
Przechadzki

Kłopoty z nieśmiertelnością

Anna Alichniewicz

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 1, S. 346–359

DOI: 10.18318/td.2025.1.21 | ORCID: 0000-0001-5666-1973

Jeśli strumienie jedynek i zer są jak życie i śmierć i jeśli wszystko, czym jest człowiek, da się zapisać w pamięci komputerowej za pomocą jedynek i zer, to jaka istota powstanie ze strumienia życia i śmierci?

Thomas Pynchon, *Vineland*

Modele nieśmiertelności

Nieśmiertelność to zapewne jedno z najstarszych, a zarazem najbardziej trwałych pragnień człowieka. Może się więc wydawać oczywiste, że chcemy żyć wiecznie i nigdy nie umrzeć. A jednak okazuje się, że problem nieśmiertelności jest zdecydowanie bardziej niejednoznaczny. Jego złożoność powoduje, że warto od razu wskazać nie tylko to, czym będę się zajmować, ale także jakie kwestie, często związane z problemem nieśmiertelności, pominię w swoich rozważaniach. Przede wszystkim spróbuję uściślić samo pojęcie nieśmiertelności, aby potem zastanowić się nad tym, czy i w jaki sposób jej osiągnięcie mogłoby stać się możliwe. Należy zauważyć, że nie umrzeć nie znaczy

Anna Alichniewicz – dr, filozof, kierownik Zakładu Bioetyki i Katedry Nauk Humanistycznych na Uniwersytecie Medycznym w Łodzi. Członkini Komitetu Bioetyki PAN i Zarządu Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego. Jej zainteresowania badawcze dotyczą fenomenologii cielesności, filozofii śmierci i tanatologii bioetycznej, filozoficznych i bioetycznych zagadnień początku i końca życia, a także udoskonalania gatunku ludzkiego oraz stereotypów genderowych w medycynie i bioetyce. Ostatnio opublikowała: *The Ambiguous Beginning of Life and the Binary Pattern. A Phenomenological Analysis of Intersexual Experience*, „Analiza i Egzystencja” (2024, nr 65).

tęgo samego, co żyć wiecznie, nie będę zatem przyglądać się wizjom „życia po życiu”, czyli różnym, najczęściej religijnym obietnicom dalszego trwania po śmierci. Nie będę więc analizować idei nieśmiertelności pojętej jako nieśmiertelność duszy po śmierci ciała, opartej na podstawie transcendentnej – Bogu religii monoteistycznych czy też innej supranaturalnej przyczynie, choć antropologowie wskazują, że przybierając różne formy, wiara ta wystąpiła we wszystkich kulturach¹. Warto przy tym wspomnieć, że idee nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania weszły do tradycji judeochrześcijańskiej z dwóch odrębnych źródeł: koncepcja duszy jako nieśmiertelnego bytu wywodzi się z antycznej filozofii greckiej, natomiast idea zmartwychwstania pochodzi z zaratusztrianizmu. Nie będę też rozważać kwestii, czy śmierć jest złem, czy też w pewnych wypadkach może stać się dobrem (bezwzględnym albo relatywnym), ani też zajmować się odrębnym zagadnieniem lęku przed śmiercią. Interesująca mnie koncepcja nieśmiertelności nie dotyczy też odradzania się w przyszłych generacjach ani pośmiertnego trwania dzieł. Poza zakresem moich zainteresowań pozostanie więc reinkarnacja, rozumiana jako seria istnień oddzielnych psychologicznie i cielesnie, a także „powtarzanie się w warunkach kontynuacji cielesnej”² odrębnych psychologicznie egzystencji.

Interesującemu mnie pojęciu nieśmiertelności, które nazwę nieśmiertelnością w sensie ścisłym, najlepiej odpowiada model, w którym spełniony jest silny warunek ontologiczny, czyli zachowana zostaje indywidualna tożsamość, rozumiana jako ciągłość osobowa, optymalnie psychofizyczna, choć z fizycznością – jak zobaczymy – jest już pewien kłopot, któremu dają wyraz mroczne modele nieśmiertelności. Spróbuję przyjrzeć się, jakie cechy muszą przysługiwać istocie nieśmiertelnej, aby nakreślony powyżej silny warunek tożsamości został spełniony, i wreszcie, czy współczesne projekty emulacji mózgu otwierają perspektywę tak pojętej nieśmiertelności. Najistotniejsze jednak wydaje się zbadanie, czy – biorąc pod uwagę nasz status ontologiczny – jesteśmy w ogóle zdolni rozważać problem nieśmiertelności, czy też ontyka bytu ludzkiego nieuchronnie zamyka nas w perspektywie, która nie pozwala na sensowne postawienie problemu nieśmiertelności.

1 M. Sheets-Johnstone, *Death and Immortality Ideologies in Western Philosophy*, „Continental Philosophy Review” 2003, nr 36, s. 245.

2 B. Williams, *Sprawa Makropulos. Refleksje nad nudą nieśmiertelności*, przeł. T. Duliński, w: *Ile wolności powinna mieć wola?*, Aletheia, Warszawa 1999, s. 78.

Słabszym modelem zarysowanego powyżej pojęcia nieśmiertelności jest możliwość tak znacznego wydłużenia życia, że trwając setki lat, stałoby się „praktyczną nieśmiertelnością”. Miałoby to zostać osiągnięte przez zatrzymanie lub przynajmniej istotne spowolnienie procesów starzenia się³. U podstaw tego dążenia leży przekonanie o przygodności starzenia się jako procesu biologicznego, a obserwowane wydłużanie się przeciętnego przeżycia stanowi dodatkową zachętę. Należy jednak zauważyć, że obecnemu zwiększaniu się liczby osób w zaawansowanym wieku towarzyszy wzrost liczby pacjentów cierpiących na różne formy otępienia starczego. Ta pesymistyczna wizja nieśmiertelności zyskała przejmującą literacką formę w powieści Hany Yanagihary *Ludzie na drzewach*. Osiągający kilkusetletnie przeżycie w wyniku działania substancji zawartej w mięsie pewnego gatunku żółwia, sprawni fizycznie, ale podlegający postępującej demencji „lunatycy” stanowią personifikację

stanu nienaturalnie długiego życia – nieśmiertelności. Lecz była to parodia nieśmiertelności, albowiem dotknięta nią osoba fizycznie zastygała w wieku, w którym była w momencie konsumowania żółwia, ale jej umysł starzał się dalej. Degenerował się po trochu: najpierw pamięć, potem funkcje społeczne, potem zmysły i na koniec mowa – aż zostawało tylko ciało. Umysł zanikał, zużyty przez lata, gdy jego połączenia nerwowe zmuszone były pracować wiele dekad dłużej, niż przewidywał jego organiczny program⁴.

W opisie tym znamienne są trzy elementy charakterystyczne dla współczesnej debaty nad nieśmiertelnością: po pierwsze, utożsamienie umysłu z mózgiem („umysł zanikał, zużyty przez lata, gdy jego połączenia nerwowe zmuszone były pracować wiele dekad dłużej”), po drugie, wyłączenie tego ostatniego z ciała („zostawało tylko ciało”) i po trzecie, przekonanie

3 Odkrycie zjawiska apoptozy i tzw. programowanej śmierci komórkowej, a także badania dotyczące telomerów chromosomalnych otworzyły perspektywę badań nad możliwością znacznego wydłużenia życia przez zahamowanie procesów starzenia się na poziomie komórkowym, zob. np. W.R. Clark, *Płeć i śmierć*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 2000. Ostatnio pojawiły się doniesienia dotyczące roli Interleukiny 11 (IL-11) w wywoływaniu reakcji zapalnych, powodujących uszkodzenia i mających udział w etiologii chorób nowotworowych i autoimmunologicznych. Blokowanie cząsteczki tej cytokiny, a tym samym zahamowanie reakcji zapalnych, miałoby działanie przeciwstarzeniowe, zob. „Nature” 2024, nr 632.

4 H. Yanagihara, *Ludzie na drzewach*, przeł. J. Kozak, W.A.B., Warszawa 2017, s. 253.

o istnieniu organicznego programu („niż przewidywał jego organiczny program”), co w przełożeniu na język dzisiejszych projektów udoskonalania gatunku ludzkiego oznacza, że rzeczywiste przedłużenie życia człowieka wymaga zmiany genetycznego zaprogramowania gatunkowego. Dwie pierwsze kwestie poruszę w części poświęconej emulacji mózgu.

Nuda nieśmiertelności?

Najatrakcyjniejszą postacią interesującego mnie modelu nieśmiertelności jest zapewne wieczna młodość. Rzeczywiście, można zauważyć, że niejednokrotnie dość nonszalancko utożsamia się nieśmiertelność z wieczną młodością. Nic bardziej mylnego. Eos zapominająca poprosić Zeusa o wieczną młodość dla Titonosa, Sybilla Kumańska, która prosząc Apollina o tysiąc lat, nie wspomina o młodości, są klasycznymi przykładami ukazującymi żałosne skutki tego nieporozumienia. Wieczna młodość i nieśmiertelność stanowią bowiem odrębne idee, a kamień filozoficzny, poszukiwany nie tylko dla transmutacji wszelkich metali w złoto, lecz również w celu wytworzenia eliksiru życia, który pozwoliłby władać czasem, nie był tym samym, co eliksir młodości. Dobitnie ilustruje to przypadek Struldbругgów, przygnębiająca wizja nieśmiertelności jako wiecznej zgrzybiałości, degradacji obejmującej zarówno ciało, jak i umysł, której ponury obraz nakreślił Jonathan Swift w *Podróżach Guliwera*⁵. Podobnie posępny jest los nieśmiertelnych wyobrażonych przez Jorge Luisa Borgesa – to bestialscy troglodyci o szarej skórze i zaniedbanych brodach, pozbawieni mowy i pożerający węże. W opowiadaniu Borgesa napotykamy też bardzo charakterystyczny fragment, będący w istocie apologią śmiertelności:

Śmierć (lub aluzja do niej) czyni ludzi cennymi i patetycznymi. Są oni wzruszający, gdyż są widmami; każdy czyn, jakiego dokonują, może być ostatnim; nie ma twarzy, która nie miałaby się zatrzeć, jak twarz z jakiegoś snu. Wszystko wśród śmiertelnych posiada wartość jako bezpowrotne i zależne od przypadku. Wśród Nieśmiertelnych natomiast każdy czyn (i każda myśl) jest echem innych, które poprzedziły go w przeszłości, bez dostrzegalnego początku, lub dokładną zapowiedzią innych, które w przyszłości będą go zawrotnie powtarzać. Nie ma rzeczy, która nie

5 J. Swift, *Podróże do wielu odległych narodów świata*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 222-230.

byłaby jakby zagubiona wśród niezmordowanych zwierciadeł. Nic nie może wydarzyć się jeden tylko raz, nic nie jest cenniejsze. To, co uroczyste, co posiada znaczenie, co ceremonialne, nie odnosi się do Nieśmiertelnych⁶.

Fragment ten jest literacką postacią klasycznej argumentacji przeciwko nieśmiertelności, dobrze znanej z eseju *Sprawa Makropulos. Refleksje nad nudą nieśmiertelności* Bernarda Williamsa. Odnosząc się do sztuki Karela Čapka o EM – pod inicjałem tym kryło się wiele wersji imienia i nazwiska kobiety, która pozostając od 300 lat w wieku 42 lat, ostatecznie rezygnuje z wypicia kolejnej porcji eliksiru życia i umiera – Williams przekonuje, że w jej wypadku dojmującym uczuciem była nuda, wynikająca „z faktu, że wszystko, co mogłoby się przydarzyć i mieć sens dla tej konkretnej istoty ludzkiej w wieku 42 lat, już się jej przydarzyło”⁷. Przypadek Makropulos wydaje się znakomitym modelem do rozważań nad nieśmiertelnością, gdyż mamy tu spełniony silny warunek tożsamości osobowej, czyli zachowanie ciągłości psychofizycznej – EM jest stale tą samą osobą, psychicznie i fizycznie, nawet jeśli w oczywisty sposób podlega pewnym zmianom, przystosowując się do życia w kolejnych epokach. Również z punktu widzenia pytania o to, która faza życia miałaby trwać wiecznie, ta wersja nieśmiertelności, czyli wieczne trwanie we względnie młodym wieku, wydaje się nęcąca. A jednak zdaniem Williamsa jej decyzja o odrzuceniu nieśmiertelności, którą zapewniał eliksir życia, była słuszna: „niekończące się życie byłoby bez sensu; [...] nie moglibyśmy znaleźć powodu, dla którego życie ludzkie miałoby trwać wiecznie. Nie istnieje żadna pożądana czy znacząca własność, której życie miałoby więcej, lub nieograniczenie więcej, gdybyśmy trwali wiecznie”⁸. Williams dostrzega wyjątkowość sytuacji EM: jej życie toczy się wśród tych, którzy nieuchronnie przemijają, nie ma to jednak jego zdaniem wpływu na ocenę nieśmiertelności⁹. To, że EM, nie chcąc być postrzegana jako dziwolog, radykalnie inny, a więc obcy, zmuszona jest milczeć o swoim stanie, nie ma dla Williamsa większego znaczenia – upowszechnienie się stanu EM nie zlikwidowałoby nudy, tylko ją

6 J.L. Borges, *Nieśmiertelny*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, w: *Opowiadania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970, s. 173.

7 B. Williams, *Sprawa Makropulos*, s. 74.

8 Tamże.

9 Tamże, s. 75.

zwielokrotniło. Dla Williamsa jest oczywiste, że u nieśmiertelnych pragnienia kategoryczne, czyli pragnienia niezależne od „założenia egzystencji”¹⁰, z których może wynikać dążenie do zachowania siebie, nieuchronnie zanikną, a wraz z nimi „powód, by nie umierać”¹¹.

Czy jednak rzeczywistość EM jest nieuchronnie skazana na nudę, która czyni perspektywę nieśmiertelności nie do zniesienia? Z poglądem tym polemizuje Ireneusz Ziemiński, wskazując na fundamentalny błąd tej argumentacji – jest ona prowadzona z perspektywy śmiertelności. Być może tej optyki nie da się przezwyciężyć, gdyż jako istoty śmiertelne analizujemy nieśmiertelność w kategoriach pojęć opartych na doświadczeniu skończoności, tym samym pojmując ją jako trwanie wiecznego teraz lub wieczny powrót tych samych doznań. Zatem nieuchronność nudy, na którą wskazują krytycy nieśmiertelności, wynika – jak zauważa Ziemiński – z wypełniania nieskończonego czasu, znaną nam, istotom śmiertelnym, skończoną ilością dóbr. A przecież nieśmiertelny mógłby doświadczać nieskończoności przeżyć, wypełniając zarazem ontologiczny warunek tożsamości, czyli zachowując ciągłość fizyczną i psychiczną wraz z nieskończoną zdolnością zapamiętywania. Również powtarzalność doświadczeń nie stanowi, zdaniem Ziemińskiego, argumentu na rzecz nieuchronnego zniechęcenia, gdyż nawet nasz dotychczasowy sposób istnienia wskazuje, że powtarzanie się pewnych przeżyć nie odbiera im atrakcyjności. Zatem znużenie zamkniętej w pętli czasu EM wynika raczej z lekceważonego przez Williamsa faktu unikatowości jej losu – to nie nieśmiertelność jako taka, lecz nieprzystawalność do otoczenia odbiera sens jej życiu¹².

Argumentacja ta wydaje się przekonująca. Jeśli bowiem traktujemy ludzkie życie jako narrację, która domaga się zamknięcia, aby stać się sensowną, to śmierć w istocie domyka sekwencję zdarzeń, czyniąc ją życiem biograficznym. Bez tego zamknięcia byłaby niespójnym zbiorem wypadków. W myśl tego ujęcia narracja staje się w istocie ontologicznym warunkiem zdarzenia, które może być doświadczane jako „moje”, a zgodnie z zasadą koła hermeneutycznego – jego sens staje się zrozumiały dopiero poprzez odniesienie do całości „mojego życia”. Konieczność zamknięcia dla konstytucji ciągu zdarzeń jako narracji podkreślana jest przez wielu autorów. Na przykład dla Kathleen

10 Tamże, s. 70.

11 Tamże, s. 86.

12 I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, WAM, Kraków 2010, s. 207–208.

Higgins potrzeba zamknięcia nie jest arbitralnym wyborem estetycznym, lecz podstawowym sposobem interpretowania danych zmysłowych¹³. Podobnie widzi tę kwestię Max Scheler, pisząc: „Śmierć należy do formy i struktury, w których jest nam dane każde życie, własne i inne, i to o d w e w n ą t r z o r a z z e w n ą t r z” (wyróżnienie w oryginale), i dalej: „każde doświadczenie życiowe dotyczące nas samych jawi nam się na tle czasowo zamkniętej «z tyłu i z przodu» jedności życia, która uobecnia się nam jako taka w każdym przeżyciu”¹⁴. Jednak dla moich rozważań istotny jest inny fragment jego wywodu: „Gdyby sferze naszego oczekiwania zabrakło tej perspektywy, każde nasze przeżycie empiryczne wyglądałoby inaczej, a każde zachowanie z naszej strony byłoby w tym wypadku inne niż jest faktycznie”¹⁵.

Można zatem zauważyć, że w rozważaniach nad „nudą nieśmiertelności” popadamy w błędne koło: skoro nasz sposób pojmowania narracji jest zdeterminowany naszą skończonością, to odrzucenie sensowności narracji otwartej jest zawarte już w samym założeniu. Istota nieśmiertelna zapewne sformułowałaby odmienne warunki nadające zbiorowi wydarzeń charakter spójnej struktury narracyjnej¹⁶. Ma to jednak dwoiste znaczenie. Z jednej strony pozwala uznać za nieuzasadnioną pochwałę śmiertelności i podważyć negowanie nieśmiertelności jako odzierającej ludzkie życie z sensu, z drugiej jednak, ukazując ograniczoność naszej perspektywy, kwestionuje również nasze pozytywne sądy o nieśmiertelności jako przekraczające nasze egzystencjalnie zdeterminowane zdolności poznawcze. Czy jednak możemy obronić tezę, że śmierć jest koniecznością? Jak pokazuje Ziemiński, nie jesteśmy też w stanie zasadnie wykazać ani logicznej, ani ontycznej, ani też biologicznej konieczności śmierci. Pozostaje jednak faktem potwierdzanym codziennie przez zgony setek tysięcy osób, nawet jeśli wyjaśnienie tego faktu pozostaje poza naszym zasięgiem¹⁷.

13 K. Higgins, *Death and the Skeleton*, w: *Death and Philosophy*, red. J. Malpas, R.C. Solomon, Routledge, London 1998, s. 41-42.

14 M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 84-85.

15 Tamże, s. 84.

16 Por.: A. Alichniewicz, *Wzorce śmierci w bioetyce amerykańskiej*, Aureus, Kraków 2007, s. 60-62; też, *Philosophical Thanatology as a Foundation of Contemporary Medical Ars Moriendi*, w: *Analecta Husserliana LXXIV*, red. A.-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, s. 321-322.

17 I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, s. 27-155.

Współczesne wizje nieśmiertelności

Dzisiaj spotykamy nową odsłonę snu o nieśmiertelności. Spektakularny postęp naukowy i technologiczny, a przede wszystkim współczesne możliwości biotechnologiczne stały się inspiracją dla różnych projektów udoskonalania gatunku ludzkiego, stwarzając tym samym nowe ramy dla dyskusji o nieśmiertelności. Wykroczyła ona poza obszar czysto teoretycznych rozważań i spekulacji filozoficznych, nabierając sensu praktycznego i implikując określone zadania biotechnologiczne. Na tym tle nowego wymiaru nabiera propozycja kriokonserwacji (krioniki), której podstawy zostały przedstawione już w 1962 roku w książce pod znamennym tytułem *Prospect of Immortality* autorstwa Roberta Ettingera¹⁸. Od tego czasu krionika zyskuje popularność, a w USA oraz w Europie powstało kilka firm, z których najbardziej znany jest amerykański Cryonics Institute Alcor oferujący zamrożenie i przechowanie w ciekłym azocie całego ciała albo samej głowy, w zależności od możliwości finansowych klienta. Procedura ta dotychczas wzbudzała zainteresowanie raczej mediów popularnych niż literatury naukowej¹⁹, gdyż perspektywa „odmrożenia” i przywrócenia pełnej funkcjonalności całego ciała wydawała się rodem raczej z science fiction niż poważnej nauki. Jednak w świetle dyskusji dotyczącej emulacji mózgu (*brain uploading, whole brain simulation*) całościowe „odmrażanie” może okazać się zbędne, gdyż wystarczy przeniesienie danych zapisanych w strukturach mózgowych.

Emulacja mózgu, czyli transfer umysłu, zakłada skopiowanie świadomości jednostki ludzkiej, a więc przeniesienie wszystkich treści umysłowych,

18 Zob. B. Innes, *Granice śmierci*, przeł. M. Biernacki, E. Krzak-Ćwiertnia, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1999, s. 136.

19 Por.: D. Shaw, *Cryoethics. Seeking Life After Death*, „Bioethics” 2009, t. 23, nr 9 i np.: J. Podgórska, *Krionika, czyli czy warto się zamrozić w oczekiwaniu na postęp nauki?*, <https://biotechnologia.pl/technologie/krionika-czyli-czy-warto-sie-zamrozic-w-oczekiwaniu-na-postep-nauki,16889> (15.05.2024); A. Białek, *Krionika ma być szansą na nieśmiertelność. Jednak dopiero za wiele lat dowiemy się, czy naprawdę działa*, <https://www.national-geographic.pl/artukul/krionika-ma-byc-szansa-na-niesmiertelnosc-ale-dowody-potwierdzajace-lub-obalajace-skuteczosc-metody-krioprezewacji-poznamy-dopiero-za-wiele-lat> (15.05.2024); Ł. Stawikowski, *Krionika – czy zamrażanie ludzkiego ciała to sposób na nieśmiertelność?*, <https://www.medicover.pl/o-zdrowiu/krionika-czy-zamrazanie-ludzkiego-ciala-to-sposob-na-niesmiertelnosc,6343,n,3707> (15.05.2024); B. Strzelczyk, *Kilkaset zamrożonych osób czeka na „zmartwychwstanie”. Niewielu ludzi wie, czym jest krionika*, <https://www.medonet.pl/zdrowie/zdrowie-dla-kazdego,co-to-jest-krionika--kilkaset-zamrozonych-osob-czeka-na-zmartwychwstanie,artykul,06283135.html> (15.05.2024); E. Kaczmarek, *[Bioetyka] Czy warto dać się zamrozić?*, <https://kulturaliberalna.pl/2016/11/23/kaczmarek-emilia-zamrazanie-ludzi-krionika/> (15.05.2024).

wspomnień i cech psychologicznych²⁰ z nośnika biologicznego na nośnik cyfrowy. Wiąże się z tym oczekiwanie, że cyfrowy mózg, na który zostanie przeniesiona nasza świadomość, zapewni nam nieśmiertelność albo przynajmniej znaczące przedłużenie życia. Można zauważyć, że pomysł ten jest zbliżony do eksperymentu myślowego znanego jako „mózg w naczyniu” (*brain in a vat*), służącego zilustrowaniu epistemologicznych trudności reprezentacjonizmu. Ten eksperyment myślowy został opisany przez Hilary’ego Putnama w jego klasycznym eseju *Mózgi w naczyniu*. Wyobraźmy sobie, proponuje Putnam, że

mózg został usunięty z ciała i umieszczony w naczyniu wypełnionym pożywką, która podtrzymuje mózg przy życiu. Zakończenia nerwowe zostały podłączone do superkomputera, który powoduje, że osoba, której mózg wyjęto, doświadcza iluzji [...] istnienia osób, przedmiotów, nieboskłonu itd.; natomiast w rzeczywistości wszystko, czego [...] doznaje [...], jest następstwem impulsów elektronicznych, płynących od komputera do zakończeń nerwowych²¹.

Choć Putnam dalej stwierdza, że „Mózgi w naczyniu są mózgami; są ponadto działającymi mózgami, które funkcjonują na tych samych zasadach, co mózgi w świecie rzeczywistym. Dlatego wydaje się absurdem odmawiać im świadomości lub inteligencji [wyróżnienia w oryginale]”²², to jednak neguje możliwość, by ich myśli miały odniesienie przedmiotowe do świata zewnętrznego. Nakreśla tym samym granice przydatności tego pomysłu jako środka do osiągnięcia nieśmiertelności, gdyż nośnikiem przenieśnianych treści umysłowych miałyby być komputer z zaprogramowaną rzeczywistością wirtualną²³.

Powracając do projektu emulacji mózgu, należy zauważyć, że choć na razie należy on do sfery futurologicznej, to jednak procedura ta i jej konsekwencje, w tym możliwość osiągnięcia nieśmiertelności, są jednym z najchętniej

20 F. Minerva, *The Ethics of Brain Uploading*, w: *The Oxford Handbook of Digital Ethics*, red. C. Véliz, <https://doi.org/10.1093/oxfordhdb/9780198857815.013.35> (15.05.2024).

21 H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, w: tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 302.

22 Tamże, s. 311.

23 Istnieje oczywiście hipoteza, że nasze mózgi nie odbierają bodźców ze świata zewnętrznego, gdyż istniejemy w rzeczywistości wirtualnej. W takim wypadku przetransferowany umysł funkcjonowałby w rzeczywistości wirtualnej zanurzonej w rzeczywistości wirtualnej.

dyskutowanych tematów transhumanistycznych. Wizja ta opiera się na kilku istotnych założeniach. Warunkiem sensowności emulacji mózgu jest uznanie, że stworzenie cyfrowej mapy komórek ludzkiego mózgu (neuronów, a także komórek glejowych, których rola w funkcjonowaniu mózgu była długo niedoceniana) wraz z połączeniami synaptycznymi stanowi warunek zarówno konieczny, jak i wystarczający poznania umysłu. Zakłada to określony pogląd na problem psychofizyczny (*mind-body*), to znaczy opowiedzenie się za jakąś formą redukcjonistycznego naturalizmu, a tym samym zajęcie stanowiska w jednej z najważniejszych i jak dotąd nierozstrzygniętej, a być może nierozstrzygalnej debacie filozoficznej²⁴. Urszula Żegleń zauważa, że nawet jeśli przyjmie się, iż ustalenia neuronauki dają podstawę tej słabej formie redukcjonizmu, jaką jest redukcjonizm kauzalny, czyli pogląd, że procesy neuronalne generują procesy mentalne, to i tak nie uzasadnia to tezy, że zdarzenia mentalne „da się zredukować do zdarzeń fizycznych (procesów neuronalnych) (i) wyjaśnić jedynie w oparciu o te procesy”²⁵.

John Searle, zwolennik specyficznego, przyczynowego emergentyzmu²⁶ jako wersji naturalizmu biologicznego, podkreślał, że „mózgi są biologicznymi maszynami; znaczenie ma tu ich biologiczność”²⁷, a zatem stopień zaawansowania technologicznego i osiągnięta zdolność symulowania zachowań ludzkich „nie mają żadnego znaczenia, gdy mówimy o posiadaniu stanów umysłowych lub posiadaniu umysłu”²⁸, gdyż operacje komputerowe mają charakter czysto syntaktyczny, podczas gdy myślenie zawiera treści semantyczne. Zatem „przepisanie” funkcjonowania mózgu na nośnik cyfrowy nie spowoduje skopiowania umysłu (*mind uploading*). Są to fundamentalne problemy filozofii umysłu, można jednak zauważyć, że zwolennicy projektu emulacji mózgu zawieszają je, przyjmując jako oczywiste stanowisko redukcjonistycznego naturalizmu, pozwalające przypuszczać, że przeniesienie na niebiologiczny nośnik programu mózgu pozwoli na zachowanie świadomości i procesów mentalnych.

24 C. McGinn, *Czy możemy rozwiązać problem umysł-ciało?*, w: *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.

25 U. Żegleń, *Filozofia umysłu*, Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 21.

26 J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, przeł. R. Poczobut, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 58-61.

27 J. Searle, *Umysł, mózg, nauka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 36.

28 Tamże, s. 33.

Następnym założeniem tej koncepcji przedłużania ludzkiego życia aż po osiągnięcie nieśmiertelności jest dualistyczne rozłożenie człowieka na podmiot utożsamiany z mózgiem i mniej istotną resztę, czyli ciało. W tej naturalistycznej interpretacji dualizmu kartezjańskiego, w której Ja myślące, *ego cogito* zastąpiono mózgiem, kryje się paradoks, polegający na „wyjęciu” mózgu, będącego przecież narządem ciała, i traktowaniu go jako odrębnego i nienależącego do ciała. Podejście to, de facto redukujące podmiotowość do mózgu, zarysowało się w filozofii analitycznej i ma istotne konsekwencje dla rozważań nad osiągnięciem nieśmiertelności, gdyż pozwala na wyłączenie cielesności (z wyjątkiem mózgu) z pojęcia tożsamości osobowej²⁹. Polemizując z Derekiem Parfitem, David Lewis stwierdza, że „tym, co się liczy w przetrwaniu, jest tożsamość – tożsamość zachodząca między mną, który istnieję teraz, a tym mną, który mam nadzieję przetrwać i będzie istnieć w przyszłości” (wyróżnienie w oryginale)³⁰. Przeważnie musimy „posłużyć się tożsamością ciała jako kryterium tożsamości, ale nie wynika z tego, że w wyjątkowych wypadkach nie można mówić o tożsamości osobowej przy jednoczesnym braku tożsamości ciała” – zauważa Sydney Shoemaker³¹. Tradycja fenomenologiczna natomiast – począwszy od Husserlowskiego rozróżnienia ciała jako przedmiotu (*Körper*) i ciała żywego (ciała własnego, *Leib*)³², poprzez filozofię Maurice’a Merleau-Ponty’ego czy Jean-Paula Sartre’a, aż po prace Shauna Gallaghery i Dana Zahaviego³³ podkreślające znaczenie cielesności dla procesów kognitywnych (*embodied mind, minded body*) – traktuje podmiot jako ucieleśniony. W tej perspektywie, gdzie cielesność jest konstytutywna dla tożsamości osobowej, emulacja mózgu staje się wątpliwym środkiem osiągnięcia nieśmiertelności. Jeśli bowiem nawet procedura ta będzie obejmowała wyposażenie przeniesionego umysłu w ciało robotyczne

29 S.D. Edwards, *The Body as Object versus the Body as Subject*, „Medicine, Health Care and Philosophy” 1998, nr 1, s. 47; zob. też: D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, New York 1984; C. McGinn, *The Character of Mind*, Blackwell, Oxford 1982.

30 D. Lewis, *Przetrwanie a tożsamość*, przeł. R. Wieczorek, w: *Filozofia podmiotu*, wyb. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 170.

31 S. Shoemaker, *Tożsamość osobowa a pamięć*, przeł. J. Golińska, w: *Filozofia podmiotu*, s. 208.

32 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, PWN, Warszawa 1974.

33 S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, przeł. M. Pokropski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015; S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, New York 2005.

lub hybrydyczne ciało bioniczne, to i tak zmieniona cielesność ukonstytuuje nową osobę. Pojawiający się argument, że przecież transplantacja narządów lub zastąpienie pewnych narządów lub części ciała przez elementy bioniczne nie narusza tożsamości jednostki³⁴, nie wydaje się trafiony. Ciało jest systemem nieredukowalnym do zbioru elementów, a zatem nie da się sprowadzić do arytmetycznej sumy struktur i funkcji swoich części. Na poziomie całości fundują się nowe jakości i cechy, zatem skutki transplantacji narządów lub części ciała czy wprowadzenie części bionicznych są czymś zasadniczo różnym od całościowej zmiany ciała, choć należy zauważyć, że już transplantacja twarzy może powodować pewne zaburzenia tożsamości.

Innym zagrożeniem dla tożsamości wynikającym z projektu emulacji mózgu jest możliwość tworzenia wielu kopii. Czy możliwe byłoby ochronienie tożsamości osobowej przy jednoczesnym istnieniu wielu kopii transferowanego mózgu? Czy istnienie w identycznych jakościowo, ale numerycznie różnych kopiach jest zgodne z podstawową ideą tożsamości? Francesca Minerva zauważa, że prowadziłoby to do paradoksalnej sytuacji, gdy różne numeryczne wersje przekopiowanej świadomości byłyby zaangażowane w odmienne aktywności i przeżywałyby odmienne doświadczenia³⁵. Wydaje się to na tyle niezgodne z naszymi intuicjami dotyczącymi tożsamości osobowej, że nawet Parfit w swojej radykalnej koncepcji osoby odrzuca możliwość zachowania tożsamości przy wielości kopii, choć oczywiście nie ma to dla niego większego znaczenia, gdyż jego zdaniem to nie tożsamość, lecz relacja R, czyli ciągłość psychologiczna, zapewnia przetrwanie w czasie³⁶.

Minerva zwraca ponadto uwagę, że choć cyfrowe kopie naszych umysłów będą wolne od uszkodzeń i degradacji, jakim podlegają organizmy biologiczne, to jednak będą narażone na innego rodzaju niebezpieczeństwa, takie jak bezprawny dostęp, hakowanie, bezprawne kopiowanie, modyfikacja czy też usunięcie danych, a także zawirusowanie lub uszkodzenia mechaniczne powodujące utratę danych oraz zagrożenia o dzisiaj jeszcze nieznanym charakterze³⁷. W takim wypadku emulacja mózgu nie spełniałaby swojego zasadniczego celu, jakim jest przedłużenie istnienia.

34 F. Minerva, *The Ethics of Brain Uploading*.

35 Tamże.

36 D. Parfit, *Reasons and Persons*, s. 287.

37 F. Minerva, *The Ethics of Brain Uploading*.

Zakończenie

Pozornie oczywiste pragnienie nieśmiertelności okazuje się zwodnicze. Czy rozumiemy, czym bylibyśmy jako byty nieśmiertelne? Czy byłby to stan, którego możemy zasadnie pragnąć? Czy pragnienie nieśmiertelności jest racjonalne? Czy jakaś jej forma jest dla nas osiągalna? Można zauważyć, że we współczesnych rozważaniach nad emulacją mózgu jako drogą do osiągnięcia nieśmiertelności powracają klasyczne zagadnienia dotyczące natury świadomości, problemu psychofizycznego i podstaw tożsamości. Wydaje się jednak, że wizja przeniesienia umysłu jako formy nieśmiertelności potyka się nie tylko o nierozwiązany problem świadomości czy spór dotyczący tożsamości osobowej. Trudności konceptualne mają charakter bardziej fundamentalny i dotyczą naszej zdolności rozważania nieśmiertelności jako takiej, również w aspekcie aksjologicznym. A zatem przede wszystkim: czy rozumiemy, co to znaczy być bytem nieśmiertelnym? Skończony charakter naszego istnienia narzuca perspektywę, która zdaje się istotnie ograniczać naszą zdolność uchwycenia sensu nieśmiertelności, a tym samym nasuwa wątpliwości co do możliwości modelowania jej w projektach, które w przyszłości miałyby stać się realną praktyką.

Abstract

Anna Alichniewicz

MEDICAL UNIVERSITY OF ŁÓDŹ

Troubles with Immortality

A closer examination of the seemingly obvious desire for immortality reveals its complexity and ambiguity, primarily raising the question of whether our ontological status allows us to grasp the meaning of immortality. In this article, I present several classical models of immortality, subsequently focusing on the concept of immortality that interests me. I term it immortality in the strict sense, for it meets a strong ontological condition: namely, the preservation of individual identity, understood as personal, optimally psychophysical, continuity. I then proceed to a contemporary vision of immortality – brain emulation (*mind uploading*) – and analyze the philosophical assumptions of this project and the associated doubts.

Keywords

immortality, personal identity, mind-body problem, mind uploading