

**Akademia Podlaska w Siedlcach**

**EKOFILOZOFIA, BIOETYKA,  
ETYKA BIZNESU  
AKTUALNE PROBLEMY WSPÓŁCZESNOŚCI**

**Redakcja naukowa  
Józef Jaroń**

**Siedlce 2004**

## Odczarowanie nieśmiertelności. Etyczne problemy nieskończonego przedłużania życia

*Póki nie pojąłeś życia, jak możesz śmierć zrozumieć?*  
Konfucjusz, Dialogi, XI, 11

*Lepszy dzień śmierci niż dzień urodzenia*  
Kohelet 7,1

### Uwagi wstępne

Na wstępie sformułujmy kilka zastrzeżeń. Po pierwsze, będzie tu mowa o nieśmiertelności w specyficznej odmianie. Chodzi o stan, w którym człowiek, wspierając się środkami technicznymi *resp.* medycznymi, może odsunąć bądź całkowicie usunąć śmierć, rozumianą jako kres życia biologicznego. Byłby to rodzaj nieśmiertelności, którą możemy nazwać *technicznie nabytą*. Rzecz oczywista, z punktu widzenia współczesnej nauki kwestia jest czysto hipotetyczna. Wyjdźmy jednak ze stanowiska, że z powodu znaczących opóźnień i częstych ostatnio „obudzeń” poniewczasie w innych dziedzinach bioetyki, może nadzedł czas, by mówić o niej już teraz<sup>1</sup>. Zawczasu.

Po drugie, co nie pozostaje bez związku z powyższym, nie będzie to wchodzenie na poziom fundamentalnych analiz w rodzaju tych, jakie podjął Martin Heidegger w *Byciu i czasie* i zogniskowanych wokół ogólnego bycia-kuśmierci<sup>2</sup>. Takie ujęcie problemu wymagałoby o wiele szerszego zaplecza i z pewnością rozsądziłoby ramy artykułu. Nie będzie tu także mowy o nieśmiertelności jako micie, dającym się odnaleźć w rozległym kontekście mnogości wierzeń i religii. Jeśli używamy tu tego terminu, to w znaczeniu związku treści wyobrażeniowo-pojęciowych obecnych w szeroko rozumianej kulturze, w tym zwłaszcza – przejawiającej się w języku potocznym. Podejmujemy raczej próbę zderzenia się z treściami pojęcia ‘nieśmiertelność’ w badawczym punkcie wyjścia, w momencie precyzowania terminu, w warstwie jego znaczeń bardziej lub mniej powszechnie rozpoznawanych, jeszcze na długo przed przy-

<sup>1</sup> Zob. problem transplantacji, który w opinii niektórych został etycznie „przespany”, objawił się *post factum*, gdy medycyna zaczęła stosować tę technikę *zanim* odbyła się debata albo *zanim* do świadomości publicznej dotarła złożoność kwestii. Zob. BOGUSŁAW WOLNIEWICZ, *Neokanibalizm*, [w:] tenże, *Filozofia i wartości*, t. I, Warszawa 1993, s. 259-263.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 354 nn.

stąpieniem do wiążącego rozwiązania kryjących się za tym terminem zagadnień filozoficznych. Można by tu użyć nawet określenia *dekonstrukcja* 'nieśmiertelności', gdyby nie dość dwuznaczny kontekst znaczenia tego zabiegu, którego chcielibyśmy uniknąć. Jest to raczej swobodna próba „odczarowywania” nieśmiertelności; zdjęcia z tego zagadnienia nimbu świętości, odarcia ze złudzeń, zderzenia ze stereotypem.

## Co to jest nieśmiertelność?

Nieśmiertelność jest negacją śmiertelności. To truizm. W dodatku tak ograny, że usypiający naszą poznawczą czujność. Zdaje nam się, że przeniknęliśmy istotę nieśmiertelności przez dodanie znaku negacji do skończoności naszej egzystencji w czasie. Co więcej, próbując ją charakteryzować, używamy języka i terminologii z wnętrza opisu śmiertelności. Zwróćmy uwagę na następujący przykład. Czterdziestu członków Akademii Francuskiej zwykło nazywać się *Les immortels*, 'nieśmiertelnymi'. Władysław Kopaliński wyjaśnia, iż prawdopodobnie wzięło się to stąd, że na pieczęci używanej pierwotnie dla uwierzytelnienia dokumentów Akademii widniał wieniec z wawrzynu ze słowami *A l'immortalité* – 'Ku nieśmiertelności'<sup>3</sup>. Jest to metafora pomostu między skończoną egzystencją pojedynczego badacza a nieśmiertelnością budowanej przez niego wiedzy – typowy przykład traktowania nieśmiertelności jako ekstrapolacji pojedynczych skończonych egzystencji.

Z taką interpretacją zgodziłby się zapewne Zygmunt Bauman, który zauważa, że to m.in. wytwory nauki i myśli uznajemy za fundamenty budowania naszej, być może wyłącznie protezowanej, nieśmiertelności<sup>4</sup>. Co jednak charakterystyczne w jego analizach, to nie wskazanie – zresztą nieoryginalne, bo znane już od Platona – by nasze człowieczeństwo odnaleźć w relacji nieśmiertelnej poznającej duszy z wiecznymi ideami, lecz *rozszerzenie* tego schematu na całość kultury. Innymi słowy przepustką do nieśmiertelności nie jest wyjście z jaskini platońskiej, lecz takie „urządzenie się” w niej, *jak gdybyśmy* byli nieśmiertelni. Tę niezbyt jasną metaforę wyjaśni lepiej bezpośrednio odwołanie do Baumana:

Gdyby ludzie nie byli świadomi swojej śmiertelności, najprawdopodobniej nie byłoby kultury; jest kultura antymnemotechnicznym narzędziem do zapominania o tym, czego ludzie są świadomi. Kultura byłaby bezużyteczna, gdyby nie zachłanna żądza zapominania; nie byłoby transcendencji, gdyby nie istniało to, co transcendowane<sup>5</sup>.

To wytwarzane przez nas treści kultury, a nie wyłącznie wiedza, budują przed nami mirażę naszej nieśmiertelności, pozwalają żyć, *jak gdyby* śmierci nie było. Dokładnie tak jak w nawoływaniu Epikura, który twierdził, że naszej

<sup>3</sup> W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 752, hasło 'nieśmiertelny'.

<sup>4</sup> Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, PWN, Warszawa 1998, s. 72 n.

<sup>5</sup> Tamże, s. 41.

śmierci nie ma, bo jej nigdy, twarzą w twarz, nie napotykamy<sup>6</sup>. Możemy oczywiście spierać się z Baumanem. Trudno bowiem jednym gestem obalić stanowisko przeciwne – nie tyle kultura służy zapomnianiu o śmiertelności, jest ciągłym radosnym i beztróskim utwierdzaniem się w *przekonaniu*, że jesteśmy wieczni, co wręcz przeciwnie: jest świadomym przekraczaniem śmiertelności, ciągłym wspinaniem się *poza* skończoność, świadomym formułowaniem i budowaniem *przeciw* śmierci. Nie będziemy tu rozstrzygać, czy chodzi o zabieg antymnemotechniczny, czy świadomy sprzeciw i transcendowanie skończoności, tym bardziej że spór może dotyczyć kwestii terminologicznych. Różnie można bowiem w tym kontekście rozumieć słowo 'kultura' i w konsekwencji różny mieć doń stosunek. Czym innym byłaby wspólna przestrzeń wartości, działań i treści, którą budujemy jako istoty myślące, czym innym zaś intencjonalna 'proteza' rzeczywistości, 'nakładka' na percepcję w rodzaju różowych czy czarnych okularów, takich czy innych struktur porządkowania świata. Bauman najpewniej opowiedziałby się za tym drugim rozumieniem, bliskim perspektywie ponowoczesnej. To jednak nie musi nas interesować. Wyodrębnimy bowiem tylko nadrzędny wątek – pewną, nazwijmy to, *strategię radzenia sobie ze śmiercią*: zatopienie w kulturze, w takiej przestrzeni intencjonalnej, która przekracza śmierć biologiczną albo w której taka śmierć w ogóle nie istnieje.

Dobitnie taką perspektywę myślenia o śmierci, która zamknięta w kulturze jak dżin w butelce ma być na dobre oswojona, prezentuje wypowiedź Eliasza Canetiego:

Najczystszym wyrazem kultury jest grobowiec egipski, gdzie próżno poniewierają się narzędzia, klejnoty, żywność, obrazy, rzeźby i modlitwy, a człowiek i tak nie żyje<sup>7</sup>.

We fragmencie tym widzimy jednocześnie gorliwość zabiegów pogrzebowych (narzędzia, klejnoty, bibeloty – ot, zwykle wypełniacze treści życia), ale i od razu demaskację bezradności przyjętej tu strategii, jej rozpaczliwość: człowiek i tak nie żyje... Problem jednak w tym, że sytuacja umierania jest sytuacją graniczną; stanowi nieciągłość. Kultura zaś wypełnia nasze życie także wówczas, gdy, jak nam się wydaje, ani my, ani nikt w naszym otoczeniu-tu-oto nie umiera. Dopiero w tej perspektywie objawia się w pełni cały misterny plan samooszukiwania się w pozornej 'nieśmiertelności'. Choćby w utrzymywaniu higieny:

Higiena jest efektem zdekonstruowania śmiertelności w nieskończone serie indywidualnych przyczyn śmierci oraz zdekonstruowania walki ze śmiercią w nieskończone rozszerzalne serie bitew przeciw określonym chorobom<sup>8</sup>.

Innymi słowy: zabiegi higieniczne są każdorazowym zwycięstwem nad potencjalną śmiercią w wyniku choroby; przez swoją cykliczność i komasację nawet

<sup>6</sup> Diogenes Laertius, *Żywoty i poglądy słynnych mężów*, X, 134, Warszawa 1988, s. 649.

<sup>7</sup> E. Canetti, *Prowincja ludzka*, tłum. M. Przybyłowska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, s. 29, za: Z. BAUMAN, dz. cyt., s. 41.

<sup>8</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 185.

sprawiają w nas wrażenie przekraczania granic sporadyczności i otwierają drogę do wiecznego zdrowia i witalności. Poszerzmy jednak tę konstatację o dodatkowy przykład, który odsłania, jak się zdaje, dość istotny wątek w relacji do nieśmiertelności.

### Nieśmiertelność a mycie naczyń

W zupełnie mało poważnym tekście Ludwik Stomma pt. *Apoteoza mycia naczyń* dotknął kluczowego problemu: napięcia między, z jednej strony: ładu, racjonalnością, wiecznością, a więc w pewnym sensie i nieśmiertelnością, z drugiej zaś: zmiennością, chaosem, zatrąta i śmiercią:

Może [Heraklit] chciał powiedzieć, że rzeka to chaos: ciche wody rwą brzegi, wodorosty rosną, gdzie chcą, piach się przemieszcza, ryby pływają chaotycznie we wszystkie strony. Co innego z porządnie wysprzątaną kuchnią. Tutaj każdy garnuszek lśni na przeznaczonym mu miejscu, sztucznie starannie umyte i porozdzielane, leżą każdy w odpowiedniej gablocie, przezroczytostdziure sitka wiszą zachowując hierarchię od największego do najmniejszego. Do takiej kuchni wchodzić możemy szereg razy, a pozostanie tą samą<sup>9</sup>.

Przeciwieństwem ładu czystej kuchni, która na swój sposób jest wieczna, a więc nieśmiertelna, byłyby wszelkie akcydentalne zachlapania, zabrudzenia i wciskająca się bokami do kuchni zmienność; zwłaszcza, jak zauważa autor, w trakcie przygotowywania posiłków w okolicach świąt Bożego Narodzenia.

Ten frywolny opis oddaje dość istotną prawdę, ukrytą już w opozycji między eleacką wizją niezmiennego bytu a heraklitejskim stawianiem się i dającą się odnaleźć także w naszych codziennych sposobach radzenia sobie z rzeczywistością: higiena, mycie naczyń, sprząatanie – to ciągła walka o ład, trwałość, wieczność; zużywanie się przedmiotów, gotowanie i brudzenie naczyń – to kierunek przeciwny; entropiczny opór świata, także w odniesieniu do nas samych i naszej śmiertelności.

Najprawdopodobniej Bauman zgodziłby się, że ten schemat da się także odnaleźć w innej dziedzinie naszego życia – konsumpcji. Ta bowiem, na swój sposób podobnie jak higiena kuchenna, zmienia nasze podejście do czasu.

### Nieśmiertelność a konsumpcja

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że konsumpcja jest nieodległa gotowaniu (zużywaniu, przemijaniu), a przeciwna – zmywaniu naczyń. Jest zatrąta („pozwolę sobie”), rezygnacją (z oszczędzania), tak samo jednorazową, jak świąteczny posiłek, po którym *znowu* trzeba pozmywać<sup>10</sup>. Nic bardziej błędnego.

<sup>9</sup> L. Stomma, *Apoteoza mycia naczyń*, „Polityka” 5 XII 1998, nr 49 (2170), s. 106.

<sup>10</sup> Najdobitniej jednorazowość świątecznego obiadu oddaje powieść Karen Blixen *Uczta Babbette*, przeł. W. Juszcak, Rebis, Warszawa 2002. Zob. także film *Uczta Babbette (Babettes gaestebud)*, Dania 1987, reż. G. Axel.

W odniesieniu do pojedynczego aktu konsumpcji, dajmy na to – zjedzenia ciastka, pójścia do kina czy popołudniowej drzemki – analogia dałaby się z pewnością utrzymać. Jednorazowość, przemijalność, skończoność – to cechy omawianych tu sytuacji. Problem jednak w tym, że akty te nie są jednorazowe; raczej łączą się w ciągi i zespoły, by – zwłaszcza w ponowoczesnej kulturze konsumpcyjnej – stać się nadrzędną strategią postępowania. By jednak taka transformacja z epizodycznych ‘konsumowań’ w permanentne *bycie* konsumentem mogła się wypełnić, niezbędna jest zmiana rozumienia czasu.

Cechą charakterystyczną ponowoczesnych osobowości ma być ich funkcjonowanie w rozerwanym ciągu historyczności. Fragmentaryzacja, epizodyzacja, przygodność zastąpiły w naszym rozumieniu czasu linearne pojmowanie przemijalności, zbudowane z zarysowanego początku, spójnego przebiegu i końca naszej egzystencji. By jednak nie odejść za daleko w stronę dywagacji ogólnych na temat czasu, przywołajmy jedynie twierdzenie, że współczesne rozumienie przemijalności daje się zamknąć w zawołaniu: „teraz, cudowne teraz”<sup>11</sup>: skupiamy się na terażniejszości, rozciągając ją na przeszłość i przyszłość, dekonstruujemy przemijalność na rzecz permanentnego *tu-oto*. Co to ma wspólnego z konsumpcją? Wiele, bowiem konsument idealny, to konsument permanentny. To, co spożytkował, zużył, skonsumował już się nie liczy – wstawia niegdysiejsze nowości do lamusa czy garażu, albo po prostu wyrzuca, bo *nowe* (przyszłe) znaczy *lepsze*. Z kolei to, co leży przed nim, w dalszej przyszłości, co dopiero będzie konsumowane zaprzętało bardziej jego uwagę w epoce oszczędzania i ciułania; błogosławiony wynalazek kredytu zbliżył to, co odległe w przyszłości do *teraz*<sup>12</sup>. Konsumpcja idealna jest bezczasowa<sup>13</sup>. Dokładnie tak, jak wysprzątana kuchnia. Ale też, tak jak wysprzątana kuchnia traci swój sens bez gotowania, tak i konsumpcja nie byłaby konsumpcją bez spożywania, nabywania, używania, bez ciągłej gry niespełnionych potrzeb i zaspokojenia. Problem jedynie w tym, by napędzające ją pragnienia umiejętnie i na nowo podsycać, nawet wbrew ich naturalnej skłonności do wygasania – czy to wskutek zaspokojenia, czy zblazowania.

W tak zarysowanej perspektywie konsumpcja balansująca między pragnieniem a ziszczeniem, między głodem a zaspokojeniem wpisuje się w to samo dialektyczne napięcie, które Stomma zaobserwował w kuchni i jej nieustającym rozedrganym cyklu gotowania i zmywania. Jeśli tam widzieliśmy analogię do układu śmierć-nieśmiertelność, to będzie ona zapewne ukryta i tutaj.

## Nieśmiertelność jest nieludzka

Zakochani w naszej wyśniewanej wizji nieskończenie długiego życia, w którym będziemy mogli zrealizować wszystkie te cele, które obecnie prze-

<sup>11</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 199 n.

<sup>12</sup> M. Ossowska, *Zmierzch etosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*, [w:] *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa 1969, s. 350 n.

<sup>13</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 97.

kreśla nasza marna skończoność, nie zauważamy często, że ta upragniona, zdobyta i podporządkowana nam nieśmiertelność – już nie rozparcelowana w higienie czy konsumpcji, lecz realna biologicznie – objawić musi swoje prawdziwie nieludzkie oblicze, przynajmniej w kilku wymiarach.

Pierwszy wymiar, to cena – i to niekoniecznie w znaczeniu ekonomicznym. Problem ten rozpoznali już dawno temu niektórzy pisarze *science fiction*. Na przykład w powieści Boba Showa *Milion nowych dni* widzimy wizję „nowego wspaniałego świata” końca XXII w., w którym nieśmiertelność biologiczna się ziszczcza dzięki tak zwanym biostatom. Problem jednak w tym, że te substancje, swoiste eliksiry życia wiecznego, powodują kłopotliwą reakcję uboczną – całkowitą kastrację chemiczną męskiej części populacji, ze wszystkimi, także kulturowymi konsekwencjami. Nie będziemy się tu rozwodzić nad trafnością takiej wizji. Potraktujmy ją raczej jako zachętę do postawienia kilku pytań: ile gotowi jesteśmy zapłacić za nieśmiertelność? Jaką część naszej obecnej istoty – choćby miałyby to być tylko seksualność – gotowi jesteśmy poświęcić? Czy to kwestia ceny? Czy gotowi byłibyśmy ‘zapłacić’ na przykład ślepotą? Pozbawieniem wrażliwości estetycznej? Bezsensownością (wszak sen to brat śmierci)? A może nie jest to kwestia pojedynczych elementów naszej istoty, lecz jej najgłębszych atrybutów? Czy śmiertelność nas nie buduje w stopniu fundamentalnym? Zanim na to ostatnie pytanie spróbujemy odpowiedzieć, przyjrzyjmy się jeszcze drugiemu ciekawemu obrazowi z zakresu literatury pięknej.

Jorge Luis Borges w opowiadaniu *Nieśmiertelny*<sup>14</sup> ukazuje miasto, którego mieszkańcy posiadli zdolność wiecznego życia i obdarowywania nim wybranych. Spotyka to Homera, który unieśmiertelniony, zamiast stanąć na wyżynach twórczości, rozwijać w nieprzerwaną śmiercią nieskończoność swoją twórczość, popada w regres, traci nie tylko zdolności twórcze, ale i składną mowę. Dlaczego? Bo zrozumiał, że wobec ogromu nieśmiertelności, jeśli założymy nieskończony czas, z nieskończonymi okolicznościami i wariantami, jest rzeczą niemożliwą, by nie napisać *Odysei* choćby jeden raz<sup>15</sup>. Nie dziś, nie jutro ani nie pojutrze. Ale kiedyś na pewno. Tymczasem nie muszę robić nic. I popada w nicość kompletną.

Podobny trop odnajdziemy u Alberta Camusa. W jego koncepcji rozumowania absurdałnego znajdujemy taki fragment opisu sytuacji śmiertelnego twórcy:

Pracować i tworzyć „po nic”, rzeźbić w glinie, wiedzieć, że twórczość nie ma przyszłości, być głęboko świadomym, wszystko jedno, czy dzieło zginie, czy ostanie się na wieki, to mądrość trudna, do której uprawnia myśl absurdałna<sup>16</sup>.

Nie oznacza to, że Camus poszedłby tropem Borgesa. Wręcz przeciwnie. Kilka linijek dalej pisze:

<sup>14</sup> J.L. Borges, *Nieśmiertelny*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, w: *Opowiadania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 171, 173; za: Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, s. 42.

<sup>15</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 42.

<sup>16</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 161.

(...) twórczość człowieka: utwierdza się w swoich następujących po sobie i licznych postaciach, to znaczy w dziełach. Jedne dopełniają drugie, korygują je albo nadrabiają ich braki; jedne również przeczą drugim. Toteż twórczości nie kończy zwycięski i złudny okrzyk zaślepionego artysty: „Powiedziałem wszystko”, ale śmierć, która zamyka doświadczenie twórcy i dzieło jego geniuszu (...) Jego dzieła mogą się zdawać pozbawione związków pomiędzy sobą. Do pewnego stopnia są sprzeczne. Ale jako całość mają swój ład. **Sens ostateczny nadaje im śmierć.**

To ewidentne umiejscowienie tworzenia w osobistej skończonej historyczności twórcy – bez niej dzieło nie powstanie.

To, co jednak istotne w przytoczonym tu kontekście dla ogólnej refleksji etycznej, to nie same perturbacje nieśmiertelnego twórcy, co raczej kryjąca się za nimi destrukcja aksjologicznych punktów odniesienia. To kolejny wymiar *niehumanistycznego* charakteru wieczności. Zniszczona biologiczna nieśmiertelność nie tylko stanowiłaby wyzwanie dla twórców, ale najpewniej zdestruowałaby przynajmniej część naszych struktur myślenia moralnego. Weźmy pod uwagę taki przykład.

Etyki starożytne przyjęło się określać mianem eudajmonistycznych, czyli zbudowanych na podstawie kategorii *eudajmonii*, tłumaczonej najczęściej jako ‘szczęście’. Władysław Tatarkiewicz definiuje ten termin, w oparciu o rozumienia starożytne, jako „posiadanie najwyższych dóbr dostępnych człowiekowi”. Podobnie rozumiano w średniowieczu termin *beatitudo*<sup>17</sup>. Współcześnie jednak pojęcie *eudajmonii* rozumie się w znaczeniu „zadowolenia z życia wziętego w całość”. Tak miał je rozumieć np. osiemdziesięcioletni Goethe, gdy pisał o sobie, że „jest szczęśliwy i pragnąłby życie swe przeżyć powtórnie”<sup>18</sup>.

Pierwsza rzecz, na jaką musimy już tutaj zwrócić uwagę, to rozumienie „życia jako całości”. Taka konstrukcja ma sens jedynie w wymiarze śmiertelnym, w przeciwnym razie całość, o której tu mowa, się nie ziszcza. Problem kolejny, to nieporozumienie wokół terminu ‘eudajmonia’. Sprowadzenie jego znaczenia do ‘spełnionej całości życia’ z jednoczesnym zachowaniem teleologiczno-eudajmonistycznego fundamentu etyki doprowadza nas do sytuacji podobnej do tej, w jakiej znalazł się nieśmiertelny Homer Borgesa. Skoro wartość mnie samego wynika z całości wartości spełnionego przeze mnie życia oraz jeśli ono przez swoją nieskończoność zyskuje nieskończoną historyczność, to żaden niehumanistyczny, zły czy nawet bestialski czyn nie jest w stanie przeważać dobra ogólnego. To tak jakbyśmy sobie powiedzieli: dopuszczę się dziś skrajnego bestialstwa, które i tak zostanie zniesione przez wartość nieskończonej liczby dobrych czynów podjętych od (niekończącego się nigdy) jutra. Ta struktura jest dość pokrewna, ale daje czytelny obraz rozpadu jednego z tradycyjnych schematów etycznych.

Inny przykład. Mówimy tu o nieśmiertelności „technicznie nabytej”, nie możemy więc wykluczyć sytuacji przerwania życia – z powodu np. załamania się technologii, ataku terrorystycznego czy innych czynników. Łatwo przewidzieć, że w sytuacji, gdy wieczne życie byłoby możliwe, ale niekonieczne,

<sup>17</sup> W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 2003, s. 20 n.

<sup>18</sup> Tamże, s. 22.

nasza relacja do wartości afirmacji życia uległaby najprawdopodobniej daleko idącej intensyfikacji. Dlaczego? Bo rysująca się tu opozycja: „wieczność – śmierć” jest o wiele silniejsza niż w sytuacji naszej skończoności, gdzie problem tkwi nie w tym, czy umrzemy, lecz raczej w tym, *kiedy i jak*. Zabicie śmiertelnika, jakkolwiek złe, nie jest tak potworne, jak pozbawienie kogoś nieśmiertelności. Czy jednak dzisiejsze skrajne stanowiska bezwzględnej obrony życia da się jeszcze bardziej zintensyfikować? Jak zabsolutyzować wartość, która już sytuowana jest najwyżej? Z drugiej strony zaprzeczenie takiej możliwości byłoby próbą zignorowania przepastności ludzkiej kreatywności, zwłaszcza tej powiązanej z perfidią. Wyobraźmy sobie choćby okrutny *przymus* nieśmiertelności, jako ukonsekwentnienie zakazu samobójstwa czy eutanazji.

I wymiar ostatni, wcale nie mniej niepokojący – problem tożsamości. Dotąd nieśmiertelność jawiła się jako otwarcie na oścież wrót przyszłości, która nigdy się nie skończy. To kolejne złudzenie śmiertelnego patrzącego na wieczność. Ale i przeszłość nieśmiertelnego zdąża do nieskończoności. Czy po dziesiątkach, setkach i tysiącach lat egzystencji zdołamy ogarnąć naszą historyczność tak, by potwierdzić tożsamość z tym, kim byliśmy przed choćby wiekiem? Przywołani tu nieśmiertelni Borgesa mają „śmiertelną przeszłość” – pamięć jest bez wartości, skoro w nieskończonym czasie wydarzyć się musi wszystko<sup>19</sup>. To, co jawi się jako wyjątkowe, jednorazowe, charakterystyczne, a przez to warte wyodrębnienia w pamięci, w istocie takie nie jest – z czasem zleje się z innymi, podobnymi wydarzeniami, powtarzającymi się po wielokroć. Jak zachowamy tożsamość, samoświadomość czy indywidualność, jeśli konstytuujące je elementy naszej historii rozmyją się w morzu *przeszłej* nieskończoności?

Obraz, który nam się tu rysuje, nie jest zbyt różowy. Nieśmiertelność zrealizowana może, jak widać, pokazać swoje całkiem ponure oblicze. Jak więc sobie z nią poradzić? Jaką ramę interpretacyjną znaleźć, by uchronić w niej to, za czym tęsknimy, a uniknąć tego, co nas przeraża?

### Nie ma nieśmiertelności bez śmiertelności

Powróćmy jeszcze na moment do wskazanego już dialektycznego napięcia między śmiertelnością i wiecznością. Może właśnie w ich wzajemnym uwikłaniu tkwi jakiś obiecujący trop?

Nicolai Hartmann wskazał kiedyś na tak zwane ‘wartości utraty’, do których należą na przykład młodość, niewinność, zdrowie, naturalny wdzięk, szczęście. Rozpoznajemy je przez to, że ich aksjologiczny kontekst jawi nam się w pełni dopiero wówczas, gdy zostaną utracone<sup>20</sup>. Tak jak w Mickiewiczowskim „ile cię trzeba cenić, ten tylko się dowie, kto cię *stracił*”. Co więcej, wartości takie nie podlegają dążeniom. Więcej: świadome dążenie do ich realizacji jakoś je destrukuje. Możemy wskazać wiele przykładów sytuacji, w których pró-

<sup>19</sup> Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, s. 42.

<sup>20</sup> N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1436.

bujemy być za bardzo naturalni i przez to stajemy się sztuczni; gonimy za wdziękiem i okazujemy się pretensjonalni. Z drugiej strony osiągnięcie tych wartości może czasem wymagać realizacji ich przeciwieństwa – tak jakby okazywały swoją pełnię tylko scalone ze swoją negacją. Przywoływany tu Mickiewicz ukazuje w II części *Dziadów* postaci, które przez brak obcowania z negacją wartości nie mogą zaznać nagrody po śmierci – dwójkę dzieci i dziewczynę:

...według Bożego rozkazu,  
Kto nie zaznał goryczy ni razu  
Ten nie dozna słodczy w niebie  
(...)  
Kto nie dotknął ziemi ni razu,  
Ten nigdy nie może być w niebie

Jak się to ma do naszego zagadnienia? Otóż dwojako. Po pierwsze, nieśmiertelność pozostaje w stałej relacji do śmiertelności. Każda z nich ujęta osobno straciłaby coś ze swego znaczenia; dokładnie tak, jak nie pojęlibyśmy niewinności bez grzechu czy zdrowia bez choroby. Po drugie, już bardziej postulatycznie, może należałoby potraktować nieśmiertelność jako podobny do 'wartości utraty' typ aksjologiczny, jednak o *odwróconym* znaku? Może nieśmiertelność jest 'wartością obietnicy'? Zdrowie czy niewinność jawiły się nam jako wartościowe dopiero w winie czy chorobie, *post factum*, bezpowrotnie stracone. Tu sytuacja byłaby odwrotna: wieczne życie jest cenne tylko jako nieziszczone, jako idea regulatywna, jako motor działania, jako obietnica. I tak jak zdrowie jest aksjologicznie nieobecne, gdy nam towarzyszy, lub idąc dalej za Mickiewiczem – niewinność *bywa* zła, jeśli nie domknie się 'dotknięciem ziemi' czy 'goryczą', tak i nieśmiertelność pobudza nas do działania, gdy nieobecna, a jedynie upragniona. Bo staje się ponura i nieludzka, gdy technicznie ziszczona.

Ten ostatni wątek wzbogaćmy na zakończenie odwołaniem do Prometeusza, którego imię *Pro-metheus* znaczyło 'Wprzód-Myślący'<sup>21</sup>. Ten roztropany przyjaciel ludzi, skazany przez Zeusa za swoją miłość do nich na wieczne męki, doskonale ilustruje sens 'wartości obietnicy', którą odnaleźliśmy w nieśmiertelności:

Prometeusz  
Przeze mnie człek nie widzi, co za los go czeka.  
Przodownica chóru  
A jakiś na to środek znalazł dla człowieka?  
Prometeusz  
**Nadzieję** zaszczerpiłem ślepą w jego łonie.  
Przodownica chóru  
Zaiste, skarb to wielki dały mu twe dłonie.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 94.

<sup>22</sup> Ajschylos, *Prometeusz skowany*, tłum. J. Kaspróvicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 17 (podkr. MTZ).

Pełni nadziei wypatrujemy nieśmiertelności. Ale mamy też po cichu nadzieję, że nigdy tak naprawdę się nie ziści.

### Bibliografia

- Ajschylos, *Prometeusz skowany*, tłum. Jan Kasprówicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Bauman Zygmunt, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- Tenże, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, PWN, Warszawa 1998.
- Borges Jorge Luis, *Nieśmiertelny*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, w: *Opowiadania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.
- Camus Albert, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Muza, Warszawa 2004.
- Canetti Elias, *Prowincja ludzka*, tłum. M. Przybyłowska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych mężów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1988.
- Hartmann Nicolai, *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1422-1448.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Kopaliński Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Kubiak Zygmunt, *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1998.
- Ossowska Maria, *Zmierzch etosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*, [w:] *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa 1969, s. 347-370.
- Tatarkiewicz Władysław, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 2003.
- Shaw Bob, *Milion nowych dni (One Million Tomorrows, 1970)*, przeł. M. Grabowska, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1982.
- Stomma Ludwik, *Apoteoza mycia naczyń*, „Polityka” 5 XII 1998, nr 49 (2170).
- Wolniewicz Bogusław, *Neokanibalizm*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. I, Warszawa 1993, s. 259-263.