

DÁL ŽÍT VE SVÉM BYTĚ

ÚSKALÍ NESMRTELNOSTI A DLOUHOVĚKOSTI

Tomáš Hříbek

Woody Allen, jehož veřejná či umělecká persona zřejmě do značné míry splývá s tou soukromou, dlouhodobě využíval pro humorný efekt svůj velmi osobně prožívaný strach ze smrti. V jedné z charakteristických replik se světuje: „Nechci dál žít v srdcích svých spoluobčanů; chci dát žít ve svém bytě.“ Allen zábavnou formou odhaluje falešnost a pokrytectví uklidňujících frází, že alespoň ti slavnější a zasluhilejší přežijí svou biologickou smrt tím, že budou žít dále v srdcích a vzpomínkách svých vděčných fanoušků (a že tedy každý z nás se má ze všech sil snažit si užitečnou práci a dobrými činy takový druh posmrtné existence zajistit). Jednomu z nejúspěšnějších režisérů naší doby jistě nehrozí, že by se na něj rychle zapomnělo, ale přesto považuje tento druh nesmrtnosti za falešnou náhražku. Kdyby si mohl vybrat, rád obětuje věčnou slávu ve prospěch možnosti nadále, možná napořád, žít ve svém newyorském apartmánu.

Je dobré připomenout si, proč nám citovaný Allenův výrok – a mnohé podobné na téma jeho vlastní smrtelnosti – připadá vtipný. Bavi

nás, že se Woody Allen prezentuje jako bázlivý neurotik, a můžeme nad ním dokonce cítit jistou převahu. Soustavné zaobírání se myšlenkami na vlastní smrt nám může připadat až slabošské. Avšak smějeme-li se Allenově přehnané úzkostlivosti, neznamená to, že je nám k smíchu vlastní smrtelnost. Tento strach s ním plně sdílíme – a zdůrazňuji, že zde hovořím o strachu z vlastní smrti, nikoli ze strachu z konce svých bližních, který je děsivý odlišným způsobem. Právě proto, že se bojíme vlastní smrti, přáli bychom si jí co nejvíc oddálit, případně se jí vyhnout úplně. Obvykle máme za to, že něco takového není možné, takže se rozhodneme vlastní konečnost buď ignorovat, nebo jí čelit s rezignovaným odhodláním. Část současných vědců, technooptimistů a vizionářů ale již nepovažuje smrtelnost za konstantní rys existence, nýbrž za *technický problém*, který lze vyřešit. Naopak řada filosofů hodnotí extrémní dlouhověkost a nesmrtnost skepticky, i kdyby byly dosažitelné. Já se v tomto textu pokusím vysvětlit, co by mimořádná dlouhověkost, ne-li nesmrtnost obnášela.



GIULIO ROMANO, Alegorie nesmrtnosti, ca 1540

Ačkoli odmítnu skeptický argument, podle něhož jsou takové věci jednoznačně nežádoucí, pokusím se zdůvodnit, že jsou nejspíš méně atraktivní, než se možná zdá na první pohled.

Než se dostaneme ke zmíněnému skeptickému argumentu, stojí za zmínku, že v evropské či západní kultuře se v minulosti prosadily dva způsoby, jak neutralizovat strach ze smrti. Podle prvního z nich jsou obavy bezpředmětné proto, že smrt neznamená konec. Tento postoj je v evropské tradici především plodem



PETRUS PAULUS RUBENS, Únos Ganymeda, ca 1611-12

křesťanství a donedávna byl dominantní. Z hlediska křesťanství je lidský život v tomto světě krátký a strastiplný a smrt je pouhým přechodem k věčné existenci.¹ Smyslem alegorických vyobrazení, typických pro malířský žánr *vanitas*, byla právě připomínka pomíjivosti lidského života v tomto slzavém údolí a potřeby připravit se na život věčný. Vzhledem k tomu, že teologická doktrína, o níž se tato víra opírala, ztratila svou přesvědčivost, může být současná *vanitas* už jen připomínkou přechodnosti pozemského života, nikoli příslibem života dalšího. Druhý způsob neutralizace strachu ze smrti rovněž považuje takový strach za neopodstatněný, ale neopírá se o problematickou teologii. Tato odpověď je starší než křesťanství, neboť s ní přišel již řecký filosof Epikúros, podle něž je strach ze smrti nerozumný nikoli proto, že smrt neznamená konec, ale právě proto, že konec znamená. Epikurejský argument tvrdí, že umírající se nemusí smrti obávat, protože jakmile ke smrti dojde, neexistuje již osoba, která by byla subjektem újmy.

Současná filosofie smrti vychází z kritického vyrovnání s epikurejským argumentem, protože jeho odmítnutí zásvětní existence vyhovuje modernímu materialistickému konsensu. Vzápětí je třeba konstatovat, že v současné diskusi došlo k tematickému posunu, který donedávna unikal pozornosti. Epikurejský argument ve skutečnosti vede ke dvěma poněkud odlišným závěrům.² Podle prvního z nich naše vlastní smrt – na rozdíl dejme tomu od smrti našich bližních – není strašná; podle druhého naše vlastní smrt nemůže pro nás představovat újmu nebo neštěstí. Současná filosofie smrti obvykle akcentuje téma špatnosti smrti na úkor otázky strachu z ní. Rozdíl mezi oběma zá-

věry vyjde najevo, když si uvědomíme, že i kdyby bylo pravdou, že mi moje smrt nemůže uškodit, nemusí mi to nutně pomoci překonat strach z ní.

Současní filosofové však epikurejský závěr, že mi moje vlastní smrt neškodí, nepovažují za pravdivý. Tento závěr se totiž opírá o předpoklad, že něco lze považovat za špatné jen tehdy, existuje-li nějaký subjekt, který danou věc jako špatnou zakouší. Jenže po smrti zbudou jen pozůstalí, takže smrt osoby, jež zemřela, může být špatná pro ně, avšak nikoli již pro zemřelou osobu, neboť ta přestala existovat. Současní filosofové tedy souhlasí s Epikúrem, že smrt nemůže zesnulému způsobit újmu v tom smyslu, že již neexistuje jako subjekt, který by svou smrt mohl jakýmkoli způsobem zakoušet. Jenže Epikúros nepostřehl, že materialismus, o který se opíral, je slučitelný s možností, že smrt může zesnulému uškodit, aniž ji zakouší – tím, že ho připraví o dobro, kterých by se mu dostalo, kdyby nezemřel.

Americký filosof Thomas Nagel, který v současné diskusi jako první formuloval tuto *deprivační teorii* špatnosti smrti, ji opírá o četné příklady, kdy je někdo dejme tomu předmětem pomluvy, aniž se o tom kdy dozví. Intuitivně asi budeme souhlasit, že dotyčný utrpěl škodu, přestože o tom neví. Analogicky by mělo platit, že zesnulý je na tom hůř, protože ho smrt oloupila o vše, čeho se mu ještě mohlo dostat, ačkoli o tom již neví.³

Příbuznou teorii špatnosti smrti zastává i britský filosof Bernard Williams, jenž však netvrdí, že smrt zesnulého připravila o jistá dobra, nýbrž že zmařila naplnění určitého druhu jeho tužeb. Williams rozlišuje dva druhy tužeb. Na jedné straně má každý z nás „podmíněné tužby“, které se mohou naplnit pouze za podmínky, že zůstaneme naživu. Například když budu naživu, dám si zítra



EDWARD BURNE-JONES, Zahrada Hesperidek, ca 1869-73

- 1 Přísne vzato není pravda, že křesťan se nemusí bát smrti. Na věčnosti ho totiž může čekat jak blaženost, tak utrpení. Křesťanství tedy může strach ze smrti tlumit i zintenzivňovat. Mezi křesťanskými mysliteli však najdeme takové, které neodradí ani vyhlídka na věčné utrpení. Výstřední katolík Miguel de Unamuno například píše: „Kdo trpí, žije, a kdo žije v utrpení, miluje a doufá, třebaže mu na dveře přibytku napsali: „Zanechte vši naděje!; je lepší žít v bolesti než nebýt vůbec, byť to znamenalo klid.“ (Unamuno, M. de, *Tragický pocit života*. Přel. J. Zaorálek, Praha: Symposion 1927, s. 40). Pro tento postřeh viz Scheffler, S., *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 84–85.
- 2 Viz Nagel, T., *Death*. In: Fischer, J. M. (ed.), *The Metaphysics of Death*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1993, s. 61–69. V textu, kterým přispěla do tohoto katalogu, se k deprivační teorii hlásí i Tereza Matějčková.
- 3

k obědu sushi, ale není tomu tak, že chci zůstat do zítřka naživu proto, abych si mohl dát sushi. Kromě toho však máme i „kategorické tužby“, které nám poskytují důvod žít. Chci-li například napsat důležitou knihu, nejedná se pouze o něco, čím chci zabít čas, který mám k dispozici, než zemřu. Je to projekt, kvůli kterému tady chci být. Dokud má každý z nás tužbu tohoto druhu, chceme se vyhnout čemukoli, co by mohlo zabránit jejich dokončení. Z tohoto hlediska je smrt neštěstí, které maří splnění všech našich tužeb, zvláště těch kategorických.⁴

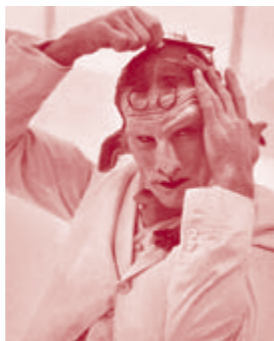
Williamsovo vysvětlení, čím je pro nás smrt špatná, je prvním krokem jeho skeptického argumentu (o kterém jsem se zmínil již ve druhém odstavci), jehož účelem je dokázat, že přinejmenším pro bytost, jako jsme my, je nesmrtnost nežádoucí. Toto konstatování se může jevit jako překvapivé, protože Williamsova charakteristika kategorických tužeb vyvolává dojem, že máme vždy důvod odložit smrt, a tedy že máme důvod odkládat ji navždy. Williams tedy kombinuje tezi, že naše vlastní smrt je za normálních okolností pro každého z nás mimořádné neštěstí, s tezí, že nesmrtnost – či dokonce extrémně dlouhý život – je nežádoucí. Zdůvodnění nežádoucnosti nekonečného života představuje druhý krok Williamsova argumentu. Nesmrtnost by prý byla žádoucí za dvou podmínek. Za prvé, „tím, kdo žije věčně, bych měl být jednoznačně já“; za druhé, „můj budoucí stav by měl být takový, že z pohledu, který upírá do budoucnosti, bude mít



GUSTAV KLIMT, Strom života, 1909

adekvátní vztah – pokud jde o život, který prezentuje – k mým současným záměrům, díky nimž chci vůbec dál žít“.⁵ Jinými slovy, první podmínka stanoví, že věčný život by pro mne mohl být přitažlivý, pokud by to byl můj život, a nikoli život někoho jiného; druhá podmínka adaptuje pojem kategorických tužeb na nesmrtný život a tvrdí, že takový život by mohl být žádoucí jen tehdy, pokud by byl pohaněn kategorickými tužbami, které souvisí s těmi, jež mám již dnes. Williams chce ukázat, že nesmrtnost nemůže splnit ani jednu ze dvou zmíněných podmínek, ačkoli zvláštní pozornost věnuje druhé z nich.

Williams za účelem svého argumentu uvažuje o konkrétním modelu nesmrtnosti, který ztělesňuje Elina Makropulos alias Emilia Marty z Čapkovy známé divadelní hry *Věc Makropulos*. Jak známo, Elina požila elixír mládí, když jí bylo 42 let. Její charakter dvaadvacítileté ženy zůstal zafixován během následujících tří set let, takže dávno uspokojila všechny aspirace, které může dvaadvacítiletá žena mít. Jinými slovy, uspokojila všechny své kategorické tužby. Její dlouhý život se stal tak nudným, že se vzdá nesmrtnosti a raději zemře.



MATTHEW BARNEY, Scéna z filmu Cremaster 4 (režie Matthew Barney, 1995)

Popis Elininy situace ale vzbuzuje podezření, že nenabízí adekvátní model nesmrtnosti. Zdá se, že problém Eliny Makropulos není nesmrtnost ani dlouhověkost, ale spíše fakt, že jí bylo příliš dlouho dvaadvacítilet. Williams si je vědom, že Čapkův model nesmrtnosti není jediný možný, a krátce uvažuje o příkladu nekonečné série psychologicky nespojitých životů, který však vzápětí zavrhuje, neboť prý nesplňuje ani jednu ze dvou výše popsaných podmínek atraktivnosti nesmrtnosti. Elina Makropulos alespoň zůstala tři sta let sama sebou, ale model nespojitých životů by nezachoval její identitu a kategorické tužby budoucích osob by nesouvisely s jejími původními cíli. Především se však zdá, že nedostatky, na něž upozorňuje Williams – pokud se vůbec jedná o nedostatky – nesouvisí s nesmrtností. Jiný současný americký filosof, Samuel Scheffler, souhlasí s Williamsem, že nesmrtnost je neatraktivní, ale nikoli kvůli problémům s identitou nebo kategorickými tužbami. Podle Schefflera je nesmrtnost problematická spíše tím, že věčný život by ztratil lidské rysy. O našich životech uvažujeme prostřednictvím pojmů jako ztráta, nemoc, úraz, riziko a nebezpečí, na jejichž pozadí činíme důležitá rozhodnutí a věci pro nás nabývají hodnoty. Obsah zmíněných pojmů samozřejmě souvisí se značnou časovou omezeností lidské existence, takže nesmrtnost by postrádala veškeré parametry, kterými lidský život obvykle poměrujeme, a tím pádem i typické zdroje jeho hodnoty.⁶

Mám-li vyjádřit svůj názor, Williams i Scheffler – ačkoli každý z různých důvodů – sugerují závěr, že bychom se měli spokojit s přirozenou délkou lidského života. Jenže právě tento závěr stěží přesvědčí dnešní stoupence *posthumanismu*, pro něž je lidství pouhé vývojové stadium, které bychom se měli snažit aktivně překonat. Tento postoj dnes zastávají přední technooptimisté a vizionáři, o nichž byla zmínka v úvodu. Někteří z nich by s radostí vyměnili naši křehkou biologickou přirozenost za posthumánní existenci v nějakém trvanlivějším substrátu – třeba v podobě abstraktní struktury uložené na síti.

Tento plán naráží na specifické filosofické námítky, které zde nemohu podrobně rozebírat.⁷ Místo toho uzavřu tuto úvahu komentářem

4 Williams, B., The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In: Fischer, J. M. (ed.), *The Metaphysics of Death*. Stanford, CA: Stanford University Press 1993, s. 73–92, zvl. s. 77–78.
5 Tamtéž, s. 83.
6 Viz Scheffler, S., c. d., s. 96–99.

k poněkud méně radikální variantě posthumanismu, s níž přišel britský autor Aubrey de Grey, původní profesí informatik. De Grey považuje stárnutí za pouhý technický problém, který bude možné odstranit prostřednictvím pokročilých biomedicínských technologií. Stojí za pozornost, že takovou možnost připouští již Bernard Williams, jenž na jednom místě poznamenává, že stárnutí a s ním spojený úbytek sil jsou „nahodilosti“: „Nemuseli bychom stárnout; jednoho dne snad bude pro některé z nás možné, že nebudou stárnout.“⁸

Jenže zatímco Williams tuto poznámku nijak nerozvíjí, de Grey vypracoval podrobný program na zastavení stárnutí. De Grey nazývá svůj program „strategie pro řízení zanedbatelné stárnutí“ (*strategies of engineered negligible senescence*, zkráceně SENS) a v populární formě ho vyložil v bestselleru *Enging Aging*⁹. Podstata SENS spočívá ve zjištění, že stárnutí má zcela konkrétní příčiny, které je potřeba identifikovat a pak je krok za krokem odstranit. V průběhu stárnutí jednak ztrácíme buňky, které plní v našem těle důležité úkoly (zvláště svalové a mozkové buňky), jednak získáváme buňky, které nám škodí (tukové buňky). K dalším příčinám stárnutí patří mutace našeho genetického materiálu,



PATRICIA PICCININI, The Long Awaited, 2008

kteří mohou způsobit rakovinu, a mutace mitochondriální DNA, kvůli nimž naše buňky ztrácejí schopnost získávat energii. Na neposledním místě je třeba zmínit akumulaci různého druhu odpadů v buňkách i mimo ně, což vede ke ztrátě funkčnosti mozku, srdce, zraku a imunitního systému. De Greyova aktivita spočívá v podpoře strategií proti stárnutí, které jsou již alespoň v začátcích (jako je třeba použití embryonálních kmenových buněk pro nahrazení defektních buněk stárnoucích jedinců), tak v podpoře zatím spekulativních metod (jako je například prevence rakoviny odstraněním jistého genu, který umožňuje produkci enzymu způsobujícího rakovinný růst). Kumulativní efekt podobných strategií by v podstatě zastavil stárnutí, takže průměrná délka lidského života by mohla dosáhnout až tisíc let. Zároveň není třeba, aby všechny potřebné metody byly k dispozici zároveň. Průměrnou délku dožití stačí prodlužovat krok za krokem tak, aby se i naši současníci dožili doby, kdy budou k dispozici metody, o nichž dnes jen spekulujeme.

Je důležité si uvědomit, že de Grey neuvažuje o nesmrtnosti, nýbrž o extrémním zpomalení stárnutí. Nesmrtnost znamená neschopnost zemřít, kdežto „zanedbatelné stárnoucí jedinec“ si bude stejně jako my muset dávat pozor, aby ho nepřejela tramvaj nebo aby se neutopil. Právě v tom však může být kámen úrazu de Greyova návrhu. Na první pohled je výhled na dlouhá staletí života v dobré kondici mimořádně atraktivní. Málokdo

se asi nechá odradit Williamsovými obavami ohledně identity a vyčerpání kategorických tužeb. Jenže měl-li bych před sebou šanci na celá staletí, ale zároveň bych věděl, že mohu podlehnout stejným zraněním jako naši současníci, riskoval bych se svým životem jako oni? Lidem, kteří mohou počítat s dobrou kondicí jen pár desetiletí, stojí za to poněkud hazardovat, ale ten, kdo má před sebou tisíc let, si raději odepře extrémní sporty a exo-



JASON HOPKINS, Posthuman Structure III, 2012

tické dovolené. Zanedbatelné stárnoucí jedinec udělá nejlépe, když zůstane v bezpečí svého domova a svět bude poznávat jen prostřednictvím internetu. Během izolace, zapříčiněné epidemií covid-19, jsme měli šanci vyzkoušet si to na několik týdnů, ale představme si, že bychom zůstali doma několik *staletí*. Mnozí zřejmě zatnou zuby a budou tvrdit na tom, že popsaný scénář je pořád lepší než smrt. Mezi těmito tvrdošijnými zastánci dlouhověkosti je možná Woody Allen, neboť si přeje „dál žít ve svém bytě“. Ale pro mnohé další taková vize atraktivitu extrémně dlouhého života pravděpodobně zredukuje.

Tomáš Hříbek (1965) je vědeckým pracovníkem Filosofického ústavu AV ČR v Praze. Jeho odborné zájmy se pohybují od témat ve filosofii mysli a filosofii biologie k etice až estetice.

7 K nejznámějším promotérům překonání limitů biologické existence patří technický ředitel ve firmě Google Ray Kurzweil a i u nás předkládaný švédský filosof Nick Bostrom. Texty obou z nich a mnoha dalších podobně zaměřených autorů najde čtenář v antologii Max More a Natasha Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013). Filosofka Susan Schneider však ve své poslední knize *Artificial You: AI and the Future of Your Mind* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019) tvrdí, že například nahrazení lidského mozku křemíkovými čipy by nebylo cestou k nesmrtnosti, nýbrž jistou formou sebevraždy.
8 Williams, c. d., s. 81.
9 De Grey, A. a Rae, M., *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could End Human Aging in Our Lifetime* (New York: St. Martin's Press, 2007). Viz též www.sens.org, kde se zájemce může seznámit s konkrétními výsledky práce de Greyova výzkumného týmu a podpořit ho finančním darem. Kritickou analýzu de Greyova programu, z níž čerpám některé postřehy, nabízí novozélandský filosof Nicholas Agar ve své knize *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2010).