteminowany sposób. Zarówno dobro, jak i zło są przy tym wieczne, skoro bowiem prawda jest wieczna, to zawsze prawdą jest, że coś było dobre lub złe. Autor traktatu o życiu wiecznym nie pyta jednak, jak wszystko

¹⁷ Por. tamże, s. 24.

¹⁸ Por. tamże, s. 22.

¹⁹ Tamże. s. 24.

to jest możliwe. Jak możliwe jest trwałe i wolne „ja” w świecie, w którym panuje albo konieczność, albo przypadek – jedno z dwojga bowiem, jak założył, musi zachodzić. Jeśli panuje konieczność, to trudno pojąć, jak możliwa jest wolność, jeśli zaś panuje przypadek, to również trudno pojąć, jak możliwa jest wolność, wolność nie polega bowiem na ślepej grze przypadków. Autor nie pyta również, jak możliwa jest wieczność prawdy, dobra czy piękna, bez których niemożliwe byłyby pewne odmiany wieczności doczesnej. Trzeba jednak dodać, że autor doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że pytania takie można zadać²⁰. Dla niektórych przynajmniej założeń obowiązuje jakby niejawnie przyjęta zasada filozoficznej dwuwartościowości, głosząca, że są dwa stanowiska i pomiędzy nimi nie ma nic trzeciego (takie bezkompromisowe filozoficzne: „albo..., albo”). Jest bowiem a l b o determinizm, a l b o wolność; jest a l b o konieczność, a l b o przypadek; jest a l b o moralność transakcyjna, a l b o moralność nietransakcyjna. Tymczasem niektórzy twierdzą przecież, że wolność i determinizm, konieczność i przypadek, intencja i konsekwencja czynu nie wykluczają się wzajemnie, lecz nawet dopełniają.

Jak zostało już powiedziane, autor traktatu zakłada, że nie ma faktów bez interpretacji, z drugiej zaś strony broni aletycznego absolutyzmu. Jeśli jednak interpretacje nie są absolutne, tylko podlegające zmianie, albo też są rozbieżne, to wydaje się, że nie ma też prawdy absolutnej, dobra czy piękna wiecznego. Wszystko jest bowiem kwestią interpretacji. Chciałoby się powiedzieć, że istnieją co najwyżej – i jedynie – doświadczenia prawdy, dobra i piękna pojawiające się w ramach określonych nastawień i systemów pojęciowych, lecz przedmiot tych doświadczeń

nie musi być – a ściślej biorąc, ze względu na założenie hermeneutyczne nie może być – obiektywnie, niezmiennie, wiecznie prawdą, dobrem czy pięknem. Ma to pewne konsekwencje dla oceny wiarygodności hipotez eschatologicznych, zwłaszcza zaś naczelnej hipotezy wieczności doczesnej.

Mając to wszystko na uwadze, ktoś, na przykład teista, mógłby pokusić się o próbę następującego argumentu: Jeśli istnieje wieczność w doczesności, która jest możliwa i zachodzi jedynie z tego powodu, że istnieją w świecie fizycznym unikalne i pomimo płynącego czasu zachowujące tożsamość (w szczególnym sensie więc pozaczasowe) oraz wolne osoby, a także absolutne wartości, to prawdopodobnym, a może nawet najlepszym nawet wyjaśnieniem tych faktów jest istnienie Boga, który jest Stwórcą kosmosu, wolnych osób i wszystkich absolutnych wartości. Jest On przy tym nie tylko Stwórcą wolnych osób, ale koniecznym i wystarczającym warunkiem ich wolności. Jeśli zaś taki Bóg istnieje, to życie wieczne jako niemająca kresu pełnia istnienia po śmierci jest nie tylko prawdopodobne, ale i praktycznie pewne. Jeśli zatem najbardziej wiarygodną hipotezą eschatologiczną jest hipoteza wieczności doczesnej, to najbardziej wiarygodnym wyjaśnieniem możliwości i prawdopodobieństwa tej hipotezy jest istnienie Boga. Istnienie Boga zaś czyni niemalże pewnym, że prawdziwa jest albo hipoteza zmartwychwstania, albo hipoteza nieśmiertelności duszy. Niemalże pewnym, ponieważ Bóg nie jest zobowiązany do obdarzenia życiem wiecznym człowieka oraz – jeśli nawet zmartwychwstanie Jezusa nie jest historycznym mitem, to nie ma związku przyczynowego między faktem, że zmartwychwstał Jezus a faktem, że każdy człowiek zmartwychwstanie²¹.

²⁰ Por. tamże, s. 409, przyp. 70.

²¹ Por. tamże, s. 260.

Zapewne Ireneusz Ziemiński nie uznałby argumentu na istnienie Boga i życia wiecznego, jaki można wyprowadzić z założeń, które sam przyjął dla uzasadnienia hipotezy wieczności doczesnej. Powiedziałby, że istnienie trwałego i wolnego podmiotu wszelkich aktów świadomości nie wymaga ani istnienia Boga osobowego, ani istnienia odrębnej i substancjalnej duszy ludzkiej, wystarczy bowiem przyjąć, że podmiot taki jest przejawem (modyfikacją) kosmosu, czyli na przykład bezosobowego absolutu Spinozy²². Musiałby wtedy jednak wyjaśnić, jak możliwe jest, że część bytu koniecznego, w którym wszystko jest zdeterminowane, sama wolna jest od wszelkiej determinacji. Powiedziałby też zapewne, że wieczna jest prawda (i wieczny jest fałsz), ponieważ istnieje jakaś wieczna i najpewniej pozaczasowa substancja logiczna, która będzie istnieć, nawet gdyby przestał istnieć kosmos. I dlatego zawsze będzie prawdą, że istniałem, uczyniłem to i tamto dobro. Albo też musi istnieć umysł kosmiczny (spinozjański absolut?), który wszystkie prawdy, w tym prawdę o mnie, nieustannie kontempluje lub jakoś obejmuje. Jeśli istnieje pozaczasowa substancja logiczna lub umysł kosmiczny, to prawda nie tylko jest wieczna, ale i odwieczna, ponieważ bezczasowa podstawa prawdziwości lub umysł kosmiczny istnieją odwiecznie. Zatem logicznie nie tylko istnieje po śmierci, ale też przed urodzeniem. Więcej nawet, jeśli prawda jest wieczna i odwieczna, to istniałbym logicznie nawet wtedy, gdybym nigdy się nie urodził, istniałbym bowiem w prawdach opisujących mnie jako osobę jedynie możliwą, która mogłaby uczynić to lub tamto, o ile by tylko istniała. I te prawdy modalne czyniłyby wieczną logicznie każdą, nawet nigdy nieistniejącą rzeczywiście osobę. Istniałbym w logicznej wieczności jednakże nie tylko w każdej prawdzie o mnie, lecz i w każdym fałszu

²² Por. tamże, s. 332.

mnie dotyczącym, bo każdy fałsz też jest wieczny. Otóż tak pojęta wieczność logiczna wydaje się z egzystencjalnego punktu widzenia bez znaczenia, a nawet może być nieciekawa, nieatrakcyjna i niepożądana²³. Wieczne relacje logiczne między sądami nigdy bowiem nie zastąpią relacji między rzeczywistymi osobami.

W konkluzji zauważmy, że nawet jeśli założenia eschatologii filozoficznej Ireneusza Ziemińskiego są niewystarczające dla teisty lub za słabe, by mógł on przekonywać argumentować na ich podstawie, że istnieje Bóg i życie wieczne jako pełnia życia po śmierci w relacji z Nim i innymi osobami, to traktat eschatologiczny *Życie wieczne* niesie człowiekowi pewne pocieszenie wobec nieuchronności śmierci i przekazuje głęboką mądrość. Drobiazgową argumentację wykazuje, że życie wieczne po śmierci jest możliwe. Nadzieja na to życie nie jest więc całkowicie bezpodstawną. Poza tym życie doczesne pozwala doświadczyć w aktach zatrzymania czasu (a niektóre z nich mają charakter pozytywny) namiastki wieczności ostatecznej jeszcze przed śmiercią. Co więcej, samo doświadczenie śmierci jest dla nas niemożliwe, ponieważ dopóki jesteśmy świadomi naszego życia, śmierci nie doświadczamy, natomiast gdy następuje ona, nie ma już świadomości. Z tej perspektywy śmierć nigdy nas nie dotyczy²⁴. Osoba wierząca w życie wieczne nic więc przez tę wiarę nie traci, jeśli bowiem tego życia jednak nie ma, to nigdy się o tym nie przekona i nie doświadczy żadnego rozczarowania, żyjąc w doczesności z nadzieją i wiarą w wieczność po śmierci.

²³ Por. tamże, s. 420. W odpowiedzi na te uwagi można sugerować, że nawet gdyby prawda nie była wieczna, lecz czasowa i zmienna (relatywna), to samo doświadczenie prawdy mogłoby być doświadczeniem wieczności jako zatrzymania czasu (por. tamże, s. 411).

²⁴ Por. tamże, s. 582.

Wiary tej nic nie może obalić. Z tego punktu widzenia, przy świadomości, że hipoteza wieczności pośmiertnej jest logicznie spójna, wiara taka nie jest pragmatycznie irracjonalna. Jeśli zaś życia wiecznego po śmierci nie ma, to pozostaje wieczność jako poczucie zatrzymania czasu w miłości, spełnianiu dobra, a nawet w banalnej codzienności. Nadto śmierć, której nigdy nie doświadczamy sami, nie jest jedynie kresem naszego istnienia i ograbieniem nas ze wszystkiego, lecz bramą do niemającego kresu odpoczynku od wszelkich trosk, cierpień i trudów życia²⁵. Czy pocieszenie

takie jest wystarczające, czy jest to dobre rozwiązanie problemu śmierci?

Wydaje się, że jest ono mimo wszystko lepsze niż konstatacja czyniona w duchu egzystencjalnego pesymizmu, zawierająca się w twierdzeniu, że zarówno życie, jak i śmierć są jednym absurdem i lepiej może byłoby nigdy się w ogóle nie urodzić. Myślę jednak, że jedno z wielu przesłań traktatu, jakkolwiek niewypowiedziane wprost, jest właśnie takie: Choć życia wiecznego, w które wierzą na przykład chrześcijanie, nie można dowieść rozumowo, to wiara w nie jest racjonalna. Tak ujęta myśl nie wydaje mi się konkluzją ani sceptyczną, ani banalną.

²⁵ Por. tamże, s. 575.