

# Krzysztof Śnieżyński

---

## Nieśmiertelność duszy - stara filozoficzna idea w obszarze współczesnego społeczeństwa konsumenckiego

---

Studia Philosophiae Christianae 48/1, 129-157

---

2012

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

*Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny*

## NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY – STARA FILOZOFICZNA IDEA W KULTURZE WSPÓŁCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA KONSUMENCKIEGO

„Europa duchowo narodziła się wtedy, gdy w Grecji troska o duszę uznana została za najważniejsze posłannictwo człowieka i sens wspólnoty (*polis*)”.

Tomáš Halik<sup>1</sup>

„Próżnia duchowa niszczy wszelką wiarę, wszelki budulec w psycho-cieleśnej domenie. Ale zarazem zniszczeniu ulegają także korzenie, z których wyrasta wszystko, co rozumie się pod duchowym obliczem Europy”.

Franz König<sup>2</sup>

**Słowa kluczowe:** nieśmiertelność ludzkiej duszy, człowiek bez metafizyki, społeczeństwo konsumenckie

1. Człowiek bez metafizyki. 2. Wizualizm jako postulat kulturowy. 3. Satysfakcja jako podstawa wartościowania i jej konsekwencje. 4. Upadek metafizyki i dominacja nauk przyrodniczych w antropologii. 5. Skutki zapomnienia o „duszy”. 6. Rozczarowanie powierzchownością konsumpcjonizmu i poszukiwanie wymiaru głębi.

---

<sup>1</sup> T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. z czes. A. Babuchowski, Kraków 2006, 130.

<sup>2</sup> F. König, *Duchowe podstawy Europy*, tłum. z niem. J. Garewicz, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, red. K. Michalski, Warszawa-Kraków 2010, 274.

Tożsamość Europy tkwi korzeniami w „zbiorowej pamięci” o wspólnych podstawach kulturowych, do których niewątpliwie należy idea duszy i obrona jej nieśmiertelności. Wiara w nieśmiertelność wkroczyła do kultury europejskiej a następnie do filozofii greckiej za przyczyną orfizmu<sup>3</sup> i zanim otrzymała swój filozoficzno-pojęciowy wyraz, była już obecna w przekazach mitologicznych i literaturze Greków i Rzymian<sup>4</sup>. Europa nie była wprawdzie kolebką ani chrześcijaństwa, ani żadnej innej religii światowej<sup>5</sup>, ale to nie znaczy, że Europa nie miała „duszy”. Zanim chrześcijaństwo rozpoczęło kształtować jej oblicze, Europa już czerpała ze swoich własnych źródeł – z sokratejsko-platońskiej wychowawczej troski o duszę (*psyches epimeleia*).

Platon przedstawia Sokratesa, który pojmując filozofowanie jako „służbę bożą”<sup>6</sup>, nawoływał sobie współczesnych, „żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza”<sup>7</sup>. Na tej podstawie Jan Patočka stwierdził, że „istotą Europy jest troska o duszę”<sup>8</sup>. Grecka troska o duszę jako boską część w człowieku, miała w istocie charakter religijny i była „duszpasterstwem”. Nic więc dziwnego, że chrześcijanie, którzy, podobnie jak Sokrates, uważali wychowanie (*paideię*) za prawdziwą służbę bożą, a duszpasterstwo za prawdziwe wychowanie, włączyli „duszpasterstwo” do swojego języka religijnego<sup>9</sup> (np. jako *salus*

---

<sup>3</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tłum. z wł. E. I. Nowicki, Lublin 2002, 149.

<sup>4</sup> Por. G. Pfannmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, München-Basel 1953.

<sup>5</sup> Nie tylko buddyzm, hinduizm, szintoizm, judaizm i islam, ale także chrześcijaństwo miało swój początek w Azji, skąd później promieniowało na Europę i świat.

<sup>6</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. z gr. W. Witwicki, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982, 23 c, 256.

<sup>7</sup> Tamże, 30 a-b, 267-268.

<sup>8</sup> Cyt za: T. Halik, dz. cyt., 14.

<sup>9</sup> Por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. z niem. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, 590.

*animarum, bonum animarum, cura animarum* itp.<sup>10</sup>). Stworzone przez Greków pojęcie „duszy” (*psyche*), stało się nośnikiem dla całej myśli zachodniej. Jest to zarazem jedno ze szczytowych osiągnięć filozofii antycznej (wespół z pojęciami *Bytu* i *Jedni*), które zapłodniło umysły pierwszych chrześcijańskich myślicieli. Przejęli oni grecki teoretyczny obraz duszy i użyli go do wyjaśnienia niektórych pojęć, które – jak mniemano – były pośrednio zawarte w Biblii<sup>11</sup>.

W prezentowanym artykule skupimy uwagę na współczesnym aspekcie zagadnienia nieśmiertelności duszy. Przedmiotem naszych rozważań będzie los idei nieśmiertelnej duszy w kulturze o charakterze konsumenckim. Uzasadnienie koncepcji nieśmiertelnej duszy jest palącym problemem współczesności, gdyż nie chodzi w nim jedynie o przyszłość jakiejś idei, lecz przede wszystkim o los samego człowieka. Idea nieśmiertelnej duszy symbolizowała bowiem od wieków pozaziemski, metafizyczny wymiar ludzkiego życia. Wydaje się, że ten właśnie wymiar egzystencji ulega dziś zagubieniu. Stając w obliczu tego, co dzieje się w świadomości ludzi o mentalności konsumenckiej, można poważnie zwątpić w możliwość odzyskania metafizycznej orientacji na transcendentne powołanie ludzkiego życia.

Nie trzeba być szczególnie wnikliwym obserwatorem terażniejszości, aby zauważyć, że specjalnej odwagi do myślenia o nieśmiertelnej duszy wymaga od nas post-metafizyczny charakter europejskiej kultury. Trzeba tu wspomnieć chociażby o następujących zjawiskach: rozpad tradycyjnych wartości pod wpływem bytu zredukowanego jedynie do pustej przedmiotowości; przemiana tradycyjnej religii zinstytucjonalizowanej w sprywatyzowane formy „religii niewidzialnej” (Thomas Luckmann), co sprzyja rozwojowi bałwochwalstwa i ubóstwienia codzienności; uprzedmiotowienie człowieka, które umacnia „kulturę immanencji” (Emmanuel Lévinas), struktury „społeczeństwa konsumenckiego i konsumenckiej

<sup>10</sup> Por. D. Tettamanzi, *Troszcz się o swoją duszę*, tłum. z wł. D. Chodyniecki, w: *Czy dusza istnieje. Między nauką a wiarą*, red. Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Włoskich, Kielce 2009, 101-110.

<sup>11</sup> Por. G. Reale, *Pojęcie duszy*, w: *Czy dusza istnieje. Między nauką a wiarą*, dz. cyt., 15-16.

mentalności” (Zygmunt Bauman), spędzanie czasu swego życia „bez lęku w naznaczonym względnością świecie półprawd” (Santiago Zabala); odchodzenie od greckich filozoficznych korzeni Europy (pojęć i zasad metafizycznej „filozofii pierwszej”) i kryzys kultury wywołany brakiem nowej niemetafizycznej „filozofii pierwszej”, która przejęłaby rolę dawnej metafizyki w jej wskazywaniu na głębszy sens rzeczywistości (Marek Szulakiewicz); zaliczanie przez wielu reprezentantów kognitywistyki pojęcia duszy do przedawnionego systemu pojęciowego (głównie religijnego)<sup>12</sup>, o czym pisze na przykład neurobiolog Francis Crick: „Nowoczesna neurobiologia nie potrzebuje religijnego wyobrażenia jakiejś duszy, aby wyjaśnić zachowania człowieka i innych istot żywych”<sup>13</sup>; urzeczowienie i sfunkcjonalizowanie ludzkiej istoty do tego stopnia, że problemem nie jest już to, że/czy człowiek ma duszę, lecz to, czy duszę ma na przykład komputer<sup>14</sup>. Wszystkie te zjawiska musiały w końcu doprowadzić do wywołania wątpliwości, która znalazła swoje odzwierciedlenie w tytule jednej ze współczesnych książek: *Czy dusza istnieje?*<sup>15</sup>

W naszych dociekaniach chcemy bliżej przyjrzeć się temu, na czym właściwie polega współczesne stanowisko w sprawie idei nieśmiertelności ludzkiej duszy. Co zmieniło się w europejskiej kulturze, że dziś potrzebujemy już specjalnej odwagi do myślenia i mówienia o nieśmiertelnej duszy ludzkiej? Oto pytania, na które będziemy szukali odpowiedzi.

## 1. CZŁOWIEK BEZ METAFIZYKI

Metafizyka zawsze nadawała kulturze orientację na wyższy duchowy sens życia i świata. Antymetafizyczny charakter współczesnej kultury

---

<sup>12</sup> Por. J. Quitterer, *Was die Seele wirklich erklärt*, w: *Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und der Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele*, red. M. F. Peschl, Würzburg 2005, 111.

<sup>13</sup> F. Crick, *Was die Seele wirklich ist: die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins*, München 1994, 21.

<sup>14</sup> Por. H.-D. Klein, *Haben Computer eine Seele?*, w: *Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und der Neurowissenschaft*, dz. cyt., 129-134.

<sup>15</sup> *Czy dusza istnieje. Między nauką a wiarą*, dz. cyt.

pozbawił jednak człowieka tego cennego narzędzia orientacji. Brak metafizyki powoduje chaos i zagubienie człowieka w codzienności. W obliczu upadku metafizyki w XX wieku, a wraz z nią dawnego obrazu człowieka, gubi się idea nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Problem nieśmiertelności duszy jest bowiem niemożliwy do postawienia tam, gdzie mamy do czynienia z przemianą człowieka w jedną z rzeczy tego świata. Człowiek zobiektywizowany, żyjący wyłącznie w świecie zjawisk, jest człowiekiem uprzedmiotowionym, pozbawionym „wymiaru głębi”. Tym, co dziś pozbawia jednostkę świadomości głębi, jest – „środowisko bez głębi”, w które wrzucony jest współczesny człowiek. Tym środowiskiem jest społeczeństwo konsumenckie.

Zainteresowanie konsumpcją nie jest nowym zjawiskiem. Nowość obecnej sytuacji polega na tym, że człowiek jest osądzany niemal wyłącznie na podstawie swych zdolności i zachowań konsumpcyjnych jako członek tworu kulturowego – społeczeństwa konsumpcyjnego. Zygmunt Bauman wyjaśnia naturę tego tworu: „Społeczeństwo konsumpcyjne opiera się na obietnicy spełniania ludzkich pragnień w takim stopniu, o jakim żadne z dawniejszych społeczeństw nie mogło nawet zamarzyć. Obietnica spełnienia pozostaje jednak kusząca tak długo, jak długo pragnienie pozostaje nie zaspokojone lub, co ważniejsze, jak długo zachodzi podejrzenie, że nie zostało ono w pełni i do końca zaspokojone [...]. To właśnie *niemożność* zaspokojenia pragnień oraz mocne i trwałe przekonanie, że każdy akt zaspokojenia pozostawia wciąż jeszcze wiele do życzenia i zasługuje na korektę, stanowią koła zamachowe prokonsumenckiej gospodarki. Społeczeństwo konsumenckie potrafi utrzymywać konsumentów w stanie permanentnego niezaspokojenia”<sup>16</sup>.

Dzięki swej zdolności do nabywania towarów i usług człowiek może się uwolnić od swego lęku i niepokoju. Jednakże pseudoterapeutyczne zaspokajanie potrzeb, pragnień i zachcianek rodzi kolejne potrzeby, pragnienia i zachcianki. Niekończące się zaspokajanie potrzeb skutecznie odwraca uwagę człowieka od „wymiaru głębi” własnego bytu. W konsumenckim, zjawiskowym świecie, pozbawionym metafizyki, życie to-

<sup>16</sup> Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. z ang. T. Kunz, Kraków 2007, 126.

czy się pod panowaniem następujących po sobie chwil przyjemności, które mają także za zadanie wstydliwie ukrywać myśl o śmierci.

W konsekwencji redukcji bytu ludzkiego do zjawiskowej przedmiotowości pomija się duchowy aspekt człowieka. Przestrzegał przed tym na progu lat trzydziestych XX wieku pastor Dietrich Bonhoeffer: „Czyż istnieje jeszcze w naszych czasach coś takiego jak dusza? W epoce maszyn, epoce gospodarki wolnorynkowej, panowania mody i sportu? Czy nie jest to tylko miłe sercu wspomnienie z dzieciństwa, jak wiele innych?”<sup>17</sup>.

W sfunkcjonalizowanym świecie bez metafizyki człowiek skłonny jest zapomnieć, że w ogóle ma „duszę” i to „nieśmiertelną”. Dziś, jak nigdy dotąd, sprawdziły się słowa Friedricha Hölderlina: „Im mniej jest coś widzialne, tym bardziej staje się obce”<sup>18</sup>, a skoro „boską rzeczą jest także, jak wszelka nasza własność, Miłość nieśmiertelności”<sup>19</sup>, to miłość ta jest dziś śmiertelnie zagrożona. Jedynym warunkiem prawdziwości stała się bowiem widzialność, która wyobcowuje w świecie wszystko, co metafizyczne. W kulturze wizualizmu można mówić o powołaniu człowieka do nieśmiertelności jedynie za cenę jego bolesnego zdegradowania: z osobistego wezwania do metafizycznej (niewidzialnej) nieśmiertelności, do poziomu widzialnej nieśmiertelności dostrzeganej w życiu ludzkiego gatunku, własnego narodu i państwa, społeczeństwa, swoich krewnych. Człowiek postmetafizyczny, skrajnie fenomenalny, chce koniecznie zobaczyć „swoją własną” nieśmiertelność i sądzi, że właśnie ją ogląda, spoglądając z radością na swoje dzieci i wnuki.

## 2. WIZUALIZM JAKO POSTULAT KULTUROWY

Postulat wizualizacji wpłynął na zmianę charakteru współczesnej kultury: zrezygnowano z tej, zorientowanej na poznanie, słowo i ar-

---

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Werke*, Bd. 10, München 1991, 479.

<sup>18</sup> F. Hölderlin, *Czym jest Bóg?...*, tłum. z niem. A. Libera, w: *Co się ostaje, ustanawiają poeci. 100 najśłynniejszych wierszy w przekładzie Antoniego Libery*, Gdańsk 2009, 210.

<sup>19</sup> Tamże.

gument. Obraz zastąpił rzeczywistość, a świat wirtualny zajął miejsce świata realnego. W takim świecie nieśmiertelność to jedynie wyobrażenie o nieśmiertelności, któremu w rzeczywistości nic nie odpowiada. Poniekąd jest to prawdą, skoro z całej rzeczywistości pozostała jedynie uprzedmiotowiona rzeczywistość. W kontekście zdegradowanej rzeczywistości prawdziwość będzie kojarzona jedynie z rezultatami obserwacji empirycznej.

Jeśli empiryczny wizualizm miałby być jednak warunkiem prawdziwości, to idea nieśmiertelności zawsze będzie na straconej pozycji. Zarówno Platon, jak i chrześcijanie przekonują nas, że w warunkach ziemskich człowiek ma trudności z oddzieleniem wieczności realnej (tu: mającej podlegać empirycznej wizualizacji) od wieczności metaforycznej. Platon w swojej antropologii świadomie akceptuje tajemnicę a wyrazem tego są używane przez niego przenośnie, które nie dają się przetransponować na ściśle filozoficzną rzeczową wypowiedź, o czym przekonujemy się, czytając chociażby konkluzję *Fedona*<sup>20</sup>. Podobnie i w chrześcijaństwie: wszystkie wypowiedzi eschatologiczne pojawiają się niemal wyłącznie w postaci obrazów. Niebo jest przedstawiane jako uczta weselna, piekło jako ogień, sąd jako oddzielenie kozłów od owiec itp. Z poszczególnych obrazów nie można jednak stworzyć jednego obrazu całości, co więcej: jeden i ten sam obraz może być używany do wyrażenia treści przeciwstawnych (przykładowo, ogień stanowi obraz kar piekielnych, a zarazem jest przeciwieństwem zewnętrznych ciemności, obrazujących los odrzuconych)<sup>21</sup>.

Ani w religii, ani w filozofii nie dysponujemy żadnym niemetaforycznym obrazem nieśmiertelnej duszy, który poddałby się empirycznej weryfikacji. Nie musi to jednak przemawiać na niekorzyść obrazowego ujmowania nieśmiertelności. Przykład Arystotelesa, który postawił na empiryczną obserwację, dowodzi, że samo odrzucenie dziedzictwa mitycznego w filozofii nie prowadzi do pełniejszego ujęcia nieśmiertelnej duszy, a wręcz przeciwnie: słyca jej obraz. Stagiryta bowiem defi-

<sup>20</sup> Platon, *Fedon*, w: tenże, *Uczta, Eutyfron...*, dz. cyt., 114 d, 479.

<sup>21</sup> Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 1995, 25.



niuje duszę jako *entelechię*, czyli formalną zasadę żywego ciała. Dusza jest rozumiana jako zasada organiczna. Jako forma związana z materią, wraz z nią przemija. Duchowy we właściwym sensie jest tylko intelekt (*nous*), ale nie jest on pojmowany indywidualnie i osobowo, lecz jako uczestnictwo człowieka w przekraczającym go pierwiastku boskim. Intelekt jest nieśmiertelny tylko dlatego, że nie jest niczym osobowym i niczym indywidualnym. Antropologia Arystotelesa stawia nas zatem wobec koncepcji człowieka, w którym dusza i ciało stanowią nierozłączną jedność, a zarazem postuluje istnienie pierwiastka nieosobowo-duchowego, promieniującego na człowieka, nie należącego wszakże do niego jako osoby. Dla Arystotelesa było nie do pomyślenia, aby duch był jednocześnie pierwiastkiem osobowym i „formą” materii. Tę sytuację zmienił dopiero św. Tomasz, który nawiązując do Arystotelesa, ale zarazem do prawd chrześcijańskiej wiary, stworzył nowe pojęcie duszy: dusza należy do ciała jako „forma”, ale to, co jest „formą” ciała, jest jednak duchem, który sprawia, że człowiek jest osobą i to otwartą na nieśmiertelność<sup>22</sup>.

Pozostając przy problemie empirycznej obserwacji, należy również zauważyć, że współcześnie motorem obserwacji – tak potocznej, jak i naukowej<sup>23</sup> – nie jest już dążenie do poznania prawdy (jak u Arystotelesa), lecz poszukiwanie własnego interesu. Stwarza to kolejny problem dla współczesnego myślenia i mówienia o nieśmiertelności. Jest nim jedna z najważniejszych kwestii dla społeczeństwa konsumenckiego: kwestia osobistej satysfakcji.

Poczucie satysfakcji stało się podstawą powszechnego wartościowania i jako takie przyczyniło się do zamazania różnicy między doczesnością i wiecznością, degradacji religijnej idei zbawienia oraz zagubienia

---

<sup>22</sup> Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. z niem. M. Węclawski, Warszawa 2000, 136, 140.

<sup>23</sup> Współcześnie rozum naukowy zrezygnował ze swoich oświeceniowych ambicji poznania prawdy i stał się narzędziem służącym do zdobywania kapitału. Zysk stał się prawdą nauki, o czym świadczą chociażby liczne manipulacje badaniami medycznymi prowadzone w interesie ekonomicznych i politycznych mecenasów koncernów farmaceutycznych.

osobowego wymiaru ludzkiej miłości. Zwłaszcza to ostatnie zjawisko jest bardzo niekorzystne dla współczesnego myślenia o nieśmiertelności duszy, gdyż po upadku „metafizyki bytu” doświadczenie miłości mogłoby pomóc w odzyskaniu wiary w nieśmiertelność. Temat ten wymagałby jednak osobnego rozwinięcia, na które nie mamy tu miejsca.

### 3. SATYSFAKCJA JAKO PODSTAWA WARTOŚCIOWANIA I JEJ KONSEKWENCJE

Zygmunt Baumann podkreśla, że konsumencka mentalność nadaje dziś wartość rzeczom nie przez wysiłek niezbędny do ich wyprodukowania, ani przez samowyrzeczenie, aby rzecz osiągnąć, lecz przez „pragnienie poszukujące satysfakcji”<sup>24</sup>. Satysfakcja staje się źródłem wartościowania, które nie omija nawet idei nieśmiertelności. Człowiek współczesny, goniąc za chwilowymi przyjemnościami, oddala od siebie wizję przyszłej doskonałej wieczności, gdyż zastępuje ją ciągłym i zarazem nietrwałym „teraz”. Ubóstwienie terażniejszości bez dalekosiężnego celu sprawia, że nie ma już zasadniczej różnicy między doczesnością a wiecznością, różnica ta została „rozmazana”.

Bauman stwierdza: „Czas wciąż płynie, lecz wskazówka utonęła w nurcie. Żaden jego moment nie różni się w tej chwili od innego. Każdy moment jest nieśmiertelny. Nieśmiertelność jest tutaj, lecz nie po to, żeby zostać. Nieśmiertelność jest tak przejściowa i ulotna jak reszta rzeczy”<sup>25</sup>. Człowiek współczesny jest podobny bardziej do koczownika niż do pielgrzyma. Ten ostatni starannie planuje cel swojej życiowej drogi, podczas gdy ten pierwszy zadowala się chwilowymi spełnieniami, dla których nie szuka żadnych wzajemnych związków. Dla współczesnego człowieka-nomady liczy się tylko cudowne i ulotne „teraz”. Z. Baumann pisze: „Pielgrzymi wybierają swe przeznaczenie wcześniej i planują stosownie

<sup>24</sup> Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. z ang. J. Margański, Kraków 2008, 174.

<sup>25</sup> Tenże, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, tłum. z ang. A. Szahaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, 147.

do niego swą marszrutę życiową. Możemy powiedzieć, że kierują się całkowicie jakimś »projektem życia«, jakimś całościowym »planem życiowym«. Nomadowie natomiast rzadko kiedy sięgają swą wyobraźnią poza następne miejsce zatrzymania się karawany. Zmuszani do nadania sensu swej marszrucie wolą raczej spojrzeć wstecz niż do przodu”<sup>26</sup>.

Nomadowie, w przeciwieństwie do pielgrzymów, nie mają własnej, trwającej i nieziennej tożsamości. Przemierzając czas i przestrzeń jako koczownicy, przemierzają także drogę od jednej tożsamości do drugiej. Takiej „przechodniej tożsamości” nie towarzyszy jednak poszukiwanie sensu całości swojego życia. Pytanie o sens życia jako całości wydaje się dziwaczne i niezrozumiałe. Całość życia została bowiem zastąpiona przez jego poszczególne części, a wieczność roztopiła się w poszczególnych chwilach. Z. Bauman pisze: „Każde »teraz« liczy się tak bardzo, albo tak mało, jak każde »inne«. Każdy stan jest chwilowy i mija jak każdy inny, i każdy jest potencjalnie bramą do wieczności. A zatem rozróżnienie pomiędzy tym, co ziemskie, i tym, co wieczne, przemijające i trwałe, śmiertelne i nieśmiertelne, zostaje wymazane. Życie codzienne jest ciągłą próbą zarówno śmiertelności, jak i nieśmiertelności oraz dowodem niemożności przeciwstawienia ich sobie”<sup>27</sup>. W takiej perspektywie nieśmiertelność nie jest już „przedmiotem pragnienia, dalekim i nęcącym, nie jest już dalek odległym i władczym Bogiem, majestatyczną *ascesis*, autoofiara i samopoświęceniem”<sup>28</sup> – kontynuuje Bauman. Można powiedzieć, że odległy ideał życia wiecznego, wychylający człowieka w przyszłość, całkowicie wtopił się w doczesność i rozdrobnił na „tysiąc i jeden kawałków”. Nie mogło być inaczej, gdyż dla człowieka oceniającego byt na podstawie osobistej satysfakcji, jedyną realnością jest „dzisiejsza terażniejszość”, która jest sukcesywnie zastępowana przez kolejną „jutrzejszą terażniejszość”.

Sielankę płynnej codzienności musi jednak zburzyć poważna i twarda myśl o śmierci, tak wstydliwie ukrywana we współczesnej kulturze.

---

<sup>26</sup> Tamże, 150.

<sup>27</sup> Tamże, 153.

<sup>28</sup> Tamże.

Wolfhart Pannenberg, przywołując konsumpcyjne rozumienie życia, zauważa, że „prawdziwą sztuką życia, tak by to wtedy wyglądało, byłoby cieszyć się dniem teraźniejszym. Czy by to jednak było rzeczywiście trzeźwe? Przecież świadomość niechybnie nadchodzącej śmierci, gdy się o niej poważnie myśli, sprawia, że wszystko, czym wypełniamy uciekające dni, będzie mdłe i próżne. Tylko pozornie można by to przeświadczenie zagłuszyć nieustannym ciągiem zajęć i rozrywek. Jedynie ten, kto jest pewny swej przyszłości, może spokojnie przeżywać dni teraźniejsze”<sup>29</sup>.

Wielkie tęsknoty i nadzieje ludzkiego życia zostały dziś przykrojone do miękkiego szablonu chwili obecnej: jej ulotnych doznań i przyjemności. Miłość również nie oparła się takiemu zredukowaniu. Józef Tischner stwierdza: „Kiedy wypowiadamy na co dzień słowo ‘miłość’, widzimy, że słowo to kojarzy się często z tym, co najgorsze: z językiem naszej gazety, językiem naszego filmu, z językiem naszej telewizji. Największym bodaj nieszczęściem naszych czasów jest to, że zatraciła się wartość tego słowa. [...] Czymże stała się miłość w powieści współczesnej, we współczesnym filmie? Czymże stała się miłość we współczesnej publicystyce? Przelotnym uczuciem, przemijającym wstrząsem duszy, chwilą szczęścia, z której za chwilę wypłynie wielkie nieszczęście człowieka”<sup>30</sup>. Trzeba dodać, że zatraciła się nie tylko sama wartość słowa „miłość”, lecz uległ degradacji także wyróżniony sposób mówienia o niej. Chodzi o język poezji, w którym od wieków próbowano wyrazić „poetyckie zamieszkiwanie człowieka” (Friedrich Hölderlin) w świecie. Martin Heidegger stwierdził, że „nasze dziejowe zamieszkiwanie jest poganiane pracą, niepokozone gonitwą za korzyściami i sukcesem, mamione atrakcjami rozrywki i wypoczynku. Tam zaś, gdzie dzisiejsze zamieszkiwanie pozostawia jeszcze miejsce na poezję i czas wolny, w najlepszym razie dochodzi do głosu pięknoduchostwo – w druku

<sup>29</sup> W. Pannenberg, *Kim jest człowiek*, tłum. z niem. E. Zwolski, D. Szumska, Paris 1978, 57.

<sup>30</sup> J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980-1992*, Kraków 2009, 95.

lub na falach eteru. Poezja jest bądź to odrzucana jako rozbawione marzycielstwo i odlot w nierzeczywistość oraz negowana jako ucieczka w idylle, bądź też zalicza się poezję do literatury”<sup>31</sup>. Poezja musiała oddać miłość w ręce nauk medycznych, które dziś zajmują pierwsze miejsce w hierarchii współczesnych nauk o człowieku.

Zygmunt Bauman<sup>32</sup> zwraca uwagę, że najnowsze odkrycia medyczne usiłują nas przekonać, iż to, co my, laicy nieobeznani z nauką, nazywamy „zakochaniem”, polega w istocie na wydzielaniu przez mózg oksycytyny, która jest związkiem chemicznym pozwalającym ludziom czerpać przyjemność z seksu. Mózg jest „fabryką” m.in. dopaminy, która sprawia, że mamy poczucie „ekstacyjnego szczęścia” w obecności ukochanej osoby. Produkowanie dopaminy jest jednak ograniczone w czasie potrzebnym do skojarzenia ze sobą ludzi, spłodzenia potomstwa i zapewnienia mu opieki w pierwszych latach rozwoju. Z najświeższych odkryć naukowych wynika, że osoby, które nie potrafiły wytrwać w swoich związkach, mogą odetchnąć z ulgą. Odpowiedzialność za rozpad pożycia małżeńskiego nie spada na konkretnego człowieka, jego słabości i złe cechy charakteru, lecz jedynie na „chemię”, a właściwie jej brak. Miłość to tylko narkotyk, którego wytwarzanie zostało przez mózg zakończone. „Miejmy nadzieję, że już wkrótce pojawi się w aptekach (a zaraz potem oczywiście na liście refundowanych leków) odpowiedni środek, który zaradzi usterkom produkcyjnym w fabryce mózgu i uzupełni braki w dostawach potrzebnego związku chemicznego, albo przeciwnie, zneutralizuje jego działanie, kiedy poczuję znużenie moim partnerem, i w ten sposób sprawi, że nasze rozstanie odbędzie się bezboleśnie, błyskawicznie i bez traumatycznych przeżyć...”<sup>33</sup>.

Potrzeba odczuwania wszechobecnej satysfakcji unieważniła dziś nie tylko ideał osobowej miłości, ale nawet powagę nieodwołalności śmierci

---

<sup>31</sup> M. Heidegger, „...poetycko mieszka człowiek...”, tłum. z niem. J. Mizera, w: *Tenże, Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002, 165.

<sup>32</sup> Por. Z. Bauman, *Płynne życie*, dz. cyt., 164 n.

<sup>33</sup> Tamże, 165.

ci, która wydaje się jedynie mrocznym zbiorem chwilowych nieprzyjemności. „Wraz z wiecznością zdekomponowaną w ruchy Browna, rządzące się mijającymi chwilami, nic nie wydaje się już więcej nieśmiertelne, lecz także nic nie wydaje się śmiertelne”<sup>34</sup> – stwierdza Z. Baumann. Trzeba jednak podkreślić, że zacieranie różnicy między śmiertelnością a nieśmiertelnością jest procesem, który może się dokonywać jedynie z perspektywy doczesności i panującego w niej porządku. Łatwo można się domyśleć, jakie konsekwencje będzie miało wprowadzanie konsumenckiego porządku w ideę życia wiecznego.

Jeżeli odczuwanie satysfakcji jest dziś podstawowym kryterium wartościowania, to narzuca się pytanie: jak opisać życie wieczne, nieśmiertelność, aby były one atrakcyjne dla współczesnego człowieka? Taki sposób pytania o szczęśliwą wieczność zakradł się nawet do religii, gdyż – jak zauważył Abraham Joshua Heschel – „człowiek, dążąc do wykorzystania sił natury dla własnego zysku, nie wzbrania się przed przymuszaniem bytów nadprzyrodzonych do sprawiania mu przyjemności”<sup>35</sup>. Wartościowanie wieczności ze względu na satysfakcję wypacza jednak sens religii, czyniąc z niej magię, co z kolei wywołuje degradację idei Zbawienia. Z całego słownictwa religijnego to właśnie słowo „Zbawienie” straciło najczęściej na znaczeniu i najbardziej oddaliło się od konkretnego sensu<sup>36</sup>. Zbigniew Danielewicz<sup>37</sup> zauważa, że dziś obserwujemy zwątpienie w wiarygodność tradycyjnego chrześcijańskiego orędzia o zbawieniu. Czy jest ono rzeczywiście tak dobre, jak je malują? Jeżeli dobrobyt, przedłużenie życia i syta stabilizacja przynoszą w końcu nudę, to czy także wiecznotrwałe zbawienie się nie znudzi? Czy myśl o Niebie nie jest dziś bardziej przerażająca, niż myśl o piekle? – Taką przemianę myślenia o zbawieniu trafnie ujęła współczesna filozofia reli-

<sup>34</sup> Tenże, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, art. cyt., 155.

<sup>35</sup> A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. z ang. K. Wojtkowska, Kraków 2008, 197.

<sup>36</sup> Por. A. Gesché, *Przeznaczenie*, tłum. z franc. A. Kuryś, Poznań 2006, 7 nn.

<sup>37</sup> Por. Z. Danielewicz, *Zbawienie. Smakować życie przysze*, w: *Chrześcijaństwo przed nami*, red. J. Makowski, J. Salamon, Kraków 2008, 184n.

gii, Carol Zalewski: „Nasi przodkowie bali się piekła, my boimy się nieba. Boimy się, że będzie tam nudno”<sup>38</sup>. Artur Schopenhauer zauważył, że dla wytwornego świata nuda jest jak bicz boży; syty świat nieustannie próbuje „zabić czas”, tzn. ucieka przed nudą. Nuda jest złem, które w końcu maluje się prawdziwą rozpaczą na twarzy, a niejednokrotnie kończy się samobójstwem<sup>39</sup>. Jeśli konsumpcyjne społeczeństwo próbuje wyobrazić sobie wieczność jako wieczną nudę, to rzeczywiście myśląc o wieczności, ma się czego obawiać. Obawy te są wielkim ciężarem już w życiu doczesnym, gdyż zabicie nudy wymaga ogromnych zasobów finansowych. Zygmunt Bauman stwierdza: „Aby ulżyć nudzie potrzeba pieniędzy – wiele pieniędzy, jeśli pragnie się wymknąć raz na zawsze widmu nudy i osiągnąć stan »szczęśliwości«. Pragnienia pojawiają się gratis, lecz aby pragnąć realistycznie i doświadczać pragnień jako stanu przyjemnego, potrzeba środków. [...] Pieniądze są kartą wstępu do miejsc, gdzie znajdują się remedia na nudę (takich jak centra handlowe, parki rozrywki czy ośrodki odnowy biologicznej itp.); do miejsc, w których obecność jest sama z siebie najskuteczniejszym środkiem profilaktycznym przeciw tej chorobie”<sup>40</sup>. Rzeczywiście, perspektywa eschatologiczna zakorzeniona w mentalności konsumpcyjnej musi być przerażającym koszmarem. „Człowiek współczesny, wyznający naiwne poglądy materialistyczne, odpowiadające stanowi półsnu, w jakim się znajduje, musi się pogodzić z tym koszmarem”<sup>41</sup> – stwierdził Mikołaj Bierdiajew.

Wraz z koncepcją bytu zredukowanego do przedmiotowości zmieniła się także hierarcha nauk skupionych na badaniu człowieka. Wolfhart Pannenberg zauważa, że nauki zajmujące się człowiekiem są obecnie na

---

<sup>38</sup> Cyt. za: Z. Danielewicz, art. cyt., 185.

<sup>39</sup> Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. z niem. J. Gawarewicz, Warszawa 2009, 476.

<sup>40</sup> Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. z ang. S. Obirek, Kraków 2006, 80.

<sup>41</sup> M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. z ros. H. Paprocki, Kęty 2004, 112.

najlepszej drodze do zajęcia w świadomości ogólnej tego miejsca, które w poprzednich wiekach należało do metafizyki<sup>42</sup>.

#### 4. UPADEK METAFIZYKI I DOMINACJA NAUK PRZYRODNICZYCH W ANTROPOLOGII

We współczesnej hierarchii nauk o człowieku nie uwzględnia się już metafizycznego wymiaru ludzkiego bytu, który jest związany z ideą nieśmiertelnej duszy. Najważniejszą rolę społeczną pełnią dziś głównie te nauki, które zajmują się cielesną stroną ludzkiego życia. Julian Aleksandrowicz stwierdza, że „wreszcie musimy zdać sobie sprawę, że królową wszystkich nauk nie jest już ani filozofia, ani cybernetyka, ani matematyka, ale wiedza o przetrwaniu – medycyna”<sup>43</sup>. Granice nauki stały się granicami ludzkiego świata. Łatwo przewidzieć, jakie będą tego konsekwencje dla obecności problematyki duszy w kulturze.

Gdyby medycyna miała dziś pełnić rolę „filozofii pierwszej”, jako nośnej podstawy dla innych nauk i całej kultury, to los „duszy” byłby przesądzony, a jej obecność w kulturze zapomniana. Biolog Edoardo Boncinelli stwierdza, że nauki neurologiczne – bo o nich przede wszystkim mowa, gdy chodzi o problem duszy w naukach medycznych – nie używają pojęcia „duszy”<sup>44</sup>, a jedynie mówią o „duszy jako motorze i podporze ludzkiego umysłu oraz postępowania”<sup>45</sup>. Łatwo zauważyć, że taki funkcjonalny sposób rozumienia pojęcia duszy daleko odbiega od nadziei nieśmiertelności, jaką wiążemy z tym pojęciem. E. Bonicelli, stawiając pytanie: „Czy nauki neurologiczne przekreśliły duszę?”, stara się jeszcze znaleźć możliwość rozważania problematyki dotyczącej duszy w ramach nauki. W tym celu wyodrębnia trzy naukowe lub quasi-naukowe sposoby rozumienia duszy: „jako psyche, jako świado-

<sup>42</sup> Por. W. Pannenberg, dz. cyt., 13.

<sup>43</sup> Cyt za: Z. Szlachta, *Mistrz*, Warszawa 1984, 44.

<sup>44</sup> Por. E. Boncinelli, *Czy nauki neurologiczne przekreśliły duszę?*, tłum. z wł. D. Chodyniecki, w: *Czy dusza istnieje. Między nauką a wiarą*, dz. cyt., 43.

<sup>45</sup> Por. tamże.



mość zjawiskowa i jako interakcja ludzkiej zbiorowości”<sup>46</sup>. Sam jednak stwierdza, że głosząc takie poglądy, jest w zdecydowanej mniejszości. Poza tym trzeba pamiętać, że owe trzy sposoby „naukowego” rozumienia duszy ograniczają się do wskazania na biologiczne możliwości człowieka, których natury do tej pory jeszcze całkowicie nie wyjaśniono. Przez „psyche” Boncinelli rozumie całokształt ludzkiego życia uczuciowego, emocjonalnego, który ma w sobie umysł, ale nie jest tym samym, co umysł, dlatego można go nazwać „psyche”, „duchem” czy „duszą”; przez „osobistą świadomość zjawiskową” rozumie on samoświadomość indywidualną konkretnego człowieka, która jest ściśle związana z jego osobistymi stanami ducha niemożliwymi do przekazania innym; wreszcie dusza jako „interakcja ludzkiej zbiorowości” jest relacją między tym, co indywidualne i co wspólne – chodzi o to, że człowiek tworzy siebie przez interakcję z innymi i dlatego jest zdolny do osobistego rozwoju, a także stworzenia społeczeństwa i kultury<sup>47</sup>.

Wobec usilnych prób ratowania idei duszy w obszarach nauk przyrodniczych rodzi się jednak wątpliwość: czy dla utrzymania przy życiu problematyki duszy takie próby są w ogóle możliwe i potrzebne? Czy sam upadek tradycyjnej metafizyki bytu miałby automatycznie oznaczać, że jedynym możliwym i wartościowym poznaniem, do którego zdolny jest człowiek, jest przyrodnicza wiedza naukowa? Czy nie należałoby raczej uznać, że upadek filozofii bytu nie jest wcale upadkiem idei wszelkiej filozoficznej metafizyki, a z kolei empiryczne poznanie naukowe ma swoje ograniczenia? O tych ostatnich w odniesieniu do problematyki duszy pisał Vittorio Andreoli: „Powtarzam raz jeszcze: nauka na ten temat nie ma nic do powiedzenia, ja nie mam nic do powiedzenia, gdyż zajmuję się tym, co wraz z końcem życia umiera. Jako naukowiec stoję wobec problemu warunków, jakie powinny zaistnieć, aby można było uwierzyć. Jest to problem, który należałoby odnieść do badań nad duszą”<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Por. tamże, 56.

<sup>47</sup> Por. tamże, 51-55.

<sup>48</sup> V. Andreoli, *Umysł i dusza*, tłum. z wł. D. Chodyniecki, w: *Czy dusza istnieje. Między nauką a wiarą*, dz. cyt., 74.

Od nauk medycznych (może poza psychologią) nie można oczekiwać wprowadzenia do ich słownika terminu „dusza”. Czymś bezpodstawnym byłoby także przenoszenie w obszar empirycznej myśli naukowej postulatów nieśmiertelności duszy, wywodzącego się z porządku metafizycznego. Trzeba jednak podkreślić, że czymś równie bezpodstawnym byłoby przyzwolenie na zdominowanie współczesnej antropologii przez nauki przyrodnicze. Dla tych ostatnich człowiek istnieje już tylko w ciele, stąd nie ma sensu mówić o jakiejś duszy, mogącej oddzielić się od ciała.

Wolfhart Pannenberg<sup>49</sup> zauważa, że nowoczesna antropologia zburzyła tradycyjną metafizykę duszy i tym samym podstawy do myślenia o nieśmiertelności, gdyż podważyła obraz człowieka, w którym odróżnia się cielesność od pierwiastka duchowego. Stąd też nie do utrzymania jest już dzisiaj dawne rozróżnianie ciała i duszy jako zupełnie odmiennych rzeczywistości. Nowożytna antropologia, która w „otwartości na świat” dostrzega różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, opisuje zarazem człowieka – podobnie jak zwierzę – jako istotę jednolicie cielesną, a nie zbudowaną z dwóch całkiem różnych od siebie elementów. Stosuje ona terminologię celowo pomijającą różnicę między tym, co należy do ciała, a tym, co należy do duszy, odnosząc słowo: „zachowanie” zarówno do zwierząt, jak i do człowieka. Cieleśne zachowanie człowieka ma być zjawiskiem pierwotnym, na podstawie którego wtórnie wnioskuje się o różnicy między światem wewnętrznym i zewnętrznym. Na tej podstawie wnosi się, że w człowieku nie istnieje żadna „dusza” jako rzeczywistość przeciwstawna ciału, podobnie jak nie istnieje rzeczywistość czysto mechanicznych, bezwiednie poruszanych ciał. Rzeczywista jest tylko jedność poruszającej się istoty żywej, jaką jest człowiek. – Mimo destrukcyjnego oddziaływania nowożytnej antropologii na tradycyjną metafizykę duszy i na obraz człowieka jako całości złożonej z dwóch różnych pierwiastków (duchowego i cielesnego), Pannenberg dostrzega jednak pozytywny aspekt takich przemian. Nowoczesna antropologia stwarza bowiem „punkt wyjścia, z którego zainteresowanie człowieka przyszłością pośmiertną można uznać za sensowne i za właściwe istocie

---

<sup>49</sup> Por. W. Pannenberg, dz. cyt., s. 60 n.

ludzkiej. [...] Także dzisiaj winniśmy grecki pogląd na nieśmiertelność pojmować właśnie jako wyraz owego zainteresowania<sup>50</sup>.

Tu jednak rodzi się wątpliwość: czy końcowy wniosek Pannenberg na temat greckiej idei nieśmiertelności duszy, zrównanej z nowożytną motywacją „otwartości na świat”, nie jest zbyt pośpieszny i pochopny? Czy nie słyca on głębokiej egzystencjalnej genezy greckiej idei nieśmiertelności duszy, sprowadzając ją do pojęcia „duszy”, wyobrażenia, spekulacji? Jeżeli przyjmiemy, że greckie zainteresowanie wiecznością ma w sobie jądro prawdy tylko dlatego, że ma ono potwierdzać właściwą człowiekowi ciekawość świata doczesnego i wiecznego, to czy w ten sposób nie redukujemy idei nieśmiertelnej duszy do egzystencjalnie niezangażowanego „zainteresowania”? Z tego, że greckie zainteresowanie wiecznością wyrażało się w określonych wyobrażeniach (uznanych dziś przez niektórych za przestarzałe), nie można przecież wnioskować, że Grekom chodziło o same wyobrażenia, albo o samą tylko ciekawość („otwartość na świat”), o której mówi nam współczesna antropologia.

Historycy filozofii<sup>51</sup> zgodnie podkreślają, że w filozofii greckiej problem nieśmiertelności nie wyrósł na kanwie zwykłej ciekawości świata, czy z zamiłowania do spekulacji. Filozofowie nie chodzili o uczone teorie, lecz o zrozumienie sensu życia w obliczu nieuchronnej śmierci. Pierre Hadot stwierdza, że przykładowo w filozofii Platonskiej nie chodzi jedynie o uzmysłowienie sobie śmierci z góry, lecz o ćwiczenie się w śmierci, tzn. o uprawianie takiego ćwiczenia, które w rzeczywistości jest ćwiczeniem się w życiu<sup>52</sup>. To właśnie zakwestionowanie bytu ludzkiego przez śmierć było powodem, dla którego filozof szukał metafizycznego wymiaru ludzkiej istoty. Idea nieśmiertelności ludzkiej duszy i dowody na jej istnienie były areną filozoficznej walki o życie, zmagania

---

<sup>50</sup> Tamże, 61.

<sup>51</sup> Na przykład, Izydora Dąbmska twierdzi, że cała filozofia grecka to walka ze śmiercią. Por. I. Dąbmska, *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, w: tejsze, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa-Poznań-Toruń 1975, 119.

<sup>52</sup> Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. z franc. P. Domański, Warszawa 2003, 45.

nia się ze śmiercią, a nie jałowego mędrkowania. A to, że metafizyczny wymiar w człowieku Grecy wyobrażali sobie jako nieśmiertelną duszę, czynnik stały, niezmienny, nieporuszony, w przeciwieństwie na przykład do chrześcijańskich wyobrażeń o wieczności jako absolutnej nowości, nadziei na „całkowitą inność” i zaskoczenie – jest czymś wtórnym. Motywacja, zarówno filozoficzna jak i chrześcijańska, wydaje się ta sama – pytam o nieśmiertelność, gdyż jestem śmiertelnikiem zaniepokojonym swoją śmiertelnością, a nie dlatego, że jestem czegoś ciekawy.

Wydaje się ze wszech miar słusznym stwierdzenie, że podważenie przez nowoczesną antropologię tradycyjnego obrazu człowieka, w którym odróżnia się cielesność od pierwiastka duchowego, jest gwałtem zadany człowiekowi. Zacieranie różnicy między pierwiastkiem materialnym i duchowym w człowieku jest nieuprawnione i rodzi napięcia. „Ale tak bywa – zauważa A. Schopenhauer – kiedy to, co transcendentne, sprowadza się do poznania immanentnego. Zadaje się mu wtedy swoisty gwałt, zostaje bowiem nadużyte do czegoś, do czego nie jest stworzone”<sup>53</sup>. Nasuwa się zatem pytanie: co właściwie odgrywa kluczową rolę w konieczności (przynagleniu) ustosunkowania się człowieka do idei nieśmiertelności?

Stosunek człowieka do idei nieśmiertelności zakłada jego uprzedni, przednaukowy, egzystencjalny niepokój, który domaga się podjęcia osobistej decyzji: wiary lub niewiary w życie wieczne. Ani metafizyczne, ani religijne poszukiwanie nieśmiertelności nie przyniosą nam bowiem „prawdy” w tym sensie, w jakim mówimy o prawdzie w naukach (zwłaszcza przyrodniczych). Jeśli w religii i filozofii prawda o nieśmiertelności jest określona przez swoją źródłowość, przez genezę, a nie przez treść, to o prawdzie stanowi akt autentycznego ludzkiego wyboru, a nie treść wyboru: konkretnego wyobrażenia o nieśmiertelności. Gdy raz przekroczymy granicę wiedzy, to spotkana na tej drodze prawda zostanie odniesiona do jedyności naszej egzystencji i nie da się jej zinterpretować jako czegoś zniewalającego wszystkich. Dlatego sensownie możemy mówić jedynie

---

<sup>53</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, tłum. z niem. J. Garewicz, Kęty 2004, 250.

o wierze i nadziei na nieśmiertelność, których równie dobrze można nie podzielać. Ale nawet jeśli ktoś nie wierzy w swoją osobistą nieśmiertelność, to nie może się uchylić od pierwotnego egzystencjalnego niepokoju, który właśnie kazał mu podjąć decyzję: za lub przeciw wieczności. Takiego niepokoju nie mamy w naukach i ich wytworach. Musi istnieć jakaś pozanaukowa specyficzna forma wiedzy, która otwiera nam dostęp do rzeczywistości duszy. Specyfika tej wiedzy polega na tym, że nie rozpoczyna się ona od poznania, lecz od osobistej egzystencjalnej decyzji. Ireneusz Ziemiński słusznie zauważa, że wybór określonej formy życia, zaangażowanie po stronie czegoś, co dany człowiek uzna za najwyższą wartość i fundament swego życia, nie może mieć charakteru wiedzy naukowej, gdyż nie dotyczy faktów: „Konkretnego zaangażowania jednak nie da się uzasadnić racjonalnie; zawsze będzie ono miało charakter bardziej lub mniej arbitralny, wyrażenie zaś go w języku przybierać będzie formę *wyznania*”<sup>54</sup>. Nie oznacza to jednak naiwnego przekonania, że swoją decyzją stwarzam nowy świat, lecz oznacza, że swoją decyzją otwieram ten świat, który jest we mnie, ale nie jest on dla mnie dostępny na drodze wiedzy naukowej. Zaangażowanie osobiste ma tajemniczą zdolność do innego (niż naukowe) odkrywania prawdy o duchowej rzeczywistości człowieka.

Zygmunt Zawirski stwierdza: „Nie chodzi tu o to, że prawdą jest coś dlatego, iż ja tak chcę. A skoro nauka jest tylko moim wytworem, to po cóż mam memu własnemu wytworowi nadawać znaczenie tak wielkie, aby konsekwencje stąd płynące wydawały się groźne temu, kto je wytwarza. Jeśli ja naukę sam wytwarzam, czy ma sens, abym się chciał niepokoić konsekwencjami mego własnego wytworu? Nie o to chodzi! Ale o to, że nasze wnętrze duchowe daje nam inny sposób wartościowania rzeczy niż nauka, a to nie może być czymś mniej wartym od *wartościowej* nauki. Raczej o to, iż wnętrze duchowe odsłania głębiej i pełniej rzeczywistość niż poznanie świata materialnego”<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2006, 18.

<sup>55</sup> Z. Zawirski, *O stosunku metafizyki do nauk*, Warszawa 2003, 187 n.

Punkt ciężkości problemu nieśmiertelności nie leży zatem w adekwatności wyobrażeń o nieśmiertelności, lecz w egzystencjalnej decyzji, która ma swoje racje i swoje konsekwencje. Właściwie postawione pytanie o nieśmiertelność brzmiałoby zatem tak: w imię czego (w imię jakich racji<sup>56</sup>) odrzuca się nadzieję na transcendentne powołanie człowieka i jakie będą konsekwencje tego odrzucenia w życiu jednostki, społeczności i kultury?

### 5. SKUTKI ZAPOMNIENIA O „DUSZY”

Wyrugowanie z języka europejskiej kultury pradawnego terminu „dusza” byłoby zapomnieniem wielu mądrości, które język od wieków związał z tym słowem. Jedną z takich mądrości jest sztuka pogodnego przeżywania starości i przygotowywania się do śmierci.

Należy zauważyć, że w tradycji myśli europejskiej, oprócz samej filozofii, mamy także propozycję stworzenia specjalnej pedagogiki starości i śmierci. Propagatorem tej idei był Jan Amos Komeński, który uważał, że wychowanie powinno obejmować także przygotowanie człowieka do starości, umierania i śmierci, w związku z czym należy zakładać szkoły starców i szkoły śmierci<sup>57</sup>. W realiach społeczeństwa konsumpcyjnego, gdzie panuje kult młodości i lęk przed starością, pomysł na stworzenie

<sup>56</sup> Nie muszą to być wcale racje spekulatywne – i nawet w większości wypadków nie są. Jeśli współczesny człowiek podejmuje decyzję, że nie wierzy w nieśmiertelność duszy, czy w zmartwychwstanie, czy w ogóle w jakieś przyszłe życie, to żadne racjonalnie spójne dowody na istnienie nieśmiertelnej duszy nie zrobią na nim wrażenia. Podobnie ma się sprawa z obroną wiary w nieśmiertelność: jeśli na podstawie dynamicznego rozwoju technologii i nauk przyrodniczych próbuje się w imię „rozumu naukowego” wyrugować z kultury wiarę w Boga czy w nieśmiertelność duszy, to ludzie religijni może zewnętrznie będą akceptowali zdobycze nauki i cywilizacji, ale wewnętrznie będą odrzucali myśl o sprzedaży nadziei na nieśmiertelność za garść nowinek technicznych czy naukowych odkryć. Przykładem takiej postawy jest wypowiedź Billa Hybelsa, współczesnego duszpasterza w kościele na przedmieściach Chicago: „Nieważne, co mówią inni ludzie. Nieważne, co sądzą naukowcy. Wierzę, że Bóg ukazał swoją wszechmoc na przestrzeni dziejów”. B. Hybels, *Zbyt zajęci, by się nie modlić*, tłum. z ang. E. Mista-chowicz, Kraków 2007, 43.

<sup>57</sup> Por. J. A. Komeński, *Pampaedia*, tłum. z czes. K. Remerowa, Wrocław-Kraków-Gdańsk 1973, 267-284.

tego rodzaju pedagogiki i szkół byłby z pewnością uznany za absurdalny.

Jak zauważa Tomáš Halik, współczesny lęk przed starością jest w dużej mierze związany z kryzysem nadziei na życie wieczne: „jeśli starość nie jest dojrzewaniem do wieczności, ale końcową stacją na drodze beznadziejnie skończonego życia, jeśli nie jest dwukropkiem, wprowadzającym w oczekiwaną pełnię, lecz tylko kropką po wszystkich nadziejach, to oczywiście nie może być czymś zanadto pożądanym”<sup>58</sup>. Kult szybkości w technice i życiu codziennym podsuwają sugestię, że starość jest zła, gdyż wiąże się z bezpowrotną utratą szybkości i dynamizmu. Tymczasem nadzieja na nieśmiertelność pozwalała ludziom odróżnić ulotną młodość naturalną od młodości nadprzyrodzonej. Na takie odróżnienie nie ma jednak miejsca w rozpędzonym konsumpcyjnym stylu życia. Powierzchny kult młodości każe sądzić, że domeną młodości jest posiadanie przyszłości, radosnego „jeszcze nie”, podczas gdy starość może mieć do dyspozycji jedynie świadomość utraty przyszłości, smutne „już nie”. Tymczasem poważne myślenie o wieczności pozwala sądzić, że im bliżej śmierci, tym przyszłość i nadprzyrodzona młodość bardziej się przed człowiekiem otwierają. Josef Pieper pisał o tym tak: „Młodość, którą daje człowiekowi nadprzyrodzona nadzieja, wyciska piętno na ludzkiej istocie w warstwie o wiele głębszej niż młodość naturalna. [...] Dlatego młodość człowieka oczekującego na życie wieczne jest ze swej istoty niezniszczalna. Nie osiągnie jej ani starość ani rozczarowanie; ona przetrwa przemijanie naturalnej młodości i pokusy wątplenia”<sup>59</sup>. Niedostrzeżenie młodości opierającej się zniszczeniu, młodości zachowującej nadzieję na życie wieczne, pokazuje, że „strategie uprzedmiotowienia” dosięgły już głębi samego człowieka.

Ulegając urokowi rzeczy, człowiek sam stał się rzeczą. Pierre Bourdieu zauważa, że w społeczeństwie producentów, gdzie zawiodły inne normy, jedyną nadzieją i normą w życiu jest nadmiar, człowiek jest ku-

---

<sup>58</sup> T. Halik, dz. cyt., s. 162.

<sup>59</sup> J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. z niem. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000, 167.

szony i uwodzony przez rzeczy, a ich nadmiar staje się naczelnym nakazem rozumu<sup>60</sup>. Najwyraźniej sprawdzają się przepowiednie Claude'a Saint-Simona i wizja komunizmu Marksa: kierowanie ludźmi zostaje zastąpione przez kierowanie rzeczami – w nadziei, że ludzie podążą za rzeczami i dostosują swoje działania do ich logiki<sup>61</sup>. Ludzkie „myślenie rzeczą” i działanie „według rzeczy” musi skończyć się radykalnym przewartościowaniem wszystkich wartości i zagubieniem w świadomości tego, co najważniejsze. Jakże aktualne pod tym względem są słowa Pascala: „Ten sam, który dnie i noce trawi we wściekłości i rozpaczy z powodu utraty stanowiska lub urojonej zniewagi honoru, ten sam człowiek myśli o tym, iż wszystko utraci przez śmierć, bez niepokoju i wzruszenia. Potworna to rzecz widzieć w tym samym sercu i tę wrażliwość na najmniejsze rzeczy, i tę osobliwą beczułość na największe”<sup>62</sup>.

Zapytajmy teraz: czy możemy dziś odzyskać dawną wrażliwość ludzkiego serca na rzeczy największe? Czy możliwe jest przebudzenie się świadomości nieśmiertelnej duszy we współczesnej kulturze?

## 6. ROZCZAROWANIE POWIERZCHOWNOŚCIĄ KONSUMPCJONIZMU I POSZUKIWANIE WYMIARU GŁĘBI

Każdy kryzys może być szansą na odrodzenie. Edyta Stein zauważyła pewien paradoks: „Dusza może tylko wtedy wejść w siebie, gdy nie dba o siebie. Jak to rozumieć? Może się zdarzyć, że człowieka znudzi świat i zanim pochwyci go łaska, będzie usiłował odnaleźć sam siebie”<sup>63</sup>.

Trudno powiedzieć, czy współczesnemu człowiekowi „znudził się” świat, ale można próbować uzasadnić stanowisko, zgodne z którym powiedzielibyśmy, że „znudził się” mu świat fizyczny. Sądźmy, że ani postęp naukowy, ani poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrze-

<sup>60</sup> Cyt. za: Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, dz. cyt., 175.

<sup>61</sup> Tamże, 171.

<sup>62</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. z franc. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, 335, 146.

<sup>63</sup> E. Stein, *Twierdza duchowa*, tłum. z niem. I. J. Adamska, Poznań 1998, 52.



bowania na odkrywanie całościowego charakteru ludzkiej egzystencji. Koniec naiwnego zaufania w możliwości nowoczesnych nauk przyrodniczych i technologii odzwierciedla się w fakcie powrotu pytań o sens życia jednostki i społeczeństw. Obietnice czysto wewnątrzświatowego życia i jedynie doczesnych perspektyw na przyszłość okazują się złudne. Podobnie złudne są idee sekularyzacji, których autorzy lekceważą fakt, że ludzie są istotami nieuleczalnie religijnymi, a nie jedynie religijnymi okazjnie i przejściowo.

Oprócz kontaktu ze swoją fizycznością, człowiek przekonuje się, że może nawiązać kontakt z czymś (kimś) wykraczającym poza to, co może widzieć, ogarnąć, czuć – w kontakcie ze swoją duszą jako głębią w nim samym. I nawet wtedy, gdy dawne wyobrażenia o duszy (mitologiczne, religijne, filozoficzne) nie wytrzymują konfrontacji z naukowym obrazem świata, człowiek nie wyraża zgody na takie zubożenie życia ludzkiego, w którym nie byłoby miejsca dla duszy i jej nieśmiertelności. Wręcz przeciwnie: człowiek skłonny jest nawet porzucić dawne wyobrażenia o duszy, byle tylko zachować myśl o niej w świecie technicznego postępu.

„Dzisiaj czujemy – stwierdzają mnich Anzelm Grün i psychoterapeuta Wunibald Müller – że zapomnienie o duszy nie jest dla nas czymś dobrym. Kiedy dziś mówimy o duszy, nie wiąże się to już tylko z wyobrażeniem, jakie mieli o niej grecki filozof Platon czy filozofia tomistyczna. Mamy na myśli wszystko to, co wiąże z tym słowem filozofia, literatura, teologia, psychologia głębi, duchowość i mistyka”<sup>64</sup>.

Rodzi się zatem pytanie: jak przemówić do współczesnego człowieka, aby go przekonać, że życie zatracone w codzienności, życie prowadzone w nadmiarze fizyczności bez poczucia „wymiaru głębi”, o którym przez wieki przypominała nam idea nieśmiertelnej duszy, jest ograbione z tego, co najcenniejsze?

Ludziom funkcjonującym w konsumenckich społeczeństwach, którzy za główny motyw swoich przedsięwzięć życiowych uważają pie-

---

<sup>64</sup> A. Grün, W. Müller, *Przedmowa*, tłum. z niem. J. Zychowicz, w: *Czym jest dusza?*, Kraków 2010, 7.

niądze, warto przytoczyć myśl św. Pawła, św. Jana Apostoła<sup>65</sup> i Platona, którzy daliby jednakową radę – cierpliwości: „Teraz widzimy niewyraźnie” (1 Kor 13,12), gdyż „jeszcze się nie okazało, czym będziemy” (1 J 3,2); „A oto już i czas odejść; mnie na śmierć, wam do życia. Kto z nas idzie do tego, co lepsze, tego nie wie jasno nikt – chyba tylko Bóg”<sup>66</sup>. Nie mamy możliwości przekroczenia naszych przyrodzonych władz poznawczych, dlatego o istnieniu przyszłego życia możemy wnosić jedynie na podstawie doświadczeń życia obecnego, możemy przeczuwać i ekstrapolować, że jesteśmy powołani do wieczności. Takie głębokie przeczucia nie poddają się empirycznej weryfikacji, ale za to potęgują się wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z konsekwencji zamknięcia się człowieka w historii. Pojęcie *nieśmiertelności duszy*, nawet jeśli nie jest bezspornie i precyzyjnie określone znaczeniowo, jest nadal potrzebne w filozofii, gdyż chroni człowieka i kulturę przed samozagładą, do której prowadzić może pragnienie ziemskiej tylko nieśmiertelności. Gdyby to pragnienie miało stać się orientacyjną zasadą ludzkiego życia, to mogłoby się ono zakończyć szaleństwem, gdyż, jak zauważa Schopenhauer, „na widok upływu krótkiego czasu nam przydzielonego moglibyśmy zapewne oszaleć, gdyby w samej głębi naszej istoty nie tkwiła świadomość, że należy do nas niewyczerpalne źródło wieczności”<sup>67</sup>. Świadomość nieśmiertelności jest pamięcią przemienioną, tzn. taką, w której niemożliwość zapomnienia o konieczności śmierci jest przemieniona przez nadzieję nieśmiertelności, której człowiek może się spodziewać jedynie od Boga. Rodzi się zatem pytanie (sugestia?): skoro niemożliwa do uchylenia pamięć o konieczności własnej śmierci nie jest jedyną ludzką pamięcią (zdolną doprowadzić człowieka do szaleństwa), to może jednak w znaczeniu prastarego pojęcia *nieśmiertelności duszy*

<sup>65</sup> Cytaty biblijne pochodzą z najnowszego przekładu Pisma Świętego: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2008.

<sup>66</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt., 42 a, 288.

<sup>67</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, dz. cyt., § 143, 252 n.

chodzi o rzeczywiste wymiary człowieka, które wzbogacając pamięć o nieuchronnej śmierci w nadzieję na „coś więcej”, dają odwagę do codziennego życia i ufność w godzinie śmierci?

Blaise Pascal formułuje pytanie dotyczące ludzi o konsumenckiej mentalności, którzy skoncentrowani są na doczesności i nie uznają istnienia nieśmiertelnej duszy: „Czy myślą, że nas bardzo ucieszyli tym, iż nam rzekli, jako ich mniemaniem dusza nasza to jeno trochę wiatru i dymu? Ba, jeszcze to rzekli z dumą i z zadowoleniem! Czyż to jest rzecz, którą się obwieszcza wesoło? Czyż to nie jest, przeciwnie, rzecz godna mówienia z żalem, jako najsmutniejsza pod słońcem?”<sup>68</sup>. Kultura Zachodniej Europy wywarła przemożny wpływ na inne kultury dlatego, że miała odwagę stawiać życiu zasadnicze pytania. Jeśli dziś ich zabraknie, jeśli z własnej woli pozbedziemy się sokratejskiego „zdziwienia”, które nie pozwalało tak łatwo rezygnować ze stawiania starych pytań, wówczas pozabawimy się duchowego korzenia, z którego wyrosła Europa – duchowej troski o duszę. Zapomnienie o duszy byłoby nie tylko zdradą Europy i jej wielowiekowej tradycji, ale zdradą samego człowieka. O tej zdradzie mówił Emil Cioran: „Istnieje wieczność prawdziwa, pozytywna, rozciągająca się poza czasem; istnieje też inna, negatywna, fałszywa, która mieści się po jego jednej stronie: ta, w której gnijemy, daleko od zbawienia, poza działaniem odkupiciela”<sup>69</sup>.

Ludziom wrażliwym na dobro i zło, którzy żyjąc w wielokulturowym świecie, nie traktują go jako pretekstu do obojętności i dowolnego samostanowienia, lecz do wspólnego poszukiwania niezawodnego kompasu moralnego, Pascal i Kant wskazałoby zgodnie jeden kierunek: „Nie ma wątplenia, iż to, czy dusza jest śmiertelna, czy nieśmiertelna, musi stwarzać zupełną różnicę moralności”<sup>70</sup>; „będę nieuchronnie wierzył w Boga i w życie przyszłe, i jestem pewny, że nic nie mogłoby zachwiać tą wiarą, gdyż przez to zostałyby obalone moje zasady moralne, których nie mogę się wyrzec, nie stając się w swych własnych oczach godnym

---

<sup>68</sup> B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., 335, 148.

<sup>69</sup> E. Cioran, *Historia i utopia*, tłum. z franc. M. Bieńczyk, Warszawa 1997, 82.

<sup>70</sup> B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., 347, 151n.

pogardy”<sup>71</sup>. Te świadectwa dobitnie wskazują, że filozofowanie, nawet jeśli jest zorientowane na transcendentalne *a priori*, nie rozwija się jednak w zupełnej izolacji od duchowego życia filozofa i jego osobistej decyzji. Pod tym względem filozofia i powracająca do kultury religia mogłyby współtworzyć jakiś nowy rodzaj humanizmu, w którym problem nieśmiertelności znalazłby dla siebie odpowiednie miejsce.

Niezależnie od ciągle zmieniających się zadań i okoliczności, w które uwikłana jest kultura europejska, niezmienną ważność zachowuje jedno: jesteśmy „stworzeni do czegoś więcej” niż to, co o ludzkim życiu jako całości mogą nam powiedzieć rozum, empiryczna obserwacja czy nawet najskrytsze ludzkie pragnienia. Jednakże „coś więcej”, rzeczywistość życia wiecznego, otwiera się przed nami tylko w takim stopniu, w jakim służy to orientacji naszej doczesnej życiowej sytuacji. A zatem: uzbrojeni w tradycję mitologiczną, religijną, filozoficzną, mistyczną, poetycką, powinniśmy wzmacniać naszą nadzieję na nieśmiertelność przez codzienne zdobywanie naszej wolności dla dobra i miłości. Możemy przez to uchronić się przed powtarzaniem starych błędów – myleniu dobra ze złem, budować teraźniejszość, w której dba się o wartości moralne i współtworzyć nową tradycję wiary w nieśmiertelność. W kwestii nieśmiertelności nie możemy jednak zadośćuczynić filozoficznemu postulatowi Greków: w pełni zadowolającego oglądania prawdy. Powinniśmy raczej bronić się przed przekonaniem, że kolejne (z zasady tymczasowe) próby podjęcia problemu nieśmiertelności nie mogą zyskać na kolejnej poprawce i że nie wymagają dalszych wnikliwych i krytycznych analiz. Pośpieszne ogłaszanie sukcesu jest śmiertelnym wrogiem idei nieśmiertelności. Św. Augustyn stwierdził: „Udowodniliśmy, że dusza żyje zawsze. Zbyt wczesnie każesz mi się cieszyć! Proszę cię: idźmy powoli!”<sup>72</sup>. Jeżeli we współczesnej kulturze nie wygasła jeszcze nadzieja związana z otwartością człowieka na nieskończoność, to nie należy tej

<sup>71</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. z niem. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1986, A 828, 573.

<sup>72</sup> Św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. z łac. W. Seńko, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, III, 4, 272.

nadziei osłabić z powodu braku ostatecznych wyjaśnień. Nakierowanie człowieka na nieskończoność może być bowiem zrozumiałe jedynie jako szukanie. Takiemu szukaniu należy pomóc, a nie je zamykać.

**IMMORTALITY OF THE SOUL  
– AN OLD PHILOSOPHICAL IDEA WITHIN THE CULTURE  
OF CONTEMPORARY CONSUMER SOCIETY**

Summary

European identity is rooted in the “collective memory” of common cultural foundations that include the philosophical-religious idea of the immortality of the human soul. For centuries this idea symbolized man’s extramundane, metaphysical calling to eternity. However, in the circumstances of contemporary consumer society the awareness of this calling has been lost, while the idea of the human soul and the defence of its immortality have been put into question. The following contemporary phenomena have contributed to this state of affairs: domination of the medical sciences especially the neurological ones, which treat the concept of the “soul” as a useless hypothesis; this entails a functionalizing and materializing of the human being, who can no longer refer to the *metaphysics of his/her being but only to the physical sphere*; as a result of an excess of physicality in the world, a sense of personal satisfaction has become the sole basis of valuation and this in turn causes an irrational fear of old age and boredom; the spectre of boredom misrepresents the (religious) ideas of eternal life as eternal boredom, from which one can only escape into a sequence of earthly pleasures that are meant to replace the longing for eternity; a deconstruction of death and eternity have dissolved and blurred the ideal of eternal life by submerging it in moments of day-to-day existence which are now supposed to be a substitute for man’s former great longings and hopes.

However, the deep eschatological content embedded in the idea of the immortality of the human soul has not been ousted altogether. Among contemporary phenomena that hold the hope of retrieving the sense of the “depth dimension” of human life one can mention the following: people are bored with the excesses of the physical world, since neither scientific progress nor improvements of the standard of living have reduced the need for discovering the comprehensive character of human existence; the end of naive confidence in the possibilities of modern natural sciences and technology is reflected in a revival of the question about the sense of the individual and the whole; the unmasking of the false promises of a purely mundane life and only temporal perspectives of the

future; discovery of an unalienable religious dimension of human life; belief that besides contact with one's corporeality, the human being can and should establish contact with that which surpasses what one can see, grasp and sense – in contact with one's soul as the depth of one's self; belief that the phrase "immortality of the soul", whatever it means, is still relevant and necessary as it safeguards the human being and culture against self-annihilation in the form of yearning for earthly immortality that can only end in madness; awareness of immortality is a transformed memory, i.e. memory in which the impossibility of forgetting about the inevitability of death is transformed by the hope of immortality that a human being can only expect to receive from God.

**Key words:** immortality of the human soul, man without metaphysics, consumer society