

Hans Michael Baumgartner

NIEZNISZCZALNOŚĆ DUSZY
ARGUMENTY PLATONA PRZECIWKO OSTATECZNEJ ŚMIERCI
CZŁOWIEKA W DIALOGU "FEDON"

I

Zadaniem moim jest przedstawienie platońskiej teorii nieśmiertelności. Wybierając tytuł zdecydowałem się na neutralne sformułowanie "Niesniszczalność duszy", chociaż merytorycznie biorąc, możliwy byłby inny tytuł: "Zbawienie tylko dla filozofów?". Platon podejmuje temat "duszy" w wielu miejscach i różnych dialogach. Ograniczę się jednak do przedstawienia głównego toku myśli w "Fedonie", bowiem w dialogu tym jego argumenty przeciwko śmierci nie tylko że są wyłożone w wypełniającym cały dialog toku myśli, lecz także, w mogący służyć za przykład, jasny sposób.

Platońskie wywody na temat nieśmiertelności przynależą do początkowej fazy wielkiej systematycznej filozofii. Na swój sposób są one nieprześcignione i mają długotrwałą historię oddziaływania, które zdaje się w naszych czasach z wolna wygasnąć. Zajmowanie się nimi wymaga dlatego pewnego zastanowienia, na ile jest uprawnione i jakie szanse ma mówienie o duszy i nieśmiertelności w czasach, w których zdaje się, iż nauka i technika - przynajmniej jeśli chodzi o ich samoświadomość - przypieczętowały kres metafizyki, a przez to kres platońskiej tradycji.

Na nasz późnonowoczesny świat życia (Lebenswelt) piętno wywarła nie tylko technika i nauka, lecz ich rozległa organizacja, tzn. biurokracja. Żyjemy w zorganizowanym, administrowanym świecie, który neutralizuje nasze najgłębsze doświadczenia i trywialnie sprawdza je do przedmiotów powszechnej rejestracji. Nic dziwnego,

że również śmierć człowieka pojawia się już prawie tylko jako przedmiot buchalterii, przedmiot ewidencji agonów, jako data zgonu: fakt, który w szczególnie wyraźny sposób odpowiada panującej świadomości - śmierć nie jest niczym innym, aniżeli biologicznie uwarunkowanym, a zarazem absolutnym kresem życia¹.

Jakie są, w obliczu takiego stanu rzeczy, szanse filozoficznych rozważań nad śmiercią? Czy sięgnięcie do Platona może znaczyć coś więcej aniżeli budzące zdziwienie wspomnienie i uprzytomnienie przestarzałych poglądów? Myślę, że tak. Nasamprzód należy jednak uznać, że filozoficzna refleksja winna zajmować stanowisko wobec wyobrażeń epoki; w tym celu konieczny jest jednak dystans, jaki w sposób wzorcowy może zdobyć filozofia poprzez zastanowienie się nad własną tradycją. W tym sensie tradycja będzie potencjalnym środkiem naprawy współczesności. Oznacza to dla nas, że filozofia winna analizować samoświadomość naukowo administrowanego świata oraz korygować ją w świetle pytań, które wyrastają z jej historii. Dlatego pytamy nasamprzód: coż mogą powiedzieć nauki na temat ludzkiej śmierci? Istotne wydaje mi się to, że nauki traktują śmierć jak surowy i zewnętrzny fakt, jako śmierć innych, a nie jako śmierć, którą ma dopiero przed sobą sam naukowiec, który śmierć stwierdza, analizuje i empirycznie bada. To, co jest badane nie jest świadomością sięgającą kresu, a przez to zaskekowaną i saskoczenie to przetwarzającą świadomością śmierci, jaką mamy wszyscy w chwilach, w których jesteśmy czymś więcej aniżeli naukowcami i którą jesteśmy, gdy chodzi o naszą własną śmierć. Śmierć, którą nauki mają za przedmiot nie jest tą własną śmiercią, lecz śmiercią umierających i zmarłych, śmiercią innych. Takie nastawienie nie jest przypadkowym niedowładem, lecz skutkiem metodycznego przymusu, metod nauk empirycznych w ogóle. Doświadczenie, obserwacja, eksperyment, hipoteza, teoria i weryfikacja są tymi metodycznymi elementami wiedzy naukowej, które pozwalają zrozumieć, że śmierć nie może być inaczej tematyzowana aniżeli z zewnątrz. Strona wewnętrzna pozostaje dla tych rozważań zamknięta.

Filozoficzne pytanie o śmierć, w przeciwieństwie do nauk empirycznych, takich jak biologia, chemia, medycyna, psychologia i socjologia, nakierowane jest na wewnętrzną stronę fenomenu śmier-

¹ Por. W. S o h u l z, Wandlungen der Einstellung zum Tode, [w:] Der Mensch und sein Tod, wyd. J. S o h w a r s l ä n d e r Göttingen 1976, s. 94 - 107, zwłaszcza s. 100.

ei. Odnosi się ono do doświadczenia śmierci w świadomości żyjących, do owej rzeczywistości śmierci, wobec której uprzedmiotawiająca naukowa obserwacja, w sensie empirycznym, może oznaczać tylko rezygnację z problemu śmierci. Śmierć nie jest "żykiem zimnej wody" dla kogoś, kto się nad nią zastanawia, nie jest "ścięciem główki kapusty", nie jest zakończeniem, lecz antycypacją nieuniknionego końca świadomości przez samą świadomość. Zgodnie z tym, osobliwa i istotna obiektywność śmierci polega na doświadczeniu świadomości, na specyficznym odniesieniu człowieka do siebie samego w obliczu własnego, wyobrażanego jako nadociągający, kresu; nie polega zaś na zewnętrznym doświadczeniu i opisie faktu, iż organizmy mają swój kres. Konsekwencja jest oczywista: nauki empiryczne nie mogą dokonać namysłu nad śmiercią w jej rzeczywistym i rozległym znaczeniu; nad śmiercią jako doświadczeniem świadomości. Nawet jeśli mogą one wydłużać do określonych granic życie, to nie są przecież w stanie adekwatnie rozumieć życie i śmierć jako problem.

Jest to jeden punkt widzenia, który na wstępie/ chciałbym wyeksponować; drugi punkt widzenia odnosi się do co i raz ogłaszanego końca metafizyki. Jeśli trafne by było to co właśnie powiedziane zostało o nauce i jeśli by metafizyka w zasadzie nie była już możliwa, to powstaje pytanie, czy można w ogóle mówić o śmierci poza tradycją religijną; zwłaszcza, czy można argumentować filozoficznie, a znaczy to: argumentować za pomocą pojęć nieempirycznych. Dotychczasowe filozoficzne wypowiedzi o śmierci i nieśmiertelności duszy były bowiem bez wątpienia nakierowane na pojęcia, które winny posiadać aprioryczne znaczenie i o tyle przynależą niewątpliwie do metafizycznej tradycji filozofii. Należy zatem zapytać, co oznacza koniec metafizyki; jest przymiotnik obojętny, czy ten koniec widzi się, iż nadszedł w nauce, w samej filozofii, w społecznej praxis, czy też wiąże się z nietzscheańską czy marksowską krytyką ideologii, czy z rozkwitem nauk przyrodniczych w XIX w., których materialistyczny patos należy w zupełności interpretować jako substytut metafizyki. Mówienie o kresie metafizyki, krytycznie rozpatrywane, jest filozoficznym teorematem na temat jej własnej historii i jako taki winno się go analizować. Jako historiozoficzny teoremat jest on sam tak samo problematyczny jak w ogóle historiozofia w sensie materialnym. Interpretowanie historii filozofii jako historii, w której metafizyka przed-

stawia określoną i zbliżającą się do kresu epokę, jest samo historiozoficznie spekulatywną myślą, która nie wytrzymuje krytycznego sprawdzenia, gdyż przecząc sobie zakłada, iż całość historii daje się w ogóle ogarnąć jednym spojrzeniem, podczas gdy właśnie w czasach po skończeniu się metafizyki, a tym samym również spekulatywnej historiozofii, musi ona sakwestionować potencjalną poznawalność całości. Nauki, zwłaszcza historia, zgodnie z poglądami kogoś, kto ma metafizykę już "za sobą", nie są w stanie wykryć epok rozumu w historii; jednakże powinny one być do tego zdolne, jeśliby miały siebie ustanowić jako odpowiadający czasom styl wiedzy. Epokowe samoukonstytuowanie się nauki paradoksalnie utrzymuje się jeszcze dzięki pogładowi na świat, który przecież - jak mylnie twierdzi - wraz z metafizyką ma już za sobą. Stwierdzenie końca metafizyki jest historiozoficznym i spekulatywnym teorematem; począł on założenia, które nie dają się naukowo utrzymać i dlatego musi pozostać wewnętrznie sprzeczny.

Jakkolwiek jednak myśl o końcu metafizyki nie jest spójna, oddziaływała ona jednak i w istotny sposób wyznaczała samoświadomość filozofii u schyłku XIX i w przeciągu XX w. To właśnie musi uwzględniać ktoś, kto zamierza postawić pytanie o nieśmiertelność, o duszę w ogóle. Musi również uwzględniać coś innego - to, iż pojęcie duszy jako przedmiotu poznania zostało skutecznie skrytykowane już przez Kantowskie wskazanie transcendentálnego paralogizmu, a znaczy to: niezależnie od historiozoficznego punktu widzenia; przez krytykę, która w sposób istotny została jeszcze wzmocniona przez odwrót od tzw. subiektywnej filozofii tradycji kantowsko-idealistycznej.

Czy zatem nie pozostaje w końcu jedynie możliwość, ażeby głosić absolutną przemijalność człowieka²? Niech nawet nauki same siebie błędnie pojmują lub przeceniają, niech nawet mówienie o końcu metafizyki z racji wewnętrznej autosprzeczności będzie przesadne, to w każdym bądź razie pozostaje usprawiedliwione - przez Kanta, ale również przez postidealistyczny rozwój filozofii - przekonanie, iż rozum ludzki jest ograniczony i skończony, zamknięty w pewnych granicach, które nie pozwalają mu sięgnąć do absolutu, do wymiaru transcendentności. Lecz właśnie tu stosowana jest znowu ostrożność: skoro mianowicie należy postrzegać rozum ludzki jako

² Tamże, s. 105 i n.

ograniczony, to czy mówienie o absolutnej przemijalności człowieka nie jest ze swej strony usurpacją rozumu, której filozofia musi się przeciwstawić za pomocą powątpiewania. Czy filozofia nie musi w tym wypadku ograniczyć się do tego, by przyznawać się do swej niewiedzy w tym względzie? Wydaje mi się, że mówienie o absolutnej przemijalności człowieka jest tak samo przesadne i wymaga tak samo krytyki, jak mówienie o nieśmiertelnej substancji duchowej.

Jeśli tak się rzeczy mają, to sięgnięcie do Platona może być z wielu względów pomocne: jest to nie tylko uświadomienie źródeł długiej tradycji, którą w ten sposób uczymy się lepiej rozumieć; może ono nam wyjaśnić ponadto, dlaczego w filozofii w ogóle mówiono o duszy i nieśmiertelności, co nie najmniej ważne, umożliwi nam ono zarówno przeswyciężyć przesady wobec tradycji filozofii klasycznej, jak i stanie się okazją i szansą do sensownego mówienia o śmierci i nieśmiertelności. Motywem i usprawiedliwieniem prezentacji Platonskich argumentów przeciwko ostatecznej śmierci człowieka jest zatem tak samo likwidacja przesądów, jak i krytyczne przeświecenie tego, co dziś być może niesprawiedliwie uważamy za oczywiste: że śmierć oznacza koniec, że przemijalność człowieka jest ostatnim słowem. Być może w tym odniesieniu ukazuje się aktualność Platona, nad którą pozostaje się zastanowić.

II

Dialog "Fedon" zdaje sprawę z ostatnich godzin w życiu Sokratesa i przedstawia rozmowy, jakie Sokrates prowadził ze swymi uczniami w obliczu śmierci. Współrozmówcami są dwaj pitagorejczycy z Teb: Simiasz i Kebes. Sprawozdawcą całości zdarzeń jest Fedon, który w powrotnej wędrówce do domu, do Elidy, przedstawia przebieg rozmowy w mieście Flunt innemu znowu pitagorejczykowi - Eukratesowi. Dialog o nieśmiertelności duszy rozpoczyna się, gdy Sokrates każe Kebesowi, aby przekazał niechcącemu poecie Euenosowi: "aby sdrów był, a jeśli by miał rozum, to niech za mną pójdzie jak najprędzej" [61 B]. Na zdziwienie współrozmówców odpowiada Sokrates pytaniem, czy te Euenos nie jest filozofem, zakładając, że filozofii przynależy w istocie gotowość do śmierci. Na sarzuty Simiasza i Kebesa i na wyraźną prośbę Simiasza Sokrates gotów

usprawiedliwić, że ma słuszną, gdy myśli "że człowiek, który życie naprawdę spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci" [63 E/64 A] [...].

III

W efekcie przeglądu zawartych w "Fedonie" toków argumentacji pojawiło się kilka punktów widzenia, które mają znaczenie dla ostatecznej oceny:

1. Argumentacje nie są spójne z punktu widzenia założonego pojęcia duszy: należy wątpić, że dowód niezniszczalności duszy, pojmowanej jako zasady życia, może zarazem dowodzić, iż dusza jako istota poznająca jest nieśmiertelna. Wręcz odwrotnie: wydaje się wątpliwe, czy poznawcza relacja duszy i świata idei zapewnia duszy rozumnej nieśmiertelność.

2. Żadna z przedstawionych argumentacji nie uzasadnia dalszego indywidualnego trwania duszy. Zbyt wyraźnie idea reinkarnacji zaprzecza wyobrażeniu osobniczej tożsamości. Przyznaje się wprawdzie, że właśnie etyczna ocena duszy, jaka u Platona leży u podstaw wędrówki dusz, stanowi pierwszy i ważny krok, ażeby wnieść o osobowości z indywidualności moralnej. Brakuje jednakowoż, istotnego dla osobniczej tożsamości odniesienia duszy do samej siebie; dusza musiałaby doświadczać siebie jako tej samej we wszystkich swoich wcieleniach. Wiele przemawia za tym, że tylko dusza filozofa osiąga rzeczywistą indywidualność i osobniczą tożsamość. Zapewne odda się trafnie myśl Platona podsumowując odnośną kwestię w następujący sposób: wprawdzie wszystkie dusze są nieśmiertelne, jednakże tylko dusze filozofów uwolnione z koła wiecznych powrotów osiągają nieśmiertelność w osobniczej tożsamości.

3. Śmierć jako oddzielenie duszy od ciała jest dla Platona przelotnym zdarzeniem w kole wędrówki dusz. Nie dotyczy ona istoty duszy, ale jednak dotyczy istoty człowieka. Najwyższy stopień i najwznioślejszą postać osiąga ona w śmierci filozofa, tak iż śmierć ta nie pociąga już za sobą żadnej dalszej śmierci. Śmierć filozofa uwalnia duszę z wędrówki i każe jej znaleźć swe siedlisko w kontemplowaniu prawdy, dobra i piękna. Wszystkie inne śmierci zamierają ze względu na tę najwyższą śmierć, która uwalnia do

prawdziwego życia. O tyle każde życie podporządkowane jest filozofii, która już w tym życiu antycypuje ostateczną śmierć i w ten sposób jako pomost staje się zarazem obrazem prawdziwego życia.

Nawet tak szkicowana analiza "Fedona" nie powinna pozostawić poza swą uwagę istotnego dla zrozumienia całości pytania: jakie znaczenie przypisuje sam Platon swjej argumentacji w sensie filozoficznie ścisłego przeprowadzenia dowodu? W tym kontekście szczególnie znaczenie mają trzy wskazówki z tekstu i generalny punkt widzenia, odnoszący się do założeń całego dialogu.

1. Na końcu ostatniego toku argumentacji Simiasz wyznaje, iż chwilowo nie wie, jak mógłby on jeszcze po wywodach Sokratesa wątpić, lecz następnie kontynuuje w sposób charakterystyczny: "[...] to są tak wielkie rzeczy to, o czym mówimy, a moc ludzka wydaje mi się tak snikoma i marna, że trudno - musi się we mnie taić jeszcze jakaś niewiara w to wszystko, co się powiedziało" [107 A]. Sokrates nie jest tym w żadnym wypadku rozczarowany, lecz nawet zgadza się z Simiaszem: "Nie tylko to Simiaszu, ty masz zupełną słuszność, ale i te pierwsze założenia, chociaż one u was budzą zaufanie, to jednak trzeba je rozpatrzyć jaśniej. Jeżeli je rozstrząśnięcie jak należy, to pójdziecie, sądzę, za ich myślą najbardziej, jak tylko człowiek iść potrafi. A jeśli tylko ona się jasną stanie, nie będziecie niczego szukali dalej" [107 B]. Oczywiście Sokrates nie traktuje swego ostatniego i jakby mogło się zdawać mocniejszego argumentu jako ścisłego dowodu. Nawet jeśli sprawdzone zostałyby dokładniej założenia, nie można być absolutnie pewnym myśli, o której mowa; będzie można pójść za tą myślą, o ile w ogóle jest możliwe, by człowiek mógł za tą myślą podążyć. Nie będzie się jednak dalej szukać w momencie, w którym spostrzeże się, że to co ostateczne, co możliwe jest do osiągnięcia przez człowieka, zostało osiągnięte. Należy dodać, że chodzi o zrozumienie, iż argumentacja osiągnęła tu granicę, że nie ma żadnego dowodu nieśmiertelności, ale również nie ma rozsądnego zaprzeczenia. Odniesienie duszy rozumnej do prawdy wynosi poza tę sytuację i pozwala podążyć za tą myślą.

2. Zarysowana powyżej końcowa ocena argumentacji odnosi się w swej treści do wcześniejszej wypowiedzi Simiasza, w której on - po zakończeniu trzeciego toku argumentacji, w którym wywiedzione zostaje odniesienie duszy do świata idei - wyznaje i usprawiedliwia swoje wątpliwości: "Bo mnie się zdaje, Sokratesie, być mo-

że, tak samo jak i tobie, że o takich rzeczach wiedzieć coś jasnego w obecnym życiu albo w ogóle nie można, albo niezmiernie trudno [...]. W tych sprawach trzeba przecież do jednego dojść: albo się dowiedzieć, jak to jest, czy wpaść na to, albo jeśli to nie możliwe, przyjąć z tego, co ludzie o tym mówią, to co najlepsze i co najtrudniej obalić, i na tym płynąć jak na desce; może się i tak życie przepłynie, jeśli kogoś nie stać na bezpieczniejszy i mocniejszy statek, względnie jakąś boską myśl" [85 C/D]. Sokrates odpowiada na to: "Może być [...] że ci się słusznie zdaje" [85 D/E]. Patrząc na całość dialogu wydaje mi się, że ta wypowiedź Simiasza oddaje również pogląd platońskiego Sokratesa, iż w rzeczywistości nie możemy dla tych spraw znaleźć żadnego pewnego dowodu, lecz tylko możemy wyszukać najlepszy pogląd, który odznacza się tym, iż opiera się wszystkim dotychczas znanym próbom obalenia. Tym poglądem trzeba się zadowolić, jeśli nie chce się zaufać słowu boskiemu. Wszystkie przedstawione przez Sokratesa argumentacje wydają się w tej perspektywie odznaczać tym, iż chcą dowieść niepodważalności założenia, że dusza jest nieśmiertelna. Właśnie ostatni tok argumentacji posiada wyraźną strukturę obalenia kontraargumentów, a wskazanie na pokrewieństwo duszy i idei wydaje się uzasadniać w sposób pozytywny wiarę, iż duszę należy widzieć raczej wraz z wiecznymi ideami, aniżeli ze światem zmysłów. Ale właśnie one uzasadniają wiarę, a nie wiedzę.

3. Symptomatyczne w tym kontekście jest również zakończenie dialogu, ostatnie słowo Sokratesa skierowane do Kritona: "Kritonie, myśmy winni koguta Asklepiosowi. Oddajcież go, a nie zapominajcie!" [118 D]. Czy nie należałoby tłumaczyć tych słów, iż umierający w obliczu śmierci, nawet jeśli jest to filozof i nawet jeśli potrafi przeprowadzić najsubtelniejsze argumentacje dla uzasadnienia nadziei, powraca do praktykowania równie wzniosłego, jak prostego, religijnego obyczaju? Filozoficzna spekulacja, tak moim zdaniem wolno interpretować, może pomyśleć o nieśmiertelności duszy jako możliwej, może ona uzasadniać nadzieję w tym sensie, że odsuwa wszelkie zaprzeczenia, lecz może ona w odpowiedni sposób wyrazić i spełnić tę nadzieję tylko w akcie religijnym. To wydaje mi się być, dającym się powiedzieć na podstawie tekstu stwierdzeniem Fedona na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej. Stwierdzenie, które do Kanta i po Kancie może rościć sobie prawo do ważności. Poza tym jest to stwierdzenie, które góruje nad wszelką

racjonalistyczną metafizyką, nad każdym spekulatywnym systemem myślowym. Jeśli pojmuje się to jako platońską filozoficzną argumentację na rzecz nieśmiertelności duszy, to byłoby całkiem błędnie traktować w tym kontekście Platona jako protoplastę owej metafizyki, której kres ogłasza się, iż nadszedł wraz z Kantem czy też z wiekiem XIX.

4. Ukazanym argumentom platońskiego tekstu odpowiada z drugiej strony interpretacja zawartych w "Fedonie" dowodów nieśmiertelności, jaką dał Hans Georg Gadamer³. Wedle tej interpretacji ogólny sens platońskich dowodów w "Fedonie" polega na obalaniu tych wątpliwości, które wystąpiły wraz z naukowym oświeceniem, za którym opowiadają się naturalistycznie zorientowani młodopitagorejczycy Simiasz i Kebes, lecz nie nad tym, iż miałyby uzasadnić wiarę w nieśmiertelność. Naturalistyczny punkt widzenia naukowego Oświecenia i poznania naturalnego nie dociera do branego przez Platona pod uwagę moralnego samopoznania człowieka, owej sokratejskiej bazy samorozumiejącej się duszy, w wyjaśnianiu czego Platon i Kant w szczególny sposób są wzajemnie spokrewnieni. "Dla Kanta wolność była [jedynym] faktem rozumu. Platon nazwał go jedynie inaczej: idea"⁴. Również w tej perspektywie zdaje się potwierdzać, że platoński "Fedon" nie zawiera dowodów w ścisłym sensie, że jego zamiarem jest raczej, ażeby poprzez zaprzeczenie kontrargumentem usprawiedliwić nadzieję, która wyrasta z samooglądu poznającej i etycznie działającej duszy człowieka; nadzieję, która w analogiczny sposób, jak rozumna wiara Kanta, nie może zostać w sposób uzasadniony podważona przez żadne przyrodzone poznanie, przez żadną teorię - ani empiryczną, ani filozoficzną.

IV

Na zakończenie należy jeszcze w sposób zwięzły rozważyć problem, czy i w jaki sposób platoński punkt widzenia może również dziś mieć znaczenie. Niewątpliwie w dzisiejszej sytuacji intelektualnej nie będziemy mogli - lub nie będziemy mogli w pełni - po-

³ Por.: H. G. G a d a m e r, Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons Phaidon, [w:] Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz, Pfullingen 1973, s. 145 - 161.

⁴ Tamże, s. 160.

dzielać dwu z przesłanek, które wykorzystywał Platon dla swej argumentacji: wyobrażenia rozpoznawalnej przez swe właściwości substancji duchowej oraz założenie, wedle którego istnieje swoisty obszar samoistnych idei, których poznanie pozwala nam apriorycznie orzekać o rzeczywistych właściwościach rzeczy. Obydwie przesłanki zostały w historii filozofii opatrzone w nieusuwalne znaki zapytania; pierwsza przez Kanta, druga przez Arystotelesa. Z drugiej strony, w Platonskim podejściu do problemu nieśmiertelności, w jego pierwotnym filozoficznym założeniu objawia się samoświadomość (Selbstverständnis) poznającego i działającego człowieka, a tym samym podwójny kierunek problematyzacji, z którego nie możemy zrezygnować, nie rezygnując z samej filozofii. Jeden kierunek problematyzacji można współcześnie nazwać analizą warunków możliwości prawdziwego poznania w ogóle; drugi kierunek można sformułować poprzez pytanie o przesłanki możności negowania (Voraussetzungen des Neinsagen-könnens), a znów formułując współcześnie: poprzez pytanie o warunki moralnej samowiedzy istoty działającej. W obydwu aspektach Platonski punkt widzenia - nawet jeśli nie we własnych Platonskich pojęciach - jest nadal paradygmatem: zmusza nas ciągle do krytyki - wprawdzie specyficznej dla epoki - naukowego, a ściślej, naturalistycznego samorozumienia człowieka i może on nam wskazać, że problem nieśmiertelności jest problemem do stałego przemyślenia, gdyż jest swoistym problemem ludzkiego rozumu. Tak bardzo przynależy do ludzkiego rozumu, iż nadaje się do wyrażenia jego własnej struktury: ludzkiego rozumu nie należy pojmować jako podmiot, który m. in. posiada nadzieję, lecz który jest nadzieją. W tej perspektywie również Platonska nauka o miłości, a w Kantowskim sformułowaniu: immanentne rozumowi poszukiwanie tego, co niewarunkowane - przynależy również do podstawowego zasobu współczesnej refleksji filozoficznej.

Jeśli weźmie się to pod uwagę, to nie można tak bez zastrzeżeń twierdzić za Walterem Schulzem, że "metafizyka - dodałbym: zwłaszcza jeśli obejmować ma Platona i Kanta - ze swym wyobrażeniem o życiu pośmiertnym i osobniczej nieśmiertelności jest już poza nami. Dla nas zasadnicze znaczenie ma biologicznie sorientowane wyobrażenie śmierci naturalnej"⁵. W każdym bądź razie winno się namyślić nad uznaniem "dialektyki, w której ja, patrząc przez

⁵ S c h u l z, op. cit., s. 104.

siebie na innych lub przez innych na siebie, wszystkich nas ze-
spala w powszechnym przesnaczeniu przemijalności" za ostateczne
ustalenie filozofii. Już mianowicie sam wniosek, jaki Schulz mie-
ma, że może wyciągnąć, iż ta dialektyka wskazuje "na możliwość
powszechnej sympatii"⁶, opiera się w sposób oczywisty na przeslan-
ce, która wykracza poza aksjomat dialektyki pojmowanej jako za-
pośredniczenie pomiędzy filozoficznym rozważaniem od wewnątrz a
empirycznym rozpatrywaniem zewnętrznym; na przesłance, że przy-
najmniej współczucie ma sens. Głoszenie absolutnej przemijalności,
choćby na tej podstawie musi jawić się jako dogmatyczne. Dla-
tego też stosunku pomiędzy rozumem a przemijalnością nie można
określić jako dialektyczny, bowiem tenże rozum musiałby także sa-
meo siebie pojmować jako przemijalny. Ponieważ nie jest on w sta-
nie tego uczynić, dlatego też rozumniej jest, wedle jego własnego
pojmowania rozumu, ażeby wierzyć w nieśmiertelność, aniżeli za-
kładać coś przeciwnego. Można szczegółowo wykazać, że w obliczu
takiej sytuacji nie mogą dalej zaprowadzić ani dowody, ani prak-
tyczne postulaty, ani Pascalowska idea zakładu. To coś, czym nie
daje się zawładnąć, co wyraźnie ukazuje się w niepowodzeniach
owych ewentualnych dróg (dowód, praktyczny postulat, zakład) nie
jest mianowicie obiektywnym stanem rzeczy, lecz rozumem samym w
sobie.

Cytaty z Platona za Wł. Witwickim
Tłumaczył A. M. Kaniowski

Centrum Filozofii i Podstaw
Nauk
Uniwersytet im. Justusa Liebiga
w Giesse

Hans Michael Baumgartner

DIE UNZERSTÖRBARKEIT DER SEELE PLATONS ARGUMENTE GEGEN DEN
ENDGÜLTIGEN TOD DES MENSCHEN IM DIALOGE "PHAIDON"

In der technisierten Welt kann die Wissenschaft keine Antwort
auf die Frage nach dem inneren Charakter des Todesphänomens geben.
Die These von dem Ende der Metaphysik, die diese Frage stellt,
ist selbst eine geschichtsphilosophische Spekulation. Nach dem
Verfasser gibt es keinen Beweis weder für die Sterblichkeit noch
für Unsterblichkeit der Seele. In Platons Dialog kommt die Hoff-
nung auf Unsterblichkeit zum Ausdruck, die Hoffnung, die wie Kants
Glaube, unzerstörbar sei.

⁶ Tamże, s. 106.