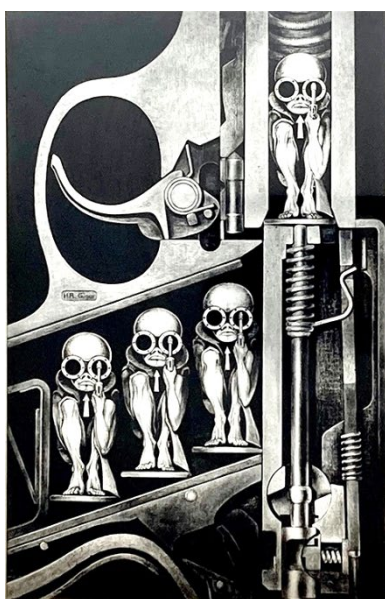


<https://jacek.kwasniewski.org.pl>

Jacek Kwaśniewski



H.R.Giger



Ph.Greenberg



cofani funebri

Jak pokonać śmierć:
od Edenu do wymiennych tożsamości.
U źródeł dynamiki Zachodu

wersja po aktualizacji

wrzesień 2026

Niech żyje bal

Życie kochanie, trwa tyle co taniec
Fandango, bolero, bibop,
Manna, hosanna, różaniec i szaniec
I jazda i basta i stop.

Bal to najdłuższy, na jaki nas proszą
Nie grają na bis, chociaż żal.
Zanim więc serca upadłość ogłoszą
Na bal, marsz na bal.

/.../

Niech żyje bal!
Bo to życie to bal jest nad bale.
Niech żyje bal!
Drugi raz nie zaproszą nas wcale.
Orkiestra gra!
Jeszcze tańczą i drzwi są otwarte.
Dzień warty dnia!
A to życie zachodu jest warte.

/.../

Sucha kostucha, ta Miss Wykidajło
Wyłączy nam prąd w środku dnia.
Pchajmy więc taczki obłędu, jak Byron,
Bo raz mamy bal.

tekst Agnieszka Osiecka muzyka Seweryn Krajewski wyk. Maryla Rodowicz

<https://www.youtube.com/watch?v=ipJmQLMusXM>

Spis treści

Uwaga wstępna – zakres aktualizacji, teksty powiązane	3
Śmierć - zdarzenie traumatyczne i kulturotwórcze	4
O czym jest ten tekst	5
Punkt wyjścia. Współczesne priorytety Zachodu: Szybciej i Dłużej	7
Priorytet Szybciej. Priorytet Dłużej. Szybciej i Dłużej jako wartości powiązane.	
Historia Zachodu w perspektywie lęku przed śmiercią.....	10
Perspektywy teoretyczne i badawcze	11
Średniowiecze. Nowy człowiek i początki modernizacji.....	12
Optymizm w relacjach z naturą. Ambiwalencja w kontaktach ze Stwórcą. Indywidualizacja. Chrześcijanin średniowieczny	
Epoka nowożytna, wieki XVI - XIX. Mnożenie wizji eschatologicznych	16
Wstęp	16
I. XVI-XVII wiek i przełom około 1700 roku: Rok 1500: jedna dominująca chrześcijańska recepta eschatologiczna. Reformacja: rozpad jednego systemu zbawienia. Konfesjonalizacja: próba zahamowania pluralizacji i jej niezamierzone utrwalenie. Nowa nauka i powstanie autonomicznych autorytetów doczesnych. 1680-1715: przełom w kulturze elit.	17
II. XVIII wiek: rozszerzenie pola odpowiedzi eschatologicznych.....	22
III. XIX wiek: wielość odpowiedzi: dziedzictwo poprzednich stuleci, przebudowa chrześcijaństwa, inne odpowiedzi na śmierć, wielka alternatywa - spirytualizm i spirytyzm, kryzys pewności. Bilans epoki XVI-XIX wiek.....	24
Wiek XX. Tabu śmierci, nowe priorytety, śmierć jest chorobą	29
Paradoks - postępowi medycyny towarzyszy wzrost lęku. Tabu śmierci - rewolucja demograficzna i osłabienie wspólnej tarczy eschatologicznej. Trzy poziomy obrony przed lękiem przed śmiercią. Reakcje na lęk przed śmiercią w drugiej połowie XX wieku. Nowa mentalność - śmierć jest chorobą	
XXI wiek. Technologia jako eschatologia. Czy długie życie to wymienne tożsamości?	
Paradoksy egzystencjalne: zakończyć istnienie, ale nie umrzeć.....	35
I. Ammortality i radykalne modyfikacje organizmu. Modyfikacje a więź ze starym homo sapiens.	35
II. Czy tożsamość osobowa musi być stałą mojego życia. Wykładnicza produkcja informacji i wymiana pamięci. Co się stanie z tożsamościami, które przeminęły i których już nie pamiętamy. Czy nasza samoświadomość, jako trwałe poczucie bycia sobą, okaże się odporne na upływ czasu?	38
III. Debata filozoficzna o tożsamości osobowej a model wymiennych tożsamości (WT): Założenia modelu WT, Debata filozoficzna: Parfit, Lewis, Glannon, Bortolotti, Barazetti, Reichlin, Sauchelli. Rozwinięcie: stanowisko Dereka Parfita istotne dla modelu wymiennych tożsamości	48
Notka metodologiczna.....	56
Streszczenie / Abstract	58
Notka bibliograficzna i przypisy	60

Uwaga wstępna – zakres aktualizacji, teksty powiązane

W aktualnej wersji pracy *Jak pokonać śmierć* pozostało 31% tekstu zasadniczego z wersji dotychczasowej, z roku 2024. 69% stanowią partie nowe lub ponownie opracowane.

Niniejszy tekst jest ściśle powiązany z kilkoma innymi moimi pracami. Stanowi ich rozwinięcie, uzupełnienie a niekiedy podsumowanie. Zachęcam do lektury fragmentów sygnalizowanych w ramkach. W tekstach powiązanych znajduje się też bibliografia problemów poruszanych w tym kręgu zagadnień.

- *Ilość informacji wyprodukowanych w historii Europy miarą modernizacji. Wersja 2 (2026)*
- *Coraz więcej odpowiedzi, coraz mniej pewności. Śmierć i zaświaty w XVI-XIX wieku (2026)*
- *O ewolucji cywilizacji zachodniej (2023)*
- *Następne sto, dwieście lat: czy śmierć zacznie stopniowo zanikać? (2022)*
- *Cywilizacja zachodnia i Czas (2012)*
- *Nauka i religia. Historiografia problemu (2011, 2020)*
- Teksty na temat Średniowiecza w zakładce *Inne teksty* na mojej stronie

Wszystkie moje teksty, zarówno wymienione powyżej, jak też inne, są dostępne na mojej stronie <https://jacek.kwasniewski.org.pl>

Śmierć - zdarzenie traumatyczne i kulturotwórcze

Śmierć i lęk przed śmiercią są wydarzeniami traumatycznymi i kulturotwórczymi. Wydarzenie traumatyczne ma miejsce, gdy coś zagraża mojemu zdrowiu, życiu, budzi gwałtowne, negatywne emocje, jak lęk, niepokój, gniew, przerażenie i towarzyszy temu poczucie bezradności.

Lęk przed śmiercią i śmierć są elementami fundamentalnego i tragicznego zderzenia osadzonego w moim życiu. Pragnienie bycia żywym zderza się z pewnością, że przegram, że na pewno umrę. Jestem tu całkowicie bezradny. Jako jedyny organizm na ziemi wiem na długo przed śmiercią, że jest nieuchronna.

Człowiek walczy z tą traumą od pradziejów. Choć ma pewność, że śmierć wygra, nie może przejść nad tym do porządku dziennego, bo życie jest imperatywem kategorycznym wpisanym w każdą żywą istotę. Jest biologicznie zdeterminowanym przeciwstawieniem się drugiemu prawu termodynamiki, czyli rosnącej entropii.¹

Dlatego człowiek walczy z czymś, co zdaje się być nieuniknione. Zwierzę walczy instynktownie, dla człowieka podstawowe narzędzie tej walki stanowi kultura. Jej funkcją jest uczynić świat wokół zrozumiałym i posiadającym sens. Przy czym sens życia jest dla większości z nas „niewidzialny”, bowiem jest z nim, jak z powietrzem. Póki jest, prawie go nie zauważamy. Ale gdy go brak, natychmiast to odczuwamy, bo zaczynamy cierpieć. Co następuje, gdy zostaje głęboko zachwiana równowaga pomiędzy różnymi wartościami, które wyznają i realizują na co dzień

Problem sensu życia jako równowagi pomiędzy wartościami szerzej omawiam w tekście *Sens życia jest, gdy o nim nie myślimy*

Jednym z głównych czynników, które tę równowagę burzą jest lęk przed śmiercią i sama śmierć, które zagrażają jednej z największych wartości, życiu, i są wydarzeniami traumatycznymi w najwyższym stopniu.

Każda kultura musi się ze śmiercią zmierzyć. Musi ją obłaskawić. Choć wiemy, że śmierć nadejdzie, kultura dostarcza narzędzi, by lęk przed nią stłumić, zanegować, ujarzmić, pokonać a przynajmniej znacząco osłabić. Najlepiej, by znikł z powierzchni lub stał się niegroźny. Narzędziem najstarszym jest religia, ale są także inne: nieśmiertelności symboliczne, tabu śmierci, mechaniczna rutyna odsuwająca złowróżbne myśli, światopogląd, za którym możemy się ukryć, wysoki standard życia obniżający lęk poprzez podniesienie samooceny, codzienne wyparcie, głęboka zmiana priorytetów cywilizacyjnych a od niedawna nadzieja w technologiach typu ammortality.

W niniejszym tekście pokazany jest zarys walki z lękiem przed śmiercią na terenie cywilizacji zachodniej od VI wieku do dziś oraz możliwy scenariusz nie tak odległej przyszłości, którego realizacja może zwycięży śmierć w takiej postaci, jaką znamy dotąd i będzie nowym etapem ewolucji człowieka.

O czym jest ten tekst

Chrześcijańska koncepcja pokonania lęku przed śmiercią stała się w Średniowieczu powszechna a Kościół stał się również jednym z ważnych inicjatorów modernizacji. Modernizacja rozwijając się nadwładzała siłę religii, ale zachowała jej eschatologiczne marzenie. Ostatecznie stała się tak silna, że pokonanie śmierci stało się jej własną ambicją.

Od sześćdziesięciu lat obserwujemy wielkie zmiany w kierunkach wykorzystania dostępnych zasobów cywilizacyjnych Zachodu. Coraz większą ich część przeznaczamy na realizację tego, co można streścić hasłami Szybciej i Dłużej. Wydatki z nimi związane pochłaniają coraz większą część Produktu Krajowego Brutto. Można je więc nazwać priorytetami. Rodzi to pytanie o ich genezę.

Ich korzenie sięgają Średniowiecza. Kościół posługując się chrześcijaństwem stworzył nowego człowieka i przyczynił się do uruchomienia procesu modernizacji. Nowy człowiek powstał, gdy przekształcono barbarzyńców i pogan w chrześcijan, implantując do ich umysłów wiarę w nową eschatologię, czyli opowieść, co ich czeka po śmierci i jak mają się bronić przed lękiem ostatecznym. Wśród narzędzi, jakie zastosowano, na szczególną uwagę zasługuje indywidualizacja. *(inne źródła modernizacji, patrz str. 12-13)*

Człowiek zaczął się identyfikować nie jako członek kolektywu lecz jednostka stojąca samotnie wobec Stwórcy. Jego relacja wobec Boga była ambiwalentna. Bał się śmierci, marzył o raju i równocześnie źle widział swoje szanse na osiągnięcie tego celu.

Ambiwalencja w relacjach ze Stwórcą była częściowo kompensowana likwidacją starych eschatologii, politeistycznych i animistycznych. Zmieniło to pozycję człowieka wobec natury. Chrześcijaństwo zlikwidowało jej sakralny charakter i relacje człowieka z przyrodą wyniosły go ponad nią. Budziło to odwagę, zachęcało do eksploracji świata. Pomagała wiara, że świat podlega prawom natury a człowiek może je odkryć i wykorzystać.

Ze Średniowiecza człowiek wychodził z głęboką wiarą w nową eschatologię i wielkim marzeniem o raju. Pesymizm co do swoich szans pośmiertnych kompensował, przynajmniej częściowo, przyspieszeniem cywilizacyjnym w sprawach doczesnych. Tu był optymistą, ale zarazem pełną niepokoju istotą w sprawach wiecznych.

Po Średniowieczu nastąpił szybki wzrost potęgi świeckiej. Wraz z kryzysem Kościoła i postępującą modernizacją rozwijała się sekularyzacja. Ale wprawdzie Reformacja rozbiła jedność zachodniego chrześcijaństwa, zaś konfesjonalizacja XVI-XVII wieku próbowała odbudować jedność i pewność wewnątrz konkurujących wyznań. W skali Zachodu utrwaliła jednak pluralizm. Równocześnie rozwój nauki i innych autonomicznych dziedzin tworzył własne kryteria prawdy i nowe autorytety, ograniczając zakres, w którym Kościół i teologia rozstrzygały o rzeczywistości. W XVIII i XIX wieku mnożyły się kolejne odpowiedzi na pytanie, co nas czeka po śmierci. Były to odpowiedzi chrześcijańskie ortodoksyjne i nieortodoksyjne, zachowujące tylko niektóre elementy chrześcijaństwa, teistyczne niechrześcijańskie, quasi-religijne, agnostyczne i materialistyczne.

Chrześcijaństwo pozostało bardzo silne, lecz utraciło dawną eschatologiczną bezalternatywność. Zachód miał coraz więcej recept eschatologicznych, ale utracił dawną synergii jednej odpowiedzi wzmacnianej przez całe otoczenie kulturowe. Pluralizm tworzył kakofonię stanowisk wzajemnie podważających swoją wiarygodność. Nie było już jednolitego muru przeciwko lękowi przed śmiercią.

Ten rozbity system obronny napotkał w pierwszej połowie XX wieku rewolucję demograficzną i okazał się za słaby. Radykalnie spadła śmiertelność dzieci i młodzieży, ale ludzie starsi prawie nic nie zyskali, a nauka nie dawała im nadziei. Powstała masowa frustracja starszych pokoleń. Odpowiedzią stało się wyparcie śmierci, które na poziomie kultury przybrało postać tabu. Otworzyły się jednak szczerze portfele. Wielki wzrost wydatków na ochronę zdrowia spowodował, że starsi w drugiej połowie wieku zyskali procentowo więcej niż młodzi. Szybciej działać, szybciej żyć, dłużej być młodym, dłużej być w ogóle - z tymi priorytetami Zachód wchodził w trzecie tysiąclecie.

Lęk przed śmiercią nie znika, ale karmi się nadzieją płynącą z priorytetu Dłużej. Stare marzenie o życiu wiecznym w raju zostało zachowane. Przybrało jednak postać zlaicyzowaną. Raj znika. Tożsamość osobowa ma trwać. Tu, na ziemi. Po prostu.

Sukcesy medycyny stopniowo zmieniają też nasz stosunek do śmierci. Zaczynamy ją traktować, jako chorobę, która wymaga i podlega interwencji.

Wiek XXI przyniósł wzmocnienie priorytetów Szybciej i Dłużej. Torują obecnie drogę wizji bardziej ambitnej, zwanej ammortality. To szukanie w technologii sposobu na radykalne, co najmniej kilkukrotne wydłużenie życia. Globalny rynek human augmentation rośnie szybko, od 111 mld. USD w roku 2018 do prognozowanych 886 mld. USD w roku 2032.²

Lęk przed śmiercią ucieka do przodu. Zamiast strachu proponujemy nadzieję. Ammortality staje się skonkretyzowaną postacią pragnienia Dłużej.

Realizacja wizji ammortality będzie wymagać radykalnych modyfikacji homo sapiens, genetycznych i innych. Jedną z możliwych konsekwencji wydłużenia życia do kilkuset lat może być posiadanie przez nowego człowieka wymiennych tożsamości osobowych. Być może nie będzie to już jedno życie, tyle że wydłużone do kilkuset lat, ale kilka kolejnych, odrębnych tożsamości, które „mieszkałyby” po kolei w tym samym, ewentualnie modyfikowanym, ciele. To zmieniłoby wszystko, także śmierć. Nie byłaby już tą śmiercią, którą znamy.

* * *

Chrześcijański pomysł pokonania lęku przed śmiercią, sprzęgnięty z rozpoczętymi w Średniowieczu procesami modernizacji, stał się jednym z najważniejszych czynników, który zbudował siłę zachodniej cywilizacji. Obecnie, zsekularyzowany Zachód zachowuje starą wizję eschatologiczną w wersji doczesnej. Dokonując nie mającej precedensu realokacji zasobów uderza w śmierć całą potęgą modernizacji, której ważnym inicjatorem był średniowieczny Kościół i chrześcijaństwo.

Punkt wyjścia. Współczesne priorytety Zachodu: Szybciej i Dłużej

Zacznijmy od wskazania dwóch powszechnie znanych zjawisk. Wszyscy je na co dzień dostrzegamy, ciągle o nich mówimy. Wydatki z nimi związane pochłaniają coraz większą porcję Produktu Krajowego Brutto (PKB). Można je więc nazwać priorytetami. To priorytety Szybciej i Dłużej. Szybciej działać, szybciej żyć, dłużej być młodym, dłużej być w ogóle. Rosnąca skala zasobów, które są przeznaczane na realizację tych priorytetów każe zapytać o ich genezę. Skąd się te priorytety wzięły?

Przydatne są tu prace historyczne oraz powstałe w drugiej połowie ubiegłego wieku teorie psychologiczne i antropologiczne, które zajęły się naszymi podstawowymi lękami egzystencjalnymi. Okazuje się, że priorytety Szybciej i Dłużej, choć pojawiły się stosunkowo niedawno, sięgają korzeniami średniowiecznych lęków i początków procesu modernizacji.

Jak to się stało, że po kilkunastu wiekach od startu zachodniej cywilizacji, priorytetami stały się dążenia, które w XX wieku spowodowały w mgnieniu oka wielkie zmiany w kierunkach wykorzystania dostępnych zasobów. Bo coraz większą część tych zasobów, kosztem innych zastosowań, przeznaczamy na realizację tego, co można streścić hasłami Szybciej i Dłużej.

Chcę pokazać, że pragnienie Dłużej i wszechobecny przymus Szybciej są ściśle powiązane z historią naszych lęków i modernizacją.

Priorytet Szybciej

O tym, że wszystko wokół nas dzieje się coraz szybciej, nie trzeba nikogo przekonywać, choć nie wszyscy w równym stopniu doświadczają tego przyspieszenia. Dla maklera giełdowego szybkość działania jest kwestią niemal życia i śmierci, dla emeryta jedynie zadziwieniem, jak zwariowane jest tempo świata, który się toczy gdzieś obok niego

Rosnącą szybkość cywilizacyjną można mierzyć bezpośrednio w różnych segmentach systemu społecznego oraz pośrednio, ilością zasobów używanych do przyspieszania.

Zagadnienie priorytetu Szybciej omawiam w książce *Cywilizacja zachodnia i Czas, rozdział 1 Zachodnia cywilizacja i szybkość, w punktach: Szybkość w cywilizacji zachodniej, Szybkość z perspektywy jednostki, Marketing i reklama a system wartości, Wartości cywilizacyjne LNS (Lepsze-Nowe-Szybciej), Dlaczego wartości LNS są coraz ważniejsze, Cnota pośpiechu - czemu jej ulegamy, (str.24-71)*

Mówiąc, że żyjemy coraz szybciej mamy na myśli takie mierzalne zjawiska, jak:

- coraz krótszy czas wymiany na nową konsumpcyjnej oferty rynkowej
- coraz szybsza rotacja upodobań, zainteresowań i zwyczajów oraz odpowiadających im produktów, nowych technologii i gadżetów,
- coraz krótszy czas reakcji firmy i pracownika na bodźce płynące z rynku
- coraz krótszy czas realizacji zamówienia, gdy zamawiam coś jako konsument i gdy dostaję zamówienie do realizacji jako producent, pracownik

- rosnąca ilość informacji, która do mnie dociera i którą przetwarzam w określonej jednostce czasu
- rosnąca szybkość i częstotliwość przemieszczania się z miejsca na miejsce. Także odległości przebyte w ciągu miesiąca czy roku
- rosnąca ilość zgłaszanych wniosków patentowych w danym okresie
- rosnąca liczba transakcji wszelkiego typu na rynku w określonej jednostce czasu.

Choć lista jest daleko niepełna, są to wszystko parametry szybkości cywilizacyjnej, którymi można mierzyć tempo biegu naszej cywilizacji oraz zróżnicowanie tego tempa:

- pomiędzy różnymi gałęziami gospodarki i obszarami codziennego życia
- pomiędzy różnymi zawodami i zajęciami
- pomiędzy różnymi grupami dochodowymi
- pomiędzy różnymi pozycjami w hierarchii zawodowej
- pomiędzy ludźmi w różnym wieku
- pomiędzy różnymi krajami i różnymi regionami tego samego kraju.

Szybkości cywilizacyjnej doświadczamy w wielu tych wymiarach równocześnie. To, co nazywam szybkością mojego otoczenia jest wypadkową szybkości wszystkich wymiarów, w których uczestniczę.

Ważnym, pośrednim miernikiem szybkości cywilizacyjnej jest rosnąca skala zasobów, które są używane do przyspieszania cywilizacyjnego. W tym celu badałem kiedyś takie zjawiska, jak rosnąca szybkość działania procesorów, udział wydatków B+R (działalność badawczo rozwojowa) na technologie informatyczne w całości wydatków B+R, udział patentów w informatyce i telekomunikacji w całej puli międzynarodowych patentów USA i skalę inwestycji venture capital³ w dziedzinie informatyki w całości inwestycji venture capital. Moje analizy miały charakter wstępny, ale potwierdziły tezę o rosnącej prędkości i szybko rosnącym udziale tych grup wydatków. Syntetyczną miarą przyspieszenia jest także rosnąca wykładniczo ilość wytwarzanych informacji, o czym będę mówił w dalszej części tekstu.

Nie będę w tym miejscu omawiał szczegółowo genezy i mechanizmu działania priorytetu Szybkiej. Wystarczy powiedzieć, że jednym z najważniejszych źródeł XX wiecznego przyspieszenia było wdrożenie w skali międzynarodowej jednolitych zasad przekształcania w kapitał niemal każdego zasobu i elementu majątku. Dokonano tego na Zachodzie dopiero w XIX wieku i dotyczyło to gospodarek prywatnych, rynkowych. W XX wieku zasady te przyjęły niektóre rozwinięte kraje niezachodnie.

To rozwiązanie umożliwiło akceptację wszelkiej własności na wielkim obszarze przez miliardy ludzi, podobnie jak i regułę prowadzenia transakcji i rozsądzania sporów. Konkurencyjna gospodarka tworzy popyt na kapitał a im bardziej jest zintegrowana i globalna, tym więcej w niej mobilnego kapitału szukającego dla siebie miejsca i tym więcej pomysłów, jak przekształcić majątek nie będący jeszcze kapitałem w kapitał. Przyspiesza to cyrkulację, co zwielokrotnia ilość kapitału z danej masy zasobów i zapobiega odkładaniu tzw. martwego kapitału⁴.

Priorytet Dłużej

Priorytet Dłużej to pragnienie, by jak najdłużej być młodym i jak najdłużej być w ogóle. Oczywiście w zdrowiu

Zagadnienie priorytetu Dłużej omawiam w książce *Cywilizacja zachodnia i Czas, rozdział 2 Rosnąca wartość czasu (str. 69-85) w punktach: Czas jako towar, wartość czasu, Wartość czasu i młodość, Oczekiwanie by dłużej być młodym* a także (str. 104-109) w punkcie *Oczekiwanie by Dłużej-Być-W-Ogóle*

Szybka cywilizacja premiuje młodość, bo wymaga zdolności adaptacyjnych do nieustannych zmian, odporności na stres, łączenia przebojowości i pasji z umiejętnością zawierania kompromisów, inteligencji, pracy zespołowej, decyzyjności. To wszystko bardziej cechuje młodych niż starych, bo młodość jest szybka, zdrowa, wytrzymała, aktywna, piękna, wydajna, ofensywna, dynamiczna, odporna i sprawna. Bycie młodym jest więc nie tylko miłe, ale stało się opłacalną koniecznością. Dla gospodarki i dla jednostki.

Odpowiadając na tę potrzebę, powstał pod koniec XIX wieku, ale praktycznie dopiero w XX wieku wielki przemysł, dający nadzieję, ale i realne szanse bycia coraz dłużej sprawnym i wyglądającym młodo. Jego główne składowe to branża fitness, branża chirurgii estetycznej, mental wellness, haute couture, luxury apparel, leki bez recepty (OTC) i suplementy. W ciągu ostatnich kilku lat wielkość tego przemysłu oscyluje wokół ośmiuset miliardów dolarów⁵, co jest kwotą mniej więcej równą sumie przychodów Apple'a, Microsoftu i Facebooka (770 mld. USD w roku 2023).

Priorytet Dłużej to także pragnienie jak najdłuższego życia w ogóle. To, że chcemy żyć coraz dłużej w zdrowiu nie wymaga dowodów, choć nie zgadzam się, że jest to pragnienie odwieczne. Odróżnijmy bajki o matuzalemach od faktycznych działań, które przyniosły pierwsze, choć skromne efekty w drugiej połowie XIX wieku.

To, co powszechnie uznajemy za oczywiste pragnienie, oczekiwanie i żądanie, by Dłużej-Być-Młodym i Dłużej-Być-W-Ogóle ma swoją genezę, swój początek i mechanizm, który to powiela. Nie jest w żadnym wypadku odwieczne. Jest natomiast mitycznym sposobem doświadczania czasu. Ten problem omówiłem szerzej w tekście *Współczesny Zachód i mityczne doświadczanie czasu*

Jednak dopiero wysiłki poczynione w wieku XX pokonały odwieczną i bardzo wysoką śmiertelność dzieci i młodzieży i przyniosły wzrost długości życia nie mający precedensu w historii. Mam na myśli zwłaszcza dokonania drugiej połowy wieku, które są wynikiem wielkiego wzrostu wydatków na ochronę zdrowia. Najlepiej znaną i powszechnie używaną miarą jest rosnący udział w PKB wydatków na ochronę zdrowia krajów rozwiniętych. Od roku 1950 do 2024 (74 lata) nastąpił wzrost przeszło czteroipółkrotny, od 4,3% do niemal

20%. Dla porównania, w okresie 1776-1900 (124 lata) nastąpił wzrost z 1,9 do 2,5%, a w pierwszej połowie XX wieku wzrost z 2,5 do 4,3% (dane dla USA)⁶.

W latach 2021-2023 kraje Unii Europejskiej i Stany Zjednoczone razem wydawały rocznie na ochronę zdrowia kwoty od 6 do 7 bilionów dolarów. W USA było to około 17-19% PKB a w Unii Europejskiej około 10-11% PKB. Aby ocenić skalę wydatków na ochronę zdrowia, warto je porównać z wydatkami na obronność. W roku 2023 łączne wydatki USA i Unii Europejskiej na obronność wyniosły odpowiednio 3,5% PKB i 1,3% PKB (820-916 mld. USD i 270 mld. euro). Wydatki na ochronę zdrowia są więc 5-8 razy większe, niż wydatki na cele wojskowe i obronność⁷.

Szybciej i Dłużej jako wartości powiązane

Szybciej i Dłużej to jednak nie tylko rosnące wydatki. To pragnienia i wartości, które się nawzajem stymulują i legitymizują.

Sukcesy w Byciu-Dłużej-Młodym i Byciu-Dłużej-W-Ogóle nasilają popyt na kolejne produkty i usługi w sferze Dłużej. To zwrótnie uzasadnia dalsze przyspieszenie technologiczne i naukowe. Podkreśamy więc tempo Szybciej, aby jeszcze sprawniej odpowiadać na coraz szersze i coraz silniej artykułowane żądanie, aby Być-Dłużej-Młodym i Być-Coraz-Dłużej-W-Ogóle. Szybciej i Dłużej wzajemnie się stymulują i powielają. Mówiąc metaforycznie, Szybciej umożliwia Dłużej a Dłużej uzasadnia Szybciej.

Streszczony w pojęciu Szybciej zachodni przymus racjonalności oraz Dłużej jako cel i wartość przyciągają się jak magnesy. Przymus racjonalności umożliwia - poprzez zwycięski pochod techniki i nauki - realizację wartości streszczonej w pojęciu Dłużej a owo Dłużej, jako wartość końcowa, która nie wymaga uzasadnienia, sama uzasadnia Szybciej. I to nie na poziomach trywialnych, jak konsumpcja czy potęga pieniądza, ale wręcz transcendentnych, ostatecznych. Zachodnia racjonalność i zachodni przymus szybkości otrzymują Najwyższą Nobilitację, która jest ich nową legitymacją. Stają się silnikiem napędzającym cywilizowany świat ku transcendencji, jaką jest życie coraz dłuższe a może i dowolnie długie.

Pierwotnie swoją transcendentną legitymację kapitalizm znalazł w protestantyzmie, w wierze, że sukces ekonomiczny jest dowodem boskiej łaski, ale wraz z sekularyzacją tę legitymację utracił. Kolejne pomysły jak trwale odzyskać zaufanie, poparcie i zjednać do siebie, albo się dyskredytowały albo okazują się po prostu miałkie. Teraz szansę nowej legitymacji kapitalizm dostrzega w byciu platformą startową do lotu w kierunku życia radykalnie dłuższego od obecnego. Świadczą o tym setki miliardów dolarów wydawanych na ten cel i tłum miliardów, którzy się przepychają w branżach human enhancement i life extension (ulepszanie i przedłużanie życia).

Historia Zachodu w perspektywie lęku przed śmiercią

Pora się cofnąć w przeszłość. Aby zrozumieć genezę priorytetów Szybciej i Dłużej, spójrzmy na zachodnią cywilizację, w okresie od VI wieku do dziś, przez pryzmat zmieniających się w tym czasie sposobów walki z lękiem przed śmiercią.

Skąd taki pomysł?

Po pierwsze, oglądamy przeszłość z perspektywy problemu, który był przez wieki silnie kulturotwórczy. W Europie, od Średniowiecza, pomysł, jak pokonać strach przed śmiercią był fundamentem masowego, plebejskiego chrześcijaństwa. W kolejnych wiekach ta eschatologia traciła moc, ale powstawały nowe, bo lęk trzeba było nadal poskramiać. Inspirował więc filozofię, naukę, religię i teologię, politykę, literaturę, sztukę, muzykę. Ileż wielkich dzieł, dokonań, wojen i podbojów zawdzięczamy chęci pokonania tego strachu, czy to siłą naszych argumentów czy przez odcisnięcie swojej obecności w historii? Boimy się śmierci i ten lęk nas pobudza, dopinguje, zapładnia. Nic się tu nie zmieniło od Średniowiecza i Renesansu, by nie sięgać już dalej w przeszłość.

Po drugie, patrząc na zmieniające się pomysły, jak walczyć z lękiem ostatecznym dochodzimy w końcu do współczesności i narodzin wiary, że śmierć co najmniej da się znacząco odroczyć przy pomocy technologii. Strach przed śmiercią zaczyna obecnie szukać pociechy w eschatologii, która przybrała postać priorytetu Dłużej. Zmiana w kierunkach alokacji naszych zasobów (priorytety Dłużej i Szybciej) dynamicznie oddziałuje i zmienia naszą kulturę, gospodarkę i technologię.

Takie jest uzasadnienie spojrzenia na obecne priorytety z perspektywy lęku przed śmiercią.

Perspektywy teoretyczne i badawcze

Konstrukcja tej pracy łączy kilka perspektyw badawczych. Pierwszą tworzą psychologiczne i antropologiczne koncepcje lęku przed śmiercią, przede wszystkim zaprzeczania śmierci Ernesta Beckera oraz teoria opanowywania trwogi, TMT. Interesuje mnie mechanizm, w którym świadomość śmiertelności uruchamia potrzebę światopoglądu, samooceny, przynależności, symbolicznego trwania i innych kulturowych obron przed lękiem egzystencjalnym.

Druga perspektywa obejmuje historię i socjologię religii oraz historię nauki i idei. Badania nad chrystianizacją, Reformacją, konfesjonalizacją, sekularyzacją i pluralizacją pozwalają śledzić przemiany chrześcijańskiej eschatologii oraz pojawianie się konkurencyjnych religijnych, parareligijnych i niereligijnych odpowiedzi na śmierć. Badania nad nauką, autonomizacją kolejnych dziedzin poznania, zmianą autorytetów i warunków wiary pomagają wyjaśnić, dlaczego chrześcijaństwo pod koniec XIX wieku nadal pozostawało bardzo silne społecznie i instytucjonalnie, choć było słabsze niż w poprzednich stuleciach i utraciło dawną eschatologiczną bezalternatywność.

Trzecia perspektywa jest demograficzna, medyczna i społeczna. Korzystam ze statystyk oczekiwanej długości życia w różnych grupach wieku, historii medycyny, tanatologii, socjologii zdrowia i choroby oraz antropologii kulturowej zajmującej się tematem śmierci. Materiały te są podstawą analizy dwudziestowiecznej rewolucji demograficznej, tabu śmierci, wzrostu wydatków na ochronę zdrowia i powstania cywilizacyjnego priorytetu Dłużej.

Czwarta perspektywa łączy mój model wymiennych tożsamości z filozoficzną debatą o tożsamości osobowej, przetrwaniu i śmierci. Badam hipotetyczne skutki wydłużenia życia do 300-400 lat i możliwość, że historia osobista będzie stopniowo zastępowana kolejnymi,

podczas gdy samoświadomość zachowa ciągłość. Powstawałyby wówczas wymienne tożsamości, których przemijanie nie musiałoby być przeżywane jak śmierć. Problem ten wiąże się z pytaniami Williamsa, Lewisa i Parfita oraz późniejszych autorów o ciągłość psychologiczną, trwałość osoby i o to, co właściwie musi przetrwać, aby dalsze istnienie pozostawało moim przetrwaniem.

Piąta perspektywa dotyczy mechanizmów, które mogłyby taki scenariusz uruchomić, oraz jego technicznych warunków. Łączę badania nad pamięcią i zapominaniem z analizą przyspieszającej produkcji informacji i zmian środowiska społecznego, a także z badaniami nad biologią starzenia, terapiami genowymi, human enhancement, bioimplantami i technologiami life extension. Model wymiennych tożsamości ma w tej części charakter hipotetyczny. Nie jest prognozą, że człowiek żyjący trzysta lat będzie musiał posiadać kilka kolejnych tożsamości. Stawia pytanie, jakie skutki dla historii osobistej i poczucia własnego Ja może mieć połączenie radykalnie wydłużonego życia, ograniczonej i selektywnej pamięci oraz wielokrotnej konieczności przystosowywania się do zmieniającego się świata.

Perspektywy te spotykają się w jednym problemie. Pytam, jak Zachód zmieniał sposoby obrony przed lękiem przed śmiercią, jak do kulturowych sposobów jej oswajania dołączyły próby technicznego odsuwania granicy ludzkiego życia i co stanie się z samym przedmiotem tego lęku, jeżeli radykalne przedłużenie życia zacznie zmieniać nie tylko długość ludzkiej egzystencji, lecz także tożsamość osobową człowieka.

Średniowiecze. Nowy człowiek i początki modernizacji

Średniowiecze stworzyło działający przez następne wieki dwuskładnikowy mechanizm zmian. Uruchomiono procesy modernizacyjne oraz został stworzony nowy człowiek z przebudowanym obrazem świata, nowymi marzeniami, lękami, sposobami ich pokonywania.

Optymizm w relacjach z naturą

Jeśli idzie o procesy modernizacyjne, w tym powstanie nauki, rozwój technologii i wzrost gospodarczy, były one efektem działania szeregu czynników. W tym miejscu chcę wskazać jeden z nich - brak hamulców ideologicznych.

Omówienie innych źródeł modernizacji, takich jak: unikalna równowaga europejskich sił społecznych, wielocentrowa topografia, asymilowany grecki typ racjonalności, spuścizna arabska, zwycięstwa nad hordami barbarzyńców w IX i X wieku, rola Kościoła w uruchomieniu tych innych źródeł oraz jego wkład w rozwój nauki, gospodarki i technologii, patrz moja praca *O ewolucji cywilizacji zachodniej: pkt II Średniowiecze. Narodziny modernizacji*, str. 14-16; *Aneks 1 Średniowieczne przyspieszenie cywilizacyjne*, str. 46-52; *Aneks II Korzenie europejskiej modernizacji*, str. 54-64 a także prace: *Wpływ Kościoła i chrześcijaństwa na postęp techniczny w Europie średniowiecznej* oraz *Średniowieczne korzenie nauki nowożytnej. Wpływ otoczenia. Rola Kościoła*

Innowatorzy i ludzie ze zmysłem do handlu czy finansów są zawsze i wszędzie, ale sama ich pomysłowość nie wystarcza, aby rozpaść płomień technologiczny i gospodarczy na skalę kontynentu. Bardzo wiele zależy od tych, którzy sprawują kontrolę polityczną, wojskową, ideologiczną i religijną, czyli od tych, którzy byli i są strażnikami legitymizacji istniejącego

porządku społecznego. W Europie średniowiecznej miała miejsce sprzyjająca, promodernizacyjna konfiguracja tych czynników.

Chrześcijaństwo, jedna z głównych sił budujących cywilizację zachodnią, obdarowało człowieka optymizmem w relacjach z naturą. Natura utraciła status sakralny, uznano, że człowiekowi podlega. Ingerując w królestwo przyrody człowiek nie naruszał już żadnego sacrum. To istotnie zmieniało relacje człowieka do przyrody. Budziło odwagę, człowiek awansował w hierarchii bytów. Teraz to on władał i opiekował się światem materialnym.

Zachęcało to do eksploracji świata a pomagała w tym wiara, że świat podlega działaniu praw natury a człowiek może je odkryć i wykorzystać

Teologia legitymizowała naukę uznając ją za jeden z filarów chrześcijaństwa⁸ a technologię za narzędzie pomocne w dziele zbawienia⁹. Kościół, jeden z największych posiadaczy, dbał, by względy ideologiczne nie spowalniały biegu gospodarki. Powstała unikalna infrastruktura uniwersytecka, europejska technika budziła podziw przybyszów a gospodarka, jako jedyna w świecie zaczęła realizować od wieku XIV wzrost intensywny. Dużą rolę odegrało też dziedzictwo antyczne i Arabowie.

Tak ukształtowany człowiek był optymistycznie nastawiony do świata w tym sensie, że nie widział przeszkód religijnych (racjonalny Bóg i racjonalny świat były podstawą optymizmu poznawczego), kulturowych (uznano, że konstrukcja świata nie stawia oporu, brak tabu) i społecznych (Kościół wspierał innowacje, gospodarkę i naukę a władze świeckie były temu przeciwne o wiele rzadziej niż w innych kulturach), które by go hamowały w aktywnym ingerowaniu i przekształcaniu świata. To były silne, promodernizacyjne impulsy aksjologiczne, które (obok innych) odegrały znaczącą rolę w przyspieszeniu cywilizacyjnym.

Ambiwalencja w kontaktach ze Stwórcą

Natomiast w kwestii relacji z zaświatami, chrześcijaństwo obdarowało człowieka daleko idącą ambiwalencją w kontaktach ze Stwórcą. Człowiekowi wpojono nieprzeparowane pragnienie raju, bo „śmierć jest tylko przejściem do nowego etapu życia i dobrzy ludzie odnajdą u Boga wieczne szczęście, radość i spokój ducha”. Ale kopuła eschatologiczna, którą Kościół roztoczył nad chrześcijanami, choć gwarantowała pośmiertne bytowanie i dawała nadzieję nieba, nie chroniła przed lękiem.

Metody szerzenia wiary akcentowały grzech i znieprawienie ludzkości, co pociągnęło za sobą specyficzny typ duszpasterstwa - duszpasterstwo strachu. Człowiekowi wpajano przekonanie o własnej, bezgranicznej grzeszności, wynikające stąd głębokie poczucie winy i wielki strach przed piekłem. Zbawionych miała być garstka, potępionych i skazanych na

Budowa nowego człowieka, wpajanie mu chrześcijańskiego obrazu świata, chrześcijańskiej eschatologii to temat niezwykle szeroki. Jest omówiony w mojej pracy *O ewolucji cywilizacji zachodniej, punkt I, Średniowiecze VII-XV wiek*. Przywołuję tam m.in. wizję średniowiecznej umysłowości autorstwa antropologa, Ernesta Beckera. Patrz też moje artykuły *Rola chrześcijaństwa i Kościoła w europeizacji Europy* oraz *Dlaczego Kościół, dlaczego chrześcijaństwo? Uzasadnienie wyboru*. Patrz także wykład *Jak fenomen europejski jest tłumaczony w literaturze*, zwł. str. 11-22

niewyobrażalne męki - rzesze. U źródeł tego leżało pesymistyczne postrzeganie świata, który po pierwszym upadku miał być padołem łez, ludzkość od zarania skażona ogromem grzechu. Bóg bezlitośnie ścigał i karał grzeszników, tylko nielicznych dopuszczając do chwały zbawienia.

Groza piekła i strach przed nim były, co prawda, wypierane na co dzień przez wiernych ze świadomości, ale wiara w chrześcijańską eschatologię (o czym świadczy oddolne pilnowanie sakramentów chrztu i wiatyku, bo śmierć bez dopełnienia tych obrzędów była uznawana za prostą drogę do piekła), nie dawała dużego pola ucieczki przed tymi lękami.

Dlatego średniowieczne herezje a potem Reformacja były, w części przynajmniej, ucieczką przed gromowładnym i kochającym z całą surowością Bogiem Kościoła katolickiego.

Indywidualizacja

Aby zakorzenić nową religię, Kościół musiał gruntownie przebudować umysły. Schrystianizować je. W tym celu musiała przede wszystkim nastąpić religijna indywidualizacja człowieka europejskiego, odejście od jego tradycyjnej autoidentyfikacji kolektywnej. Podstawą myślenia o sobie musiał stać się człowiek jako jednostka, a nie, jak dotychczas, jako przedstawiciel jakiejś grupy odniesienia: klanu, rodziny, plemienia, wioski. To był zasadniczy warunek chrystianizacji - człowiek samotnie stojący wobec Boga, z bagażem swoich czynów, za które ponosi pełną odpowiedzialność.

Procesu indywidualizacji Kościół dokonał na poziomie grupy i jednostki. Na poziomie grupy dokonano rewolucyjnych zmian, zwanych I Rewolucją Papieską (V-VII wiek). Zakazano stosowania odwiecznych zasad koligacenia (zakazy małżeństw krewnych i powinowatych) poszerzając te zakazy do niepojętych dla nas granic (zakazy małżeństw bardzo dalekich krewnych, bo do siódmego stopnia, dalekich powinowatych, a nawet krewnych duchowych, czyli rodziny rodziców chrzestnych). Zakazem objęty był lewirat¹⁰ i budowa pozamałżeńskich więzi rodzinnych, czyli konkubin i adopcja.

Kościół w ten sposób atomizował dotychczasowe wspólnoty, niszczył tradycyjne narzędzia integracji społecznej, fundamenty ekonomiczne i duchowe kultur pogańskich. Zakazy te, bardzo trudne do respektowania w praktyce, czyniły rzesze wiernych winnymi ciężkiego grzechu, ale jednocześnie Kościół przyznał sobie dyskrejonalną władzę udzielania dyspens. Poza atomizacją, restrykcje te przyczyniły się do wielkiego wzrostu liczby majątków pozbawionych spadkobierców. Ich właścicielami często były wdowy po zmarłych feudałach. Otaczając je troskliwą opieką Kościół ustawicznie przejmował te majątki w drodze zapisów testamentowych¹¹.

Indywidualizacji na poziomie jednostki dokonano wkładając do duszy Europejczyka nową eschatologię, czyli opowieść, co go może czekać po śmierci, jak uniknąć piekła i dostać się do raju. Droga ku niebu została wytyczona i na bieżąco monitorowana przez Kościół. Należało przestrzegać pewnych zasad (Dekalog, przykazania kościelne), uczestniczyć w opracowanych przez Kościół sposobach kontaktu z Transcendencją (chrzest, msza, procesje, wiatyk), zbierać punkty dodatnie w niebieskim rejestrze (dobre uczynki, komunie, jałmużna, odpusty) i regularnie kasować punkty ujemne (spowiedź, rozgrzeszenie). Dotychczasowe mechanizmy obrony przed lękiem przed śmiercią, czyli stare eschatologie: antyczne, pogańskie,

barbarzyńskie, ich opowieści, lęki i sposoby ich pokonywania były tępione lub asymilowane (wiele świąt kościelnych ma pogańskie korzenie).

Kościół własną eschatologię promował i z całą mocą egzekwował. Jej wiarygodność gwarantował także świat wokół, który był ekosystemem kulturowym, całkowicie przenikniętym treściami chrześcijańskimi. Wszystko, co czynił człowiek miało równocześnie sens doczesny i religijny, łącznie z łowieniem ryb i wykuwaniem miecza.

Człowiekowi współczesnemu trudno pojąć te realia. W procesie kulturowej integracji Europy, chrześcijaństwo i Kościół odcisnęły piętno na ówczesnej rzeczywistości w tak wielu wymiarach, że stały się wszechogarniającym człowieka środowiskiem kulturowym. Religijnymi elementami przeniknięty był język, rachuba czasu, codzienne obyczaje, sztuka, poglądy na sprawy ziemskie i ostateczne. Kościół w przeciągu tysiąca lat zbudował w ten sposób europejski kod kulturowy, który był ponadnarodowy, ponadpaństwowy i ponadklasowy. Posługiwanie się tym kodem było identyfikatorem przynależności do świata chrześcijańskiego.

Doczesność była chwilą przed czekającą człowieka wiecznością. W takim świecie opisy raju i piekła oraz instrukcje, jak się dostać do nieba, były jak najbardziej na miejscu. Sąd pośmiertny i rajske szczęście albo piekielne męki były bezdyskusyjnymi elementami świata. Chrześcijańska eschatologia jako obrona przed lękiem przed śmiercią i zarazem gwarancja głębokiego sensu życia była czymś naturalnym, bo zgadzała się z całym obrazem doczesnym i religijnym, jaki człowiek miał przed oczami i w umyśle.

Chrześcijanin średniowieczny

Pisząc o niemal tysiącletnim procesie implantowania wiary i budowy kultury chrześcijańskiej, trzeba odróżnić znajomość doktryny od rzeczywistego przyswojenia chrześcijańskiego obrazu świata doczesnego i nadprzyrodzonego. Szerokie warstwy średniowiecznego społeczeństwa miały znikomą wiedzę o doktrynie i zasadach chrześcijańskiej wiary. Pogłębiona znajomość dogmatów i teologii była udziałem przede wszystkim elit, głównie duchowieństwa. Religijność chłopstwa, mieszczan, ale także znacznej części rycerstwa i możnowładców była w dużej mierze praktyczna i rytualna. Opierała się na modlitwach, sakramentach, znajomości grzechów i obowiązków religijnych. Mieszała się z dawnymi wierzeniami, praktykami magicznymi, konformizmem i fascynacją kościelną oprawą.

Nie znaczy to jednak, że średniowieczne społeczeństwo było w swojej większości nadal pogańskie i jedynie przykryte cienką warstwą chrześcijaństwa. Bowiem to, co można nazwać pierwszą chrystianizacją, polegało przede wszystkim na wpojeniu podstawowych składników eschatologii chrześcijańskiej po uprzednim wytępieniu dawnych wyobrażeń, co nas czeka po śmierci i co należy czynić w tej sprawie za życia. Przy czym chrześcijaństwo przejmowało część dawnych świąt i obrzędów, reinterpreterując je i włączając we własny system symboliczny. U schyłku tego wielowiekowego procesu zasadnicze składniki chrześcijańskiego rdzenia eschatologicznego były jasno określone i skutecznie zakorzenione w świadomości Europejczyka: człowiek miał duszę, po śmierci czekał go sąd, istniały niebo, piekło i czyściec, Chrystus umożliwiał zbawienie, a życie ziemskie wpływało na los

pośmiertny. Kościół wskazywał również środki prowadzące ku ocaleniu. Wokół tego rdzenia nadal klębiły się demony, czarci, miejsca niebezpieczne i istoty bytujące pomiędzy ziemią a zaświatami, lecz stopniowo włączano je w chrześcijański obraz rzeczywistości albo spychano na jego obrzeża.

Średniowieczny Europejczyk był więc chrześcijaninem eschatologiczno-rytualnym. Nie musiał znać teologii, aby wiedzieć, co czeka go po śmierci i co powinien robić, by uniknąć potępienia. Chrześcijaństwo ukształtowało człowieka jako jednostkę stojącą samotnie wobec Boga. Wiara chroniła przed grozą unicestwienia, ale zarazem przekształcała część lęku przed śmiercią w lęk przed sądem i potępieniem. Nadawała temu lękowi sens i wskazywała drogę ocalenia.

W tym znaczeniu średniowieczna chrystianizacja stworzyła ogólnozachodni monopol eschatologiczny. Nie oznaczał on braku herezji, lokalnych wierzeń ani praktyk nieortodoksyjnych. Oznaczał brak kompletnej i instytucjonalnie rozwiniętej alternatywy wobec chrześcijańskiej odpowiedzi na śmierć. Reformacja nie zastała więc społeczeństw niemal pogańskich, lecz społeczeństwa głęboko osadzone w chrześcijańskim obrazie śmierci i zaświatów. Rozbiła jedność tego obrazu, a konfesjonalizacja zaczęła przekształcać chrześcijanina eschatologiczno-rytualnego w katolika, luteranina albo reformowanego, coraz wyraźniej świadomego odrębności własnej drogi zbawienia.

Epoka nowożytna, wieki XVI - XIX. Mnożenie wizji eschatologicznych¹²

Wstęp

W tym rozdziale patrzę na cztery stulecia historii Zachodu przez jeden tylko pryzmat: zmiany poglądów na los człowieka po śmierci. Z ogromu wydarzeń XVI-XIX wieku wybieram więc te procesy, które zmieniały treść wyobrażeń o zaświatach, liczbę konkurujących odpowiedzi, ich wiarygodność albo społeczne i instytucjonalne umocowanie. Reformacja, konfesjonalizacja, rozwój nauki, krytyka biblijna, Oświecenie czy dziewiętnastowieczny materializm interesują mnie tutaj nie jako części ogólnej historii epoki, ale dlatego, że zmieniały odpowiedź na pytanie: co czeka człowieka po śmierci i na jakiej podstawie można w tę odpowiedź wierzyć? Jest to więc historia świadomie selektywna: z oceanu faktografii wydobywa jeden tylko nurt - przemiany eschatologiczne.

Między rokiem 1500 a 1900 na Zachodzie dokonała się zmiana, która zasadniczo przekształciła metody obrony przed lękiem przed śmiercią. Około 1500 roku dominowała jedna chrześcijańska recepta eschatologiczna: człowiek posiadał duszę, po śmierci czekał go sąd, a Kościół wskazywał środki prowadzące do zbawienia. Cztery stulecia później istniało już wiele konkurujących odpowiedzi na pytanie, co czeka człowieka po śmierci: odmiany chrześcijaństwa, deizm, sceptycyzm, materializm, agnostycyzm, spirytualizm oraz świeckie formy nadziei i nieśmiertelności symbolicznej. Wyraźnie odmiennych odpowiedzi były dziesiątki, a jeśli liczyć ich warianty doktrynalne, narodowe, lokalne i środowiskowe - zapewne setki. Modernizacja, rozwój nauki i autonomizacja świata doczesnego nie zlikwidowały religii, lecz osłabiły jej pozycję jedyne powszechnie uznanego źródła odpowiedzi na pytania zasadnicze. Rezultatem była radykalna pluralizacja odpowiedzi eschatologicznych. Po półtora wieku konfesyjnych zmaganiach jedności religijnej Zachodu nie

udało się przywrócić, a rosnąca swoboda intelektualna, nowa nauka i modernizacja sprzyjały dalszym eksperymentom z religią, światopoglądem i wizjami zaświatów. Kultura Zachodu oferowała coraz więcej odpowiedzi, ale w efekcie było coraz mniej wspólnej pewności, że jedna z tych odpowiedzi jest bezspornie prawdziwa. W dłuższej perspektywie miało to znaczenie dla powstania XX-wiecznego tabu śmierci: kalejdoskop odziedziczonych odpowiedzi okazał się daleko słabszą zbiorową tarczą broniącą przed lękiem egzystencjalnym niż dawny zintegrowany system chrześcijański.

I.

XVI-XVII wiek i przełom około 1700 roku

Rok 1500: jedna dominująca chrześcijańska recepta eschatologiczna

Około 1500 roku społeczeństwa zachodniej Europy szybko się zmieniały, lecz zmianom tym nie towarzyszyła pluralizacja odpowiedzi eschatologicznych. Zachodnie chrześcijaństwo nie było całkiem jednolite doktrynalnie ani pod względem praktyk. Istniały herezje, lokalne formy pobożności, nurty apokaliptyczne i różnice między religijnością elit i mas. Ale Średniowiecze skutecznie zakorzeniło podstawowy chrześcijański obraz śmierci i zaświatów: człowiek posiadał duszę, po śmierci czekał go sąd, istniały piekło, czyściec i niebo, Chrystus umożliwiał zbawienie, a sposób przeżycia ziemskiego życia wpływał na ostateczny los jednostki.

Kościół wyjaśniał, co następuje po śmierci oraz wskazywał środki prowadzące do zbawienia: sakramenty, spowiedź, pokutę, mszę, modlitwę, jałmużnę, odpusty i kult świętych. Czyściec podtrzymywał przekonanie, że więź żywych ze zmarłymi trwa, ponieważ modlitwy i dobre uczynki mogły pomagać duszom po śmierci. Chrześcijaństwo ukształtowało człowieka jako jednostkę stojącą samotnie wobec Boga: wspólnota mogła mu pomagać, lecz sąd dotyczył konkretnej osoby i jej wiecznego losu.

Siłę tej odpowiedzi wzmacniało całe otoczenie kulturowe: Kościół, rodzina, rytuał, sztuka, kalendarz, obyczaj, prawo i chrześcijański obraz historii. Religijność była w znacznej mierze praktyczna i eschatologiczna; przeciętny człowiek nie musiał znać szczegółów teologii, aby wiedzieć, że po śmierci czeka go sąd i że ziemskie postępowanie wpływa na wieczny los. Nie istniała żadna porównywalna, kompletna i rozwinięta alternatywa wobec tego systemu. Niepewność dotyczyła więc głównie własnych szans zbawienia, nie wyboru między równorzędnymi wizjami zaświatów. Człowiek mógł nie wiedzieć, czy uniknie piekła i jak długo będzie cierpiał w czyścicu, ale nie musiał rozstrzygać, czy piekło, czyściec i niebo w ogóle istnieją. Ten układ zaczął rozpadać się w XVI wieku.

Reformacja: rozpad jednego systemu zbawienia

Reformacja wyrosła z pytań o zbawienie i środki do niego prowadzące. Jej znaczenie dla historii przemian eschatologicznych było rewolucyjne: zakwestionowała skuteczność części praktyk, które przez stulecia tworzyły zachodni system przygotowania człowieka do śmierci, a następnie uruchomiła proces powstawania kilku konkurencyjnych chrześcijańskich recept eschatologicznych. Pierwotny spór o odpusty szybko objął także usprawiedliwienie, rolę łaski i uczynków, autorytet papieża i tradycji, sakramenty, mszę, spowiedź, czyściec, kult świętych

i modlitwy za zmarłych. W wielu nurtach protestantyzmu zniesiono czyściec, odpusty i msze za zmarłych oraz przekształcono praktyczny sposób przygotowywania się do śmierci.

Reformacja nie stworzyła jednej protestanckiej odpowiedzi na pytanie, co stanie się z człowiekiem po śmierci. Luteranie, reformowani, anabaptyści, Kościół Anglii i inne nury różniły się w sprawach, które wierni uznawali za właściwą drogę prowadzącą do zbawienia. Katolicyzm przestał być bezalternatywnym zachodnim chrześcijaństwem i stawał się jednym z kilku konkurujących systemów. Podział nie przybrał od razu ostatecznej postaci. Polaryzacja przyspieszyła dopiero pod koniec XVI wieku. To właśnie wtedy płynna początkowo różnorodność zaczęła zamieniać się w trwałe granice konfesyjne.

Zmieniła się sytuacja człowieka wobec śmierci. Przed Reformacją podstawowe pytanie brzmiało: co powinienem robić, aby zostać zbawionym? Po Reformacji dochodziło następne: który Kościół prawidłowo mówi mi, co powinienem robić? Recepty eschatologiczne rozmnożyły się. Katolik, luteranin czy reformowany mógł być całkowicie pewny własnej wiary, ale obok istniały duże wspólnoty, które z podobną pewnością twierdziły, że jego droga jest błędna. Powstał niepokój konfesyjny: przede wszystkim lęk o los własnej wspólnoty i możliwość zwycięstwa konkurencyjnej religii, która mogła narzucić fałszywy kult, wychowywać dzieci w błędzie i zagrozić zbawieniu ludzi. A stawka konfliktu była fundamentalna. Przeciwnik podważał system mówiący, co stanie się z człowiekiem po śmierci i jak można osiągnąć zbawienie. Obecność konkurencyjnej prawdy mogła i faktycznie uruchamiała silną obronę własnego światopoglądu bez konieczności osobistego zwątpienia. Przynależność do konfesji rzadko była przy tym swobodnym wyborem jednostki; określały ją często władza, miejsce zamieszkania, rodzina i lokalna wspólnota. Czyniło to granice między systemami nie tylko religijne, ale i społeczne oraz polityczne. Dopiero później u części elit pojawi się pytanie głębsze: skoro sprzeczne systemy głoszą różne prawdy o życiu przyszłym, z podobną pewnością, skąd wiadomo, któremu można zaufać?

Konfesjonalizacja: próba zahamowania pluralizacji i jej niezamierzone utrwalenie

Konfesjonalizacja była próbą opanowania skutków reformacyjnego rozbicia eschatologicznego. Jednej zachodniej Christianitas nie można już było odtworzyć, ale można było ustanawiać terytorialny monopol jednej konfesji. Na określonym obszarze tylko jedna odpowiedź na pytanie o właściwą drogę do zbawienia miała być publicznie uznawana, nauczana i chroniona przed konkurencją.. Proces działał więc w dwóch przeciwnych kierunkach: hamował pluralizację wewnątrz poszczególnych państw i wspólnot, a równocześnie utrwał ją w skali całego Zachodu.

Katolicy, luteranie i reformowani budowali coraz wyraźniej odgraniczone od siebie systemy religijne i formowali człowieka konfesyjnego. Katechizmy, szkoły, kazania, wizytacje, cenzura, dyscyplina obyczajowa i nadzór nad praktykami religijnymi miały uczynić wiernego świadomym własnej doktryny i wizji eschatologicznej oraz różnic dzielących go od innych wspólnot. Reformy trydenckie wzmacniały katolicką infrastrukturę zbawienia, a Kościoły protestanckie tworzyły odpowiadające własnym doktrynom systemy edukacji, duszpasterstwa i dyscypliny.

Konfesjonalizacja i budowa państwa wczesnonowoczesnego wzajemnie się wzmacniały. Państwo udostępniało Kościołom prawo, administrację, szkołę i przymus; Kościoły zwiększały zapotrzebowanie na wykształcone kadry, rejestry, szkolnictwo i kontrolę terytorialną. Słowem, procesy modernizacyjne w sferze politycznej wzmacniały w tej fazie religię. Najpełniejszą formą tego sprzężenia było państwo konfesyjne, które dostępnymi środkami ograniczało działanie konkurencyjnych wyznań na własnym terytorium i podtrzymywało wrażenie, że własna religia i własne rozwiązanie eschatologiczne nie są prywatną opinią, lecz prawdą wspartą autorytetem prawa.

To ograniczało niepewność wewnątrz własnego obozu, ale na granicach konfesji działał mechanizm przeciwny. Im mocniej każda wspólnota potwierdzała własną prawdę, tym ostrzej kwestionowała pozostałe. Heinz Schilling pokazuje, że wiadomości o masakrze hugenotów w noc św. Bartłomieja czy napływ uchodźców z Niderlandów wzmacniały w protestanckich środowiskach poczucie zagrożenia i potrzebę samoobrony. Propaganda konfesyjna przedstawiała konflikt jako eschatologiczną walkę dobra ze złem a konkurencyjne konfesje jako zagrożenie dla wiecznego losu całej wspólnoty. Religia nie była jedyną przyczyną wojen XVI i XVII wieku, lecz wyznaczała granice obozów, zwiększała siłę mobilizacji i nadawała konfliktom najwyższą sankcję. Dzięki temu polityczny spór o władzę i terytorium mógł być równocześnie przeżywany jako obrona spraw fundamentalnych: prawdy religii oraz systemu zbawienia.

Konfesjonalizacja nie osiągnęła pełnej intensywności natychmiast po Reformacji. Po pokoju augsburskim w 1555 roku w wielu miejscach utrzymywały się pragmatyczne formy współżycia wyznań, a wyraźniejsza polaryzacja przyspieszyła dopiero od końca lat siedemdziesiątych XVI wieku. W kolejnych dekadach konflikt konfesyjny spletał się z budową państwa, interesami dynastycznymi, terytorialnymi i fiskalnymi. Wojna trzydziestoletnia pokazała zarazem granice tej logiki: rosło znaczenie racji stanu i politycznego pragmatyzmu, a konfesja stopniowo traciła funkcję nadrzędnej siły porządkującej politykę. W połowie XVII wieku rezultat był paradoksalny. Religia została silnie zmobilizowana, Kościoły sprawniej formowały wiernych, a państwa skuteczniej chroniły wybrane recepty eschatologiczne. Lokalnie pluralizacja recept eschatologicznych została zahamowana, lecz w skali Zachodu utrwalona. Z jednej dominującej odpowiedzi powstało kilka mocnych, instytucjonalnie zabezpieczonych i wzajemnie wykluczających się systemów zbawienia.

Nowa nauka i powstanie autonomicznych autorytetów doczesnych

Równolegle z konfesjonalizacją rozwijał się inny proces: coraz więcej dziedzin życia doczesnego uzyskiwało własne cele, metody i kryteria prawdy lub skuteczności. Reformacja oddziaływała na eschatologię bezpośrednio, ponieważ rozbiła jeden system zbawienia. Nowa nauka działała pośrednio. Nie odpowiadała na pytanie, co stanie się z człowiekiem po śmierci, lecz tworzyła własny system poznawania rzeczywistości, własną metodę, ekspertów i autorytety. W rezultacie autorytet Kościoła i teologii przestawał być konieczny do rozstrzygania coraz większej liczby pytań o świat.

Przemiana dojrzewiała długo, ale w XVII wieku nabrała wyraźnego kształtu. Kopernik, Kepler, Galileusz, Boyle i Newton należeli do grona uczonych, dla których przyroda stawała się domeną obserwacji, pomiaru, eksperymentu i matematycznych praw. Ważna była nie tylko liczba odkryć, lecz zmiana typu wiedzy. Pierre Chaunu określa jej istotę jako swoistą redukcję zakresu pytań: badacz nie musiał rozstrzygać o ostatecznej istocie rzeczy ani o ich miejscu w boskim planie, aby skutecznie opisywać ruch planet, krążenie krwi czy zachowanie materii. Metafizyka i teologia pozostawały ważne, lecz w badaniu przyrody o prawdziwości twierdzeń zaczęły rozstrzygać obserwacja, rachunek, instrument i możliwość sprawdzenia wyniku przez innych specjalistów. Nowa nauka pozostawała metodologicznie autonomiczna nawet wtedy, gdy jej twórcy byli głęboko religijni.

Obok duchownego i teologa rosło znaczenie uczonego, lekarza, matematyka, prawnika, inżyniera, filologa i historyka. Proces wykraczał więc poza przyrodoznawstwo. Filologia rozwijała krytykę tekstu, prawo nowe sposoby uzasadniania, państwo korzystało z urzędników i ekspertów, medycyna z anatomii i obserwacji. Druk, korespondencja, akademie, towarzystwa naukowe i czasopisma tworzyły infrastrukturę obiegu wiedzy przekraczającą granice państw i konfesji. Katolik i protestant nie musieli uzgadniać doktryny o zbawieniu i życiu przyszłym, aby wspólnie rozważać problem astronomiczny czy medyczny. Powstawała wspólnota kompetencji, której podstawą była praktyka badawcza, a nie wspólna konfesja. To był nowy typ autorytetu społecznego, szczególnie ważny dla dalszej sekularyzacji.

Konsekwencja dla recept eschatologicznych była pośrednia, ale zasadnicza. Około 1500 roku chrześcijańska odpowiedź na śmierć stanowiła część szerszego zintegrowanego porządku wiedzy i sensu: teologia, filozofia przyrody i historia wzajemnie się wspierały. W XVII wieku jedna z głównych podpór tego porządku - wiedza o przyrodzie - zyskała samodzielność, przy czym proces nie przebiegał jako wojna nauki z religią. Kepler czy Newton łączyli nową naukę z teologią, prorocत्वami, a nawet alchemią, a mechanistyczny i matematycznie uporządkowany wszechświat przedstawiano jako dzieło rozumnego Boga. Właśnie to współistnienie jest ważne: nowe kryteria poznania powstawały wewnątrz kultury chrześcijańskiej, lecz krok po kroku ograniczały dawną nadrzędność religijnego autorytetu i dostarczały materiału do przebudowy samych odpowiedzi religijnych. Reformacja rozbiła jedność dróg zbawienia; rewolucja naukowa zaczęła rozbijać jedność systemu autorytetów, który je otaczał.

1680-1715: przełom w kulturze elit

W latach mniej więcej 1680-1715 wśród wykształconych warstw Europy nastąpił przełom, który Paul Hazard nazwał kryzysem świadomości europejskiej. Margaret Jacob wiąże go z nowym rozumieniem człowieka i przyrody, władzy oraz rozwojem świeckiej kultury. Polityczne konflikty końca XVII wieku, doświadczenie angielskich rewolucji, spór z absolutyzmem i prześladowania religijne pobudziły intensywną debatę o prawach jednostki, tolerancji, legitymizacji władzy i granicach przymusu konfesyjnego. Z jednej strony angielska bezkrwawa rewolucja 1688-1689 pokazywała możliwość ograniczenia monarchii i uzasadniania porządku politycznego przez prawa jednostki, prawo naturalne oraz umowę społeczną. Z drugiej, odwołanie edyktu nantejskiego w 1685 roku i ucieczka hugenotów z Francji przypominały o brutalności przymusu wyznaniowego. Republika Holenderska stała

się jednym z centrów spotkania uchodźców, wolnomyślicieli i przeciwników absolutyzmu. Republika Uczonych, rynek książki, periodyki i międzynarodowe sieci korespondencji umożliwiały szybkie krążenie nowych idei.

Konflikty polityczne pobudziły nie tylko debaty z zakresu filozofii politycznej, ale pociągnęły za sobą dyskusje światopoglądowe. Dla historii wizji eschatologicznych skutek był taki, że rozpoczęto intensywne eksperymentowanie z treścią religii i dyskusję z podstawami jej wiarygodności. Nowa nauka nie tylko osłabiała intelektualne otoczenie dawnej scholastycznej syntezy. Mechanistyczny wszechświat mógł być interpretowany jako racjonalne dzieło Stwórcy. Nauka odbierała więc tradycyjnym odpowiedziom eschatologicznym część dawnych podpór, a równocześnie pomagała budować nowe wersje chrześcijaństwa.

Powstawały różne konfiguracje religii, racjonalizmu i nowej nauki. Newton łączył matematyczną fizykę z nieortodoksyjną teologią i studiami nad prorocत्वami; Balthasar Bekker posługiwał się racjonalizmem, aby usuwać z chrześcijańskiego obrazu świata demony i czary, a Pierre Bayle potrafił łączyć daleko posunięty sceptycyzm z fideizmem. Liberalne odmiany chrześcijaństwa i religia naturalna chciały godzić wiarę z rozumem i ograniczać zależność religii od konfliktów dogmatycznych oraz instytucjonalnego pośrednictwa Kościołów. Deizm zachowywał Boga i moralny porządek świata, ale ograniczał znaczenie szczególnego Objawienia, cudów i dogmatów. Obok tych stanowisk rozwijały się sceptycyzm, spinozizm, panteizm i materializm. Krytyka biblijna, między innymi Richarda Simona, poddawała Pismo procedurom filologicznym i historycznym. Nie oznaczało to automatycznie odrzucenia Objawienia, ale również tekst uznawany za święty, będący podstawą twierdzeń o zbawieniu, trafiał pod osąd kompetencji świeckich.

Pluralizacja przestawała więc oznaczać jedynie konflikt katolicyzmu, luteranizmu i kalwinizmu. Dotyczyła teraz także pytań o zakres Objawienia, rolę Kościoła, stosunek natury do Opatrzności oraz możliwość uzyskania pewnej wiedzy o rzeczywistości nadprzyrodzonej oraz o pośmiertnym losie człowieka. Paul Hazard widział w tym przełomowym okresie również wzrost znaczenia ziemskiego szczęścia, świeckiej moralności i praw jednostki. Nie były to jeszcze nowe, pełne recepty eschatologiczne, ale zaczynały przejmować część funkcji dawniej skupionych wokół religii: wyznaczały cele działania, porządkowały przyszłość i dostarczały nadziei doczesnej. Około 1700 roku nie istniał jeszcze uporządkowany zestaw nowoczesnych stanowisk religijnych i niereligijnych. Powstawało raczej laboratorium, w którym rozmontowywano dawne związki i tworzone z ich elementów nowe konfiguracje.

Proces obejmował głównie elity; chrześcijańskie recepty eschatologiczne nadal dominowały. Zmieniło się jednak środowisko, w którym funkcjonowały. W XVI wieku niepokój konfesyjny dotyczył przede wszystkim tego, która chrześcijańska droga prowadzi do zbawienia. Około 1700 roku dla części elit pojawiało się pytanie głębsze: czy instytucjonalne chrześcijaństwo jest jedynym wiarygodnym źródłem odpowiedzi na pytanie o Boga i ostateczny los człowieka?

II.

XVIII wiek: rozszerzenie pola odpowiedzi eschatologicznych

Przełom okresu 1680-1715 nie stworzył jednej nowej wizji człowieka i religii. Uruchomił wiele równoległych poszukiwań, które w XVIII wieku stawały się bardziej trwałe i łatwiej dostępne. Obok tradycyjnych konfesji rozwijały się Oświeceniowe odmiany chrześcijaństwa, religia naturalna, deizm, sceptycyzm, panteizm, materializm i ateizm, ale także pietyzm, mistycyzm i ruchy przebudzeniowe. Nie był to ruch od chrześcijaństwa ku brakowi wiary, lecz rozszerzenie pola możliwych odpowiedzi.

Z punktu widzenia zmian eschatologicznych ta proliferacja miała istotne znaczenie. Jedne stanowiska zachowywały tradycyjną obietnicę zbawienia, inne ją przebudowywały; deizm mógł zachowywać Boga, nieśmiertelną duszę, nagrodę i karę, sceptycyzm ograniczał możliwość uzyskania pewnej wiedzy o zaświatach, materializm zaś prowadził do odrzucenia osobowego dalszego życia. Pojawiały się odpowiedzi pełne, częściowe, zawieszające sąd i takie, które eschatologię w ogóle odrzucały. Większa liczba możliwości oznaczała większą swobodę wyboru, ale również większą możliwość zakwestionowania każdej z nich.

Rozwój rynku książki, periodyków, bibliotek, akademii i międzynarodowych sieci korespondencji zwiększał kontakt z konkurencyjnymi poglądami. Człowiek wykształcony mógł coraz częściej spotkać opinię, że religię należy oczyścić z dogmatów, że Boga można poznać przez sam rozum, że Objawienie nie jest konieczne do moralnego życia, że dusza nie musi być nieśmiertelna albo że człowiek nie ma dostatecznych podstaw, by wiedzieć, co następuje po śmierci. Pierre Chaunu pokazuje zmianę również ilościowo na przykładzie francuskiej kultury drukowanej. Między początkiem a połową XVIII wieku w analizowanych przez niego rejestrach i periodykach spada udział teologii, prawa kanonicznego i historii kościelnej, a rośnie udział nauk i sztuk. Dane te nie mówią wprost o osobistej wierze społeczeństwa, ale pokazują laicyzację części kultury pisanej elit. Religia zajmowała mniejszą część przestrzeni, w której funkcjonowały nauka, technika, historia i polityka, posługujące się własnymi kryteriami wiarygodności.

Wyraźnym przykładem nowej sytuacji był David Hume. Nie proponował własnej wizji zaświatów, lecz kwestionował możliwość uzasadnienia wielu twierdzeń, na których takie wizje się opierały. Do odpowiedzi „zbawienie wygląda tak” i „zbawienie wygląda inaczej” dochodziła odpowiedź odmiennego rodzaju: nie mamy dostatecznych podstaw, by uznać nieśmiertelność duszy za wiedzę pewną. Dla części ludzi niepewność przesuwiała się więc z pytania „która chrześcijańska droga jest prawdziwa?” ku pytaniu „skąd wiadomo, że którakolwiek z konkurujących doktryn posiada pewną wiedzę o tym, co następuje po śmierci?”.

Równocześnie nurty przebudzeniowe, szczególnie metodyzm Johna Wesleya, mogły wzmacniać pewność religijną poprzez nacisk na osobiste nawrócenie i doświadczenie przebaczenia. Wesley sam dostrzegał jednak paradoks nowoczesnej aktywności. Jak pisał: „Obawiam się, że wszędzie tam, gdzie wzrosło bogactwo - a wyjątki są nadzwyczaj nieliczne - istota religii, duch Chrystusowy, zmniejszyła się w tej samej proporcji. /.../ Religia musi bowiem z konieczności prowadzić zarówno do pracowitości, jak i oszczędności, a te nie mogą

nie prowadzić do bogactwa. Lecz wraz ze wzrostem bogactwa rosnać będą także pycha, gniew i umiłowanie świata we wszystkich jego przejawach. /.../ Tak więc, choć forma religii pozostaje, jej duch szybko zanika.”¹³ Jego obserwacja pokazuje mechanizm ważny także dla przemian eschatologicznych: religijna dyscyplina mogła sprzyjać sukcesowi doczesnemu, a ten z kolei zwiększać przywiązanie do świata i osłabiać religię jako źródło motywacji oraz pewności dotyczącej życia przyszłego. Modernizacja mogła więc osłabiać chrześcijańską odpowiedź na śmierć nie przez bezpośredni atak na jej treść, lecz przez zwiększanie znaczenia świata doczesnego. XVIII wiek nie przynosił więc prostego osłabienia religii. Pluralizacja uruchamiała zarówno wątpliwość, jak i wysiłki zmierzające do odbudowania pewności, a modernizacja mogła jednocześnie wzmacniać religijne instytucje i zwiększać znaczenie doczesnych celów życia.

Inna przemiana dotyczyła samego miejsca nadziei. W chrześcijańskiej wizji dziejów historia miała kierunek prowadzący ostatecznie ku spełnieniu poza historią – w paruzji, Sądzie Ostatecznym i zbawieniu. W XVIII wieku, zachowując przekonanie o kierunkowym rozwoju dziejów, coraz częściej przesuwano jego cel ku doczesnej przyszłości ludzkości. U Woltera, Turgota i Condorceta przyszłe spełnienie łączono z rozwojem wiedzy, moralności, wolności, dobrobytu i cywilizacji. W tym sensie idea Postępu sekularyzowała dawną strukturę chrześcijańskiej nadziei.

Postęp nie był jednak pełną eschatologią. Odpowiadał na pytanie, dokąd może zmierzać ludzkość, ale nie odpowiadał, co stanie się po śmierci z konkretnym człowiekiem. Chrześcijańska obietnica mówiła: umrzesz, ale możesz nadal istnieć. Idea Postępu mówiła raczej: umrzesz, lecz świat może dzięki twojemu udziałowi stać się lepszy, a proces, któremu służyysz, będzie trwał po tobie. Mogła więc nadawać sens i dostarczać pewnej formy nieśmiertelności symbolicznej: człowiek stawał się częścią ludzkości, narodu, cywilizacji, dzieła lub projektu trwającego po jego śmierci. Z punktu widzenia lęku przed śmiercią było to ważne, lecz słabsze od obietnicy osobowego przetrwania. Służenie Postępowi nie rozwiązywało samego problemu końca życia.

Około 1800 roku Europa pozostawała w znacznej mierze chrześcijańska. Skala zmian była duża, ale nierówna. Nawet we Francji znaczny spadek regularnych praktyk mógł współistnieć z niemal powszechnym chrztem dzieci i religijnym pogrzebem, a w innych częściach Europy ruchy przebudzeniowe odnawiały intensywność wiary. Oświecenie przyniosło tam przede wszystkim pluralizację i sekularyzację kultury części elit, nie zaś powszechne odejście społeczeństw od religii. Pozycja chrześcijańskiej eschatologii była jednak inna niż około 1500 roku. Reformacja stworzyła kilka konkurujących chrześcijańskich dróg zbawienia, a XVIII wiek rozszerzył spektrum o racjonalizowane odmiany chrześcijaństwa, deizm, sceptycyzm, materializm, ateizm oraz doczesne projekty przyszłego spełnienia. Dla części ludzi oznaczało to większą możliwość wyboru; dla innych wzrost niepewności, ponieważ konkurujące odpowiedzi podważały wzajemnie swoją oczywistość.

III.

Wiek XIX: wielość odpowiedzi

Dziedzictwo poprzednich stuleci

U progu XIX wieku nakładały się na siebie trzy wcześniejsze warstwy: wciąż silne chrześcijańskie odpowiedzi eschatologiczne, rozszerzający się świat doczesnych autorytetów oraz szerokie spektrum alternatyw wobec ortodoksji konfesyjnych. Zasadnicze typy nowych stanowisk były już obecne około 1800 roku, ale XIX stulecie je rozwinęło, upowszechniło i połączyło w nowe konfiguracje. W polityce, nauce i debacie publicznej coraz łatwiej było funkcjonować bez podporządkowania kościelnemu autorytetowi, a jednocześnie chrześcijaństwo nadal pozostawało społecznym punktem odniesienia dla ogromnej części społeczeństw. W ciągu wieku powstał rozległy rynek ofert eschatologicznych: obok tradycyjnego zbawienia znalazły się materialistyczne unicestwienie, agnostyczne zawieszenie sądu, nieśmiertelność symboliczna, ewolucyjna przyszłość ludzkości, spirytualistyczny kontakt ze zmarłymi i inne wizje osobowego trwania.

Przebudowa chrześcijaństwa

Chrześcijaństwo nadal pozostawało dominującym systemem odpowiedzi na śmierć lecz w XIX wieku coraz wyraźniej przebudowywało własną eschatologię. Dawne duszpasterstwo strachu długo zachowywało żywotność: kaznodzieje nadal przywoływali agonię, Sąd Ostateczny, piekło i możliwość potępienia. Równocześnie, coraz większe znaczenie zyskiwały miłosierdzie, ufność, pocieszenie i nadzieja zbawienia. Bóg-Sędzia nie zniknął, lecz coraz częściej ustępował w zaświatach miejsca Bogu jako kochającemu Ojcu.

Zmiana wynikała zarówno z przemian teologicznych, jak i z nowej sytuacji społecznej. W świecie, w którym człowiek mógł ograniczyć udział w życiu Kościoła albo odejść, surowa retoryka częściej odstraszała zamiast dyscyplinować. Kościelny autorytet nie wystarczał już także do wzbudzenia lęku przed piekłem; najpierw trzeba było przekonać słuchacza, że piekło istnieje i że wieczna kara da się pogodzić z Bożym miłosierdziem. Sama obrona tradycyjnej doktryny wymagała więc coraz częściej argumentacji, a nie tylko odwołania do szacownego autorytetu.

Wewnętrzne spory chrześcijaństwa dotyczyły coraz częściej właśnie tej kwestii. Wieczna męka na tamtym świecie za winy popełnione w skończonym życiu stawała się moralnie trudniejsza do pogodzenia z obrazem Boga miłości. Część teologów przekształcała piekło w stan oddalenia od Boga, inni żywili nadzieję na zbawienie wszystkich, jeszcze inni bronili nieśmiertelności warunkowej: życie wieczne miało być darem Boga, podczas gdy niezbażeni ostatecznie przestawali istnieć.

Najsilniej zmieniał się obraz nieba. Coraz większą popularność zdobywało niebo jako dom, wspólnota osób i miejsce ponownego spotkania z bliskimi. We Francji książka jezuitę François-René Blota *Au ciel on se reconnaît (W niebie się rozpoznamy)*, pocieszająca matkę po śmierci dziecka, doczekała się dziesiątek wydań. W Wielkiej Brytanii kazania i literatura obiecywały w życiu po życiu zachowanie osobowości, przyjaźni oraz miłości małżeńskiej i rodzinnej. Zachowanie osoby i więzi nabierało wyjątkowego znaczenia. Do tego dochodziła idea dalszego rozwoju: życie przyszłe przedstawiano jako aktywność, naukę i moralne

doskonalenie. Zaświaty coraz częściej miały ocalić nie tylko abstrakcyjną duszę, lecz konkretną osobę, jej relacje i biografię. Widać tu próbę zwiększenia siły pocieszenia właśnie tam, gdzie tradycyjne obrazy piekła i sądu traciły wiarygodność dla części odbiorców.

Kierunek zmian był więc wyraźny, choć niejednorodny. Chrześcijaństwo nadal zapewniało milionom ludzi nadzieję dalszego życia, lecz samo stawało się polem coraz bardziej zróżnicowanych odpowiedzi: od wiecznego piekła po nadzieję powszechnego zbawienia, od naturalnej nieśmiertelności duszy po możliwość unicestwienia, od teocentrycznego nieba po odzyskanie rodziny i nieskończony rozwój osoby. Nie da się z tych przykładów wyprowadzić jednego modelu dla całego Zachodu ani określić, ilu ludzi przyjmowało poszczególne warianty. Ważniejsze jest to, że nawet wewnątrz chrześcijaństwa rosła liczba możliwych sposobów wyobrażania sobie losu po śmierci, a zwolennicy poszczególnych koncepcji wzajemnie podważali prawdziwość stanowisk konkurencyjnych.

Inne odpowiedzi na śmierć

Charles Darwin dobrze uosabiał nową sytuację. Potrafił wpisać człowieka w historię zwierząt, a zarazem nie potrafił spokojnie przyjąć, że śmierć może oznaczać całkowity kres osobowego istnienia. Wątpił też, czy umysł powstały w toku ewolucji może rozstrzygać o Bogu i nieśmiertelności. Nowa wiedza nie dawała odpowiedzi na pytanie o życie po śmierci, ale zmieniała kryteria, według których oceniano wiarygodność takich odpowiedzi. Geologia rozszerzała historię Ziemi, krytyka biblijna badała Pismo jako tekst historyczny, fizjologia i psychologia wiązały życie psychiczne z mózgiem, ewolucjonizm umieszczał człowieka w obrębie przyrody. Dla części elit autorytet Objawienia i tradycji nie wystarczał już do podtrzymania wiary. Coraz większe znaczenie miała zgodność z obserwacją, doświadczeniem i wiedzą specjalistyczną. Przesuwał się ciężar dowodu: dawniej uzasadnienia wymagało odrzucenie nieśmiertelnej duszy, teraz coraz częściej uzasadnienia wymagała sama możliwość jej istnienia.

Materializm wyprowadzał z tezy o zależności świadomości od organizmu wniosek, że wraz ze śmiercią ciała ginie osoba. Agnostycyzm zajmował stanowisko mniej rozstrzygające: dostępne świadectwa nie pozwalają pewnie stwierdzić, czy istnieje Bóg i życie po śmierci. Pierwszy przewidywał unicestwienie, drugi pozostawiał człowieka bez pewności. Nauka sama tych stanowisk nie narzucała; uczeni wyprowadzali z podobnych odkryć przeciwstawne wnioski, łącząc badania przyrodnicze zarówno z chrześcijaństwem, jak i materializmem, deizmem, spirytualizmem czy własną metafizyką.

Darwinizm dobrze pokazuje wieloznaczność nowych odpowiedzi. Teoria ewolucji osłabiała tradycyjny obraz wyjątkowego miejsca człowieka w stworzeniu, ale równocześnie dostarczała podstaw do wizji przyszłego rozwoju ludzkości. Skoro człowiek powstał w procesie przemian, jego obecna postać nie musiała być ostateczna. Z tego schematu wyrastały różne projekty przyszłego człowieka, postępu moralnego i panowania nad naturą. Nadzieja zmieniała jednak przedmiot: chrześcijaństwo obiecywało zbawienie konkretnej osoby, ewolucyjny Postęp mógł obiecywać doskonalszą ludzkość, która pojawi się dopiero po śmierci obecnych pokoleń.

Podobnie działała nieśmiertelność symboliczna. Auguste Comte odrzucał obiektywne trwanie osób po ich śmierci, ale mówił o ich „subiektywnej nieśmiertelności” w Wielkiej Istocie, czyli Ludzkości rozumianej jako ponadpokoleniowa wspólnota, do której przynależność miała charakter społeczny i moralny, a nie jedynie biologiczny; szczególne miejsce zajmowali w niej zmarli. Jego Religia Ludzkości pozostała projektem ograniczonego zasięgu, lecz szersze znaczenie zyskała prostsza idea, że zmarli trwają w dziełach, skutkach własnych działań, dzieciach i pamięci potomnych. Jules Ferry przedstawiał uczestnictwo w ciągłości i doskonaleniu rodzaju ludzkiego jako sposób przezwyciężania lęku przed śmiercią. Republika materializowała tę pamięć w pomnikach, publicznych pogrzebach i kulcie wielkich ludzi. Takie rozwiązania mogły nadawać śmierci sens, lecz nie obiecywały dalszego osobowego istnienia. Obok nich pojawiały się próby zachowania właśnie tego, co materializm i symboliczna nieśmiertelność odrzucały: osobowej ciągłości po śmierci. W drugiej połowie wieku problem ten próbowano nawet poddać empirycznemu badaniu. Powstałe w 1882 roku Society for Psychical Research traktowało relacje o telepatii, zjawach i kontaktach ze zmarłymi jako materiał wymagający uporządkowanej kontroli. Nie dostarczyło dowodu uznanego przez główny nurt nauki, ale samo jego istnienie pokazywało nową sytuację: życie po śmierci mogło być przedstawiane jako hipoteza domagająca się sprawdzenia.

Rozgłos tych idei był większy niż liczebność ich zorganizowanych zwolenników, a Kościoły nadal zachowywały ogromną przewagę społeczną. Zmiana polegała jednak również na tym, że niewiara i życie bez podporządkowania religijnemu autorytetowi stawały się widocznymi i publicznie bronionymi możliwościami. XIX wiek nie wytworzył więc jednej alternatywnej eschatologii, lecz bardzo wiele sposobów uzasadniania nadziei albo jej odrzucania. Jedne zachowywały możliwość ocalenia konkretnego „ja”, inne nadawały sens jego zniknięciu, a jeszcze inne zawieszały sąd. Wspólne było im to, że pośmiertnego losu człowieka nie zabezpieczał już sam autorytet odziedziczonej doktryny. Trzeba go było uzasadnić na nowo.

Wielka alternatywa - spirytualizm i spirytyzm

Najbardziej radykalną nowością XIX wieku była próba stworzenia odpowiedzi eschatologicznej, która zachowywała główne obietnice chrześcijańskiej eschatologii, a równocześnie chciała oprzeć je na innych podstawach. Spirytualizm obiecywał, że człowiek po śmierci nadal istnieje jako ta sama osoba, zachowuje świadomość i charakter, spotyka bliskich, a nawet może kontaktować się z żyjącymi. Nie wymagał przyjęcia całego systemu dogmatów, autorytetu Kościoła ani wiary w wieczne piekło. Twierdził natomiast, że dalsze istnienie można nie tylko przyjąć na wiarę, lecz także sprawdzić.

Nowoczesny spirytualizm narodził się w Stanach Zjednoczonych pod koniec lat czterdziestych XIX wieku i szybko stał się zjawiskiem masowej kultury w Ameryce i Europie. Współczesne szacunki jego liczebności były bardzo niepewne, ale skala zainteresowania pokazuje, że praktyka kontaktowania się ze zmarłymi wyszła daleko poza małe kręgi eksperymentatorów. W połowie XIX wieku uczestników seansów spirytystycznych szacowano w USA na trzy miliony. Ruch przyciągał zarówno ludzi pozostających chrześcijanami, jak i osoby związane z wolnomyślicielstwem, które odrzucały Kościoły, lecz nie chciały przyjąć materialistycznego unicestwienia. Jego sednem nie były

same wirujące stoliki czy materializacje duchów. Dla wielu uczestników zasadniczym motywem było poszukiwanie pewności, że ziemskie życie nie wyczerpuje ludzkiego istnienia. Seans miał dostarczać bezpośredniego świadectwa: głos, pismo automatyczne albo wiadomość zawierająca szczegół znany rodzinie miały dowodzić, że zmarły nadal istnieje. Spirytualizm odpowiadał więc na lęk przed unicestwieniem za pomocą środków zgodnych z duchem wieku - faktu, obserwacji i doświadczenia.

Treść jego zaświatów także odpowiadała przemianom XIX wieku. Śmierć nie musiała prowadzić do ostatecznego sądu dzielącego ludzi na zbawionych i potępionych na wieki. Mogła rozpoczynać dalszy etap rozwoju: osobowość trwała, człowiek uczył się, naprawiał błędy i przechodził ku coraz doskonalszym stanom. Spirytualizm przejmował więc zarówno dziewiętnastowieczną ideę Postępu, jak i chrześcijańskie pragnienie osobowego ocalenia. We Francji pokrewny spirytyzm Allana Kardeca łączył osobową nieśmiertelność z reinkarnacją i moralnym doskonaleniem przez kolejne istnienia. Popularność podobnych wizji pokazuje, jak łatwo elementy chrześcijaństwa, ewolucjonizmu i nowych form religijności mogły łączyć się w rozliczne, nowe konfiguracje.

Szczególną siłę dawała mu obietnica zachowania więzi. Chrześcijańskie niebo coraz częściej obiecywało ponowne spotkanie z rodziną; spirytualizm posuwał tę ideę dalej, twierdząc, że kontakt ze zmarłymi jest możliwy już za życia. Spotkanie ze zmarłym miało przekształcać się z obietnicy w doświadczenie. W tym sensie ruch zajmował miejsce pomiędzy chrześcijaństwem a niewiarą: mógł być uzupełnieniem pierwszego albo alternatywą wobec obu.

Obietnica empirycznego dowodu była jednocześnie jego największą słabością. Skoro jego zwolennicy twierdzili, że osobowe przetrwanie można sprawdzić, wiarygodność tego twierdzenia zależała od autentyczności zjawisk seansowych. Oszustwa mediów, sprzeczne komunikaty i niepowodzenia eksperymentów podważały roszczenie do naukowego potwierdzenia nieśmiertelności. Badacze psychiki próbowali oddzielić samo pytanie o przetrwanie osoby od łatwowierności seansów, ale przed 1900 rokiem nie osiągnęli rozstrzygnięcia uznanego przez główny nurt nauki. Spirytualizm nie spełnił więc swojej najbardziej ambitnej obietnicy. Jego historyczne znaczenie pozostaje jednak duże: połączył trzy szczególnie pożądane elementy - ocalenie własnego „ja”, ponowne spotkanie z bliskimi i obietnicę pewności, że nie są to jedynie słowa wiary.

Kryzys pewności

Najgłębsza zmiana XIX-wiecznej odpowiedzi na śmierć polegała na przesunięciu samego przedmiotu niepewności. W tradycyjnej Christianitas człowiek mógł obawiać się sądu, piekła i własnego potępienia, lecz dalsze istnienie po śmierci pozostawało w dominującym obrazie świata poza dyskusją. W XIX wieku obok pytania „gdzie będę?” coraz wyraźniej pojawiała się pytanie „czy będę w ogóle?”. Spirytualistyczna obietnica empirycznego dowodu życia po śmierci była jednym ze świadectw tej zmiany. Dowód stawał się potrzebny właśnie dlatego, że nieśmiertelność osoby przestawała być niepodważalną oczywistością.

Geoffrey Rowell opisuje wiktoriańskie spory wokół konkurencyjnych chrześcijańskich wizji piekła i przyszłego życia jako stopniową erozję dawnych pewników. Początkowo

szczególnie dotkliwy był problem wiecznego piekła, coraz trudniejszego do pogodzenia z obrazem Boga miłości. Później dla części ludzi mniej wiarygodna stawała się już nie tylko określona wizja kary, lecz sama możliwość jakiegokolwiek przyszłego życia. Nowa wiedza dostarczała argumentów, które część współczesnych interpretowała jako podważające osobowe trwanie. Ewolucjonizm podkreślał ciągłość człowieka ze światem zwierzęcym, fizjologia i psychologia coraz mocniej wiązały życie psychiczne z funkcjonowaniem organizmu. Same te ustalenia nie dowodziły, że świadomość ginie wraz z ciałem, ale pozwalały budować taką interpretację. W rezultacie spór przesunął się od charakteru zaświatów ku samej możliwości przyszłego życia.

Równocześnie niewiara, materializm i publiczna krytyka religii stawały się społecznie widocznymi możliwościami. W Wielkiej Brytanii ruch sekularystyczny pozostawał liczebnie niewielki w porównaniu z Kościołami, lecz należał do widocznych składników radykalizmu; we Francji antyklerykalizm odgrywał jeszcze większą rolę publiczną. Istotna była nie tylko liczba niewierzących, lecz fakt, że życie bez podporządkowania religijnemu autorytetowi stawało się możliwością społecznie rozpoznawalną. Znaczenie tej zmiany dobrze oddaje Charles Taylor: świeckość polega nie tylko na spadku liczby wierzących, lecz na zmianie warunków wiary. Człowiek może pozostawać głęboko przekonany o prawdziwości własnej religii, a zarazem wiedzieć, że jego stanowisko jest jednym z wielu dostępnych. Wiara przestaje być bezpośrednią oczywistością całego otoczenia kulturowego.

W odniesieniu do śmierci powstawała niepewność metafizyczna: życie w świecie, w którym konkurują liczne odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytanie egzystencjalne - czy po śmierci nadal istnieje osoba? Pod koniec XIX wieku Zachód miał coraz więcej recept, ale coraz mniej wspólnej pewności. Poszczególne odpowiedzi mogły przekonywać swoich zwolenników, lecz każda funkcjonowała już w obecności konkurencyjnych stanowisk, które kwestionowały jej prawdziwość.

Bilans epoki

Między rokiem 1500 a 1900 zmieniła się struktura kulturowej obrony przed lękiem przed śmiercią. Około 1500 roku jedna chrześcijańska odpowiedź była wzmacniana przez cały ekosystem kultury: Kościół, rodzinę, rytuał, sztukę, prawo, filozofię i dominujący obraz rzeczywistości. Reformacja stworzyła konkurujące drogi zbawienia, konfesjonalizacja utrwalała ich podział, a rozwój nauki i autonomicznych dziedzin życia stworzył nowe autorytety i kryteria wiarygodności. XVIII i XIX wiek rozszerzyły pole odpowiedzi o dalsze odmiany chrześcijaństwa, deizm, sceptycyzm, materializm, agnostycyzm, spirytualizm oraz świeckie formy nadziei i nieśmiertelności symbolicznej.

Pluralizacja zwiększyła liczbę indywidualnych sposobów radzenia sobie ze śmiercią, ale rozbiła dawną synergię jednej odpowiedzi wzmacnianej przez całe otoczenie kulturowe. Poszczególne systemy mogły być bardzo silne dla swoich zwolenników, lecz nie potwierdzały się wzajemnie. Przeciwnie, funkcjonowały w otoczeniu stanowisk kwestionujących ich prawdziwość: spirytualizm obiecywał dowód osobowego przetrwania, agnostycyzm odmawiał pewności, materializm przewidywał unicestwienie, a świeckie formy nieśmiertelności symbolicznej przenosiły nadzieję z jednostki na zbiorowość i przyszłość.

Około 1900 roku chrześcijaństwo nadal pozostawało bardzo silne i dla milionów ludzi zachowywało zdolność dostarczania sensu, pocieszenia i nadziei. Zachód wchodził jednak w XX wiek z wieloma sposobami myślenia o śmierci i osłabioną wspólną tarczą eschatologiczną, bo została ona rozbita. Więcej sprzecznych odpowiedzi oznaczało mniej wspólnej pewności. Następne stulecie miało wystawić ten rozbity system obronny na próbę i stworzyć warunki dla kulturowego odsuwania śmierci z pola widzenia.

Wiek XX. Tabu śmierci, nowe priorytety, śmierć jest chorobą

Pozorny paradoks - postępowi medycyny towarzyszy wzrost lęku

Wiek XX przyniósł zachodniej cywilizacji kilka zadziwiających zjawisk. Postęp medycyny, profilaktyki i pokrewnych dziedzin przyczynił się do znacznego wzrostu przeżywalności, lecz równocześnie ujawniło się masowe zjawisko wielkiej frustracji egzystencjalnej. Dotychczasowe bariery kulturowe przestały skutecznie tłumić lęk przed śmiercią. Społeczeństwo Zachodu, nie mogąc sobie z nim poradzić, zaczęło usuwać śmierć ze świadomości i życia publicznego. Narodziło się tabu. Niemal równocześnie ten sam lęk szeroko otworzył portfele. Od lat sześćdziesiątych nastąpił wielki wzrost wydatków na ochronę zdrowia.

Dlaczego tabu śmierci pojawiło się właśnie wtedy? Trzeba rozdzielić głębokie podłoże historyczne, bezpośredni detonator i mechanizm obronny. Przez cztery stulecia zachodziły równolegle dwa procesy. Mnożyły się konkurencyjne odpowiedzi na osobistą śmierć i słabła dawna synergia jednego chrześcijańskiego systemu eschatologicznego. Równocześnie rosła autonomia świata doczesnego. Państwo, nauka, gospodarka, medycyna, prawo i inne dziedziny tworzyły własne cele, autorytety i kryteria prawdy. Chrześcijaństwo nadal pozostawało silne, ale jego odpowiedź na śmierć przestała być jedyną oczywistą odpowiedzią całego otoczenia kulturowego. Aczkolwiek samo osłabienie tarczy eschatologicznej nie prowadziło jeszcze do tabu śmierci.

Bezpośrednim detonatorem stała się rewolucja demograficzna pierwszej połowy XX wieku. Jej korzyści zostały bardzo nierówno rozdzielone między pokoleniami. Powstała masowa frustracja ludzi starszych, a reakcją psychiczną było wypieranie tematu śmierci ze świadomości. Kiedy podobnie reagowały miliony ludzi, a unikanie śmierci zaczęły wspierać obyczaj i sankcja społeczna, mechanizm jednostkowy przekształcił się w zjawisko kulturowe.

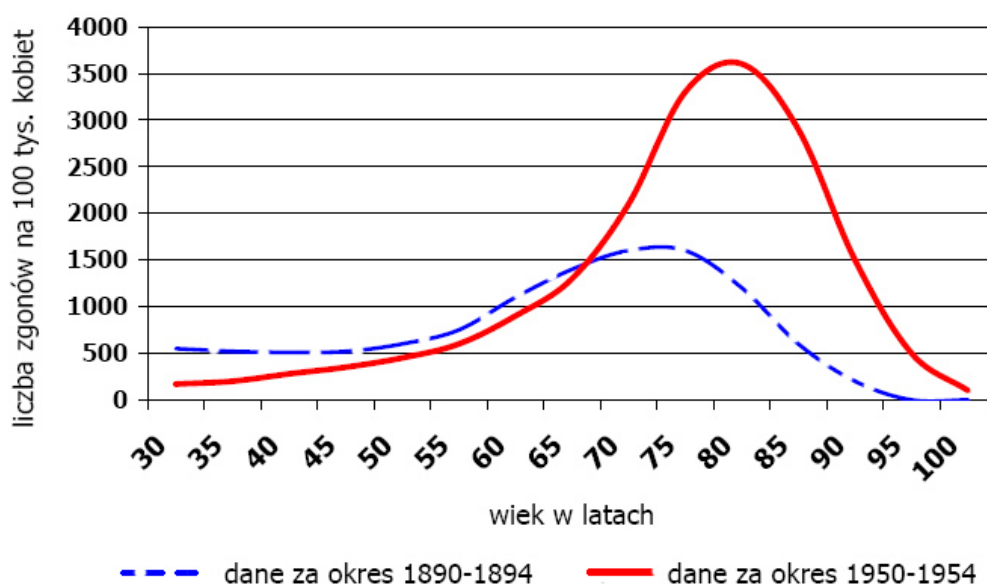
Tabu śmierci - rewolucja demograficzna i osłabienie wspólnej tarczy eschatologicznej

Bezpośrednie źródła tabu śmierci tkwią w demografii. W pierwszej połowie XX wieku śmiertelność dzieci i młodych ludzi spadła radykalnie, w poszczególnych grupach wieku od dwóch do kilkunastu razy.¹⁴ Śmierć odsunęła się od młodszej części społeczeństwa, ale ludzie starsi zyskali niewiele. W roku 1950 oczekiwana długość życia w chwili narodzin wzrosła w porównaniu z rokiem 1900 o 21 lat, natomiast człowiek mający 65 lat zyskał tylko około dwóch lat. Dominujące wówczas opinie ekspertów nie dawały starszym większych nadziei na dalsze wydłużenie życia. Człowiek miał już znajdować się blisko górnego biologicznego pułapu.

Relatywnie sytuacja starszych w połowie wieku uległa więc pogorszeniu. Nie tylko zyskali nieporównanie mniej od młodych. Było ich też coraz więcej. W ciągu pół wieku ludność USA poniżej 65 roku życia wzrosła dwukrotnie, a liczba osób powyżej 65 lat

czterokrotnie. Śmiertelność coraz wyraźniej koncentrowała się w tej grupie. Odwieczna hekatomba dzieci zamieniała się w hekatombę emerytów (wykres str. 30). Co więcej, choć ludzi powyżej 65 lat było cztery razy więcej, nie wzrósł istotnie odsetek ludzi najstarszych, powyżej siedemdziesiątego czwartego roku życia. Śmierć starszych stawiała się bardziej widoczna także prawem kontrastu. Została zerwana wspólnota losu. Dramat śmierci odgrywali starsi. Młodszy przeszli do widowni.

Śmiertelność w różnych przedziałach wiekowych: koniec wieku XIX i połowa wieku XX (Francja)



na podstawie: Jean-Marie Robine, *Future prospects for human longevity and health*, LSE, handout, 11.01.2002

Wywołana tym bezsilność i frustracja setek milionów ludzi obnażyła w połowie XX wieku, na skalę nie mającą precedensu, zasłaniany dotąd w miarę skutecznie lęk przed śmiercią. Lęk bogatych i biednych, chodzących do kościoła i niechodzących. Nie oznaczało to, że przestały działać wszystkie indywidualne obrony. Człowiek głęboko wierzący mógł nadal ufać, że śmierć nie jest końcem jego osobowego istnienia. Innych mógł chronić światopogląd, przynależność do grupy, wysoka samoocena, autorytet lub nadzieja, że pozostawią po sobie coś trwałego.

Zmieniła się jednak sytuacja całej kultury. Zachód nie posiadał już jednego, silnego muru chroniącego przed lękiem przed śmiercią. Liczba dostępnych odpowiedzi wzrosła, ale ich wspólna siła zmalała. To, co dla jednego było prawdą zapewniającą osobowe ocalenie, dla drugiego było błędem, złudzeniem albo przedmiotem wątpliwości. W chwili wielkiej próby ujawniła się różnica między liczbą dostępnych sposobów obrony a siłą systemu obronnego jako całości.

Indywidualną reakcją na frustrację było wyparcie przedmiotu lęku ze świadomości. Kiedy ten mechanizm objął miliony ludzi, przestał być wyłącznie zjawiskiem psychicznym. Stał się zjawiskiem makrokulturowym. Unikanie śmierci zostało wsparte normami obyczajowymi. Śmierci nie należało pokazywać, otwarcie o niej mówić ani manifestować żaloby. Umierających coraz częściej usuwano do szpitali. Stosowano eufemizmy na określenie śmierci, dzieci separowano od umierających. Naruszenie niepisanych zasad milczenia budziło dyskomfort, dezaprobatę, czasem ostracyzm. Wyparcie jednostkowe zostało podniesione do

rangi normy kulturowej. Tak powstało tabu śmierci. Społeczeństwo zachodnie wyrzekło się śmierci.

Rozważając temat tabu śmierci trzeba się odnieść do historycznego procesu sekularyzacji. Przez sekularyzację rozumiem, za Davidem Martinem, zmniejszanie się wpływu i prestiżu instytucji religijnych, słabnięcie praktyk i rytuałów, prywatyzację religii oraz przesuwanie autorytetu w stronę racjonalizmu, empiryzmu, sceptycyzmu i ziemskich ekspertów.

David Martin:

- w kontekście instytucji religijnych pojęcie sekularyzacji określa proces zmniejszania się wpływu, prestiżu i władzy tych instytucji. Towarzyszy temu zastępowanie legitymizacji religijnych, na których opierało się dotąd społeczeństwo, legitymizacjami świeckimi, jak również prywatyzacja religii;
- sekularyzacja odnosi się do sfery praktyk, rytuałów i zwyczajów, i określa proces zmniejszania się ich częstotliwości, liczby, intensywności, jak również znaczenia;
- kolejnym obszarem, do którego może się odnosić pojęcie sekularyzacji, jest obszar mentalny. W tym kontekście sekularyzacja oznacza przyswojenie racjonalizmu, empiryzmu i sceptycyzmu jako kategorii postrzegania świata oraz odwoływanie się raczej do ziemskich niż pozaziemskich „ekspertów” i autorytetów”

Zielińska K., *Spory wokół teorii sekularyzacji*, NOMOS 2009, str. 66

Tak rozumiana sekularyzacja wyrastała ze splotu procesów modernizacyjnych oraz przemian religijnych i kulturowych. Wraz z modernizacją rosła potęga świata doczesnego. Państwo, gospodarka, nauka, filozofia, medycyna i kolejne autonomiczne dziedziny życia tworzyły własnych specjalistów, reguły działania i kryteria wiarygodności. Reformacja rozbiła jedność zachodniego chrześcijaństwa, a konfesjonalizacja utrwaliła pluralizm. Coraz większa część życia mogła być organizowana bez bezpośredniego odwołania do religii.

Kiedy sekularyzacja nabrała siły, sama zaczęła działać zwrotnie. Osłabiała społeczne znaczenie religii, zmniejszała intensywność praktyk i pogłębiała pluralizację odpowiedzi na pytania o Boga, śmierć i zaświaty. Była częścią sprzężenia pomiędzy modernizacją materialną, przemianami kulturowymi i religijnymi.

Religijne nadzieje w postaci chrześcijańskiej lub innej postaci eschatologii teistycznej pozostały przy tym szeroko obecne. Wielu ludzi Zachodu nadal wierzyło w Boga, rzeczywistość nadprzyrodzoną i jakąś formę życia po śmierci.¹⁵ Stare eschatologiczne marzenie przetrwało wszelkie dziejowe burze. U coraz większej części ludzi słabła jednak pewność, że może się ono rzeczywiście spełnić. Powstawało bolesne napięcie między pragnieniem dalszego osobowego trwania a malejącą pewnością, że jest ono możliwe.

Deklaracja wiary nie przesądza bowiem o jej sile jako ochrony przed lękiem przed śmiercią. Badania, w których wzbudza się świadomość własnej śmiertelności, wskazują, że inaczej działa wiara głęboko uwewnętrzniona i przeżywana jako pewność, a inaczej przekonania chwiejne, fragmentaryczne lub przyjmowane tylko deklaratywnie. Można więc jednocześnie żyć w społeczeństwie, w którym bardzo wielu ludzi wierzy w jakąś

transcendencję, i równocześnie w kulturze, której wspólna ochrona eschatologiczna jest znacznie słabsza niż dawniej.

Między sekularyzacją i tabu śmierci powstało sprzężenie zwrotne, choć trudno byłoby sprowadzić je do prostego związku przyczynowego. Sekularyzacja wzmacniała tabu śmierci pomniejszając nadzieję transcendentną i równocześnie podnosząc wartość czasu doczesnego. Dla coraz większej części społeczeństwa Bóg się oddalał, a coraz cenniejszy czas doczesny był akurat tą wartością, której starszym osobom skąpono. Tabu śmierci trafiało więc na żyzną glebę.

Możliwy był również ruch w przeciwnym kierunku. Tabu śmierci mogło wzmacniać niektóre tendencje sekularyzacyjne. Kultura, która coraz staranniej usuwała śmierć z pola widzenia, zniechęcała również do praktyk i instytucji stale o niej przypominających. Człowiek Zachodu, wyczulony na śmierć, słyszał w kościele nie tylko obietnicę zbawienia, ale również ponure *memento mori*. Unikanie śmierci mogło więc sprzyjać unikaniu miejsc, rytuałów i symboli, które o niej przypominały. Głoszone tam treści tym bardziej pragnęliśmy zastąpić odsunięciem śmierci i coraz dłuższym życiem.

Wiadomość, że jest to niemożliwe, zamykała nas w pułapce. Miotaliśmy się między Wielkim Pragnieniem i grozą jego niespełnienia. Tabu śmierci pozwalało o wszystkim zapomnieć. Było ucieczką. Choć nie leczyło choroby, przynajmniej znieczulało. Prawie do końca...

Trzy poziomy obrony przed lękiem przed śmiercią¹⁶

Rozważając dwudziestowieczne sprzężenie między odziedziczonym po poprzednich wiekach osłabionym systemem eschatologicznym i rodzącą głęboką frustrację rewolucją demograficzną, warto na to spojrzeć przez pryzmat sposobów, jakimi człowiek broni się przed lękiem egzystencjalnym. Nie wszystkie działają na tym samym poziomie i nie należy traktować ich jako równorzędnych buforów.

Pierwszy poziom tworzą bezpośrednie obrony eschatologiczne. Łączy je przekonanie, że śmierć biologiczna nie oznacza definitywnego końca osoby. Chrześcijaństwo przez stulecia było na Zachodzie najważniejszym i najbardziej rozbudowanym systemem tego rodzaju. Nie tylko zapewniało dalsze istnienie, ale mówiło również, co nastąpi po śmierci, jaki los może spotkać człowieka i jak można osiągnąć zbawienie.

Chrześcijaństwo nie jest jednak jedyną możliwą odpowiedzią tego typu. Podobną podstawową funkcję mogą pełnić spirytualizm, niektóre inne religie oraz indywidualne religie *à la carte*, o ile zapewniają wyznawcom dalsze trwanie osobowe. Ich szczególna siła bierze się stąd, że nie obchodzą problemu śmierci boki. Odpowiadają wprost na pytanie najważniejsze: czy po śmierci nadal będę istniał?

Drugi poziom tworzą doczesne bufony psychologiczno-kulturowe.¹⁷ Należą do nich silna identyfikacja ze światopoglądem i grupą, wysoka samoocena, oparcie w uznanym autorytecie, nieśmiertelność symboliczna, konsumpcja podnosząca samoocenę oraz intensyfikacja życia, która nie pozostawia czasu na złowroczne myśli. A także codzienne zwykłe niemyślenie o śmierci, które niektórzy nazywają wyparciem. Przeważnie posługujemy się nimi nie uświadamiając sobie ich funkcji.

Bufony te nie działają bez przerwy, ale w sytuacjach, gdy zostaje wzbudzona świadomość śmiertelności. Nie odpowiadają na pytanie, co stanie się ze mną po śmierci. Dają natomiast

poczucie wartości, przynależności i znaczenia, pozwalają uczestniczyć w czymś trwalszym albo po prostu odganiają lęk. W większości przypominają środki przeciwbólowe. Łykamy je, gdy boli. Łagodzą ból, ale nie leczą jego źródła.¹⁸

Trzeci poziom stanowi tabu śmierci. Ono jest czymś innym. Nie odpowiada na śmierć, nie zapewnia osobowego trwania i nie proponuje nawet symbolicznej nieśmiertelności. Ma sprawić, żeby samo pytanie pojawiało się możliwie rzadko. Jest rodzajem ogólnokulturowego, milczącego porozumienia: nie będziemy śmierci pokazywać, nie będziemy o niej otwarcie mówić, ograniczymy kontakt z umierającymi, a od ludzi naruszających tę normę będziemy oczekiwać dostosowania.

Wyparcie jest mechanizmem psychicznym jednostki. Tabu śmierci jest jego kulturowym upowszechnieniem i społecznym egzekwowaniem.

Te trzy poziomy mogą działać równocześnie. Człowiek głęboko wierzący może korzystać z doczesnych buforów i zarazem uczestniczyć w kulturze tabu. Człowiek niewierzący może chronić się za światopoglądem, samooceną, grupą, autorytetem albo nieśmiertelnością symboliczną. Różnica dotyczy przede wszystkim sposobu działania. Obrona eschatologiczna odpowiada na osobową śmierć bezpośrednio. Bufory doczesne łagodzą wywołany przez nią lęk. Tabu stara się ograniczyć kontakt ze śmiercią i samym pytaniem o nią.

A czy coś ten lęk uśmierza skuteczniej? Wielu dwudziestowiecznych autorów zajmujących się lękiem, sensem i śmiercią, między innymi Ernest Becker, Victor Frankl, Rollo May i Otto Rank, mimo bardzo różnych stanowisk światopoglądowych, przypisywało głębokiej religijności lub transcendentnemu sensowi szczególną rolę w osłabianiu lęku egzystencjalnego. W kulturze Zachodu najważniejszym przykładem takiej ochrony pozostawało chrześcijaństwo z jego obietnicą osobowego życia po śmierci.

Badania nad lękiem przed śmiercią sugerują również, że znaczenie ma nie sama deklaracja religijności, lecz głębokość i pewność wiary. Im bardziej przekonanie o dalszym osobowym istnieniu jest uwewnętrznione i traktowane jako rzeczywistość, tym silniejszą może tworzyć ochronę przed lękiem egzystencjalnym.¹⁹

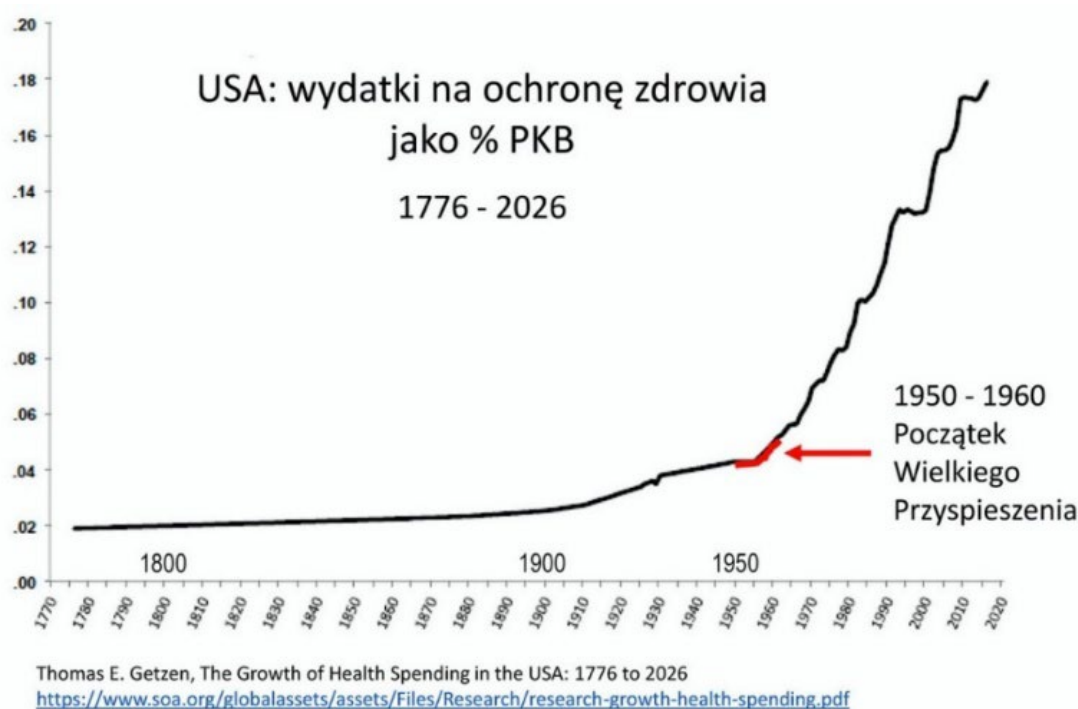
Ta wiedza nie stanowi wielkiego pocieszenia, bo sekularyzacja znakomicie przerzedziła zastępy tak wierzących.

Reakcje na lęk przed śmiercią w drugiej połowie XX wieku

Tabu śmierci miało wielorakie konsekwencje. Udawanie, że śmierci nie ma, pogorszyło na całe dekady los ludzi umierających. Usuwano ich masowo do szpitali, żeby nie oglądać śmierci z bliska. Spowodowało to opracowanie procedur, by sprawiali tam jak najmniej kłopotów: morfina, by byli spokojni, okłamywanie na temat stanu choroby, by nakłonić chorych, aby nie wykraczali poza akceptowany rytuał umierania, czyli żeby udawali, że nie umierają, organizowanie zgonów przed końcem nocnej zmiany w szpitalach dla ubogich itp.²⁰. Pojawili się jednak także prekursorzy opieki paliatywnej, m.in. Elizabeth Kübler-Ross.

Niezwykle ważna była reakcja rynku. W latach 60. XX wieku rozpoczął się szybki wzrost nakładów na rozwój medycyny, farmacji i technologii medycznych (wykres str. 30). Statystyka końca XX wieku pokazała, że przyniosło to spore efekty. W drugiej połowie wieku osoby starsze zyskały relatywnie więcej na spodziewanej długości życia (+29%) niż ludzie młodzi (+13%)²¹

Średnia spodziewana długość życia osiągnęła rekordowe poziomy. W ciągu całego XX wieku wzrosła z 48 do 79 lat, czyli o 31 lat. Dla porównania, w poprzednim, XIX stuleciu, wzrost wyniósł 11 lat a w okresie poprzednich 250 lat - tylko dwa lata²². Priorytetami cywilizacyjnymi, czyli wydatkami, których udział w PKB rósł najszybciej, była ochrona zdrowia i informatyka. Żyć coraz dłużej, coraz szybciej i jak najdłużej być młodym. Tymi hasłami i stosowną do nich realokacją zasobów wchodziła zachodnia cywilizacja w trzecie tysiąclecie.



Sukcesy w poprawie przeżywalności, wzrost oczekiwanej długości życia, spowodowały pewne osłabienie tabu śmierci. Ale cały czas chyboczymy się na krawędzi strachu i marzenia. Sekularyzacja pozostawiła nam letnią wiarę i właśnie ta wiara, mimo, że modernizacja nieustannie wymywa z naszych umysłów obietnicę chrześcijańskiej eschatologii, zachowuje w nas marzenie o życiu wiecznym, choć obecnie w wersji zsekularyzowanej - jako pragnienie posiadania tożsamości osobowej, która się nie kończy, ale po prostu trwa.

Nowa mentalność - śmierć jest chorobą

Sukcesy medycznych technologii, które przyniosły wzrost długości życia i sekularyzacja, która ucina nadzieję transcendentną stworzyły też podwaliny nowego podejścia do śmierci²³.

Wspólnym rysem wszystkich dotychczasowych strategii kulturowych wobec zjawiska śmierci było pogodzenie się z nieuchronnym faktem jej istnienia. Ale w XX wieku śmierć zaczęła się cofać. Najpierw wygraliśmy bitwę o dzieci. Zaś od sześćdziesięciu lat wrywamy z jej objęć osoby coraz starsze. Rozejrzemy się, kwestionowanie Odwiecznej Nieuchronności już się zaczęło!

Jeszcze na przełomie wieku XIX i XX śmierć była traktowana jako fakt naturalny, budzący lęk, ale nie sprzeciw. Obecnie, staje się problemem techniczno-organizacyjnym i

często budzi oburzenie. Ileż to razy uznano ją za wypadek przy pracy lekarza, wynik zaniedbań i bezduszości personelu medycznego, ubóstwa, które skazało chorego na bieda-leczenie, efekt złej organizacji państwowej służby zdrowia marnującej wielkie pieniądze, skutek lekceważenia przez chorego zaleceń lekarskich, brak w odpowiednim miejscu właściwego sprzętu ratującego życie, niedostarczenie choremu skutecznej terapii, bo chiwe koncerny ustaliły jej cenę na niebotycznym poziomie.

Ta lista przyczyn traktuje śmierć jako zdarzenie, które mogło się nie wydarzyć, gdyby było więcej pieniędzy, lepsza organizacja, gdyby podjęto na czas odpowiednie działania lub uniknięto jakichś błędów. Ale też niesie nadzieję, bo walka się nie skończyła i ciągle trwa i wiele zwycięstw jest jeszcze przed nami.

Ta zmiana mentalności odzwierciedla trwale i głębokie zmiany przekonań metafizycznych człowieka Zachodu. Śmierć staje się chorobą, z którą należy walczyć. Coraz częściej pojmowana jest jako dolegliwość, która podlega interwencji²⁴.

XXI wiek. Technologia jako eschatologia. Czy długie życie to wymienne tożsamości? Paradoksy egzystencjalne: zakończyć istnienie, ale nie umrzeć

I.

Ammortality i radykalne modyfikacje organizmu

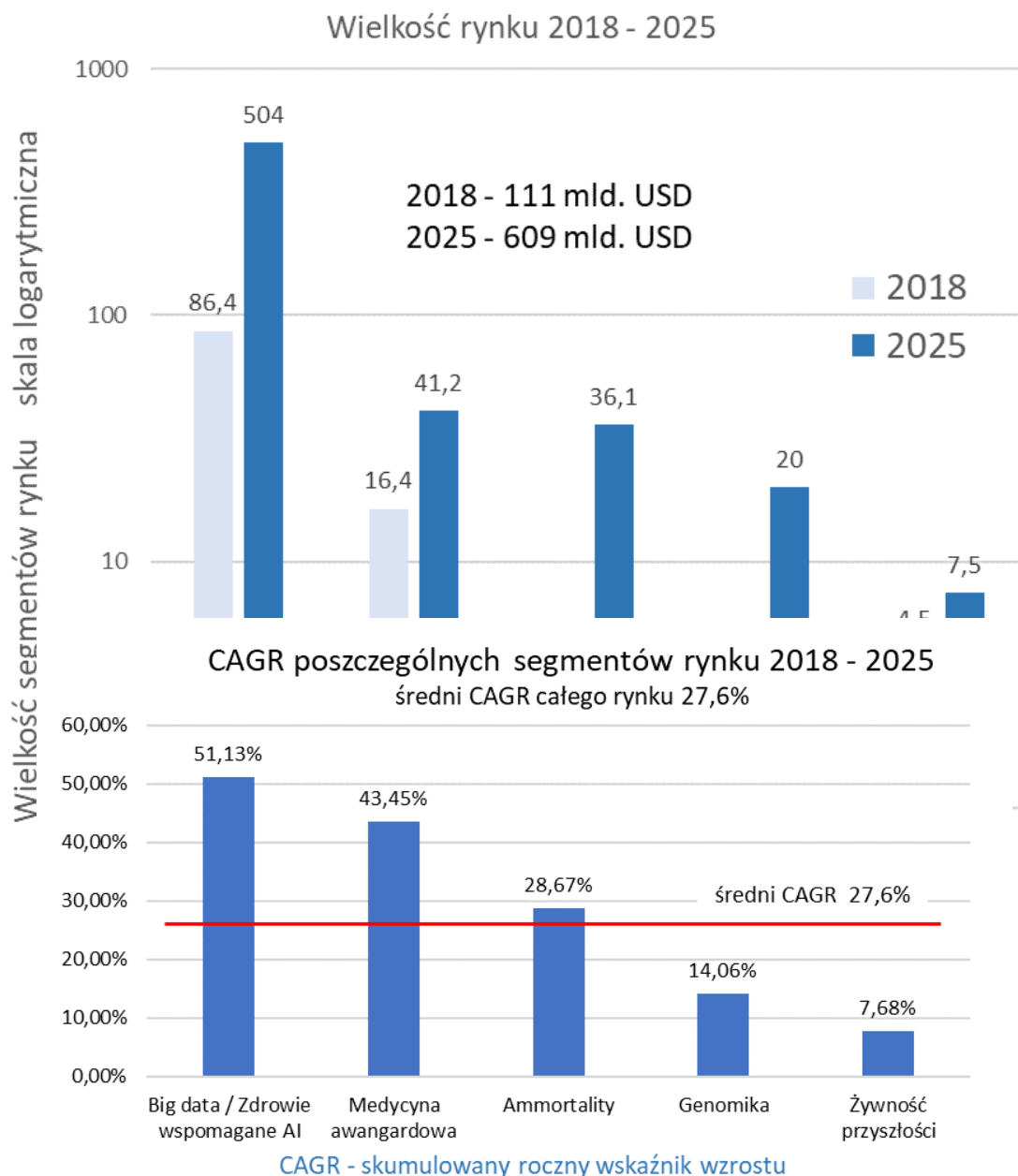
W XXI wieku wzmocnienie zyskał trend nastawiony na bezpośrednie zwalczanie procesu starzenia. Nie na opracowanie leków i terapii przeciwko konkretnym chorobom, choć i tu odnotowujemy sukcesy, ale na radykalne spowolnienie procesu pogarszania funkcjonowania organizmu wraz z postępującym wiekiem²⁵. Pojawiło się nowe pojęcie - „ammortality”, które można przetłumaczyć jako a-śmiertelność. To nazwa na określenie technologii i produktów, które mają radykalnie odsunąć granicę śmierci. W roku 2018 globalny rynek human enhancement i life extension (ulepszanie i przedłużanie życia) szacowany był na 111 mld. USD a jego wielkość na rok 2025 prognozowano na poziomie 609 mld. USD (tabele str. 32). Ostatnie prognozy wydatków na rok 2032 to 886 mld. USD.²⁶

Lęk przed śmiercią ucieka do przodu. Zamiast strachu proponujemy nadzieję. Ammortality ma być realnym pragnieniem Dłużej.

Szerzej problem ammortality omawiam w pracy: *Następne sto, dwieście lat: czy śmierć zacznie stopniowo zanikać?*, s. 20-21, 25. Rozważam tam modyfikacje niezbędne do wydłużania życia, konsekwencje tych modyfikacji, scenariusze alternatywne. Problem omawiam także w tekście *O cywilizacji zachodniej, punkt VI XXI wiek: Nowy optymizm, żyć dowolnie długo?*, str. 31-36, punkt VII *Skąd idziemy, dokąd zmierzamy?*, str. 36-43 (tam m.in. o wizji przyszłego człowieka w myśli Paula Hefnera i Teilharda de Chardin), poza tym *Aneks 5 tej pracy Życie radykalnie wydłużone: pomysły wydatki, prognozy, Aneks 6 Życie radykalnie wydłużone: możliwe konsekwencje ontyczne*

Nie wiadomo, kiedy i czy w ogóle starania na rzecz coraz dłuższego życia przyniosą spektakularne efekty. Z jednej strony widzimy optymizm inwestorów i wielkie nakłady na badania w sektorze life extension czołowych firm technologicznych (wykresy na str. 36). Z drugiej, w ciągu ostatnich sześćdziesięciu lat obserwujemy coraz mniejsze przyrosty najważniejszego wskaźnika, czyli oczekiwanej długości życia w chwili narodzin oraz w wieku 65 lat. Właściwie jest jeszcze gorzej, bo kolejne urzędy statystyczne obniżają kilkudziesięcioletnie prognozy przewidywanej długości życia²⁷. Jest to spowodowane m.in. tym, że przez ostatnie dwadzieścia lat nie odnotowano prawie żadnego wzrostu tego wskaźnika, który pokazuje syntetycznie efekty walki o Bycie-Coraz-Dłużej (patrz tabela, str. 37).

Technologie wydłużające życie („techmanity” revolution). Globalna wielkość rynku i skumulowany roczny wskaźnik wzrostu (CAGR) w latach 2018 - 2025²⁸



Wiele, patrząc na ostatnie 60 lat, widzimy, że największy wzrost tych wskaźników nastąpił w okresie 1960-1980 a najmniejszy, bliski zeru w okresie 2000-2020. W dużym stopniu był to efekt pandemii Covid-19. Rolę odegrała także epidemia nadwagi w społeczeństwach Zachodu i zanieczyszczenie środowiska naturalnego (m.in. powietrze, plastik).

USA: Dynamika wzrostu średniej oczekiwanej długości życia w chwili narodzin (LE at birth) i w wieku 65 lat (LE at 65), 1900 - 2022²⁹

LE at birth in yrs

1900	1950	1960	1970	1980	2000	2015	2017	2019	2020	2021	2022
47,3	68,2	69,7	70,8	73,7	76,8	78,9	78,6	78,9	77	76,6	77,5

1960-1980 Δ 4

1980-2000 Δ 3,1

2000-2020 Δ 0,2

2021-2022 Δ 0,9

LE at 65 in yrs

1900	1950	1960	1970	1980	2000	2015	2017	2019	2020	2021	2022
12	13,9	14,3	15,2	16,4	17,6	19,3	19,9	19,6	18,5	18,4	18,9

1960-1980 Δ 2,1

1980-2000 Δ 1,2

2000-2020 Δ 0,9

2021-2022 Δ 0,5

Patrząc na tabelę powyżej, optymizm inwestorów może się wydawać przesadzony. Ale połączone ambicje, nadzieje i oczekiwania tych którzy wykładają wielkie pieniądze i tych, którzy parają się nauką i technologią w sferze immortality sięgają bardzo daleko. Warto się więc zastanowić, jakie byłyby konsekwencje sukcesu. Co, jeśli w ciągu tego i następnego wieku średnia przewidywana długość życia wzrośnie do dwustu, trzystu lub więcej lat?

Przede wszystkim, dożycie takiego wieku wymagałoby radykalnych modyfikacji organizmu. Obecnie, nasze funkcjonowanie, wspomagane całą wiedzą medyczną, kończy się niedługo po osiągnięciu setki. Bez nowych, rewolucyjnych technologii, modyfikujących organizm, człowiek nie dokona skoku o kilkadziesiąt czy kilkaset lat.

Modyfikacje a więź ze starym homo sapiens

Załóżmy, że to się stanie. Od razu pojawia się szereg kwestii. Rozważmy dwie z nich. Będzie to swego rodzaju eksperyment myślowy.

Kwestia pierwsza. Czy osoba posiadająca organizm zdolny do funkcjonowania dwieście, trzysta lub więcej lat, będzie odczuwała emocjonalną i tożsamościową więź z osobnikiem homo sapiens sprzed kilku wieków? I w ogóle z całą ludzkością w starej wersji 1.0? Czy żyjąc w odległej od nas rzeczywistości fizycznej, obyczajowej, moralnej, społecznej i dnia codziennego będzie odczuwała więź z gatunkiem homo sapiens sprzed modyfikacji? Będzie zapewne dzielić z nami część białkowej konstrukcji, ale jaki będzie jej stosunek do tej znacznie prostszej wersji człowieka? Czy nie będzie traktować tamtej konstrukcji jako budowli archaicznej, o wartości co najwyżej sentymentalnej?

A może zamiast chłodnej obcości stosunek nowego człowieka do jego nieulepszonych przodków będzie protekcjonalnie pobłażliwy? Może problemy i dramaty człowieka sprzed kilku wieków będą wywoływały uśmiech podobny do mojego, gdy wspominam, jak byłem zrozpaczony, gdy zgubiłem w piaskownicy łopatkę mając cztery lata?

Im głębiej sięgną nasze zmiany konstrukcyjne, tym bardziej wydaje się, że dla nowego człowieka ludzie żyjący teraz, nie będą nawet tym, czym dla nas są twórcy malowideł naskalnych. Dla nas jest to nasza historia, bo nie istnieje fizyczna różnica między mną, Gilgameszem (1500-700 r. p.n.e.) a nawet twórcami malowideł z jaskini Lascaux (17-15 tys. lat p.n.e.). Boję się, że dla nowych ludzi nasza historia, jako gatunku o bardzo innym genomie, który nieodwracalnie przeminął, będzie tym, czy dla nas jest historia australopiteków. Mój przyjaciel ma nadzieję, że nowi ludzie będą może mieli tak poszerzoną empatię, że będą w stanie współodczuwać nasze emocje i osądy moralne. Może. Ale ewolucja nie dała nam zdolności współodczuwania emocji wymarłych praprzodków. Bo i po co? Ich już nie ma. Z nami może być tak samo.

II.

Czy tożsamość osobowa musi być stałą mojego życia

Kwestia numer dwa. Lęk przed śmiercią był przez całe wieki silnie kulturotwórczy. Czy człowiek żyjący kilkaset lat nadal będzie ten lęk odczuwał? I czy śmierć będzie dobrym określeniem na to, co zwykliśmy nazywać końcem życia? Gdyby się okazało, że śmierci przestajemy się bać, a samo słowo "śmierć" źle opisuje to, co nas czeka na końcu, nasze o wiele dłuższe życie zbladłoby wobec faktu, że duża część ludzkiej kultury w dzisiejszej postaci utraciłaby sens i stałaby się nowym istotom obca.

Piszę to, bo jednym z potencjalnych scenariuszy życia przedłużonego do kilkuset lat może być posiadanie przez nowego człowieka kilku kolejnych tożsamości osobowych. Być może nie będzie to już jedno życie, tyle że wydłużone do kilkuset lat, ale kilka kolejnych tożsamości, które niejako "mieszkałyby" w tym samym, ewentualnie modyfikowanym ciele. Nie pojawiałyby się jednak jedna po drugiej. Każda tożsamość przekształcałaby się stopniowo w następną, a ich stare i nowe składniki przez długi czas nakładałyby się na siebie. To zmieniłoby wszystko, także śmierć. Nie byłaby już tą śmiercią, którą znamy.

Problem, do którego prowadzi ten scenariusz, ma rozległą literaturę filozoficzną. Od kilkudziesięciu lat filozofowie analizują, co dzieje się z tożsamością osobową, gdy życie trwa bardzo długo, słabną bezpośrednie więzi psychologiczne z dawnym Ja, zanikają wspomnienia, zmieniają się cele, przekonania i charakter. Derek Parfit i David Lewis rozważali możliwość kolejnych, coraz słabiej związanych ze sobą „selves” lub osób w obrębie jednego bardzo długiego życia, a późniejsi autorzy odnosili ten problem bezpośrednio do radykalnego przedłużania życia. Po przedstawieniu mojego modelu wymiennych tożsamości wróć do tej debaty, ponieważ pozwala ona znacznie precyzyjniej określić, co właściwie miałyby się zmieniać w kilkusetletnim życiu: jedna osoba, jej kolejne „selves”, jej selfhood czy jej tożsamość osobowa.

Tożsamość osobowa to samoświadomość wypełniona osobistą historią mojego życia. Przez samoświadomość rozumiem trwałe poczucie bycia tym samym, niepowtarzalnym, świadomym Ja, mimo upływu czasu i zmian, jakie dokonują się w przebiegu mojej historii indywidualnej. Historia osobista jest treścią tej samoświadomości. Składają się na nią przede wszystkim pamięć epizodyczna, zwana też autobiograficzną³⁰, czyli pamięć mojego życia, ale także wiedza o świecie i wiedza zawodowa, przekonania, hierarchia wartości, zainteresowania, ważne dla mnie osoby i wydarzenia.

Jednym z fundamentów tożsamości jest więc pamięć. Bez niej byłbym pacjentem, który ma poczucie bycia sobą, ale nie wie, kim jest. Stan ciężkiej amnezji. Tak rozumiana tożsamość jest osadzona w moim ciele, relacjach z innymi i społecznych identyfikatorach mojej osoby. Zmysłowy kontakt z otoczeniem traktuję odrębnie. Tożsamość osobowa oraz możliwość zmysłowego kontaktowania się ze światem są dwiema rzeczami, których łączna i nieodwracalna utrata oznacza śmierć.

Bez względu na to, czy jesteśmy religijni czy nie, o naszej tożsamości myślimy jako o czymś stałym. Myśl chrześcijańska również opiera się na założeniu, że człowiek po śmierci jest tym samym człowiekiem co przed śmiercią, ma poczucie kontynuacji samego siebie i, co za tym idzie, zdolność bycia odpowiedzialnym w zaświatach za czyny popełnione przed śmiercią. Tożsamość osobowa w myśli chrześcijańskiej jest wiekuista.

Ale idea trwałej tożsamości ukształtowała się, gdy życie ludzkie nie przekraczało kilkudziesięciu lat, a świat toczył się nieśpiesznie.

Problemu bardzo długiego życia dotknął Bernard Williams w eseju *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality* (*Przypadek Makropulos: rozważania o nudzie nieśmiertelności*). Jego bohaterka, zaczerpnięta z dramatu Karela Čapka Elina Makropulos, ma 342 lata i od trzystu lat zachowuje ciało czterdziestodwuletniej kobiety. Długowieczność nie daje jej jednak szczęścia. Jej przypadek rodzi pytanie, czy życie w bardzo odległej przyszłości może być nadal przyszłością tej osoby, która chce żyć dzisiaj.

Zdaniem Williamsa bardzo długie życie ma wartość wtedy, gdy człowiek posiada to, co Williams nazywa pragnieniami kategorycznymi. Są to pragnienia, których sama realizacja wymaga dalszego życia i które dają mu powód, aby chcieć żyć nadal. Ponadto, bardzo długie życie musi spełniać dwa warunki: przyszła osoba musi być mną, a jej życie powinno pozostawać dostatecznie związane z dążeniami, ze względu na które Ja dzisiejszy chcę żyć dalej. Ale jeśli przez stulecia zachowuję ten sam charakter i podobne pragnienia, ich możliwości mogą się wyczerpać. Jeżeli zaś zmieniam się bardzo głęboko, przyszłe życie może być coraz słabiej związane z tym, czego pragnę dzisiaj. Williams pyta więc, jak bardzo długie życie może pozostać zarazem moje i warte przeżywania.³¹

Moja hipoteza zaczyna się właśnie w tym miejscu, ale prowadzi w inną stronę. Williams pyta, czy bardzo długie życie może pozostać warte przeżywania, a zarazem być nadal moim życiem. Mnie interesuje inny problem. Przyszłość to nieustanne i trudne do przewidzenia zmiany, których będzie doświadczał człowiek również w najgłębszych warstwach swojej psychiki i osobowości. Jeśli życie wydłuży się kilkukrotnie, a tempo zmian otoczenia będzie nadal bardzo szybkie, człowiek może w ciągu jednego życia przechodzić przez kilka kolejnych, częściowo nakładających się na siebie tożsamości osobowych. Wymienne tożsamości byłyby wówczas nie tylko skutkiem przystosowywania się do kolejnych światów, w których ten sam organizm będzie żył. Mogłyby same stać się czynnikiem dalszej przemiany człowieka.

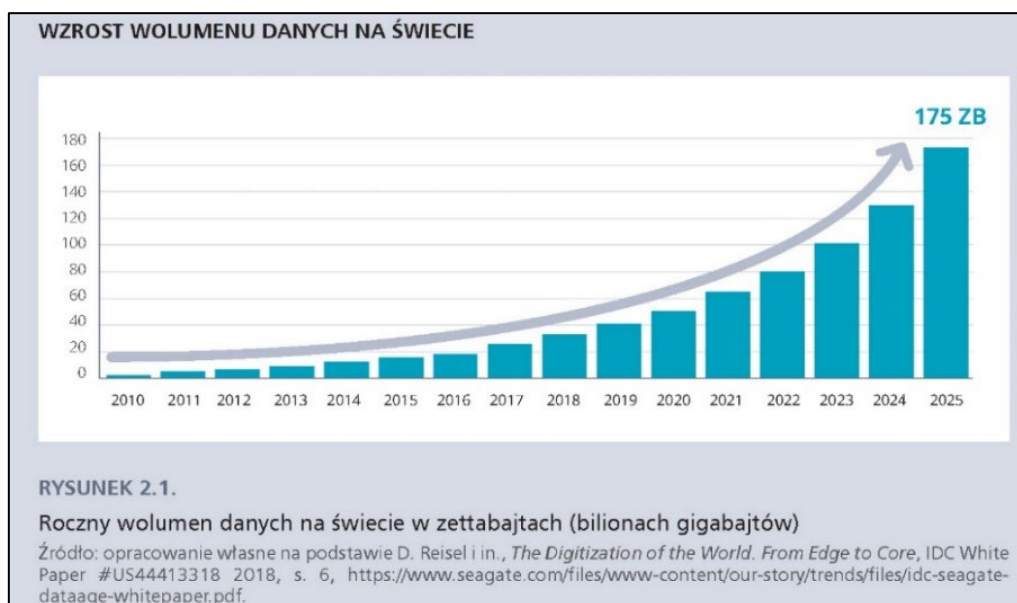
Nie trzeba zresztą czekać na człowieka trzystuletniego, aby zobaczyć w mikroskali mechanizm, o którym mówię. Mam siedemdziesiąt cztery lata i zachowuję niezmiennie poczucie identyczności własnego Ja, ale wiele składników mojej historii osobistej zmieniło się radykalnie. Duża część dawnej wiedzy ogólnej i zawodowej została zapomniana i zastąpiona nową, starsze rejony pamięci epizodycznej wyraźnie ubożają, a środowiska społeczne, zawody i zainteresowania zmieniały się kilkakrotnie. Ponieważ zmieniałem

zawody i miejsca zamieszkania, obecni znajomi znają mnie w innej wersji niż ludzie pamiętający mnie z lat siedemdziesiątych,. Stosunkowo trwała pozostała podstawowa hierarchia wartości. Nie twierdzę, że przeżyłem kilka wymiennych tożsamości. Przeciwnie, cały czas mam poczucie, że jestem tym samym Ja. Ale jeśli tego typu proces rozciągniemy na trzysta lat, zmiana ilościowa może się przekształcić w jakościową.

Wtedy ta sama samoświadomość mogłaby z czasem wypełniać się kolejnymi, coraz bardziej odległymi od siebie historiami osobistymi. Jak taki proces miałby przebiegać? Trzeba zacząć od pamięci.

Wykładnicza produkcja informacji i wymiana pamięci

W jednym tylko roku 2018 wytworzyliśmy 33 miliardy terabajtów informacji, czyli każdego dnia produkowaliśmy prawie cztery i pół tysiąca razy więcej informacji niż przez 1400 lat, między wiekiem VI a XIX, kiedy powstało ich około 20,1 tys. TB.³² Znaczną część współczesnej produkcji informacji pochłania komunikacja między automatami, ale bez niej nie funkcjonowałyby urządzenia i systemy organizujące nasze codzienne życie. W prognozach publikowanych kilka lat temu przewidywano na rok 2025 produkcję 175-181 miliardów terabajtów informacji.³³

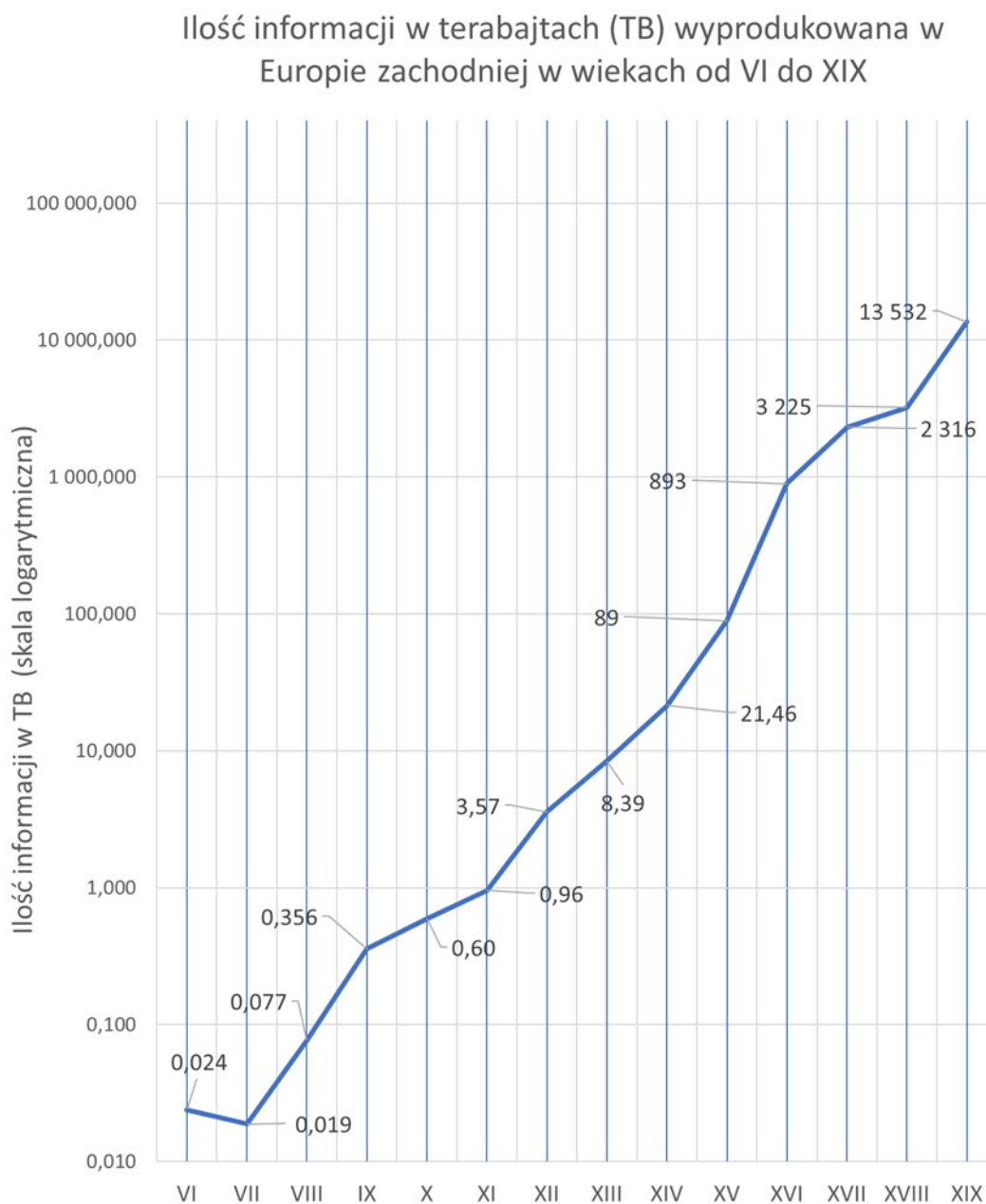


Źródło: Śledziwska K., Włoch R., *Gospodarka cyfrowa. Jak nowe technologie zmieniają świat*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2020, str. 65

Żyjąc trzysta lat lub dłużej w takim środowisku, wymienimy wiele razy różne składniki naszej historii osobistej: wiedzę ogólną i profesjonalną, zainteresowania, kręgi znajomych, miejsca pracy i zamieszkania. Zmieniać się będą nasze poglądy, sympatie polityczne, upodobania artystyczne i antypatie. Będziemy mieli nowych przyjaciół, niekoniecznie dlatego, że starzy umrą, ale dlatego, że rozejdą się drogi naszego życia. Wielu z nas powie zapewne to samo o rodzinie. Zmieniające się realia będą wpływać na systemy wartości. Będziemy szukać nowych sposobów obcowania z absolutem.

Życie stanie się nieustanną aktualizacją, ciągłym dostosowywaniem się do zmieniającego się otoczenia. Ale równoległą stroną aktualizacji jest dezaktualizacja. Nowa wiedza usuwa w cień starą, nowe zainteresowania wypierają dawne, zmieniają się ludzie, sprawy, marzenia, poglądy i wydarzenia, które uważamy za ważne. To, czego nie używamy i czego nie

przywołujemy z pamięci, stopniowo traci znaczenie, staje się obojętne albo zostaje zapomniane. Czasem stara wiedza i dawne przyzwyczajenia mogą wręcz przeszkadzać w adaptacji do nowego świata.



Źródło: wyliczenia własne na podstawie tekstu Kwaśniewski J., *Ilość informacji wyprodukowanych w historii Europy miarą modernizacji. Wersja 2*, w <https://jacek.kwasniewski.org.pl>

Nie będzie to jednak wymiana całych bloków historii osobistej. Jej poszczególne składniki mają różną trwałość. Wiedza zawodowa może dezaktualizować się w ciągu kilkunastu lat, krąg znajomych zmieniać jeszcze szybciej, poglądy polityczne kilka albo i kilkanaście razy w życiu, zaś podstawowa hierarchia wartości albo pamięć najważniejszych wydarzeń mogą trwać znacznie dłużej. Co do więzi z bliskimi, nie jestem optymistą, kiedy patrzę nie w daleką przyszłość, ale na dzień dzisiejszy i relacje moich przyjaciół z dziećmi i wnukami, rozrzuconymi po całym świecie. Aktualna historia osobista jest zawsze mozaiką składników

pochodzących z różnych okresów życia. Jedne są bardzo stare, inne powstały niedawno, jeszcze inne właśnie zanikają albo dopiero się tworzą.

Nie będzie zatem chwili, w której historia osobista numer jeden zostanie wyłączona, a w jej miejsce pojawi się historia numer dwa. Ale płynność procesu nie oznacza, że po dwóch czy trzech stuleciach mamy nadal tę samą tożsamość osobową. Jeżeli tożsamość osobowa jest samoświadomością wypełnioną historią osobistą, to szybka, w ślad za szybkim światem, wymiana treści tej historii musi zmienić również tożsamość, nawet jeśli samo poczucie bycia sobą przez długi czas zachowuje ciągłość.

Proces ten działa już teraz, tylko w mniejszej skali. Widać go choćby w pamięci autobiograficznej. Załóżmy, że masz tyle lat, co ja, czyli siedemdziesiąt cztery. Ile godzin zajęłoby ci dzisiaj opowiedzenie wszystkiego, co pamiętasz z pierwszych dziesięciu lat życia? A ile czasu zajęłoby ci to samo zadanie, gdy miałeś dwadzieścia lat? Gwarantuję, że bez porównania więcej. Bo pamięć dzieciństwa i kolejnych okresów życia kurczy się wraz z upływem czasu. Wydarzenia, które kiedyś wypełniały dużą część naszego świata, zostawiają po sobie kilka obrazów, nazwisk, miejsc i krótkich opowieści.

Mechanizm wymywania wspomnień bywa przy tym trudny do zauważenia. Z pamięci znikają szczegóły, ale pozostają jakby szuflady z etykietami: „obrona doktoratu”, „wypadek na katowickiej”, „pierwsza praca”. Dopóki ich nie otwieramy, wydaje nam się, że są pełne. Po dwudziestu czy trzydziestu latach często okazuje się, że pozostał tylko tytuł zdarzenia, kilka obrazów i wiedza, że było ono kiedyś ważne. Pamięć przechowuje wtedy bardziej znacznik dawnego przeżycia niż samo przeżycie. Właśnie dlatego możemy przeceniać ciągłość własnej pamięci autobiograficznej.

Przydarzyło mi się coś, co pokazuje ten mechanizm jeszcze wyraźniej. Około dziesięciu lat temu znalazłem w swoich szpargałach zeszyt zapisany przeze mnie ponad trzydzieści lat wcześniej, w gorącym okresie Solidarności lat 1980-1981. Zawsze miałem ochotę prowadzić dziennik i nigdy naprawdę mi się to nie udawało, ale od czasu do czasu powstawały takie kilkunastostronicowe mikrodzienniki. W znalezionym zeszycie znajdowały się datowane notatki opisujące wydarzenia z jednego czy dwóch tygodni mojego życia.

Czytając je, rozpoznawałem ogólną sytuację, miejsca i wymienianych ludzi. Wiedziałem bez żadnej wątpliwości, że tekst napisałem ja i że opisuję własne życie. Ale samych wydarzeń nie pamiętałem. Czytałem własną relację niemal jak opowieść napisaną przez kogoś innego. Informacja o fragmencie mojego życia przetrwała. Moja pamięć tego fragmentu zniknęła.

Ten drobny przypadek pokazuje ważną różnicę. Zachowanie informacji o dawnym Ja nie jest tym samym co zachowanie dawnej tożsamości w aktualnie przeżywanym postaci. Z zewnętrznej perspektywy ciągłość jest bezsporna: to mój zeszyt, moje pismo, moi znajomi, miejsca, w których byłem, wydarzenia mojego życia. Z perspektywy pierwszoosobowej sytuacja wygląda inaczej. Wiem, że to byłem ja, ale nie pamiętam już wielu zdarzeń, jak to było być wtedy mną.

W przyszłości różnica ta może stać się jeszcze większa. Możemy dysponować niemal kompletnymi archiwami własnego życia: zapisem rozmów, korespondencji, obrazów, danych biometrycznych, decyzji, podróży, pracy i kontaktów z ludźmi. Technologia może umożliwić bardzo dokładne odtworzenie mojej biografii sprzed stu czy dwustu lat. Nie oznacza to jednak, że zachowa dawną tożsamość osobową. Mogę obejrzeć zapis własnego ślubu, przeczytać swoje listy, poznać dawne poglądy i dowiedzieć się, kogo kochałem, a

jednocześnie patrzeć na człowieka z tych materiałów jak na bardzo odległą wersję samego siebie. Archiwum może zachować biografię. Nie musi zachować mojego pierwszoosobowego związku z nią.

Pamięć nie jest oczywiście jedyną nicią łączącą mnie z przeszłością. Pozostają ciało, nazwisko, rodzina, majątek, skutki dawnych decyzji, zobowiązania, odpowiedzialność prawna, dokumenty, dzieła oraz inni ludzie, którzy mogą pamiętać wcześniejsze okresy mojego życia. Wszystkie te elementy tworzą pewną ciągłość poza pamięcią.

Ale również one podlegają działaniu czasu. I tu różnica między życiem osiemdziesięcioletnim a trzystuletnim może mieć zasadnicze znaczenie.

Majątek może w ciągu dwóch stuleci wielokrotnie zmienić postać, zostać utracony, sprzedany albo podzielony. Zobowiązania wygasną. Konsekwencje ogromnej większości decyzji podjętych przed stu czy dwustu laty przestaną mieć znaczenie. Dzieła i dokumenty mogą pozostać, ale mogą być już całkowicie nieaktualne nawet dla swojego twórcy. Nazwisko jest tylko identyfikatorem i samo przez się nie tworzy przeżywanej ciągłości osoby.

Także więzi rodzinne nie muszą być wiecznymi kotwicami. Już dziś dzieci i rodzice mogą mieszkać tysiące kilometrów od siebie i albo utrzymywać bliskie kontakty albo prawie ich nie utrzymywać albo pozostawać ze sobą w konflikcie. Przy życiu trwającym dwieście czy trzysta lat sieci potomków mogą obejmować wielką liczbę ludzi rozproszonych po świecie. Sam fakt biologicznego pokrewieństwa nie gwarantuje psychicznej ani emocjonalnej ciągłości.

Nawet ciało, które wydaje się najtrwalszym elementem, może przestać być prostą kotwicą. Życie trwające kilka stuleci będzie prawdopodobnie wymagało daleko idących modyfikacji biologicznych i technologicznych. Organizm może zachowywać ciągłość procesu życiowego, a jednocześnie stopniowo stawać się czymś bardzo odległym od ciała, w którym człowiek rozpoczął życie.

Dlatego trzeba odróżnić dwa rodzaje ciągłości. Zewnętrzny obserwator może nadal powiedzieć: to ten sam człowiek, bo istnieje ciągłość organizmu, dokumentacji, nazwiska, prawa własności i społecznego rozpoznania. Z perspektywy pierwszoosobowej wszystkie te elementy mogą jednak tracić na znaczeniu. Mogę wiedzieć, że określony dom kiedyś należał do mnie, że ten człowiek jest moim praprawnukiem, że napisałem kiedyś książkę albo podjąłem decyzję, której skutki trwały przez kilkadziesiąt lat. Sama wiedza o tych faktach nie musi już należeć do żywego centrum mojej aktualnej tożsamości.

W tym miejscu ważne staje się pojęcie kotwic tożsamości. Kotwicą nie jest każdy ślad dawnego życia. Jest nią taki element przeszłości, który nadal pozostaje psychicznie i emocjonalnie związany z aktualnym Ja. Może to być matka, dziecko, wielka miłość, trauma, popełniona zbrodnia, dzieło życia, ważna decyzja. Kotwica mówi nie tylko: „to wydarzyło się człowiekowi, którym kiedyś byłem”, ale także: „to nadal jest częścią mnie”.

Kotwice mogą trwać bardzo długo, lecz również one nie muszą być wieczne. Mogą słabnąć, tracić emocjonalną intensywność i przekształcać się z żywej części Ja w wiedzę o własnej biografii. Po dwustu latach człowiek może nadal wiedzieć, kto był jego matką, ale nie pamiętać jej głosu, twarzy, codziennych sytuacji ani emocjonalnej atmosfery wspólnego życia. Fakt pozostaje. Jego miejsce w aktualnej tożsamości może być jednak zupełnie inne.

Rozważając problem pamięci należy mieć na uwadze, że zapominanie nie jest wadą, ale (poza przypadkami chorobowymi) ważnym i funkcjonalnym składnikiem pracy mózgu. Neurobiologia i psychologia pamięci traktują je jako funkcjonalny, często adaptacyjny składnik jej działania. Przypomina trochę rzeźbienie posągu: usuwanie części materiału pomaga nadać całości użyteczny kształt. Autorzy podręcznika *Neuroscience* zwracają uwagę, że zdolność zapominania informacji nieistotnych jest dla normalnego funkcjonowania równie ważna jak zachowywanie informacji istotnych. Nowsze badania idą dalej. Zapominanie może zwiększać elastyczność zachowania, ograniczać wpływ nieaktualnych informacji na decyzje i sprzyjać generalizacji, chroniąc pamięć przed nadmiernym przywiązaniem do szczegółów pojedynczych doświadczeń, czyli przed swoistym przeuczeniem. Może też osłabiać dostęp do części negatywnych wspomnień i emocji. Zapominanie nie jest więc tylko stratą; jest również mechanizmem selekcji, który pomaga dostosowywać pamięć do teraźniejszości i przyszłości.³⁴ Próba zachowania wszystkiego mogłaby nie tylko być zbędna, lecz także utrudniać funkcjonowanie. Przypadki osób posiadających niezwykle dokładną i szczegółową pamięć autobiograficzną, określaną jako HSAM, nie pokazują, aby bardzo szczegółowe zachowanie własnej przeszłości automatycznie usprawniało życie.³⁵

A wracając do mojego trzystuletniego życia, po cóż miałbym pamiętać pokryte kurzem umiejętności zawodowe, których miejsce jest w muzeum techniki, nieaktualną wiedzę ogólną, ludzi, z którymi kontakt urwał się sto lat wcześniej, nieciekawe urlopy i rozmowy sprzed wielu dekad, opinie o produktach nieistniejących od półtora wieku albo preferencje polityczne sprzed dwustu lat? I choć brzmi to niemiło, po bardzo długim czasie część ludzi może pamiętać własnych rodziców przede wszystkim jako fakt biograficzny, podobnie jak dziś pamiętamy o przodkach znanych nam wyłącznie z rodzinnych przekazów.

Historia osobista będzie więc przez stulecia zmieniającą się mozaiką. Jedne elementy znikną szybko, inne wolniej, jeszcze inne pozostaną w postaci kotwic. Część dawnych treści będzie zachowana w dokumentach i archiwach, ale przestanie należeć do przeżywanej historii osobistej. Zewnętrzne ślady ciągłości będą również stopniowo zanikały albo traciły znaczenie.

W tej sytuacji wymienna tożsamość nie będzie oznaczać nagłej zamiany jednej osoby w drugą. Wymienna tożsamość jest ze swej natury pojęciem typologicznym. Pojęcia tego rodzaju są często używane w naukach humanistycznych i społecznych do opisu zjawisk, których granic nie da się ostro wyznaczyć. Takimi pojęciami są na przykład „Renesans”, „społeczeństwo wiejskie” czy „ustrój kapitalistyczny”. W przypadku zwykłego pojęcia (trójkąt, piłka do koszykówki, mój przyjaciel Jacenty Siewierski) sytuacja jest zasadniczo zerojedynkowa: dany przedmiot lub człowiek albo spełnia warunki definicji, albo ich nie spełnia. Pojęcie typologiczne działa inaczej. Określa pewien typ, do którego konkretne przypadki mogą być bardziej lub mniej podobne, ponieważ cechy składające się na ten typ występują w różnym nasileniu i zmieniają się stopniowo. Dlatego właśnie Renesans jest pojęciem typologicznym.

Tak właśnie rozumiem wymienną tożsamość. Nie można wskazać dnia, w którym jedna tożsamość się kończy, a następna zaczyna. Nie umiem też wskazać procentu utraconej historii osobistej, po którego przekroczeniu człowiek posiada nową tożsamość. Poszczególne składniki historii osobistej w różnym tempie zanikają a nowe powstają, tworząc zmieniającą się mozaikę. Także kotwice tożsamości mogą być bardzo silne, słabe albo stopniowo tracić

znaczenie. Pojęcie typologiczne pozwala tę zmianę opisać bez sztucznego wyznaczania granicy tam, gdzie rzeczywisty proces ma charakter ciągły.

Ciągłość procesu nie może jednak przesłonić faktu, że w końcu odległe czasowo konfiguracje historii osobistej budują kolejne i różne tożsamości. Bo jeśli człowieka pięćdziesięcioletniego i - powiedzmy - stu pięćdziesięcioletniego nie łączą żadne lub prawie żadne pamiętane wydarzenia, więzi, zainteresowania, przekonania, wartości i emocjonalnie żywe kotwice, a większość zewnętrznych śladów dawnego życia również przestała mieć dla niego znaczenie, coraz zasadniej można mówić o różnych tożsamościach osobowych.

Paradoks tej sytuacji polega na tym, że człowiek pięćdziesięcioletni i ten sam (choć może ulepszony) biologicznie człowiek mający dwieście lat reprezentują bardzo różne tożsamości osobowe, mimo że pomiędzy nimi nie było chwili, w której jedna osoba nagle zniknęła, a pojawiła się następna. Istnieje bowiem między nimi nieprzerwany proces przemiany, ale ciągłość procesu nie oznacza podobieństwa jego odległych stanów.

Jedna trwająca samoświadomość może więc, przynajmniej przez pewien czas, być wypełniana kolejno tak różnymi historiami osobistymi, że stanie się nośnikiem kilku następujących po sobie, częściowo nakładających się tożsamości osobowych. Choć nie będziemy potrafili wskazać dnia, w którym pierwsza tożsamość się skończyła, a druga zaczęła.

Nie przesądzam w tej chwili, jak długo sama samoświadomość, czyli poczucie bycia tym samym Ja, może zachowywać ciągłość. To osobny i trudniejszy problem, do którego wrócę później. Na razie przyjmijmy, że trwa dostatecznie długo, aby historia osobista mogła ulec głębokiej wymianie.

Żyjąc kilkaset lat, nasza samoświadomość będzie może płynęła na fali czasu wypełnianego elementami kolejnych historii osobistych. Ich stare składniki będą gasły i uchodziły w niepamięć, nowe będą zajmowały ich miejsce, a część dawnych pozostanie długo w postaci kotwic. Fala będzie trwała, lecz to, co ze sobą niesie, będzie się zmieniało. Po dwóch czy trzech stuleciach może nieść już inną tożsamość osobową.

Powstaje wtedy inne pytanie. Jeżeli dawna tożsamość osobowa kiedyś istniała, miała swoją historię, poglądy, więzi i podejmowała decyzje, a po stu czy dwustu latach niemal wszystko, co ją tworzyło, zniknęło albo przetrwało tylko w archiwach i szczątkowej pamięci sukcesora, to jaki jest jej status ontyczny?

Co się stanie z tożsamościami, które przeminęły i których już nie pamiętamy

To, że samoświadomość nie będzie pamiętać albo będzie pamiętać bardzo wybiórczo minionej historii osobistej, nie zmienia faktu, że kiedyś była nią wypełniona. Samoświadomość wraz z tamtą historią osobistą tworzyła ówczesną tożsamość osobową, a więc osobę. Tamta tożsamość działała w człowieku, podejmowała decyzje, miała poglądy, własną historię, cele i hierarchię wartości. Spoczywała na niej odpowiedzialność, także moralna, za jej działania. Była osobą.

Co to znaczy: była osobą? Przyjmuję tu rozumienie bliskie Charlesowi Taylorowi. Osoba jest istotą, która ma poczucie samej siebie, pojęcie o własnej przeszłości i przyszłości, wyznaje określone wartości, dokonuje wyborów, podejmuje plany dotyczące własnego życia i ponosi odpowiedzialność za swoje działania. Koniecznym warunkiem jest również posiadanie własnego punktu widzenia na rzeczywistość.³⁶ Taylor ujmuje ten problem także jako

orientację w przestrzeni aksjologicznej: „wiedzieć, kim się jest znaczy /.../ być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne”³⁷. Jak trafnie streszcza tę myśl Mariola Paruzel-Czachura: "Aby zrozumieć to, kim jestem, muszę pojąć co ma dla mnie znaczenie".³⁸

Część tych cech pokrywa się z przyjętym przeze mnie pojęciem tożsamości osobowej. Poczucie samego siebie jest bliskie samoświadomości, natomiast stosunek do własnej przeszłości, wartości i tego, co ma dla mnie znaczenie, należy do historii osobistej. Pozostałe cechy pokazują, jak tożsamość funkcjonuje jako żywa osoba. Osoba nie tylko wie, kim jest i kim była. Wybiega ku przyszłości, ocenia rzeczywistość, wybiera, planuje i ponosi odpowiedzialność. Nie są to więc dodatkowe składniki tożsamości obok samoświadomości i historii osobistej. Pozwalają natomiast przejść od pytania, z czego składa się tożsamość, do pytania, jak tak rozumiana tożsamość funkcjonuje jako osoba

Powstaje zatem pytanie o status ontyczny minionych i usuniętych do niepamięci tożsamości-osób.

Sukcesor, czyli następca i kontynuator minionej tożsamości, żyje, ale tamta osoba już nie istnieje. Samoświadomość sukcesora wypełniona jest elementami nowszej historii osobistej, a wraz z nimi pojawiają się inne plany, inne zobowiązania i częściowo inna orientacja w przestrzeni wartości. Miniona chronologicznie osoba niewątpliwie istniała, bo zostawiła po sobie listy, pamiętniki, pliki komputerowe, fotografie, stare książki, rękopisy, przedmioty, może również majątek i skutki swoich decyzji. Ale jej historia osobista odeszła w znacznej części do niepamięci. Sukcesor pamięta co najwyżej jej fragmenty, a część dawnego życia zna już tylko z pozostawionych zapisów.

Nie oznacza to jednak, że zanikła w nim zdolność bycia osobą. Nadal wybiega ku przyszłości, ale planuje inną przyszłość. Nadal dokonuje wyborów, lecz wybiera między innymi możliwościami. Nadal orientuje się w przestrzeni moralnej, ale inne rzeczy uznaje za ważne, słuszne, sensowne czy godne poświęcenia. Nadal ponosi odpowiedzialność, lecz za inne działania i wobec innych ludzi. Trwa zdolność bycia osobą, zmieniają się natomiast treści, dzięki którym jest to właśnie ta, a nie inna osoba.

Sukcesor nadal jest osobą, ale nie jest już tamtą osobą.

To zdanie streszcza istotę problemu. Nie trzeba przyjmować, że dawna osoba częściowo istnieje albo istnieje coraz mniej. W okresie przejściowym stopniowo zanika to, co czyniło ją właśnie tą osobą: określone wspomnienia, więzi, wartości, cele, plany, zobowiązania i sposób widzenia świata. Granica nie jest ostra. Kolejne konfiguracje nakładają się na siebie. Po bardzo długim czasie możemy jednak powiedzieć, że dawna osoba przeminęła, chociaż jej biologiczny i psychiczny sukcesor nadal żyje.

I tu pojawia się paradoks. Tamtą osobą przeminęła, ale trudno powiedzieć, że umarła. Nikt po niej nie płakał, jej doczesne szczątki nie leżą na żadnym cmentarzu. Jej ulepszone ciało może biegać w półmaratonach. Co więcej, jej sukcesor może nawet nie zauważyć chwili jej odejścia, ponieważ takiej chwili nie było. Coraz mniej odległych spraw z odległej przeszłości zachowuje dla niego znaczenie, a ich miejsce zajmują nowe więzi, wartości, cele i zobowiązania. Zmiany te zachodzą przeważnie powoli i nakładają się na siebie. Aktualne Ja, patrząc wstecz, rozpoznaje ciągłość własnego życia, choć im dalej sięga w przeszłość, tym

mniej znajduje treści, z którymi nadal żywo się identyfikuje. Poczucie bycia tym samym Ja nie zostaje przerwane, ponieważ wymiana historii osobistej nie następuje skokowo.

Taki koniec minionej osoby może więc być bezbolesny i może nie wiązać się z lękiem egzystencjalnym. Nie następuje chwila, w której człowiek doświadcza własnego unicestwienia. Jedna historia osobista stopniowo ustępuje miejsca następnej, podczas gdy samoświadomość trwa.

Czy jest to w ogóle opowieść o śmierci? Osoba już nie istnieje, ale nie umarła.

Śmierć w zwykłym znaczeniu nie znika. Rozumiem ją jako łączną i nieodwracalną utratę tożsamości osobowej oraz możliwości zmysłowego kontaktu ze światem. Tożsamość osobowa obejmuje samoświadomość i historię osobistą. Jeżeli więc człowiek żyjący kilkaset lat trwale utraci samoświadomość wraz z aktualną historią osobistą, a zarazem nieodwracalnie utraci możliwość zmysłowego kontaktu z otoczeniem, nastąpi jego definitywny koniec. Odbędzie się pogrzeb. To będzie śmierć tego człowieka, tej osoby.

Ale dopóki sukcesor minionych tożsamości żyje, status ontyczny minionych tożsamości jest niejasny. Samoświadomość nadal trwa i staje się nośnikiem kolejnych historii osobistych, z którymi tworzy kolejne tożsamości. Dawne historie odchodzą do niepamięci, nowe zajmują ich miejsce, ale żadnej z tych przemian nie towarzyszy zdarzenie, które można wskazać jako śmierć minionej osoby. To, co się dzieje z osobami, które przeminęły, podczas gdy ich sukcesor nadal żyje, nie ma jeszcze dobrej nazwy.

Jeśli ten scenariusz się spełni, pojawi się paradoks długowieczności. Chcemy żyć coraz dłużej, ponieważ lękamy się śmierci i chcemy ocalić przed nią samych siebie. Tymczasem właśnie radykalne wydłużenie życia może sprawić, że osoba, którą jesteśmy dzisiaj, przeminie na długo przed biologicznym końcem organizmu. Nie umrze jednak w zwykłym znaczeniu. Jej historia osobista będzie stopniowo ustępowała miejsca następnym, a samoświadomość będzie wiązała się kolejno z nowymi historiami osobistymi i tworzyła z nimi kolejne tożsamości-osoby. Dzisiejsza osoba może więc zniknąć bez chwili własnej śmierci i bez doświadczenia własnego zniknięcia. Paradoks polega więc na tym, że wydłużamy życie, aby ocalić przed śmiercią siebie, własne Ja, a właśnie bardzo długie życie może sprawić, że dzisiejsza osoba przeminie, zanim umrze.

Pozostaje jednak drugi element tożsamości osobowej. Cały opisany scenariusz opiera się na założeniu, że samoświadomość, czyli trwałe poczucie bycia tym samym Ja, zachowuje ciągłość mimo kolejnych wymian historii osobistej. Dotąd przyjmowałem to założenie roboczo.

Ale czy samoświadomość rzeczywiście okaże się odporna na upływ dwustu czy trzystu lat? To jest następny problem.

Czy nasza samoświadomość, jako trwałe poczucie bycia sobą, okaże się odporne na upływ czasu?

Najkrótsza odpowiedź brzmi - nie, ale problem jest złożony. Samoświadomość wypełniona pamięcią autobiograficzną i innymi elementami historii osobistej tworzą razem tożsamość osobową. Ale samoświadomość może istnieć bez historii osobistej. Wtedy człowiek cierpi na amnezję. Brak pamięci autobiograficznej nie kasuje poczucia bycia sobą. Cierpiący na amnezję wie, że jest sobą, bo patrzy w lustro i wie, że odbicie w lustrze jest nim.

Dotyka swego ciała i wie, że to jest jego ciało, może mówić i wie, że to on mówi. Ale jednocześnie nie wie, kim jest, kim był, co robił, jak się nazywa.

Ale jedna i ta sama samoświadomość (czyli poczucie bycia sobą), może trwać, gdy jedna historia osobista zostaje zastąpiona kolejną, gdy jedna pamięć autobiograficzna stopniowo znika w niepamięci a w jej miejsce pojawia się nowa.

Jak możliwa jest taka trwałość samoświadomości? Jeśli będziemy żyli trzysta lat lub dłużej, w szybko zmieniającej się rzeczywistości, nieużyteczne już treści pamięci będą zastępowane nowymi na skalę nieporównywalnie większą niż obecnie. Ponieważ jednak różne składniki historii osobistej rotują z różną szybkością, szybciej na przykład zapominamy i zmieniamy znajomych i poglądy polityczne a wolniej hierarchie wartości, nie będzie miała nigdy miejsca sytuacja, że cała moja historia osobista zniknie z dnia na dzień i zostanie zastąpiona nową.

A zatem, choć nie będę pamiętał jednych wydarzeń, będę pamiętał inne i moje poczucie bycia tym samym Ja, co w przeszłości, zakotwiczy się na tamtych, pamiętanych wydarzeniach, choć inne uleciały z pamięci. Dzięki temu moja samoświadomość jako Jacka Kwaśniewskiego będzie nadal trwać. Ale czy tak będzie zawsze? Prawdopodobnie nie, bo po iluś wymianach różnych składników historii osobistej będę pamiętał z tej pierwotnej coraz mniej, również te elementy, które zmieniały się najwolniej.

I w końcu, prędzej czy później, stanę przed pytaniem, czy moja autoidentyfikacja jako Jacka Kwaśniewskiego, niesie dla mnie jeszcze jakąś treść, z którą mogę się utożsamić. Samo postawienie tego pytania będzie początkiem zakwestionowania mojej dotychczasowej autoidentyfikacji.

Tak zatem wymiana kolejnych tożsamości prawdopodobnie doprowadzi również w końcu do zmiany autoidentyfikacji.

III.

Debata filozoficzna o tożsamości osobowej a model wymiennych tożsamości (WT)

Założenia modelu WT

Model wymiennych tożsamości został rozwinięty w poprzednich częściach. Tutaj prezentuję jego najważniejsze założenia i wnioski, aby w następnym punkcie skonfrontować je z literaturą filozoficzną dotyczącą tożsamości osobowej i bardzo długiego życia.

Założenia modelu

Zakładam, że człowiek może w przyszłości żyć dwieście, trzysta albo więcej lat. Nie twierdzę, że tak się stanie. Interesują mnie konsekwencje takiej możliwości dla tożsamości osobowej, śmierci i lęku przed śmiercią. Zakładam również, że bardzo długie życie będzie przebiegało w świecie nadal szybko się zmieniającym. Człowiek żyjący kilkaset lat przejdzie więc przez znacznie więcej różnych światów społecznych, technologicznych i kulturowych niż osoba żyjąca obecnie.

Tożsamość osobową rozumiem jako samoświadomość wypełnioną osobistą historią mojego życia. Historia osobista nie jest jednolita. Składa się z pamięci wydarzeń, wiedzy, przekonań, wartości, zainteresowań, relacji, celów i innych treści. Składniki te nie są jednakowo trwałe. Jedne zanikają lub zmieniają się szybciej, inne wolniej. Zapominanie jest

normalnym i funkcjonalnym mechanizmem działania pamięci, a nie wyłącznie jej defektem. W bardzo długim życiu nowe treści będą stale zajmowały miejsce dawnych.

Zasadnicze tezy

Z tego, co zostało powiedziane powyżej wynika, że historia osobista człowieka żyjącego kilkaset lat nie będzie po prostu coraz dłuższa. Jej wcześniejsze składniki będą zanikały, przekształcały się lub ustępowały nowym. Ponieważ proces ten przebiega nierównomiernie, nie powstaną wyraźnie oddzielone historie A, B i C. Aktualna historia osobista będzie mozaiką elementów pochodzących z różnych okresów życia, choć udział elementów starszych będzie się stopniowo coraz bardziej zmniejszał.

Jeżeli samoświadomość trwa, a historia osobista będzie przez stulecia głęboko przebudowywana, ta sama samoświadomość może kolejno łączyć się z bardzo różnymi historiami osobistymi. W ten sposób mogą powstawać kolejne tożsamości osobowe. Ich granice nie będą ostre. Jedna tożsamość będzie stopniowo przechodziła w następną.

Wymienna tożsamość nie oznacza więc nagłego zastąpienia jednej osoby drugą. Przemiana jest stopniowa i mozaikowa. Przez długi czas elementy dawnej i nowej historii osobistej współistnieją, a niektóre szczególnie trwałe wspomnienia, wartości czy relacje mogą pełnić funkcję kotwic łączących kolejne fazy życia.

Z dostatecznie odległej perspektywy może jednak dojść do sytuacji, w której to, co czyniło człowieka właśnie tamtą osobą, w większości zanikło albo zostało zastąpione. Sukcesor nadal jest osobą, ale nie jest już tamtą osobą. Nie chodzi więc o utratę zdolności bycia osobą w ogóle. Sukcesor nadal planuje, wybiera, wartościuje i pozostaje świadomy siebie, lecz jego aktualna historia osobista jest już inna. Dawna osoba może przeminąć bez uchwytnego momentu granicznego, a sukcesor może nawet nie zauważyć, kiedy przestał być tamtą osobą.

Nie rozwiązuje tego problemu zewnętrzny zapis przeszłości. Fotografie, pamiątniki, dokumenty, nagrania i archiwa mogą zachować biografię, ale nie muszą zachować żywej historii osobistej. Wiedzieć, że coś wydarzyło się mnie, nie jest tym samym, co pamiętać, jak to było być wtedy mną.

Model wymiennej tożsamości prowadzi wreszcie do konsekwencji dotyczącej śmierci. Kolejna tożsamość może stopniowo przeminąć bez chwili doświadczanej jako własne unicestwienie. Biologiczne życie i samoświadomość trwają, choć dawna osoba staje się coraz bardziej odległa aż znika. Definitywna śmierć pozostaje jednak możliwa jako łączna i nieodwracalna utrata tożsamości osobowej oraz możliwości zmysłowego kontaktu ze światem.

W następnym punkcie model ten zostanie skonfrontowany z literaturą filozoficzną. Celem nie jest poszukiwanie autorów, którzy go potwierdzają, lecz ustalenie, które jego elementy mają już odpowiedniki w istniejących koncepcjach, gdzie pojawiają się zasadnicze różnice i co po tej konfrontacji pozostaje swoiste dla modelu wymiennych tożsamości.

Debata filozoficzna: Parfit, Lewis, Glannon, Bortolotti, Barazzetti, Reichlin, Sauchelli

Problem wymiennych tożsamości nie pojawia się w filozofii pod tą nazwą, ale jego zasadnicze elementy są obecne w dyskusji o tożsamości osobowej i bardzo długim życiu od lat siedemdziesiątych XX wieku. Najważniejsze pytanie brzmi: co dzieje się z człowiekiem,

który żyje tak długo, że jego odległe fazy życia przestają być ze sobą silnie związane pamięcią, celami, przekonaniami, charakterem i planami? Czy nadal mamy jedną osobę, która bardzo się zmieniła, kolejne psychologiczne Ja tej samej osoby, czy mamy już kolejne osoby?

Punktem wyjścia jest koncepcja Dereka Parfita. Problem tożsamości osobowej podjął on w artykule *Personal Identity (Tożsamość osobowa)* z 1971 roku, a później rozwijał między innymi w *Lewis, Perry, and What Matters (Lewis, Perry i to, co ma znaczenie)* z 1976 roku oraz w *Reasons and Persons (Racje i osoby)* z 1984 roku. Szczególnie ważne dla modelu wymiennych tożsamości jest jego rozróżnienie między *psychological connectedness*, czyli bezpośrednim powiązaniem psychologicznym, a *psychological continuity*, czyli ciągłością psychologiczną.

Connectedness oznacza bezpośrednie związki psychologiczne między mną w dwóch różnych momentach życia: pamięć wcześniejszego doświadczenia, realizowanie wcześniejszej intencji przez późniejsze działanie, zachowywanie określonego przekonania, celu, uczucia albo cechy charakteru. Takie związki mogą być silniejsze lub słabsze, dlatego *connectedness* ma stopnie. *Continuity* oznacza natomiast łańcuch zachodzących na siebie silnych powiązań. Człowiek trzystuletni może nie pamiętać siebie z trzydziestego roku życia i niemal niczego bezpośrednio z tamtym człowiekiem nie dzielić. Wystarczy jednak, że człowiek trzydziestoletni był silnie związany z sześćdziesięcioletnim, ten z dziewięćdziesięcioletnim, następny z kolejnym itd. Bezpośrednie powiązanie między początkiem i końcem może więc bardzo osłabnąć, a nawet zaniknąć, podczas gdy psychologiczna ciągłość całego łańcucha pozostaje. Parfit bardzo wyraźnie rozdziela te dwa zjawiska.³⁹

Rozróżnienie to jest ważne dla mojego modelu wymiennych tożsamości, ponieważ zakłada on stopniową i nierównomierną wymianę pamięci, wiedzy, wartości, relacji, zainteresowań i celów. Po dwustu latach pierwszy i ostatni okres życia mogą mieć ze sobą bardzo niewiele wspólnego, a mimo to kolejne fazy wyrastały jedna z drugiej bez gwałtownego zerwania.

David Lewis w eseju *Survival and Identity (Przetrwanie i tożsamość)* z 1976 roku pyta, co musi przetrwać ze mnie, aby moje dalsze istnienie było naprawdę moim przetrwaniem, a nie odpowiednikiem mojej śmierci. Odpowiada, że tym, co liczy się w przetrwaniu, jest ciągłość i powiązanie życia psychicznego: moje obecne doświadczenia, myśli, przekonania, pragnienia i cechy charakteru powinny mieć odpowiednich następców w przyszłości.

Lewis następnie rozważa Matuzalema żyjącego 969 lat. Nowe wspomnienia wypierają stare, zmieniają się poglądy, charakter i cele. Po półtora wieku człowiek ten jest psychologicznie bardzo odległy od swojego dawnego Ja. Lewis uważa, że w tak długim życiu powiedzenie „będę inną osobą” może przestać być przesadą i stać się dosłownie prawdziwe. Jego własna teoria prowadzi nawet do koncepcji wielu nakładających się na siebie osób trwających w czasie (*continuant persons*), obejmujących różne fragmenty tego samego życia biologicznego.⁴⁰

Parfit nie idzie za Lewisem aż tak daleko. Samo osłabienie bezpośrednich powiązań psychologicznych nie wystarcza jego zdaniem, aby stwierdzić, że późniejszy człowiek jest po prostu kimś innym, skoro zachowała się psychologiczna ciągłość prowadząca przez kolejne fazy życia. Jednocześnie właśnie słabnięcie *connectedness* przy trwającej *continuity* skłania go do zaproponowania pojęcia kolejnych Ja (*successive selves*). Człowiek późniejszy może

pozostawać psychologicznie ciągły z człowiekiem wcześniejszym poprzez wszystkie fazy pośrednie, mimo że bezpośrednio łączy go z nim już bardzo niewiele. Parfit podkreśla przy tym, że kolejnych Ja nie należy traktować jak nowych metafizycznych osób. Ich granice mogą być nieostre, ponieważ samo psychologiczne powiązanie słabnie stopniowo.

Tutaj pojawia się drugi element myśli Parfita, dla modelu wymiennych tożsamości być może jeszcze ważniejszy. Parfit jest redukcjonistą w rozumieniu osoby. Oznacza to, że dla wyjaśnienia, kim jestem i w jaki sposób trwam w czasie, nie trzeba, poza faktami dotyczącymi mojego ciała, mózgu, doświadczeń, wspomnień, intencji, charakteru oraz związków zachodzących między kolejnymi etapami życia, przyjmować jeszcze istnienia dodatkowego, odrębnego i trwałego Ja. Nie trzeba również przyjmować dodatkowego *further fact*, czyli odrębnego faktu o tożsamości i trwaniu osoby, istniejącego ponad faktami fizycznymi i psychicznymi.

Parfit nie odrzuca więc samej możliwości, że człowiek w dwóch różnych momentach życia jest tą samą osobą. Krytykuje mocniejsze przekonanie: że ponad faktami fizycznymi i psychicznymi istnieje jeszcze dodatkowy, głęboki fakt rozstrzygający, czy jest to nadal dokładnie ta sama osoba, oraz że właśnie ten fakt jest tym, co przede wszystkim liczy się w przetrwaniu.

Ma to interesującą konsekwencję dla śmierci. Jeśli umrę jutro, człowiek, który będzie umierał, jest ze mną dzisiejszym niemal całkowicie bezpośrednio powiązany: będzie pamiętał moje obecne życie, kochał tych samych ludzi, realizował te same plany i miał w znacznej mierze ten sam charakter. Inaczej może być z człowiekiem, którym będę za sto czy sto pięćdziesiąt lat. Może on pozostawać dalszym ciągiem mojego życia poprzez nieprzerwany łańcuch kolejnych faz, a zarazem zachować bardzo niewiele z moich dzisiejszych wspomnień, planów, uczuć i relacji. Psychologiczna odległość pomiędzy mną dzisiejszym a bardzo odległym przyszłym mną może więc zmniejszać siłę mojego obecnego lęku przed tamtym końcem.

Parfit rzeczywiście prowadzi swoje rozumowanie w tym kierunku. W *Personal Identity* pisze o lęku nie przed śmiercią bliską, lecz odległą i twierdzi, że wzmacniają go właśnie te przekonania o osobowej tożsamości, które poddaje krytyce. W *Reasons and Persons* opisuje również psychologiczną zmianę, jaką spowodowało u niego przyjęcie redukcjonizmu. Obraz życia jako zamkniętego „szklanego tunelu” ustąpił, a własna przyszłość i śmierć straciły część swojego wyjątkowego ciężaru.⁴¹

Walter Glannon w artykule *Identity, Prudential Concern, and Extended Lives (Tożsamość, troska o własne dobro i przedłużone życie)* z 2002 roku przenosi ten problem bezpośrednio na grunt radykalnego przedłużania życia. Rozróżnia biologiczne życie organizmu i psychologiczne życie osoby i dochodzi do mocnego wniosku: dostatecznie długie życie biologiczne mogłoby obejmować odrębne życia psychologiczne odrębnych osób. Ten sam organizm nadal istniałby, podczas gdy wcześniejsza osoba przestałaby istnieć, a pojawiłaby się osoba od niej odmienna.

Jest to bardzo bliskie mojemu modelowi wymiennych tożsamości, ale Glannon nie opisuje szczegółowo mechanizmu tej przemiany. Model wymiennych tożsamości zakłada, że składniki historii osobistej zanikają w różnym tempie. Jedne wspomnienia, wartości i relacje przemijają szybko, inne mogą utrzymywać się znacznie dłużej i stawać się kotwicami łączącymi kolejne tożsamości. Powstaje mozaika starego i nowego, a nie jedno nagłe

zerwanie. Glannon pokazuje natomiast ważną konsekwencję: biologiczne przedłużenie życia nie musi oznaczać przedłużenia życia tej osoby, którą jestem teraz. Nie analizuje jednak bezpośrednio lęku przed śmiercią.⁴²

Podobny problem analizuje Lisa Bortolotti w artykule *Agency, Life Extension, and the Meaning of Life (Sprawczość, przedłużenie życia i sens życia)* z 2010 roku. Rozważa możliwość, że bardzo długie życie przy zachowaniu obecnych ograniczeń pamięci stanie się sekwencją krótkich żyć (*mini-lives*), mających tylko częściowo wspólne wspomnienia i cele. Jej szczególnie ważne dla mnie stwierdzenie brzmi: w takim scenariuszu życie osoby kończyłoby się nie wraz ze śmiercią biologiczną, lecz wraz z zanikiem istotnych wspomnień i wyczerpaniem istotnych celów życiowych. Bortolotti zbliża się więc mocno do problemu wymiennych tożsamości: co właściwie znaczy „koniec osoby”, jeżeli biologiczne życie trwa dalej? Sama nie prowadzi jednak tego pytania w stronę lęku przed śmiercią.⁴³

Gaia Barazzetti i Massimo Reichlin w rozdziale *Life Extension and Personal Identity (Przedłużenie życia a tożsamość osobowa)* z 2011 roku wprowadzają rozróżnienie szczególnie przydatne do ustalenia, co właściwie zmienia się w modelu wymiennych tożsamości. Trzeba bowiem odróżnić pytanie, czy nadal istnieje jedna i ta sama osoba, od pytania, czy radykalnie zmieniło się to, kim człowiek jest dla samego siebie. Pierwszy problem autorzy ujmują jako *sameness*, drugi jako *selfhood*. *Sameness* oznacza pytanie, czy człowiek istniejący w dwóch różnych momentach jest jedną i tą samą osobą. *Selfhood* dotyczy natomiast samorozumienia: tego, kim człowiek jest dla samego siebie, jakie wartości, cele i historię uznaje za własne oraz czy uważa, że pozostaje autorem własnego życia.

Autorzy analizują przypadek przyszłego Ja w wieku 270 lat, które nie pamięta już zainteresowań i trosk człowieka pięćdziesięcioletniego, lecz pozostaje z nim związane przez kolejne fazy pośrednie. Pytają, czy taki stopień psychologicznego powiązania wystarcza, aby uzasadnić naszą obecną szczególną troskę o to odległe przyszłe Ja. Dla mojego modelu wymiennych tożsamości istotny jest wynikający stąd problem: bardzo głęboka przemiana tego, kim jestem dla siebie, może następować przy zachowaniu ciągłości całego życia.⁴⁴

Andrea Sauchelli w artykule *Life-extending Enhancements and the Narrative Approach to Personal Identity (Ulepszenia przedłużające życie a narracyjne podejście do tożsamości osobowej)*, opublikowanym online w 2017 roku, a drukiem w 2018, przedstawia ważne wyzwanie dla prostego utożsamienia utraty pamięci z zanikiem tożsamości. Sauchelli nie tworzy jednej własnej narracyjnej teorii tożsamości. Rozwija i stosuje do problemu przedłużania życia dwa istniejące warianty podejścia narracyjnego: jeden wywodzący się z prac Maryi Schechtman, drugi z relacyjnej koncepcji Hilde Lindemann. Ujęcia te uznają, że ciągłość historii życia może być zachowana także wtedy, gdy nie wszystkie jej epizody są aktualnie pamiętane.

Sauchelli dopuszcza dlatego wykorzystanie zewnętrznych narratorów - na przykład członków rodziny - oraz cyfrowych nośników lub komputerów przechowujących epizody życia. Nie wystarcza jednak, jego zdaniem, samo istnienie takiego archiwum. Zewnętrzna narracja musi uczestniczyć w aktualnym przeżywaniu i samorozumieniu człowieka, aby mogła podtrzymywać jego tożsamość. Z punktu widzenia mojego modelu wymiennych tożsamości pozwala to odróżnić zachowaną biografię od przeżywanej historii osobistej. Mogę wiedzieć, że jakieś wydarzenie przydarzyło się mnie, a jednocześnie nie pamiętać, jak to było być wtedy mną. Odnaleziony po kilkudziesięciu latach pamiętnik może dostarczyć mi wiedzy o własnym życiu, ale dopiero ponowne psychiczne przyswojenie tej przeszłości może

włączyć ją do mojej aktualnej historii osobistej. Ten ostatni wniosek należy już do modelu wymiennych tożsamości, a nie do samego Sauchellego.⁴⁵

W literaturze o radykalnym przedłużaniu życia pojawia się również bezpośrednio lęk przed śmiercią. Larry Temkin w rozdziale *Is Living Longer Living Better?* (*Czy dłuższe życie oznacza lepsze życie?*) z 2011 roku rozpoczyna rozważania od osobistego stwierdzenia, że boi się śmierci, lubi żyć i chciałby nadal istnieć, nawet bez końca. Analizuje również argument, że śmiertelność nadaje życiu wagę i pobudza twórczość, ale sam poddaje w wątpliwość, czy są to wystarczające powody, aby rezygnować z radykalnego przedłużenia życia. Zwraca między innymi uwagę, że kultura stworzyła już wiele dzieł inspirowanych lękiem przed śmiercią, a uznawanie śmiertelności za dobro może częściowo wynikać z przystosowania naszych preferencji do czegoś, czego dotąd nie potrafiliśmy uniknąć. Temkin nie łączy jednak lęku przed śmiercią z procesem wymiany tożsamości.⁴⁶

Granica dotychczasowej dyskusji jest więc dość wyraźna. Śmierć i pytanie o dalsze istnienie osoby są w niej obecne bardzo mocno, lęk przed śmiercią znacznie rzadziej. Lewis pyta, co musi przetrwać ze mnie, aby moje dalsze istnienie było rzeczywiście moim przetrwaniem. Glannon rozdziela dalsze życie organizmu od dalszego istnienia dotychczasowej osoby⁴⁷. Bortolotti dopuszcza koniec życia osoby przed biologiczną śmiercią. Barazzetti i Reichlin analizują podstawy naszej troski o bardzo odległe przyszłe Ja. Sauchelli bada, czy narracyjna ciągłość może podtrzymywać osobową tożsamość pomimo luk pamięci. Parfit idzie najdalej w interesującym nas kierunku: wiąże osłabienie bezpośredniego psychologicznego związku z odległym przyszłym Ja z możliwością osłabienia lęku przed jego przyszłym końcem. Temkin natomiast bezpośrednio wskazuje lęk przed śmiercią jako jeden z motywów pragnienia długowieczności.

Mój model wymiennych tożsamości wchodzi w tę dyskusję w określonym miejscu. Przyjmuje możliwość zachowania psychologicznej ciągłości przy bardzo daleko posuniętym osłabieniu bezpośrednich więzi między odległymi fazami życia, ale próbuje dokładniej opisać sam proces przemiany: nierównomierne zanikanie i zastępowanie składników historii osobistej, ich mozaikowe nakładanie się, działanie kotwic tożsamości oraz różnicę między biografią zachowaną w informacji a przeszłością nadal psychicznie obecną.

Najważniejsza konsekwencja mojego modelu dotyczy lęku przed śmiercią. Jeżeli człowiek będzie żył trzysta lub czterysta lat, jego historia osobista może wielokrotnie przemijać poza horyzont pamięci i ustępować nowej. Jedna tożsamość może stopniowo przechodzić w następną, ale podmiot nie doświadczy momentu, który mógłby przeżyć jako własną śmierć. To, co dzisiejszy człowiek uważa za swoje jedyne Ja trwające przez całe życie, może w bardzo długim życiu wielokrotnie ustępować kolejnym tożsamościom.

Może to zmienić sam przedmiot lęku przed śmiercią. Człowiek nie musi już oczekiwać jednego momentu, w którym naraz utraci jedyne Ja towarzyszące mu od dzieciństwa aż do końca. Wcześniej może wielokrotnie doświadczać stopniowego przemijania znacznej części swojej historii osobistej, podczas gdy samoświadomość i kontakt ze światem trwają nadal. Definitywna śmierć pozostaje możliwa jako łączna i nieodwracalna utrata tożsamości osobowej oraz możliwości zmysłowego kontaktu ze światem. Zanim to jednak nastąpi, człowiek może przejść przez kolejne, stopniowo zachodzące na siebie tożsamości, których przemijanie nie będzie doświadczeniem śmierci.

W tym sensie radykalna długowieczność może nie tyle usunąć śmierć i lęk przed nią w ogóle, ile radykalnie odsunąć je w przyszłość. Nie byłoby to pokonanie śmierci. Byłoby to Wielkie Odroczenie, które zarazem zmieniłoby sposób, w jaki człowiek rozumie własne Ja i jego koniec.

Rozwinięcie: stanowisko Dereka Parfita istotne dla modelu wymiennych tożsamości

Connectedness, continuity, successive selves, lęk przed śmiercią, redukcjonizm, metafora szklanego tunelu

Wyjaśnienie Connectedness i Continuity

Connectedness to bezpośrednia więź między dwoma konkretnymi etapami życia. Na przykład: ja w wieku 80 lat pamiętam wydarzenia z wieku 60 lat, nadal realizuję ówczesne zamierzenia, mam część tych samych przekonań, uczuć, charakteru.

W przypadku Continuity nie musi istnieć taka bezpośrednia więź między początkiem a końcem. Wystarczy łańcuch connectedness:

A jest bezpośrednio związany z B,
B z C,
C z D,
D z E.

Wtedy A i E mogą niemal niczego bezpośrednio nie dzielić, ale zachodzi między nimi continuity, bo istnieje łańcuch etapów pośrednich.⁴⁸

Koncepcja Parfita successive selves

Psychologiczna ciągłość (Continuity) może obejmować całe bardzo długie życie, mimo że bezpośrednio psychologiczne powiązanie (Connectedness) między jego odległymi etapami stopniowo słabnie, a nawet zanika. Właśnie dlatego Parfit proponuje mówić o kolejnych Ja (successive selves). Człowiek późniejszy może być ciągły psychologicznie z człowiekiem wcześniejszym dzięki etapom pośrednim, choć bezpośrednio łączy go z nim już bardzo niewiele. Termin successive selves służy więc opisowi sytuacji, w której connectedness między odległymi fazami życia słabnie, przy zachowaniu continuity całego życia.

Parfit sam podkreśla, że successive selves mają właśnie uwidoczniać różnice wynikające ze stopnia bezpośredniego psychologicznego powiązania, podczas gdy psychologiczna ciągłość może obejmować całą serię. Jednocześnie przestrzega przed traktowaniem kolejnych Ja jako odrębnych bytów. Granice między nimi mogą być nieostre, ponieważ samo psychologiczne powiązanie ma stopnie.⁴⁹

Dlaczego pogląd Parfita miałby osłabiać lęk przed śmiercią?

Przedstawmy wpierw pogląd, nazwijmy go tradycyjnym, który Parfit krytykuje.

Myślę o sobie tak: dzisiaj jestem określonym podmiotem. Za 20, 50, a może za 80 lat albo nadal będę dokładnie tym samym podmiotem, albo już mnie nie będzie.

Jest więc ostra granica:

Ja istnieję → śmierć → mnie nie ma.

Cała moja przyszłość należy do tego samego podmiotu. Śmierć jest absolutnym końcem tego podmiotu. Ten pogląd nie zakłada, że przez całe życie pozostaję psychologicznie

niezmienny. Mogę bardzo zmienić charakter, przekonania, zainteresowania i pamięć. Zakłada natomiast, że poza tymi zmianami istnieje jednoznaczny, głęboki fakt: przez cały ten czas jest to nadal dokładnie ten sam podmiot.

Parfit ten pogląd poddaje w wątpliwość. Mówi: być może tak nie należy o sobie myśleć. To, co faktycznie trwa przez życie, można opisać poprzez ciąg faktów i procesów: ciało, mózg, pamięć, charakter, intencje, przekonania i powiązania przyczynowe między kolejnymi etapami. Te związki mogą być silniejsze albo słabsze. Nie trzeba zakładać ponad nimi dodatkowego, osobno istniejącego „Ja” ani tego, co Parfit nazywa *further fact*, czyli dodatkowego faktu o tożsamości i trwaniu osoby, istniejącego ponad faktami fizycznymi i psychicznymi. To właśnie jest jego redukcjonizm.⁵⁰

Wtedy obraz wygląda inaczej:

JA dzisiejsze → trochę zmienione Ja → jeszcze bardziej zmienione Ja → bardzo odległe Ja → śmierć.

Im dalej w przyszłość, tym mniej bezpośrednich psychologicznych związków może łączyć mnie dzisiejszego z tamtym odległym przyszłym człowiekiem.

I teraz pojawia się związek z lękiem przed śmiercią.

Jeżeli myślę: „za 100 lat umrze dokładnie ten sam podmiot, którym jestem teraz”, mogę traktować tę odległą śmierć jako przyszłe unicestwienie mnie dzisiejszego.

Jeżeli natomiast myślę: „za 100 lat będzie istniał człowiek ciągły ze mną poprzez cały łańcuch życia, ale bezpośrednio bardzo słabo już ze mną związany psychologicznie”, moja relacja do jego śmierci może być słabsza.

To nie znaczy: „jego śmierć mnie nie obchodzi”. Znaczy tylko: psychologiczna odległość pomiędzy mną dzisiejszym a bardzo odległym przyszłym mną może zmniejszać siłę mojego obecnego lęku przed tamtym końcem.

I właśnie dlatego Parfit w artykule z 1971 roku pisze, że krytykowane przez niego przekonania o osobowej tożsamości wzmacniają „fear not of near but of distant death” - lęk nie przed bliską, lecz przed odległą śmiercią.⁵¹

Parfit nie twierdzi, że skoro nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o tożsamość, to przestaje bać się śmierci. Twierdzi natomiast, że nie trzeba zakładać dodatkowego, osobno istniejącego Ja, którego trwanie byłoby odrębnym faktem. Bezpośrednie psychologiczne powiązanie między mną obecnym a bardzo odległym przyszłym mną może stopniowo słabnąć, mimo zachowania psychologicznej ciągłości. Dlatego moja dzisiejsza szczególna troska o jego odległy koniec, a wraz z nią lęk przed tym końcem, może być słabsza.⁵²

Co znaczy „redukcjonistyczne rozumienie osoby” w koncepcji Parfita?

Najprościej to wyjaśniając: Parfit twierdzi, że oprócz ciała, mózgu, świadomości, wspomnień, charakteru, intencji i psychologicznych związków między kolejnymi etapami życia nie trzeba dodawać jeszcze jednego, osobno istniejącego bytu pod nazwą „Ja”.

Nie trzeba więc przyjmować układu:

ciało + mózg + psychika + pamięć + jeszcze jakieś osobne, trwałe Ja, które wszystko to posiada.

Fakt, że osoba trwa, polega na określonych faktach fizycznych i psychicznych oraz zachodzących między nimi relacjach. Nie jest dodatkowym faktem ponad nimi. To właśnie oznacza redukcjonizm Parfita.

W wersji nieredukcjonistycznej można sobie wyobrazić coś takiego: „mogę utracić prawie wszystkie wspomnienia, zmienić charakter, ciało i przekonania, ale poza wszystkimi tymi faktami istnieje jeszcze głębszy fakt, że nadal jestem dokładnie tym samym podmiotem”.

Parfit uważa, że nie trzeba zakładać takiego dodatkowego faktu ani osobno istniejącego Ja.⁵⁰

Dlatego metafora „szklanego tunelu” jest teraz bardziej zrozumiała. Jeśli widzę siebie jako odrębny, trwały podmiot, którego istnienie stanowi dodatkowy fakt ponad wszystkimi zmianami fizycznymi i psychicznymi, moje życie może przedstawiać się jako zamknięty ciąg: moje narodziny → moje życie → moja przyszłość → moja śmierć.

Gdy Parfit porzuca ten pogląd, „ściany tunelu znikają”. Granica między nim a innymi staje się dla niego mniej metafizycznie głęboka, a jego własna przyszłość i własna śmierć tracą część wyjątkowego ciężaru. Dlatego może powiedzieć, że jego śmierć wydaje mu się mniejszym złem niż wcześniej.⁵³

* * *

Realizacja scenariusza ammortality byłaby prawdopodobnie nowym etapem ewolucji. Kierunek ku życiu radykalnie dłuższemu, wymiennym tożsamościom i perspektywa pozbawionego lęku końca istnienia to jednak tylko jedna z opcji, które przed nami stoją. Ten obraz przyszłości nie uwzględnia wielu zjawisk, procesów i wydarzeń, które mogą wspomóc, przeszkodzić lub uniemożliwić realizację scenariusza ammortality albo uczynić go bezprzedmiotowym.

Notka metodologiczna

Wskazanie wielowiekowej ciągłości, która wiąże nasz lęk przed śmiercią, chrześcijaństwo i modernizację jest i zarazem nie jest pokazaniem logiki historycznego biegu cywilizacji zachodniej.

Jest, bo pokazuje nieprzerwane istnienie lęku ostatecznego na przestrzeni wieków, nieprzerwaną ciągłość w wymyślaniu coraz to nowych sposobów jego pokonywania i budowanie na tej bazie coraz bardziej wyrafinowanej kultury i technologii. Te dokonania niedawno stworzyły dwa wielkie priorytety cywilizacyjne: Szybciej i Dłużej, które mają ambicję zrealizowania w doczesności czegoś, co ma przypominać eschatologiczne marzenie chrześcijaństwa

Nie jest, bo można odrzucić ten punkt widzenia jako pomijający niezliczone fakty zwykle przywoływane w relacjonowaniu historii Zachodu. Moja opowieść pokazuje tylko kilka aspektów historii nie uwzględniając bardzo wielu innych. Można jej zarzucić za daleko idące spłycenie, zubożenie historii.

Ale...

Co do uproszczeń, każdy model jest ze swej natury uproszczeniem rzeczywistości. To, o co powinniśmy zadbać, to by nasz model posiadał w wysokim stopniu ważne cnoty epistemiczne: prostotę, dokładność, spójność i owocność (płodność heurystyczną). Im więcej faktów będzie prosto i wiarygodnie wyjaśnionych w ramach wewnętrznie spójnego modelu, tym będzie on lepszy. W naszym przypadku dotyczy to związku obecnych priorytetów Szybciej i Dłużej z daleką przeszłością.

Respektowanie w wysokim stopniu cnót epistemicznych nie gwarantuje sukcesu bezapelacyjnie, bo w ocenie rolę odgrywają także społeczne i kulturowe normy, nastawienia ideologiczne, organizacyjne usytuowanie i interesy uczestników dyskusji, ich cechy charakterologiczne i osobowościowe a także kompetencje w ocenianym obszarze. Słowem, socjologiczne uwarunkowania recepcji (SSK)⁵⁴.

Streszczenie / Abstract

Niniejsza praca przedstawia historię cywilizacji zachodniej jako długotrwałą kulturową walkę z lękiem przed śmiercią. Punktem wyjścia jest teza, że śmierć jest nie tylko faktem biologicznym, lecz także wydarzeniem traumatycznym i kulturotwórczym: człowiek wie z wyprzedzeniem, że umrze, a każda kultura tworzy sposoby, dzięki którym ta wiedza staje się psychicznie możliwa do zniesienia. W Europie Zachodniej od VI do XV wieku podstawową odpowiedzią była chrześcijańska eschatologia. Średniowieczne chrześcijaństwo ukształtowało człowieka jako jednostkę stojącą samotnie wobec Boga, zagrożoną potępieniem, ale podtrzymywaną obietnicą zbawienia. Równocześnie wzmacniało przekonanie o poznawalności i przekształcalności natury. Połączenie eschatologicznego niepokoju i doczesnego optymizmu stało się jednym ze źródeł dynamiki Zachodu.

Śledzę następnie rozpad tej wspólnej osłony eschatologicznej. Reformacja podzieliła zachodni system zbawienia na konkurujące chrześcijańskie odpowiedzi, a konfesjonalizacja wzmacniała je wewnątrz poszczególnych państw, utrwalając zarazem pluralizm całego Zachodu. Nowa nauka i autonomizacja kolejnych dziedzin życia tworzyły własne kryteria prawdy i nowe autorytety. Oświecenie i XIX wiek rozszerzyły pole odpowiedzi o deizm, sceptycyzm, materializm, agnostycyzm, spirytualizm oraz świeckie formy nieśmiertelności symbolicznej. Chrześcijaństwo pozostało silne, lecz utraciło dawną eschatologiczną bezalternatywność: Zachód miał coraz więcej odpowiedzi na śmierć i coraz mniej wspólnej pewności.

W XX wieku ten pluralistyczny system obrony został poddany wyjątkowo silnej próbie. Postęp medycyny najpierw radykalnie obniżył śmiertelność dzieci i ludzi młodych, podczas gdy starsze pokolenia zyskały niewiele. Rozdrobnione obrony przed lękiem przed śmiercią nie tworzyły już jednej wspólnie wzmacnianej tarczy kulturowej. Odpowiedzią stało się między innymi tabu śmierci, a równocześnie coraz większe zasoby kierowano ku medycynie, ochronie zdrowia, zachowaniu młodości i wydłużaniu życia. Priorytety Szybciej i Dłużej zaczęły się wzajemnie wzmacniać.

Ostatnia część pracy analizuje dwudziestopierwszowieczne projekty ammortality jako możliwą kontynuację zsekularyzowanego impulsu eschatologicznego. Rozważam hipotetyczne skutki życia trwającego 300-400 lat. Model wymiennych tożsamości zakłada, że historia osobista człowieka może być przez stulecia stopniowo i nierównomiernie przebudowywana, podczas gdy samoświadomość zachowuje ciągłość. Kolejne tożsamości nakładałyby się na siebie mozaikowo, a ich przemijanie nie musiałoby być przeżywane jak śmierć. Model ten konfrontuję z filozofią tożsamości osobowej i przetrwania, zwłaszcza z koncepcjami Williamsa, Lewisa i Parfita. Szczególne znaczenie ma Parfitowskie rozróżnienie między bezpośrednim powiązaniem psychologicznym a ciągłością psychologiczną oraz koncepcja kolejnych Ja. Jeżeli bardzo odległe przyszłe Ja pozostawałoby ze mną ciągłe, lecz coraz słabiej bezpośrednio związane, lęk przed jego odległym końcem mógłby słabnąć. W tej perspektywie technologia zaczyna przejmować funkcje, które przez wieki pełniła eschatologia religijna. Radykalna długowieczność nie usuwałaby śmierci, lecz mogłaby ją radykalnie odsunąć, tworząc Wielkie Odroczenie.

ABSTRACT

This paper presents the history of Western civilization as a long cultural struggle with death anxiety. Its point of departure is the claim that death is not only a biological fact but also a traumatic and culture-forming event: human beings know in advance that they will die, and every culture develops ways of making this knowledge psychologically bearable. In Western Europe from the sixth to the fifteenth century, the principal answer was Christian eschatology. Medieval Christianity shaped the human being as an individual standing alone before God, threatened by damnation yet sustained by the promise of salvation. At the same time, it strengthened confidence in the intelligibility and transformability of nature. The combination of eschatological anxiety and this-worldly optimism became one of the sources of Western dynamism.

The paper then traces the breakdown of this shared eschatological shield. The Reformation divided the Western system of salvation into competing Christian answers, while confessionalization strengthened them within individual states and simultaneously entrenched pluralism across the West. The new science and the growing autonomy of successive spheres of life created their own criteria of truth and new authorities. The Enlightenment and the nineteenth century further expanded the field of responses to include deism, scepticism, materialism, agnosticism, spiritualism, and secular forms of symbolic immortality. Christianity remained strong, but lost its former eschatological exclusivity: the West had ever more answers to death and ever less shared certainty.

In the twentieth century, this pluralistic system of defenses was subjected to an unusually severe test. Medical progress first radically reduced mortality among children and young people, while older generations gained relatively little. Fragmented defenses against death anxiety no longer formed a single, mutually reinforcing cultural shield. One response was the taboo of death, while at the same time ever greater resources were directed toward medicine, health care, preserving youth, and extending life. The priorities summarized as *Faster and Longer* increasingly reinforced one another.

The final part of the paper examines twenty-first-century projects of immortality as a possible continuation of this secularized eschatological impulse. I consider the hypothetical consequences of a life lasting 300-400 years. The model of replaceable identities assumes that a person's personal history may be gradually and unevenly reconstructed over centuries while self-awareness remains continuous. Successive identities would overlap in a mosaic-like process, and the passing of one identity would not necessarily be experienced as death. I confront this model with the philosophy of personal identity and survival, especially the work of Williams, Lewis, and Parfit. Of particular importance are Parfit's distinction between direct psychological connectedness and psychological continuity, and his concept of successive selves. If a very distant future self remained continuous with me while becoming only weakly directly connected to my present self, my fear of its distant end might weaken. From this perspective, technology begins to assume functions that religious eschatology performed for centuries. This shift may also change what people mean by personal survival. Radical longevity would therefore not abolish death, but could radically defer it, producing what I call the Great Deferral.

Notka bibliograficzna i przypisy

Wszystkie moje prace wymienione poniżej znajdują się na stronie <https://jacek.kwasniewski.org.pl>

¹ Kiedy człowiek rodzi się i następnie rozwija, entropia jego organizmu zmniejsza się, bo rośnie stopień jego organizacji i uporządkowania a entropia jest miarą nieuporządkowania i rozproszenia energii w systemie. W miarę, jak nam przybywa lat i starzejemy się, entropia naszego organizmu rośnie. Proces jest związany ze zmianami biologicznymi, jak gromadzenie uszkodzeń w DNA, zmniejszenie zdolności komórek do regeneracji oraz ogólny spadek efektywności procesów metabolicznych. Po śmierci entropia osiąga wysoki poziom, ponieważ organizm przestaje być układem uporządkowanym i zaczyna się proces rozkładu, co jest zgodne z drugą zasadą termodynamiki, która stwierdza, że entropia w zamkniętym układzie zawsze wzrasta.

² Patrz tabele na stronie 32. Ponadto, niektóre analizy oceniają światowy rynek human augmentation na 169 mld. USD w roku 2023, prognozują 201 mld. USD w roku 2024 i 886 mld USD w roku 2032.
<https://www.fortunebusinessinsights.com/human-augmentation-market-107046>

³ Venture capital - średnio- i długoterminowe inwestycje w przedsiębiorstwa /.../ znajdujące się we wczesnych fazach rozwoju realizowane przez wyspecjalizowane /.../ fundusze venture capital. Inwestycje tego typu są obciążone wysokim ryzykiem niepowodzenia i zwykle połączone ze wsparciem menedżerskim /.../. Celem inwestycji venture capital jest /.../ przyrost wartości przedsiębiorstwa /.../ i odsprzedaż jego akcji lub udziałów po upływie określonego czasu (Wikipedia)

⁴ Problem szeroko omawia Hernando de Soto w książce „Tajemnica kapitału”, Fijor Publishing 2002. Patrz także: moja książka *Cywilizacja zachodnia i Czas*, rozdział 1: *Zachodnia cywilizacja i szybkość*, zwł. str. 24-38 oraz mój tekst *How to Build Successful Capitalism in Third World Countries*

⁵ Dane za ostatnie kilka lat. 1/ branża haute couture - 11,4 mld. USD; 2/ luxury apparel - 80-120 mld. USD; 3/ chirurgia estetyczna - 80 mld. USD, 4/ branża kosmetyków - ok 500 mld. USD; 5/ branża fitness - ok. 90 mld. USD; 6/ usługi mental wellness - 150 mld. USD, 7/ leki OTC - 160 mld. USD, 8/ suplementy diety - 178 mld. USD. W branżach 1-5, przychody globalne wynoszą ok. 780 mld. USD. Natomiast w branżach 6-8 przychody globalne wynoszą 390 mld. USD, ale tylko ich część można zaliczyć do produktów i usług w segmencie starań o bycie jak najdłużej sprawnym i wyglądającym młodo.

Źródła danych, patrz: *Fitness Industry Statistics and Growth*, <https://pvolvefranchise.com/blog/fitness-insights/fitness-industry-growth> ; *Global Cosmetics Market Size, Share, and COVID-19 Impact Analysis*, <https://www.sphericalinsights.com/reports/cosmetics-market> ; *Global Fashion Industry Statistics*, <https://fashionunited.com/global-fashion-industry-statistics> ; *Luxury Apparel - Worldwide* <https://www.statista.com/outlook/cmo/luxury-goods/luxury-fashion/luxury-apparel/worldwide> ; *Haute Couture Market* <https://www.linkedin.com/pulse/haute-couture-market-126-pages-over-all-revenue-wbxif> ; *Cosmetic Surgery Market Size and Growth 2023 to 2032* <https://www.precedenceresearch.com/cosmetic-surgery-market> ; *mental wellness* <https://www.thebusinessresearchcompany.com/report/mental-wellness-global-market-report> , <https://www.skyquestt.com/report/mental-health-market>, <https://www.insightaceanalytic.com/report/global-mental-wellness-market/1330> , *suplementy* <https://www.grandviewresearch.com/industry-analysis/dietary-supplements-market-report>

⁶ Getzen T.E., *The Growth of Health Spending in the USA: 1776 to 2026*, 12 December 2017, str. 50-51, w: Semantic Scholar

⁷ Źródła danych nt. wydatków na ochronę zdrowia i na obronność: <https://www.statista.com> ; <https://ec.europa.eu/eurostat/en> ; <https://www.usaspending.gov> ; <https://www.worldbank.org/en/home>

⁸ Patrz np. mój tekst *Średniowieczne korzenie nauki nowożytnej. Wpływ otoczenia na powstanie nauki. Rola Kościoła*, zwł. punkt Czynniki polityczne, pragmatyczne i społeczne, str. 30-33. Także Soszyński J., *Sacerdotium-Imperium-Studium. Władze uniwersalne w późno średniowiecznych kronikach martyniańskich*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2006

⁹ Patrz np. mój tekst, *Wpływ Kościoła i chrześcijaństwa na postęp techniczny w Europie średniowiecznej*, zwł. Aneks 4, *Postęp techniczny jako narzędzie zbawcze: doktryna legitymizuje technologię*, str. 66-69

¹⁰ Lewirat - poślubienie wdowy przez brata (albo niekiedy spadkobiercę) jej zmarłego męża, stanowiące u niektórych ludów (np. starożytni Izraelczycy, Hindusi, Arabowie) zwyczaj obowiązujący dla zapewnienia ciągłości rodu (Wikipedia)

¹¹ Proces zwany I Rewolucją Papieską (Grzegorza I), obszernie omówił Jack Goody. Patrz: Goody J., 1994. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. Do jego książki odwołują się wszyscy poruszający to zagadnienie. Inny znany autor, Deepak Lal, umieścił ten problem jako jeden z kluczowych składników historycznego sukcesu Zachodu. M.in: Lal D., *Unintended Consequences: The impact of Factor Endowments, Culture and Politics On Long Run Economic Performance*, The MIT Press 1998; Lal D., *Does Modernization Requires Westernization?* The Independent Review, v. V, n.1, Summer 2000; Lal D., *Private Morality and Capitalism: Learning from the Past*, w: Dunning J.H. (red), *Making Globalization Good: The Moral Challenges of Global Capitalism*, Oxford University Press 2003; str. 41-60; Podobną wagę nadał temu zagadnieniu także Angus Maddison, m.in. Maddison A., *Growth and Interaction in the World Economy: The Roots of Modernity*, The EAI Press, 2004. Inni autorzy piszący o tej kwestii, to m.in.: Henrich J., *The WEIRD People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, wyd. Farrar, Straus and Giroux 2020, zwł: *Part II: The Origins of WEIRD People*; Gies F., Gies J., *Przeżyj miłość w Średniowieczu*, 2022, Znak, część II. *Wczesne średniowiecze*; Fukuyama F., *Historia ładu politycznego: Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, 2012, Dom Wydawniczy Rebusek, rozdział 16 *Chrześcijaństwo niszczy władzę rodziny*

¹² "Epoka nowożytna, wieki XVI-XIX. Mnożenie wizji eschatologicznych" jest streszczeniem znacznie dłuższego mojego tekstu pt. "Coraz więcej odpowiedzi, coraz mniej pewności. Śmierć i zaświaty w XVI-XIX wieku". Tam znajduje się szczegółowo opracowany zestaw przypisów bibliograficznych. W tym miejscu podaję jedynie autorów, których prace zostały wykorzystane. Są nimi: Albanese C.L.; Barnat Damian; Bendix Reinhard; Benz Ernst; Blot François-René; Chaunu Pierre; Davies Norman; Delumeau Jean; Deming David; Diefendorf Barbara; Edwards Kathryn A.; Hazard Paul; Houdini H.; Hume David; Jacob Margaret C.; Kselman Thomas A.; Kuksewicz Zdzisław; Kumor Bolesław; Kwaśniewski Jacek; Lockhart Alastair; Löwith Karl; Marshall Peter; McLeod Hugh; Minois Georges; Oppenheim Janet; Rietbergen Peter J.A.N.; Rowell Geoffrey; Rusaczyk Marzena; Schilling Heinz; Spielvogel Jackson J.; Tarnas Richard; Taylor Charles; Weber Max; Weir Todd H.; Wesley J.; Wheeler M.; Whitford David M.; Wichrowski Marek.

¹³ John Wesley, „Thoughts upon Methodism” (Rozważania o metodyzmie), w: The Works of John Wesley, vol. 9: The Methodist Societies: History, Nature, and Design, red. Rupert E. Davies, Nashville: Abingdon Press, 1989, s. 529-530. Cytat ten pochodzi z tekstu Thoughts upon Methodism (Rozważania o metodyzmie). Wesley napisał go w Londynie 4 sierpnia 1786 r., a tekst ukazał się w The Arminian Magazine, t. 10, w 1787 r. Cytowane fragmenty są w §§ 9-10. Fragment stał się sławny po jego zacytowaniu przez Maxa Webera w pracy The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Routledge Classics, 2005, s. 118-119.

¹⁴ Linder F.E., Grove R.D., *Vital Statistics Rates in the United States 1900-1940*, wyd. Federal Security Agency, US Public Health Service, National Office of Vital Statistics, Washington 1947, str. 150; Grove R.D., Hetzel A.M., *Vital Statistic Rates in The United States 1940-1960*, wyd. US Department of Health, Education, and Welfare, Washington 1968, str. 318. Największy spadek śmiertelności w grupie wiekowej 0-24 nastąpił w przedziale wiekowym 1-4, z 19,8 do 1,4 czyli 14,1 razy; w przedziale 0-1 ze 162,4 do 33 czyli 4,9 razy a najmniejszy w przedziale 15-24 z 5,9 do 2,3 czyli 2,3 razy. W sumie, wskaźnik śmiertelności w grupie 0-24 (na 1000 żywych urodzeń) spadł ze 192 do 38,2 w okresie 1900-1950.

¹⁵ W Boga lub pozanaturalne siły duchowe mające wpływ na działanie świata natury oraz w taką czy inną formę życia po śmierci wierzy około 70% Europejczyków. Patrz: *Religion Monitor 2008 Europe. Overview of religious attitudes and practices*, Bertelsman Stiftung, str. 4; Wikipedia, *Religion in the European Union* (dane za rok 2010). Wiara w Boga nie jest równoznaczna z afiliacją do jakiegokolwiek religii instytucjonalnej.

¹⁶ W tym punkcie wykorzystuję głównie prace Ernesta Beckera, Jeffa Greenberga, Sheldona Solomona, Thomasa Pyszczynskiego i Józefa Makselona

¹⁷ Patrz np. Becker E., *Zaprzeczanie śmierci*, wyd. Nomos, 2016; Becker E., *Escape from Evil*, wyd. The Free Press, 1975; Rusaczyk M. (red), *Teoria opanowywania trwogi. Dyskurs w literaturze amerykańskiej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2008; Łukaszewski W., *Udręka życia, Część druga: Teoria opanowywania trwogi*, zwł. str. 53-178, wyd. Smak Słowa 2010

¹⁸ Ernest Becker oceniając skuteczność kulturowych buforów chroniących przed lękiem przed śmiercią pisał: „Faktem jest, że autotranscendencja poprzez kulturę nie daje człowiekowi prostego i jednoznacznego rozwiązania problemu śmierci; groza śmierci wciąż dudni pod kulturowym wyparciem”, Becker E., *Escape From Evil*, The Free Press 1975, str. 5

¹⁹ Liczne badania związku między lękiem przed śmiercią a religijnością, ich niejednoznaczne wyniki oraz ciekawą interpretację tej niejednoznaczności omówił Józef Makselon w książce „Lęk wobec śmierci”, str. 49-54, 92-102, Polskie Towarzystwo Teologiczne 1988. Problem ten w szerokim kontekście i z odniesieniami do nowszej literatury, patrz Pandya, Apurva-kumar i Tripti Kathuria, *Death Anxiety, Religiosity and Culture: Implications for Therapeutic Process and Future Research*, w: *Religions* 2021, 12(1), 61, str. 7/13-8/13

²⁰ Patrz Aries E., *Śmierć odwrócona*, str. 263-264, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, red. Cichowicz St., Godzimirski J.M., PWN 1993

²¹ Patrz mój tekst *Tabu śmierci: dlaczego powstało, dlaczego gaśnie*, 2010, str. 14-18

²² Tamże, str. 4-5

²³ Szerzej na ten temat, patrz moja książka *Cywilizacja zachodnia i Czas*, rozdział V: *Śmierć w odwrocie*

²⁴ Lindsay Prior w pracy o praktykach medycznych w Belfaście, pisała: „w Belfaście, jak i w wielu innych częściach Europy Zachodniej, umiera się raczej w wyniku chorób, niż, powiedzmy, starości (str. 26); „Śmierć w każdym przypadku zostaje przypisana do określonego miejsca anatomicznego. W tym sensie śmierć można zlokalizować w płucach /.../, w dwunastnicy /.../, albo w sercu /.../. Te akty zgonu ilustrują /.../ przekonanie, że choć ludzie umierają z wielu przyczyn naraz, zawsze możliwe jest wyodrębnienie jednej, bezpośredniej przyczyny śmierci (str 32); „Śmierć jest przede wszystkim traktowana jako choroba i aberracja, a nie jako coś naturalnego i nieuchronnego, a wyobrażenie kogoś przygotowującego się do własnej śmierci w stylu jednego ze średniowiecznych rycerzy Philippe’a Ariès’a zostałyby uznane za skrajnie makabryczne” (str. 26), „w Belfaście, podobnie jak w innych częściach Europy Zachodniej, śmierć postrzegana jest przede wszystkim jako problem medyczny. Ujmuje się ją jako chorobę, wobec której można zastosować interwencję i leczenie. (str. 33), Prior L., *The Social Organization of Death: Medical Discourse and Social Practices in Belfast*, Macmillan, London 1989

²⁵ W tym punkcie korzystam z moich prac: *Następne sto, dwieście lat: czy śmierć zacznie stopniowo zanikać?*, 2022; *Uzupełnienie tego tekstu*, 2023; *O ewolucji cywilizacji zachodniej*

²⁶ Patrz przypis 41 oraz: w roku 2024 inne analizy, niekoniecznie kompatybilne z metodologią BofA, oceniały światowy rynek human augmentation na 169 mld. USD w roku 2023, prognozowały 201 mld. USD w roku 2024 i 886 mld. USD w roku 2032. Niżej też szacowały roczny wskaźnik wzrostu w prognozowanym okresie, CAGR - 20,3% <https://www.fortunebusinessinsights.com/human-augmentation-market-107046>

²⁷ Kossobudzka M., *Nasze dzieci będą żyć krócej? Spada oczekiwana długość życia*, Gazeta Wyborcza 5.12.2023.

²⁸ Podane w tabelach dane znajdowały się pod adresem [https://www.trustnet.com/news/7455809/the-\\$600bn-investment-opportunity-thats-set-to-change-our-lives-literally](https://www.trustnet.com/news/7455809/the-$600bn-investment-opportunity-thats-set-to-change-our-lives-literally) i były dostępne w roku 2022 w artykule Roba Langstona pt. *The \$600bn investment opportunity that's set to change our lives, literally*. Obecnie (wrzesień 2024) w tym miejscu jest pusty prostokąt z podpisem Source: Bank of America Merrill Lynch Global Research. Dane pochodzą zatem z raportu opisanego w artykule Langstona. Raport został przygotowany w BofA Global Research przez Haima Israela, Martyna Bryggisa i Felixa Trana. Nosi tytuł *Thematic Investing, To the*

Moon(shots)! - Future Tech Primer. Skrót tego raportu, ale bez tych danych znajduje się pod adresem

https://business.bofa.com/content/dam/flagship/global-research/pdfs/Future_Tech_Redaction.pdf

²⁹ Obliczenia własne na podstawie: Medina L., Sabo S., Vespa J., Living Longer: Historical and Projected Life Expectancy in the United States, 1960 to 2060, US Census Bureau, Report Number P25-1145, February 2020 <https://www.census.gov/library/publications/2020/demo/p25-1145.html>

Arias E., Xu J., United States Life Tables, 2019, U.S. Department Of Health And Human Services, Centers for Disease Control and Prevention, National Center for Health Statistics National Vital Statistics System, Vital Statistic Volume 70, Number 19 <https://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr70/nvsr70-19.pdf>

Arias E., United States Life Tables, 2000, Volume 51, Number, Division of Vital Statistics December 19, 2002 https://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr51/nvsr51_03.pdf

Arias E., Xu J., United States Life Tables, 2019, Volume 70, Number 19 March 22, 2022, Division of Vital Statistics <https://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr70/nvsr70-19.pdf>

Murphy S.L., B.S., Kochanek K.D., Xu J., Jiaquan, M.D., Arias E., Mortality in the United States, 2020, NCHS Data Brief No. 427, December 2021, U.S. Department Of Health And Human Services, Centers for Disease Control and Prevention National Center for Health Statistics NCHS Data Brief, No. 427, December 2021 <https://www.cdc.gov/nchs/data/databriefs/db427.pdf>

United States, 1980 Life Tables Volume 11, Section 6, Vital Statistics of the U.S. Department Of Health And Human Services Public Health Service National Center for Health Hyattsville, Maryland May 1984 https://www.cdc.gov/nchs/data/lifetables/life80_2acc.pdf

Bernstein A. B., Makuc D.M., Bilheimer L.T., Health, United States, 2010, With Special Feature on Death and Dying, National Center for Health Statistics (NCHS), Office of Analysis and Epidemiology, February 2011, <https://www.cdc.gov/nchs/data/abus/abus10.pdf>

³⁰ Twórcą koncepcji pamięci epizodycznej, jako odrębnego systemu pamięci szczególnie ważnego dla autobiograficznego odnoszenia się do własnej przeszłości, był Endel Tulving. Patrz m.in. Tulving E., *Episodic Memory: From Mind to Brain*, "Annual Review of Psychology", 2002, nr 53; Skowronski J.J., Walker W.R., *Autobiographical Remembering and the Self*; Beike D.R., Ransom J.W., *Episodic and Semantic Systems of Autobiographical Memory*, w: Ramachandran V.S. (red.), *Encyclopedia of Human Behavior*, Elsevier, 2012.

³¹ Bernard Williams, „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality” (*Przypadek Makropulos: rozważania o nudzie nieśmiertelności*), w: tenże, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, s. 82-100, zwłaszcza s. 85-87 i 90-93. Na s. 85-87 Williams rozwija pojęcie *categorical desires*, czyli pragnień, które dają człowiekowi powód, aby chcieć nadal żyć. Na s. 90 omawia przypadek Eliny Makropulos, która ma 342 lata i przez 300 lat pozostaje biologicznie czterdziestodwuletnią kobietą. Na s. 91 formułuje dwa warunki, które musi spełniać pożądanе dalsze istnienie: osobą żyjącą dalej muszą być ja, a moje przyszłe życie musi pozostawać odpowiednio związane z celami i pragnieniami, ze względu na które obecnie chcę żyć. Na s. 92-93 rozważa alternatywę kolejnych psychologicznie rozłącznych żyć i pyta, czy takie dalsze istnienie mogłoby jeszcze być przedmiotem obecnej nadziei na przetrwanie.

³² Obliczenie dla roku 2018 na podstawie modelu opisanego w moim tekście *Ilość informacji wyprodukowanych w historii Europy miarą modernizacji. Wersja 2.* 1) 33 000 000 000 TB / 365 dni = 90 410 959 TB na dzień. 2) 90 410 959 TB na dzień / 21 123 TB na 14 wieków = 4 397. W roku 2018, w ciągu jednego dnia, produkowaliśmy 4497 razy więcej informacji, niż w okresie od VI do XIX wieku łącznie

³³ Prognoza 181 ZB w roku 2025 za <https://www.statista.com/statistics/871513/worldwide-data-created>

³⁴ Por. D. Purves et al., Neuroscience, Sinauer Associates, 2004; S. Nørby, Why Forget? On the Adaptive Value of Memory Loss, *Perspectives on Psychological Science* 10(5), 2015, s. 551-578; B. A. Richards, P. W.

Frankland, The Persistence and Transience of Memory, *Neuron* 94(6), 2017, s. 1071-1084; R. R. Miller, Failures of memory and the fate of forgotten memories, *Neurobiology of Learning and Memory* 181, 2021, 107426.

Literatura nie daje jednej zamkniętej klasyfikacji przyczyn zapominania. Współczesne przeglądy wyróżniają m.in. zanik dostępności śladu wraz z czasem, interferencję między wspomnieniami, niewystarczające wskazówki wydobycia i aktywne hamowanie; mechanizmy te mogą się nakładać. Zjawiska związane z niepełnym kodowaniem należy odróżnić od właściwego zapominania, a pamięć i zapominanie społeczne dotyczą innego poziomu analizy niż pamięć jednostkowa.

Obecnie, choć od stosunkowo niedawna, nauki kognitywne uznają proces zapominania za jeden z kluczowych procesów psychicznych. Patrz m.in. wywiad ze Scottem A. Small'em nt. jego książki *Forgetting: The benefits of Not Remembering*, w: Cantor C., *Why Forgetting is Good for Your Memory*, July 28, 2021, Columbia University <https://www.columbiapsychiatry.org/news/why-forgetting-good-your-memory>; mój tekst *Następne sto, dwieście lat: czy śmierć zacznie stopniowo zanikać?*, zwł. str. 34-40, Purves D. (et al), Neuroscience, Sinauer Associates, Inc, 2004, Chapter 30 Memory, zwł. pkt. Forgetting, str 738-741; Gravitz L., *The importance of forgetting*, *Nature*, Vol 571, 25 July 2019; Wickelgren I., *Forgetting is Key to a Healthy Mind*, *Scientific American*, January 1, 2012

³⁵ Niektórzy sądzą, że dodając człowiekowi kilkuset lat życia będzie można powiększyć także jego zdolności pamięciowe. W domyśle, cała kilkusetletnia historia osobista będzie pamiętana i wymienne tożsamości nie wystąpią. Należy jednak pamiętać, że mówimy o kilkukrotnym wydłużeniu życia a ilość informacji rośnie wykładniczo. Oznaczałoby to również radykalną zmianę działania naszego mózgu bez racjonalnego powodu. Jest także niezgodne z naszą obecną wiedzą o procesach pamięciowych. Zapominamy w miarę upływu lat znaczną część naszej historii osobistej, bo to usprawnia nasze funkcjonowanie. Poza tym, istnieją osoby mające wyjątkowo dokładną pamięć autobiograficzną, zwaną hipermnezją (HSAM). Pamiętają swoje życie niezwykle szczegółowo, nieraz dzień po dniu, w ciągu ostatnich kilkunastu lub kilkudziesięciu lat. Nie usprawnia to ich funkcjonowania a wręcz przeciwnie. Patrz mój tekst *Następne sto, dwieście lat: czy śmierć zacznie stopniowo zanikać?* zwłaszcza punkt *Scenariusz alternatywny. Odrzucenie możliwości posiadania kilku kolejnych tożsamości*, str. 47-49. Patrz także Macmillan A., *The Downside of Having an Almost Perfect memory*, *TIME*, December 8, 2017; Michalik B., *Pamiętają każdy dzień swojego życia. Ich codzienność bywa koszmarem*, *Medonet.pl* 8.2.2022

³⁶ Taylor Ch., *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, tom 1, str. 97, Cambridge University Press 1999 (I wydanie 1985). Moje skromne uzupełnienie podkreśliłem

³⁷ Ch. T a y l o r : Samointerpretujące się zwierzęta, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, Wyd. Aletheia, 2001, s. 54, cytuję za Paruzel-Czachura M., *Koncepcja tożsamości narracyjnej Charlesa Taylora a współczesna psychologia*, w; *Episteme*, January 2009, str. 4

³⁸ tamże

³⁹ Derek Parfit, „Personal Identity” (*Tożsamość osobowa*), *The Philosophical Review*, t. 80, nr 1, Duke University Press, 1971, s. 3-27, zwłaszcza s. 20-21; Derek Parfit, „Lewis, Perry, and What Matters” (*Lewis, Perry i to, co ma znaczenie*), w: Amélie Oksenberg Rorty (red.), *The Identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1976, s. 91-107, zwłaszcza s. 97-99; Derek Parfit, *Reasons and Persons (Racje i osoby)*, Oxford: Clarendon Press, 1984, część III, zwłaszcza s. 205-207.

⁴⁰ David Lewis, „Survival and Identity” (*Przetrwanie i tożsamość*), w: Amélie Oksenberg Rorty (red.), *The Identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1976, s. 17-40, zwłaszcza s. 17-18 i 29-32.

⁴¹ Derek Parfit, „Personal Identity”, s. 20-27; tenże, „Lewis, Perry, and What Matters”, s. 97-107; tenże, *Reasons and Persons*, s. 210-216, 281, 302-312. *Successive selves*, redukcjonizm Parfita, *further fact*, związek psychologicznego powiązania z troską o odległe przyszłe Ja oraz konsekwencje tych poglądów dla lęku przed

śmiercią zostały szerzej omówione w następnym rozdziale: „Rozwinięcie: stanowisko Dereka Parfita istotne dla modelu wymiennych tożsamości”.

⁴² Walter Glannon, „Identity, Prudential Concern, and Extended Lives” (*Tożsamość, troska o własne dobro i przedłużone życie*), *Bioethics*, t. 16, nr 3, Blackwell Publishers Ltd., 2002, s. 266-283, zwłaszcza s. 273-281. Na s. 276 Glannon pisze o możliwości „distinct psychological lives of distinct persons” w jednym dostatecznie długim życiu biologicznym.

⁴³ Lisa Bortolotti, „Agency, Life Extension, and the Meaning of Life” (*Sprawczość, przedłużenie życia i sens życia*), *The Monist*, t. 93, nr 1, 2010, s. 38-56, zwłaszcza s. 47-48. Bortolotti omawia tam *mini-lives* oraz możliwość zakończenia życia osoby poprzez zanik istotnych wspomnień i wyczerpanie istotnych celów życiowych.

⁴⁴ Gaia Barazzetti, Massimo Reichlin, „Life Extension and Personal Identity” (*Przedłużenie życia a tożsamość osobowa*), w: Julian Savulescu, Ruud ter Meulen, Guy Kahane (red.), *Enhancing Human Capacities*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 398-409, zwłaszcza s. 398-401 i 404-406. Rozróżnienie *sameness/selfhood* i przykład bardzo odległego przyszłego Ja znajdują się w tej części rozdziału.

⁴⁵ Andrea Sauchelli, „Life-extending Enhancements and the Narrative Approach to Personal Identity” (*Ulepszenia przedłużające życie a narracyjne podejście do tożsamości osobowej*), *Journal of Medical Ethics*, t. 44, nr 4, BMJ, 2018, s. 219-225; opublikowany online 27 października 2017, DOI 10.1136/medethics-2016-103923. Sauchelli rozwija dwa warianty narracyjnego podejścia do tożsamości, jeden oparty na pracach Maryi Schechtman, drugi na relacyjnym ujęciu Hilde Lindemann. Problem pamięci zewnętrznej i fenomenalnego poczucia ciągłości omawia zwłaszcza na s. 224-225.

⁴⁶ Larry Temkin, „Is Living Longer Living Better?” (*Czy dłuższe życie oznacza lepsze życie?*), w: Julian Savulescu, Ruud ter Meulen, Guy Kahane (red.), *Enhancing Human Capacities*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 350-367, zwłaszcza s. 352-354. Na s. 352 Temkin pisze o własnym lęku przed śmiercią; dalej omawia argumenty dotyczące wartości śmiertelności i kulturowego znaczenia lęku przed śmiercią.

⁴⁷ Walter Glannon, „Identity, Prudential Concern, and Extended Lives” (*Tożsamość, troska o własne dobro i przedłużone życie*), *Bioethics*, t. 16, nr 3, 2002, s. 266-283, zwłaszcza s. 276 i 280-282.

⁴⁸ Derek Parfit, „Personal Identity”, *The Philosophical Review*, t. 80, nr 1, 1971, s. 3-27, tutaj zwłaszcza s. 20-21. Parfit wprowadza tam rozróżnienie między *psychological connectedness* i *psychological continuity*. Connectedness opiera się na bezpośrednich relacjach psychologicznych, między innymi pamięci, intencjach i trwałych cechach charakteru; continuity na nakładających się łańcuchach takich relacji. Na s. 21 podkreśla, że przy bardzo odległych etapach życia bezpośrednie powiązania mogą całkowicie zaniknąć, mimo zachowania ciągłości. Por. także Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, s. 205-207, gdzie definicje te zostały przedstawione w dojrzałej postaci.

⁴⁹ Parfit, „Personal Identity”, s. 20-25, szczególnie s. 23-25. Na tych stronach pojawiają się *past selves*, *future selves* i *successive selves*, a stopień connectedness służy do rozróżniania kolejnych Ja. Parfit zaznacza też, że podział może być zależny od kontekstu. Zob. również Derek Parfit, „Lewis, Perry, and What Matters”, w: Amélie Oksenberg Rorty (red.), *The Identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1976, s. 91-107, zwłaszcza s. 106-107, gdzie Parfit wyjaśnia, że successive selves nie miały być traktowane jako nowy rodzaj bytów. Najpełniejsze późniejsze rozwinięcie znajduje się w *Reasons and Persons*, §101 „Successive Selves”, s. 302-306.

⁵⁰ Parfit, „Lewis, Perry, and What Matters”, s. 97-101. Parfit rozwija tam stanowisko, zgodnie z którym fakt osobowej tożsamości nie stanowi dodatkowego *further fact* ponad faktami dotyczącymi psychologicznej i fizycznej ciągłości. Rozwinięcie tego stanowiska znajduje się w *Reasons and Persons*, część III, szczególnie s. 210-211 oraz 214-216. Na s. 210-211 Parfit formułuje Reductionist View: istnienie osoby polega na istnieniu mózgu i ciała oraz serii powiązanych ze sobą zdarzeń fizycznych i psychicznych. Na s. 214-216 przedstawia

osobową tożsamość Relation R i rozwija pogląd, że tym, co ma zasadnicze znaczenie dla przetrwania, jest psychologiczne connectedness i/lub continuity zachodzące dzięki odpowiedniej przyczynie.

⁵¹ Parfit, „Personal Identity”, s. 26-27, zwłaszcza s. 27. Parfit pisze tam wprost, że egoizm, „fear not of near but of distant death” oraz żal, że duża część jedyne go życia już minęła, są wzmacniane przez przekonania dotyczące osobowej tożsamości, które wcześniej poddał krytyce. Zmiana tych przekonań może więc osłabić także związane z nimi emocje.

⁵² Parfit, „Personal Identity”, s. 25-27; *Reasons and Persons*, s. 279-282 oraz rozdział 14 „Personal Identity and Rationality”, zwłaszcza s. 307-315, a dla związku stopnia psychological connectedness ze stopniem troski o odległą przyszłość szczególnie s. 313-315. W tych fragmentach Parfit rozważa konsekwencje redukcjonizmu dla szczególnej troski o własną przyszłość. Nie chodzi o prosty wniosek, że brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o tożsamość usuwa lęk przed śmiercią. Kluczowe znaczenie ma stopień psychologicznego powiązania między człowiekiem obecnym i jego bardzo odległymi przyszłymi fazami.

⁵³ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, część III, rozdział 13 „What Does Matter”, §95 „Liberation From the Self”, s. 281. Tutaj znajduje się metafora „glass tunnel”. Parfit opisuje zmianę własnego nastawienia po odrzuceniu przekonania, że jego dalsze istnienie stanowi głęboki dodatkowy fakt. Po zmianie poglądu „ściany” tunelu znikają, inni ludzie stają się mu bliżsi, zmniejsza się koncentracja na własnej przyszłości, a własna śmierć wydaje mu się mniejszym złem niż wcześniej.

⁵⁴ W ostatnim akapicie nawiązuję do nurtu socjologii wiedzy o nazwie Sociology of Scientific Knowledge, SSK, która akcentuje w tworzeniu nauki rolę czynników zewnętrznych wobec naukowego meritum, a więc bada czynniki historyczne, geopolityczne, organizacyjne, społeczne, ekonomiczne, genderowe i in. Patrz np. Pabjan B., *Czy wiedza naukowa jest społecznie uwarunkowana?* w: Forum Akademickie <https://forumakademickie.pl/wokol-nauki/czy-wiedza-naukowa-jest-spoecznie-uwarunkowana>, Longino H., *The Social Dimensions of Scientific Knowledge*, w: Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-knowledge-social/#WorCit>, Boumans M.J., Davis J.B., Maas H., Blaug N., Svorencik A., *The Sociology of Scientific Knowledge*, rozdział 5 w: Boumans M., Davis J.B., (red) *Economic Methodology. Understanding Economics As a Science*. Second Edition, Springer Nature Limited 2019

25.09.2026 wersja 10.0 22 463 słów znaki ze spacjami 168 476