



JAN VAN DER VEKEN

## JĘZYK FILOZOFII A PROBLEM NIE-ŚMIERTELNOŚCI

Mówić o nieśmiertelności to określić, kim rzeczywiście jest człowiek. Faktycznie jest. Z perspektywy filozofii procesu żadna rzeczywistość nie może być w pełni zrozumiana inaczej, jak tylko z całościowego punktu widzenia. Stąd też wynika nasza teza, że jedynie przejrzysta teoria dotycząca wzajemnego związku między człowiekiem a wszech-obejmującą rzeczywistością umożliwi sensowne wypowiedzi o nieśmiertelności.

Ponieważ w grę wchodzi zależność pomiędzy tym, co skończone (czasowe) a tym, co nieskończone (wieczne), nieśmiertelność okazuje się jednocześnie zagadnieniem antropologicznym i teologicznym. W wypowiedziach o nieśmiertelności człowieka uwytadnia się subiektywną albo osobową stronę problemu, tj. związek między Bogiem a człowiekiem ujmowanym z punktu widzenia skończonej osoby ludzkiej. Język o Bogu łączy się z tym obiektywnym faktem, że człowiek, właśnie w swojej relacji do Boga, w jakiś sposób transcenduje swą skończoność.

Powinno być jasne od samego początku, że słowom „subiektywny” i „obiektywny”, przy ich odnoszeniu do nieśmiertelności, zostaje nadane zupełnie nowe znaczenie. Rzeczywiście, można łatwo wykazać, że to właśnie zamieszanie związane z używaniem terminów „subiektywny” i „obiektywny” w dyskusjach o nieśmiertelności powoduje problemy i domaga się uściślenia.

Dla wielu „subiektywna nieśmiertelność” zdaje się zakładać, według słów Karla Rahnera, że „po śmierci życie po prostu toczy się dalej i dalej, tak jakby — używając wyrażenia Feuerbacha — zmieniane były jedynie konie, podróż zaś trwała dalej”. W przeciwieństwie do podobnych ujęć, śmierć stanowi koniec całego człowieka<sup>1</sup>. Rahner utrzymuje tak, odwołując się do natury czasu: „Osoba, która przyjmuje, iż czas po prostu trwa nieprzerwanie dla duszy po

\* Poniższy tekst jest przeredagowaną wersją wykładu wygłoszonego podczas sympozjum *Z problematyki współczesnej filozofii religii*, 18 XI 1988, w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

<sup>1</sup> Życie po śmierci nie znaczy, „dass es nach dem Tod 'weitergeht', als ob nur (um mit Feuerbach zu sprechen) die Pferde gewechselt waren und dann weitergefahren wurde. Nein, in dieser Hinsicht setzt der Tod ein Ende für den ganzen Menschen” (K. Rahner, *Das Leben der Toten*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV/8, Einsiedeln 1960, s. 429).

śmierci, tak jakby istniały jedynie nowe momenty czasu, nie zaś jego ostateczne przeobrażenie, napotka trudności nie do przezwyciężenia, zarówno na płaszczyźnie rozumienia, jak i na poziomie egzystencjalnej stosowności chrześcijańskiego pojmowania nieśmiertelności”<sup>2</sup>.

Whitehead ma podobny punkt widzenia, ale to, co proponuje jako „obiektywną nieśmiertelność”, nie jest zadowalające religijnie, jeśli nie będzie interpretowane jako nieśmiertelność realnej osoby, poprzez jej zintegrowanie z życiem samego Boga. Celem tego artykułu jest pokazanie, że analizy języka, mówiącego o nieśmiertelności, wymagają takiej właśnie reinterpretacji oraz że jest ona filozoficznie możliwa.

### JĘZYK ODSŁONIĘCIA TEGO, CO WIĘCEJ—NIŻ—ŚMIERTELNE

Kiedy doktryny mówiące o życiu po śmierci, reinkarnacji i eschatologii straciły wiele ze swej wiarygodności, zarówno dla wierzących, jak i niewierzących, przynajmniej w części przyczynę tego stanowi fakt, że język, w którym doktryny te były wyrażane, pozostawiono bez interpretacji. To, co czytamy w świętych księgach ludzkości, dla wielu odbiorców pozostaje czymś fantastycznym, mitologicznym, niewiarygodnym<sup>3</sup>.

Pewnego razu święty spotkał anioła niosącego w jednej ręce pochodnię, a w drugiej — naczynie z wodą. „Dokąd zmierzasz z tym ogniem i wodą?” — spytał święty. „Pochodnia ma podpalić pałace niebieskie, a woda — stłumić płomień piekła. I wówczas ujrzemy — rzekł anioł — gdzie znajdują się osoby prawdziwie kochające Boga”. Wydaje się, że to, co robi anioł, nie jest już potrzebne, a wielu teologów pomaga mu zakończyć podjęte dzieło. Hans Urs von Balthasar miał podobno powiedzieć, że „dziedzina eschatologii jest zamknięta, albowiem musi być całkowicie przebudowana”.

Przebudować, w języku nauki znaczy zreinterpretować: jest to zadanie hermeneutyki. Dlaczego taka reinterpretacja tradycyjnego języka o nieśmiertelności i życiu po śmierci jest konieczna? Dlaczego dzieje się tak — żeby zacytować Ricoeura — że żyjemy w czasach „zburzonych mitów”?

Z tego punktu widzenia Hegłowska filozofia religii dostarcza ważnej wskazówki. Świadomość religijna wchodzi w dziedzinę przedstawień. Religia repre-

<sup>2</sup> „Wer die Zeit einfach über den Tod des Menschen hinaus und in dieser Zeit die Seele weiterdauern lässt, so dass neue Zeit wird, anstatt dass die Zeit sich in Endgültigkeit aufgehoben hat, der bringt sich in unüberwindliche Schwierigkeit des Gedankens und des existentiellen Vollzugs des christlich Gemeinten” (tamże, s. 429). Zawdzięczam ten cytat Abrahamowi Koothottilowi, który napisał rozprawę doktorską na temat: *Objective Immortality in Dipolar Theism. Towards a Process Eschatology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Leuven 1979. Wnioski ze swych badań zamieścił w: *Life after Death: Individual Survival or Universal Communion?*, „Jeevadhara” 55: 1980, s. 63 — 87; przedruk w: *God, Man, the Universe*, Leuven 1981.

<sup>3</sup> „Biblijne przypowieści o zdarzeniach ostatecznych wydają się równie nieprawdopodobne, jak biblijne przypowieści o pierwszych zdarzeniach wydawały się jego dziadkowi przed wiekami” (J.A.T. Robinson, *In the End God*, London 1968, s. 27).

zentuje w porządku zewnętrznosci (czas i przestrzeń) to, co przekracza przestrzeń i czas<sup>4</sup>. Dlatego też mówimy w sposób bardzo naturalny o „początku” i „końcu”, aby wyrazić to, co fundamentalne i ostateczne. Nie jest celem języka religijnego, dotyczącego początku, informowanie o kosmologicznym pochodzeniu naszej planety, systemie słonecznym czy o wszechświecie. To, co język o stworzeniu chce zakomunikować, to nie czasowy początek wszechświata lub początek czasu, lecz świadomość, że żadna stworzona czy skończona rzeczywistość nie ma dostatecznej podstawy w sobie samej. Bóg jest „początkiem i końcem wszystkiego”<sup>5</sup>. Kategorie czasowe użyte tutaj, nie zostają odrzucone, lecz w sposób oczywisty przekroczone. Te same hermeneutyczne zasady, które obecnie powszechnie stosuje się w protologii (doktrynie o początku), powinny być również stosowane w eschatologii. Opowieści o stworzeniu oraz o końcu są logicznie związane; funkcjonują w ten sam sposób.

Język, dotyczący końca, nie jest językiem o katastrofie kosmicznej czy o zagładzie systemu słonecznego, ale dotyczy raczej ostatecznego znaczenia wszystkiego, co skończone<sup>6</sup>. Nie jest to język o rzeczach ostatecznych, ale o „ostateczności wszystkich rzeczy”. To język o Bogu, „gdyż Bóg jest końcem”<sup>7</sup>.

Jakkolwiek opowieści o stworzeniu były w ciągu wieków interpretowane zupełnie dosłownie, mimo to zdołano dokonać udanych reinterpretacji. Można wskazać początek owej kosmicznej epoki, która, zgodnie z teorią wielkiego wybuchu, zdarzyła się pomiędzy dziesięcioma a dwudziestoma miliardami lat temu. Nie można ustalić daty stworzenia. Adam i Ewa stanowią prototyp. Nikt nie może w sposób sensowny pytać, czy należeli oni do gatunku *homo erectus*, *homo habilis* czy *homo sapiens*.

To samo zadanie interpretacyjne miało być „przepracowane” (*Durcharbeitung* jest terminem Freuda, oznaczającym proces przypisywania, zawsze trudny do spełnienia) w odniesieniu do *eschata*, przy przechodzeniu z poziomu reprezentacji na poziom rozumienia. Owa interpretacja rzeczy ostatecznych musi poprowadzić w nowym kierunku to, co tradycyjnie mówiono o przetrwaniu, życiu po śmierci, reinkarnacji. Ponieważ „koniec” nie należy do porządku czasowego, nasza indywidualna nieśmiertelność, w nowej interpretacji, nie może być pojmowana jako nieprzerwanie trwające w czasie ciągu zdarzeń. „Obiektywny”, „gwiazdny” albo „newtonowski” czas nie jest ludzkim czasem.

<sup>4</sup> Zob. L. Dupre, *Religion as Representation. The Legacy of Hegel*, [w:] *Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, ed. J.J.O' Malley, The Hague 1973.

<sup>5</sup> *Constitutio dogmatica de fide catholica* soboru watykańskiego I mówi o Bogu jako początku i końcu wszystkich rzeczy („Deum, rerum omnium principium et finem”; *De revelatione* 2, Denzinger 3004 [1785]).

<sup>6</sup> S. M. Ogden, *The Reality of God and other Essays*, New York 1965, s. 210. Autor mówi na ten temat: „Będąc rzeczywiście i prawdziwie ostatnimi rzeczami, tj. ostatecznymi rzeczami, rzeczami ustanawiającymi najbardziej istotną rzeczywistość wszelkich miejsc na linii czasu, są one zawsze i tylko przedmiotami terażniejszości, chociaż — oczywiście — każdej terażniejszości”.

<sup>7</sup> „Każda prawda o eschatologii jest *ipso facto* prawdą o Bogu, gdyż Bóg jest końcem” (Robinson, jw., s. 47).

Fenomenologia egzystencjalna umożliwiła nam myślenie o człowieku jako o rzeczywistości czasowej. Jest on związany przeszłością i otwarty na przyszłość. Odnajdujemy tu bardzo dużą zbieżność z subiektywistyczną zasadą Whiteheada: ujmuje ona podmiot jako związany ze światem przeszłym oraz odniesiony do tego, co nadejdzie. Gdy pojmujemy człowieka, jako wiecznie trwający ciąg zaistnień, tak trwały, jak lity kamień, może równie dobrze się zdarzyć, że już w ogóle nie mówimy o ludzkiej subiektywności.

Nie znaczy to, że człowiek nie ma przyszłości po swej śmierci, ani że powinniśmy zaniechać mówienia o życiu, przekraczającym w jakiś sposób nasz cielesny rozpad. Nie powinniśmy odrzucać takiego ujęcia, lecz przyjmować je jako „odpowiedni język modelowy”. Ian T. Ramsey, nie żyjący już biskup Durham, zasłużył się w ważnym wyjaśnieniu „osobliwej logiki” języka religijnego<sup>8</sup>. Zgodnie z jego analizami, język o nieśmiertelności dąży do wydobywania światła dzienne „odsłonięcia” prawdy o człowieku, będącym czymś więcej niż obiektywnym procesem, ograniczonym czasowo i przestrzennie. Aby pokazać, że ów język o nieśmiertelności należy do innego poziomu, aniżeli język o tym, co umiera, wprowadzam łącznik pomiędzy modelem śmiertelności a przedrostkiem nie. Ten ostatni sugeruje, że język o śmiertelności nie ma być całkowicie odrzucony, lecz przeciwnie, musi być przekroczony: Powiedzmy krótko, że „nieśmiertelność” i „nie kończące się życie” nie mówią o jakiejś „własności rzeczy”, zwanej duszą, albo o jakimś istnieniu, podobnym do naszych obecnych powszechnych zachowań, lecz o wiecznym trwaniu. Mówią one raczej o sytuacji znanej nam teraz, która szczególnie wyróżnia się tym, że jest czymś więcej, niż rzeczywistością przestrzennoczasową<sup>9</sup>.

Obecnie musimy powiedzieć o ostatecznym sensie naszego skończonego istnienia. To, co nastąpi w przyszłości, nie może być nigdy teraz. Pomocne może tu być uświadomienie sobie, iż w różnych kulturach można spotkać inne modele, sugerujące, że człowiek jakoś przekracza granice swego ziemskiego życia. Modele te są również „uwarunkowane” (stąd też nie mogą być traktowane dosłownie) i muszą zostać zinterpretowane według tych samych zasad. Jednym z takich modeli jest model preegzystencji. Według Platona, dusza istniała przed swym połączeniem z ciałem. Ramsey zgadza się z McTaggartem, że „postawa wielu zachodnich uczonych wobec doktryny preegzystencji jest osobliwa”. McTaggart kontynuuje: „Wśród wielu autorów, którzy uważają życie po śmierci naszych ciał za pewne lub prawdopodobne, rzadko kto traktuje nasze życie przed narodzeniem owych ciał za możliwość zasługującą na przedyskuto-

<sup>8</sup> Najbardziej znaną książką Ramseya jest: *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, New York 1957 (toż Londyn 1957). Bardzo polecam pouczający artykuł o Ramseyu autorstwa W. A. Ded Patera: *Sense and Nonsense in Talking about God*, „Saint Louis Quarterly” 6: 1968 s. 7 — 48. Zob. również: D. Evans, *Ian Ramsey and Talk about God*, „Religious Studies” 7: 1971 s. 125 — 140, 213 — 226.

<sup>9</sup> I. T. Ramsey, *Freedom and Immortality*, London 1960, s. 104.

wanie. A przecież uczą o tym Budda i Platon, jak również kojarzymy takie rozważania z wiarą w nieśmiertelność przyjmowaną na Dalekim Wschodzie<sup>10</sup>.

Istnieje logiczne pokrewieństwo pomiędzy doktryną o przyszłym życiu oraz doktryną o preegzystencji i reinkarnacji. Żaden z tych modeli nie może być traktowany dosłownie, jako ujmujący obiektywne zdarzenia w poprzednim albo przyszłym czasie. Wszystkie te teorie należy interpretować jako określone modele językowe, skierowane na odświeżenie sytuacji, w której poznajemy więcej-niż-śmiertelność.

#### KU DOKTRYNIE „ISTOTNEGO ZWIĄZKU”<sup>11</sup>

Zajmijmy się obecnie bardziej konstruktywnym sposobem mówienia racjonalnie o nie-śmiertelności. Nie można tego, moim zdaniem, osiągnąć poprzez próbę połączenia Whiteheadowskiej teorii obiektywnej nieśmiertelności z jakąś doktryną o niekończącym się szeregu świadomych zaistnień, jakkolwiek tak zwana „subiektywna” nieśmiertelność nie może być odrzucona na podstawie uporządkowanych logicznie zasad<sup>12</sup>. Filozofia Whiteheada powinna być raczej rozumiana jako doktryna o uniwersalnych powiązaniach (*universal relatedness*), które wyjaśniają istnienie doniosłych wzajemnych związków. Wszystko, co istnieje, obejmuje na nowo proces, z którego powstało oraz wnosi wkład (okazuje się istotne) dla wszystkich dalszych bytów aktualnych: „To, kim jesteśmy, posiada nieskończoną doniosłość, albowiem kiedy zanikamy stajemy się nieśmiertelni”<sup>13</sup>. W tym szerokim sensie nieśmiertelność może być odniesiona do wszystkich aktualnych zaistnień, które po swych twórczych samodecyzjach wnoszą swój wkład w nieprzerwany rozwój wszechświata, poprzez „określenie” go. Jako *concreta*<sup>14</sup> (które uległy procesowi „współwzrostu”), nie mogą przestać istnieć.

Zaletą pojmowania roli przeszłości u Whiteheada jest to, że wszystkie konkretne fakty (albo minione zaistnienia) mogą być nazwane „nieśmiertelnymi”, przez co kwestia „ludzkiej nieśmiertelności” wydaje się stanowić uboczny as-

<sup>10</sup> Tamże, s. 139.

<sup>11</sup> A. N. Whitehead, *Immortality*, [w:] *Essays in Science and Philosophy*, New York 1947, s. 77. To kazanie, pierwotnie wygłoszone w Harvard Memorial Church (22 IV 1941), ukazało się również w *The Philosophy of Alfred Whitehead*, ed. P. Schlipp, New York 1941.

<sup>12</sup> „Doktryna przedstawiona tutaj nie uzasadnia takiej wiary. Jest ona zupełnie neutralna wobec pytania o nieśmiertelność” (A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, New York-Cleveland 1960, s. 107).

<sup>13</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, [w:] *Essays in Science and Philosophy*, ed. N. J. Pater-son, Littlefields 1964, s. 125.

<sup>14</sup> „Concretum” jest szczęśliwym wyrażeniem wprowadzonym przez George’a L. Kline’a (Whitehead nie używał tego terminu): „Concretum” jest całkowicie określonym zdarzeniem (PR 322), produktem procesu scalania. Sam Whitehead czasami nazywa je „konkretnością” — *the concrete*, w odróżnieniu od „współwzrostu” — *the concrescence*. Zob. jego *Form, Concrescence and Concretum: a Neo-Whiteheadian Analysis*, „Southern Journal of Philosophy” 7: 1969 s. 351 — 360; powyższy cytat pochodzi ze s. 351.

pekt szerszego zagadnienia, jakim jest „nieśmiertelność urzeczywistnionej wartości”: mówiąc konkretniej — czasowość zwyczajnego faktu osiągnięcia „nieśmiertelnej wartości”<sup>15</sup>. Czy jednak jest to jedynie uboczne zagadnienie czy też raczej bardzo szczególnie przypadek? Wydaje mi się, że [Whitehead] popadł w ogromny zamęt, ponieważ zaakceptował język wypracowany z innego punktu widzenia. Większość zamętu w filozofii pochodzi, jak sądzę, z używania języka wypracowanego z jednego punktu widzenia, do wyrażenia doktryny opierającej się na całkowicie odmiennych pojęciach<sup>16</sup>.

W wyniku odniesienia rozważań o nieśmiertelności do wszelkich aktualnych zaistnień, nieśmiertelność traci wiele ze swego egzystencjalnego znaczenia. „Jedynie człowiek umiera”, utrzymuje Heidegger; jedynie ludzka egzystencja charakteryzowana jest przez *Sein zum Tode* (bycie ku śmierci)<sup>17</sup>. Określając ludzką nieśmiertelność jako „przedmiotową” (*objective*), ryzykujemy zanik jej religijnej doniosłości. Z religijnego punktu widzenia człowiek nigdy nie jest przedmiotem, ale zawsze jedyną w swoim rodzaju osobą. Według Ramseya takie idee-klucze, jak *wolność* i *nieśmiertelność*, stanowią bardzo bliski związek ze sobą. Właśnie dlatego, że człowiek jest czymś więcej, niż własnym przedmiotowym zachowaniem, można o nim powiedzieć, że jest nieśmiertelny. Śmiertelność jest jedynie stosownym językiem dla określenia tego, co odeszło w mgnieniu znikomości. *Ja* jestem kimś więcej niż to, co umiera. Formuły „ja nie żyję” nie można wyrazić w sensownym języku. Język religijny kładzie oczywiście nacisk na ważność osoby. Ostateczną ważnością jest jednak ważność dla Boga. Ponieważ można powiedzieć o człowieku, że jest związany (ang. *related* ma ten sam rdzeń co ang. *religion*, wywodzące się z łac. *religare*) z Bogiem (Nie-śmiertelnym), można również mówić o nim, że przekracza swą skończoność, swą własną śmiertelność albo znikomość. Whitehead nie oponowałby prawdopodobnie przeciw takiej religijnej interpretacji nieśmiertelności. Istotnie w jego ujęciu podstawę dla zachowania przeszłości stanowi ostatecznie wtórna natura Boga.

Tym, co chcę zaproponować jako rozwiązanie, jest połączenie w jedną całość językowych analiz Ramseya, dotyczących nieśmiertelności oraz metafizycznego stanowiska Whiteheada o uniwersalnych powiązaniach (*universal relatedness*). Propozycja ta nie stanowi odejścia od ujęcia Whiteheada. Można bowiem znaleźć u niego wiele wzmianek sugerujących, że człowiek jest wyjątkowym przypadkiem, jeśli chodzi o odsłonięcie ostatecznej natury wszechświata. Z tego wynikałoby, że człowiek w wyjątkowy — czy osobowy — sposób wnosi swój określający wkład do wtórnej natury Boga. Istotnie, Whitehead mówi

<sup>15</sup> A. N. Whitehead, *Immortality*, s. 84.

<sup>16</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 126. Jedynie zamieniłem „Bradley” na „Whitehead” (co oczywiście nie jest bez znaczenia), ale kontekst pozostał ten sam.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, s. 235 — 267. „Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode. Der Tod ist eigenste Möglichkeit des Daseins” (tamże, s. 263).

prawie mimowolnie, acz znacząco, że „akcentowanie boskiego czynnika w ludzkiej naturze stanowi istotę religijnego myślenia”<sup>18</sup>. Oczywiście, zgodnie z logiką systemu, obecność boskości zaznacza się wszędzie, ale nie w ten sam sposób. Podobnie można powiedzieć, że „wszystko-co-istnieje” może być podniesione do boskości, ale w inny sposób.

Podobne uwagi można odnieść do rozszerzenia pojęcia wolności. Wolność może być rozumiana bardzo szeroko, jako teleologiczne samookreślenie i w tym sensie jest ona obecna w każdym aktualnym zaistnieniu. „Ponadto wolność, którą spotykamy na płaszczyźnie ludzkiego moralnego doświadczenia, jest „ugruntowana na”, albo też „zbudowana z” bardziej ogólnego zjawiska, przenikającego i w pewnym sensie kształtującego wszelką realność”<sup>19</sup>.

W celu zachowania oryginalności tego, co zwykle rozumiemy przez ludzką wolność i ludzką osobowość, proponuję posłużyć się sugestią George’a Lucasa Jr. i mówić o „metafizycznej wolności”<sup>20</sup> oraz o „wolności ludzkiej”. Podobnie chciałbym zastrzec słowa „osoba”<sup>21</sup> i „porządek ludzki” dla szeregu zaistnień, charakterystycznie ludzkich oraz poszukać szerszego terminu dla określenia nie-ludzkich społeczności, których elementy składowe pozostają we wzajemnym powiązaniu. Wówczas to staje się logiczne mówienie o „nieśmiertelności” ludzkiej oraz, powiedzmy, o „naddanej” (*superjective*) naturze wszystkich minionych zaistnień, o ich „niezmiennej doniosłości dla wszechświata”<sup>22</sup>. Kiedy owe terminologiczne zmiany zostaną przyjęte, możemy stać się rzeczywiście osobami, nieśmiertelnymi w Bogu, albowiem w Jego wtórnej naturze występuje „koordynacja wielu odobowych indywidualności”<sup>23</sup>. W tradycji teologii chrześcijańskiej można to „skonkretyzować” następująco: „On jest Bogiem

<sup>18</sup> A. N. Whitehead, *Immortality*, s. 90.

<sup>19</sup> G. R. Lucas Jr., *Two Views of Freedom in Process Thought. A study of Hegel and Whitehead* (ARR Dissertation Series 28, 1979), s. 13, 19.

<sup>20</sup> Lucas wprowadził ten termin, by ustrzec się „dwuznaczności przez ukazanie problemu wolności jako potencjalnie niezależnego od jakiegokolwiek określonej doktryny dotyczącej woli” (tamże, s. 11). Wskazuje on również, że w porównaniu z Heglem brak sprecyzowania pojęcia wolności stanowi „u Whiteheada największą słabość i dwuznaczność” (s. 131). Nawiązałem do uwagi Lucasa, rozszerzając ją na pojęcie osoby.

<sup>21</sup> To, co Whitehead mówi o osobie i porządku osobowym w *Process and Reality* (s. 50 n.), jest mylące. Usiłuje on mianowicie nazwać osobą, w prawniczym sensie tego terminu, przedmiot trwający — społeczność, której uporządkowanie przybrało specjalną formę „osobowego porządku” (tamże, s. 50). Niestety, pojęcie osoby przywodzi na myśl pojęcie świadomości, tak więc używanie go może prowadzić do nieporozumień (tamże, s. 51 n.). Moim zdaniem terminy „osoba” i „porządek osobowy” rzeczywiście prowadzą do nieporozumień, gdy nada się im tak szerokie znaczenie. Dlatego byłoby lepiej ograniczyć znaczenie pojęcia „osoba” do (nie mniej niż) ludzkiej osobowości. W takim przypadku będziemy musieli poszukać neologizmu albo omówienia, by nazwać porządek określony przez związek, „kiedy (a) oznacza społeczność, a (b) gdy genetyczne powiązania członków owej społeczności wnoszą seryjną relację uporządkowania owych członków” (tamże, s. 51). W *Immortality* (s. 86) powiedziano, że „osobowość jest skrajnym przykładem nieprzerwanej realizacji pewnego typu wartości”, ale Whitehead zdaje się być świadom, iż „pojęcie tożsamości osobowej jest trudnym pojęciem” (tamże), gdy określi się je tak szeroko.

<sup>22</sup> A. N. Whitehead, *Immortality*, s. 94.

<sup>23</sup> Tamże, s. 90.

Abrahama, Izaaka i Jakuba. Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żyjących” (Mk, 12: 27).

Ten Bóg jest Bogiem Przymierza. W języku chrześcijańskim oznacza to szczególny, historyczny, ogólny system powiązań (*historical relatedness*), jest ważny dla Abrahama i jego następców. Przymierze to jednak również określa Boga, który nigdy nie byłby taki, jaki jest, gdyby nie istniał Abraham. Stąd można powiedzieć, że „Abraham żyje w Bogu na wieki”. Wcześni chrześcijanie zwykli byli pisać na grobowcach swych zmarłych „Vivunt in Deo” („Żyją w Bogu”). Uważam, że jest to pełna głębokiego sensu odpowiedź na pytanie o sposób, w jakim my, jako osoby, utrzymujemy się przy życiu po śmierci. W rzeczy samej była to odpowiedź udzielona przez Jezusa na podstępne pytania zadane przez saduceuszów, którzy rozmyślnie używali niezinterpretowanego języka („Dla którego ze swoich siedmiu mężów będzie ona żoną?”, Mk 12: 18 — 27).

Sądzę, że wyrażenie: „żyjemy jako osoby w Bogu na wieki”, jest również mniej mylące, niż wyrażenie Whiteheada, że „jesteśmy pamiętani przez Boga”. Nie odrzucam znaczenia, jakie Whitehead chce zakomunikować: *Erinnerung* (niemieckie słowo oznaczające pamięć) powinno wyraźnie znaczyć nieprzerwane wchłanianie w czyjeś własne samo-kształujące doświadczenie. Zazwyczaj słowo *pamięć* ma słabsze znaczenie i osoby religijne mogą mieć odczucie, że sam fakt „bycia pamiętanym przez Boga” nie wystarcza. Jeśli Bóg jest pojmowany jako wszechobejmująca rzeczywistość doświadczenia (co jest z pewnością zbliżone do myśli Whiteheada, a nawet bardziej do ujęć Charlesa Hartshorne’a), wówczas Boska wieczna osobowość obejmowałaby nasze skończone osobowości. Jak to można rozumieć? Oczywiście nie jesteśmy w stanie pojąć doświadczenia Doskonałej Harmonii Bytu. Są to jednak ludzkie terminy, w których możemy ujrzeć w przelocie źródło owego pędu ku ograniczonym ideałom doskonałości ukazującej się we wszechświecie<sup>24</sup>. Osiemdziesięcioletni Whitehead przywołuje tu „odstąpienie” Ramseya. „Odstąpienie” takie pozwala pojąć, jak Bóg może zachować, przez przyjęcie do swego własnego, nieustannie trwającego doświadczenia, osobę ludzką, która swymi czynami wniosła swój specyficzny wkład w Bożą rzeczywistość.

Odwołam się do własnego przykładu z okresu, gdy miałem cztery lata. Ja obecny tutaj byłem wówczas tym chłopcem-tam. Jestem zapewne bardziej sobą obecnie, niż ów chłopiec był mną w wieku czterech lat. Bycie mną wówczas miało bardziej ograniczony sens niż bycie mną dzisiaj. A jednak, w moim rozwijającym się ciągle, dzisiejszym doświadczeniu jestem jakoś określony przez tamtą czteroletnią osobę. Poprzez wprowadzenie tamtego chłopca, jakim byłem, w dziedzinę objętą przez moje doświadczenie, pozwalałam temu chłopcu wyjść poza zniszczalność czterolatka i udzielałam mu osobowego istnie-

<sup>24</sup> Tamże, s. 94.



nia obecnie. Nie jest konieczne, ani nawet pożądane, przyjęcie *ex hypothesi*, że ciąg zaistnień czteroletniego chłopca powinien trwać na zawsze; tak naprawdę byłoby nieszczęściem zostać na zawsze Piotrusiem Panem w Świecie Nigdy Nigdy. Piotruś Pan nigdy nie umarł — ale też nigdy nie dorósł.

Znajdujemy u św. Augustyna, słynne zdanie, że Bóg jest bardziej mną, niż ja jestem sobą; owa intuicja została przyjęta przez przytłaczającą większość chrześcijan w ciągu wieków i jest istotna dla mojego porównania. Bóg jest bardziej mną niż moje obecne ja jest czteroletnim chłopcem. Jeśli jestem w mocy zachować czterolatka, dlaczego Bóg nie byłby w stanie zachować mnie?.

Wydaje mi się, że takie podejście, utrzymujące, że moje obecne ja w jakiś sposób posiada przyszłość, jest bardziej obiecujące niż próby udowodnienia, że może tu występować pewna ciągłość aktualnych zaistnień, każdego ze swą własną subiektywną bezpośredniością. Jakie mogłaby mieć znaczenie wiara w nieustannie rozwijające się życie? Nie byłaby to żadna „nie”-śmiertelność, ale raczej coś równoznacznego z całkowitym zaprzeczeniem śmiertelności<sup>25</sup>. Wyrażając się bardziej technicznie: w przypadku przyjęcia nieustannie trwającego splotu zaistnień po śmierci, „nie” z nieśmiertelności i „po” z życia-pośmierci zostają wzięte dosłownie, a nie jako określające przedrostki. Hartshorne zawsze ostro reagował na taką dosłowną interpretację życia wiecznie płynącego; jego zdaniem nie tylko jest to nie do przyjęcia, lecz również wydaje się nieszczególnie atrakcyjnie<sup>26</sup>. W swej krytyce często powtarzał, że takie, trwające bez przerwy życie, byłoby „nudne”. Hartshorne sprzeciwiał się podobnie niewłaściwemu lub dosłownemu pojmowaniu nie-śmiertelności. Jego krytyka nie wydaje się bardziej przekonująca, niż odrzucane poglądy; prawdziwy wyznawca może zawsze powiedzieć: „Ale to nie jest to, co ja mam na myśli”.

Jakie więc może być religijne znaczenie wiary w osobową nieśmiertelność? Jeśli bowiem Bóg jest bardziej mną, niż ja jestem sobą, przyszłość Boga jest również bardziej moją przyszłością niż jakakolwiek przyszłość, jaką mógłbym posiadać, gdybym miał żyć w nieskończoność. Z racji technicznych i religijnych wolę raczej używać wyrażenia „osobowa” nieśmiertelność niż „subiektywna” nieśmiertelność. Lewis S. Ford i Marjorie Suchocki napisali artykuł, próbujący rekonstruować prawdziwe znaczenie subiektywnej nieśmiertelności<sup>27</sup>. Uważam, że autorzy ci zasadniczo zgadzają się z moim stanowiskiem, chociaż kierunek ich argumentacji jest nieco odmienny. Ponieważ obstają oni przy pojęciu subiektywnej nieśmiertelności w Bogu, nie mogą uniknąć trudnego pyta-

<sup>25</sup> Ch. Hartshorne, *Philosophy after Fifty Years*, [w:] *Mid-Twentieth Century American Philosophy: Personal Statements*, ed. Peter A. Bertocci, New York 1974. Pisze on tam: „Ci, którzy pragną ‘obudzić się’ w niebie, nie proszą o zachowanie ich ziemskiej rzeczywistości; proszą raczej o zaktualizowanie dodatkowych możliwości”.

<sup>26</sup> Zobacz np. artykuł: *Religion in Process Philosophy*, [w:] *Religion in Philosophical and Cultural Perspective*, ed. J. C. Feaver, W. Horosz, Princeton 1967, s. 264 n.

<sup>27</sup> L. S. Ford, M. Suchocki, *A Whiteheadian Reflection on Subjective Immortality*, „Process Studies” 7: 1977 s. 1 — 13.

nia, czy subiektywna bezpośredniość jest utrzymywana w Bogu. Dyskusja, przeprowadzona przez Lori E. Krafte'a na temat ich stanowiska, skupia się całkowicie na tej spornej kwestii<sup>28</sup>. Co ważne, ów artykuł nie kończy się obroną tradycyjnego stanowiska, ale pytaniem: „Czy nie ma lepszych sposobów rozwiązania tego zagadnienia, dostępnych dla przedstawicieli filozofii procesu?” Mam nadzieję, że dzięki poddaniu na nowo pod dyskusję terminu „osobowa nieśmiertelność” unikniemy nierozwiązywalnego problemu zachowania bezpośredniości w nowych doświadczeniach. Jako osoba, ponownie łączę w jedną całość chłopca, jakim byłem w wieku lat czterech. Oczywiście, subiektywna bezpośredniość osobowego ciągu zaistnień chłopca z tamtego czasu nie zachowała się; jakże mogłoby to być możliwe, skoro nie jestem już czteroletnim chłopcem?

Czy nie jest jednak ważne to, iż mogę nadal twierdzić, że tamten chłopiec ciągle osobowo żyje we mnie? Sądzę, że jest. Ja jestem teraz, tym, kim ów chłopiec rzeczywiście był — i obaj jesteśmy tą samą osobą. Moje aktualne doświadczenia są ustanowione przez dziedzictwo osobowego ciągu zaistnień tego chłopca; ja dosłownie włączam chłopca w moją samo-konstytucję. Obecnie, jeśli przyjmiemy, jak czynią to chrześcijanie, że Bóg jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, i jeśli Bóg jest wszechobejmującą realnością, pojmowaną jako osobowa, czy nie byłoby sensowne wierzyć, że Bóg na zawsze będzie prawdziwie mną i oto w tym sensie ja współkonstytuuję (albo raczej konstytuuję) Boski (wtórny) osobowy byt?<sup>29</sup> Wydaje mi się, że jest to ujęcie zbliżone do filozofii procesu i z pewnością do tego, co Hartshorne rzeczywiście chce powiedzieć w tej kwestii<sup>30</sup>.

Muszę jeszcze dodać końcową uwagę. Czy zaproponowana tutaj perspektywa jest zgodna z chrześcijańskim rozumieniem nieśmiertelności? Czy powyższe twierdzenia w sposób wystarczający biorą pod uwagę „Obietnicę Wiary”<sup>31</sup>? Czy mówienie o Królestwie Bożym powinno być rozumiane jako „para-

<sup>28</sup> L. E. Krafte, *Subjective Immortality Revisited*, „Process Studies” 9: 1979 s. 35 n.

<sup>29</sup> Zdaje się, że to jest linia, zgodnie z którą sam Whitehead próbował ostatecznie rozwiązać problem. „Wieczna natura Boga, która jest w pewnym sensie nie-czasowa, a w pewnym — czasowa, może ustanowić wraz z duszą szczególnie głęboki związek wzajemnej immanencji (*Adventures of Ideas*, New York 1933, s. 267). Ten tekst cytują Ford i Suchocki, którzy również mówią: „moje przeszłe ja jest pełniej sobą w Bogu niż w moim obecnym ja” (S. Ford, M. Suchocki, *A Whiteheadian Reflection*, s. 9). Oboje kontynuują: „Jeśli moje dawne ja było świadome, to jest obecnie świadome w Bogu, ponieważ świadomość jest częścią subiektywnej formy, przywracanej do działania”. Stąd wyłania się problem: w jaki sposób przyszłe doświadczenie może być świadome w Bogu? Jeśli zamienimy słowo „świadomy” na „osobowy”, tekst ten będzie brzmiał: „Jeśli moje przeszłe ja było osobowe, to obecnie jestem osobą w Bogu”. Takie byłoby właśnie moje stanowisko.

<sup>30</sup> „To, co jest niezniszczalne, to nasze ziemskie życie, nasze aktualne doświadczenia”. Czy jest to osobowa nieśmiertelność? Jeśli czyjeś aktualne, konkretne doświadczenia nie są osobowe, nie wiem, co mogłoby być osobowe” (*Philosophy After Fifty Years*, s. 148).

<sup>31</sup> Ogden powiada, że jego interpretacja obietnicy wiary „pozostawia całkowicie otwarte [pytanie], czy potrafimy w jakiś sposób przetrwać śmierć i kontynuować istnienie jako doświadczające podmioty, jak utrzymują to konwencjonalne teorie o nieśmiertelności” (*Reality of God*, s. 229).

metr”, przy pomocy którego mierzymy tymczasowość każdej ziemskiej sytuacji, czy też jest to zapowiedź przyszłego stanu rzeczy? Nie daje się tego rozstrzygnąć w oparciu o koherencję systemu myślenia: „Nie ma powodu, dla którego tego rodzaju pytanie nie mogłoby zostać rozstrzygnięte przy pomocy bardziej szczegółowych przesłanek, religijnych albo pozareligijnych, pod warunkiem, że będą one zasługiwały na zaufanie”<sup>32</sup>. W tradycji chrześcijańskiej występowało zawsze napięcie pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Technicznie, jest to napięcie pomiędzy „ureczywistnioną” a „przyszłą” eschatologią<sup>33</sup>.

Na uwagę zasługuje podkreślenie, że prawdziwym posłaniem chrześcijaństwa nie jest istnienie życia pozagrobowego (w co faryzeusze wierzyli już wcześniej), ale że życie, oddane śmierci, nawet śmierci na krzyżu, jest „wieczne”, tj. możliwe do przyjęcia i zaakceptowane przez Boga: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je” (Łk, 17:33). Jest to jedna z osi myślenia, wokół której utkano całą chrześcijańską Ewangelię; jest to znane „prawo ziarna”. Ziarno nie może przetrwać i urodzić owocu, jeśli nie jest gotowe obumrzeć. Czyż nie można powiedzieć tego samego o *Procesie*? Istotnie, końcowy paragraf *Process and Reality* mówi o niezniszczalnej ważności naszych czynów, „które giną i wciąż jeszcze żyją na wieki”<sup>34</sup>.

„Bóg jest w świecie, albo nigdzie, nieustannie tworząc w nas i wokół nas. Owa twórcza zasada jest wszędzie, w ożywionej i tak zwanej nieożywionej materii, w eterze, wodzie, ziemi, ludzkich sercach. Owo tworzenie stanowi ustawiczny proces, zaś „sam proces jest aktualnością”, bo nie prędzej przybędziesz niż wyruszyłeś w śmiałą podróż. W takim stopniu, w jakim człowiek uczestniczy w tym twórczym procesie, uczestniczy w boskości, w Bogu i to uczestnictwo stanowi jego nieśmiertelność, odbierając znaczenie pytaniu, czy jego indywidualność jest w stanie przeżyć śmierć ciała. Prawdziwym przeznaczeniem człowieka, jako współtwórcy we wszechświecie, jest jego godność i wielkość ducha”<sup>35</sup>.

Tłumaczyła Irena Mazurek

<sup>32</sup> A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, s. 107.

<sup>33</sup> I. T. Ramsey, *Freedom and Immortality*, s. 147: „Jedno wyrażenie [ureczywistniona eschatologia] dostarcza nam zwęższej etykiety dla sytuacji, jaką jest wieczne życie w Jezusie Chrystusie, naszym Panu; inne wyrażenie [przyszła eschatologia] jest mnemoniczne, przypomina nam ono, że bez pewnego językowego uzupełnienia, odnoszącego się do końca, wszelkie mówienie o takiej sytuacji będzie nieodpowiednie i zwodnicze”.

<sup>34</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929, s. 533.

<sup>35</sup> L. Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, London 1954, s. 366. Powyższe słowa pochodzą z rozmowy przeprowadzonej z Whiteheadem 11 listopada 1947 roku. Whitehead zmarł 30 grudnia tegoż roku.

## THE LANGUAGE OF PHILOSOPHY AND THE PROBLEM OF IM-MORTALITY

**Summary**

In the cognitive perspective offered by Whiteheadian process philosophy, a new possibility arises to develop the concept of objective immortality that was proposed by Whitehead himself in his paper on immortality delivered at the Harvard Divinity School on April 22, 1941. When traditional doctrines about afterlife have lost much of their credibility, for both non-believers and believers, at least part of the reason is that the language in which those doctrines are couched has remained uninterpreted.

The paper proposes a solution that contains a conflation of Ian. T. Ramsey's analysis of the language of immortality and Whitehead's metaphysical position on universal relatedness. The author reserves the word 'person' and 'personal order' for routes of occasions which are distinctively human. In this approach it is meaningful to talk about the „immortality” of man and the superjective nature of all past occasions since in God's consequent nature the coordination of many personal individualities occurs.