



MAREK SZULAKIEWICZ

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

MSZULAK@UMK.PL

ORCID: 0000-0003-4987-2603

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2026.004>

PRZYSZŁOŚĆ ŻYCIA – O ISTNIENIU I MIŁOŚCI DO ŻYCIA*

*Denn das Leben ist die Liebe,**Und des Lebens Leben Geist¹.**[Bo życie jest miłością,**A życiem życia Duch]*

Johann Wolfgang von Goethe

Streszczenie. Autor ukazuje, że miłość do życia stanowi fundament jego sensu i warunek prawdziwej przyszłości. Współczesny człowiek coraz częściej nie żyje pełnią istnienia – funkcjonuje mechanicznie, posiada dobra materialne, lecz traci zdolność do zachwyty, wdzięczności i nadziei. Miłość do życia nie jest jedynie uczuciem, ale sposobem istnienia – uczestnictwem w świecie, w relacjach z innymi ludźmi, światem i Bogiem. Autor przeciwstawia postawy biofilne, otwarte na życie i jego tajemnicę, postawom nekromanijnym, zafascynowanym śmiercią i destrukcją, które prowadzą do pustki i stagnacji. Prawdziwa przyszłość życia urzeczywistnia się w dwóch wymiarach: symboliczno-kulturowym – zakorzenionym w pamięci, dziełach i gestach przekraczających prywatność jedno-

* Wykład wygłoszony podczas seminarium „Scientia et Fides” na temat: „Filozoficzna i biologiczna przyszłość życia we wszechświecie”, na Wydziale Teologicznym UMK, 26 listopada 2025 r.

¹ Johann Wolfgang von Goethe, „West-östlicher Divan,” w *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, Band 11 (München: Carl Hanser Verlag, 1998), 80.

stki – oraz duchowo-transcendentnym, pozwalającym uczestniczyć w czymś większym niż czas jednostkowy, w doświadczeniu nieśmiertelności, świadomości i wiecznego przepływu życia. Przyszłość życia nie tkwi w technologii, w kontroli nad losem ani w projektach doskonałości, lecz w umiejętności kochania życia, w uczestnictwie w świecie i w otwartości na sens większy niż my sami.

Słowa kluczowe: życie, przyszłość, biofilia, nekromania, śmierć, nieśmiertelność.

Abstract. The Future of Life—On Existence and Love of Life. The author shows that love of life is the foundation of its meaning and the condition for a genuine future. Modern humanity increasingly fails to live life to its fullness—it functions mechanically, possesses material goods, yet loses the capacity for wonder, gratitude, and hope. Love of life is not merely an emotion but a mode of existence—a way of participating in the world, in relationships with others, with nature, and with God. The author contrasts biophilic attitudes, open to life and its mystery, with necromaniac ones, fascinated by death and destruction, which lead to emptiness and stagnation. The true future of life unfolds in two dimensions: the symbolic and cultural, rooted in memory, works, and gestures that transcend individual privacy, and the spiritual and transcendent, which allows participation in something greater than the time of a single life, in the experience of immortality, consciousness, and the eternal flow of life. The future of life does not lie in technology, in control over fate, or in projects of perfection, but in the capacity to love life, to participate in the world, and to remain open to a meaning greater than ourselves.

Keywords: life, future, biophilia, necromania, death, immortality.

Od czego powinniśmy zacząć, gdy chcemy zapytać o przyszłość życia? Wydaje się, że najpierw trzeba mieć odwagę mówić o przeszłości. A to nie jest sprawą oczywistą w świecie, w którym człowiek żyje chwilą i coraz częściej wierzy, że jutro jest tylko echem dzisiejszego dnia. Coraz więcej ludzi zdaje się żyć w przekonaniu, że przyszłość nie nadejdzie, że istnieje tylko teraźniejszość, z której trzeba czerpać do granic możliwości. Jednak rezygnując z myślenia o przyszłości, wcale się od niej nie uwalniamy – przeciwnie, pozwalamy tylko, by spadła na nas bez przygotowania i została ukształtowana przez siły zewnętrzne, przez chaos lub techniczne mechanizmy, a nie przez świadomy wybór i sens. Jeśli jednak już mamy odwagę mówić o przyszłości to pozornie oczywiste wydaje się rozpoczęcie od definicji życia: trzeba przecież wiedzieć, czym życie jest, aby móc mówić o jego przyszłości. A jednak i to założenie o pierwotności definicji okazuje się złudne. Nie tylko dlatego, że wymyka się ono takim definicjom,

lecz dlatego, że każda definicja jest zamykająca i wykluczająca, a życie takie nie jest. Od czego powinno zatem zależeć pytanie o przyszłość życia?

Poszukiwanie przyszłości życia nie powinno zależeć od pytań o naturę rzeczy, lecz od naszej zdolności do miłości, która pozwala życiu trwać, rozwijać się i nie zamykać w samym sobie. Nie od pojęć i teorii należy zatem zaczynać troskę o przyszłość życia, lecz od pytania bardziej pierwotnego, bardziej ludzkiego: czy wciąż potrafimy kochać życie? Bo to miłość decyduje o tym, czy życie staje się przestrzenią wzrostu i piękna, czy tylko mechaniczną sekwencją zdarzeń. Życie jest miłością, jak wyraźnie podkreślał Goethe, a jego istotą jest duch. Miłość ma w istnieniu funkcję otwierającą, pozwala przekroczyć granice własnego „ja” i wejść w przestrzeń wspólnego świata. To ona sprawia, że rzeczy przestają być tylko przedmiotami, a stają się znakami sensu. To miłość otwiera nas na innych, pozwala dostrzegać znaczenie w drobnych gestach i w ogromie świata; nadaje kierunek, gdy wszystko wydaje się chaosem. Ona też wyznacza przyszłość życia. Zanim więc zadamy pytania o prawa, naturę czy byt – pytajmy najpierw: czy jeszcze kochamy życie i czy umiemy tę miłość przekształcić w działanie i w moc? Czy jeszcze potrafimy kochać życie? Bo jeśli naprawdę je kochamy, wtedy ono ma przyszłość – nie tylko naszą, lecz także tę wspólną, ludzką. I tę metafizyczną. Jeśli jednak miłość do życia w nas gaśnie, przyszłość gaśnie razem z nią.

Jest jeszcze jeden powód pierwotności pytania o to, czy jeszcze kochamy życie, przed próbami jego definicji. Kiedy zaczynamy mówić o życiu, analizować je, definiować, ryzykujemy, że ukaże się nam ono w sposób inny niż jest naprawdę i potraktujemy je jak rzecz, obiekt poznania, przedmiot, zamiast tajemnicę, w której uczestniczymy. Tak dzieje się ze wszystkim, wobec czego kierujemy akt poznania: od najdrobniejszych elementów świata, po samego Boga. W każdym takim przypadku grozi nam utrata obecności, zamiana doświadczenia w przedmiot, a życia w coś, co da się spłaszczyć, rozebrać na elementy, sklasyfikować. Nawet wtedy, gdy skupiamy się na *własnym* życiu, wkracza w to pewien gest poznawczy, który czyni z życia coś, co się ogląda, a więc przedmiot. Życie jednak wymyka się pojęciom – gdy czynimy je przedmiotem badań, tracimy jego otwartość. Nie można go zamknąć w definicji, bo nie jest ono rzeczą, lecz obecnością i tajemnicą. Nie poddaje się zatem badaniu z dystansu; domaga się uczestnictwa, bliskości, zgody na to, by być w nim, a nie nad nim.

Dlatego konieczne jest odnalezienie takiego sposobu dostępu do życia, który proces ten uniemożliwia, a przynajmniej osłabia – sposobu, w którym życie pozostaje, obecnością, szczeblem istnienia, po którym człowiek wstępuje ku sensowi – krok po kroku, w niepewności, lecz z nadzieją, że każda chwila niesie coś z wieczności. I właśnie temu służy pytanie: *czy jeszcze kochamy życie?* W pytaniu tym nie analizuje się życia, lecz prowadzi do jego przebudzenia; nie oddziela się od niego, lecz przywraca nas życiu w jego pierwotnej bliskości. Dzieje się tak ze względu na istotę samej miłości, która – jak podkreślał Max Scheler – nie jest aktem poznania, lecz ruchem od wartości niższej ku wyższej². Jako taka nie pozwala patrzeć na życie (i na wszystko inne, co jest z miłości) z zewnątrz. Ona we wszystkim uczestniczy, współoddycha wraz z jego rytmem. Tylko w miłości życie odsłania się nie jako przedmiot poznania, lecz jako tajemnica, w której jesteśmy zanurzeni. Bez niej nawet najdoskonalsze określenia biologiczne, filozoficzne czy teologiczne pozostają martwe. Miłość sprawia, że życie przestaje być przedmiotem definicji, a staje się tajemnicą spotkania – konkretnego człowieka z samym sobą, z drugim człowiekiem, z Bogiem, z istnieniem. W miłości nie może ono być czymś, co się opisuje, a staje się czymś, w czym się uczestniczy. Nie poznajemy je wtedy jak rzeczy, lecz doświadczamy od środka – jako obecności, w której rozpoznajemy siebie i to, co nas przekracza. Można powiedzieć, że miłość umieszcza nas w środku życia: pozwala być *w nim*, a nie *obok niego*, czy *nad nim*.

1. KIEDY GAŚNIE MIŁOŚĆ DO ŻYCIA

Goethe w poetyckim natchnieniu połączył życie z miłością i duchem, tworząc triadę, bez uwzględnienia której nie da się zrozumieć ani życia, ani miłości, ani ducha. Niezbędność miłości do życia w pytaniu o jego przyszłość nie jest jedynie oznaką uczucia i przywiązania. Sama miłość ukazuje sposób bycia człowieka nie jako istoty zamkniętej i rzuconej w świat, lecz jako samotranscendencję, przekraczającą siebie w kierunku pełniejszego istnienia. Max Scheler nazywa miłość „pragnieniem uczestnictwa w życiu

² Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki (Warszawa: PWN, 1986), 238.

innych bytów”³. Dlatego to właśnie w niej życie odkrywa swój najgłębszy impuls trwania i bycia dalej. Dzieje się tak, gdyż tylko ten, kto zdolny jest kochać, potrafi naprawdę istnieć dalej, przekraczać siebie i uczestniczyć w innych bytach. Miłość do życia rodzi się wtedy, gdy człowiek doświadcza, że istnienie ma znaczenie większe niż on sam, a życie nie należy do niego, lecz przez niego pragnie trwać dalej. Viktor E. Frankl przekonywał, że „Być człowiekiem to znaczy być skierowanym na coś innego niż siebie”⁴. Dlatego utrata tej miłości staje się jednocześnie przemianą człowieka z istnienia otwartego, zdolnego do samotranscendencji, w zamkniętego w sobie, który traci zdolność wychodzenia ku światu i drugiemu. Utrata taka nie zawsze objawia się wprost. Często ukrywa się ona pod maską aktywności, sukcesu czy technologicznego entuzjazmu, które jednak nie ożywiają, lecz zastępują życie jego imitacją. Miłość do życia wymaga ciszy, obecności, zachwytu, otwarcia, a współczesność zastępuje to nieustannym hałasem, pośpiechem i produkcją wrażeń, które zagłuszają zdolność do zdumienia i wdzięczności. Dlatego można powiedzieć, że człowiek współczesny coraz częściej nie żyje, lecz funkcjonuje w istnieniu, a w tym wszystkim trudno mówić o miłości do życia. Jak zauważa Viktor E. Frankl, ma za co żyć, ale nie ma po co żyć⁵. To prowadzi do mechanicznego funkcjonowania, gdzie codzienność staje się rutyną pozbawioną głębszego znaczenia. Erich Fromm dodawał, że żyjemy w złudzeniu, iż wiemy, czego chcemy, podczas gdy w rzeczywistości pragniemy jedynie tego, czego się od nas wymaga. W takim świecie trudno mówić o prawdziwej miłości do życia.

Tam, gdzie zanika miłość, życie nie otwiera się już na przyszłość. Przystaje być ruchem ku czemuś większemu niż ono samo. Zamyka się w biegu potrzeb, doznań i przetrwania, tracąc swoją funkcję przekraczania. Utrata tej miłości niesie też ze sobą poczucie pustki, osamotnienia i bezsensu, generując sytuacje, które mogą przerodzić się w apatię, depresję, a niekiedy nawet w myśli samobójcze. Gdy miłość ustępuje miejsca chłodnemu przetrwaniu, zanika też zdolność do zachwytu, wdzięczności i nadziei.

³ Max Scheler, „Formy wiedzy i kształcenia,” w Max Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. St. Czerniak (Warszawa: PWN, 1987), 370.

⁴ Viktor E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka (Warszawa, 2018), 65.

⁵ Viktor E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2014), 205.

Wraz z tą utratą przestajemy pytać „dokąd zmierzamy?”, a pozostaje jedynie pytanie „jak przetrwać?”. Pytanie to nie służy życiu, jest raczej formą jego ochrony, próbą zabezpieczenia się przed jego nieprzewidywalnością. Tworzy ono też niebezpieczny stan, w którym działamy odruchowo, kierowani strachem i napięciem, zamiast świadomie wybierać, doświadczać i cieszyć się chwilą. W tym trybie życie staje się serią mechanicznych reakcji, a jego pełnia umyka, bo umysł skupia się na unikaniu zagrożeń, a nie na uczestnictwie w istnieniu.

Przede wszystkim jednak nie zrozumie życia ten, kto go nie kocha. Najpierw dlatego, że bez miłości człowiek nie jest w stanie pojąć własnego życia – tego, którym jest, a nie tylko tego, które ma. Patrząc na siebie z dystansu, z chłodem rozumu, zrywa więź, która czyni życie zrozumiałym od wewnątrz. Wtedy jego istnienie przestaje być przeżywaną tajemnicą, a staje się zafałszowanym obrazem, czymś, co można obserwować, lecz już nie współodczuwać. Własne życie człowieka – z jego radościami, cierpieniami i codziennymi chwilami – nie daje się w pełni ogarnąć samą analizą i poznaniem. Dopiero gdy stajemy wobec niego z postawą miłości, otwartości i wiary, objawia się jako tajemnica do przeżycia, a nie problem do rozwiązania.

Odrzucenie miłości do życia uniemożliwia zrozumienie go również w szerszym, metafizycznym sensie. Bez miłości człowiek nie pojmie życia w jego własnej naturze – jako sposobu istnienia, jako wymiaru bytu, który można rozpoznać jedynie od środka, nigdy z chłodnego dystansu. Tam, gdzie jej brakuje, byt jawi się jedynie w rozbitych formach: jako zjawiska materialne, biologiczne, psychiczne, społeczne, lecz nie jako *życie samo*, jako jedność, która wszystko przenika. Dopiero miłość pozwala zobaczyć życie nie w jego przejawach, lecz w jego istocie – jako tajemnicę bycia, która nas podtrzymuje i przenika, będąc źródłem wszelkiego trwania. Bo w ostatecznym sensie tylko miłość zdolna jest dotknąć bytu bez jego zniszczenia, poznać bez uprzedmiotowienia, *być w życiu, nie poza nim*. Miłość jest niezbędna dla życia, ponieważ nie jest jedynie uczuciem, lecz sposobem istnienia – aktywnym, wspólnym przeżywaniem i współdziałaniem z drugim człowiekiem oraz z tym wszystkim, co kochamy. Nie ogranicza się ona do emocji, lecz staje się przestrzenią obecności, w której człowiek przekracza siebie.

2. BIOFILIA I NEKROMANIA

Erich Fromm, wnikliwy obserwator ludzkiej natury, rozróżniał ludzi *biofilnych* i *nekrofilnych*⁶. To był nie tylko podział psychologiczny, lecz także filozoficzna diagnoza sposobu bycia w świecie i odnoszenia się do życia. Zastosowanie jednak słowa „nekrofilia” do charakterystyki tej postawy, ma w sobie napięcie i sprzeczność: łączy *nekros* (śmierć) z *philia* (miłość, przyjaźń, przychylność), co brzmi wewnątrznie fałszywie. Dlatego lepsze będzie w tym kontekście używanie pojęcia *nekromania*, (*mania* – szaleństwo, obsesja). Epoka nekromanii nie przejawia się w oporze wobec miłości do życia, lecz raczej w fascynacji śmiercią, jej kultem i byciem wokół niej. Człowiek tanatyczny, hołdujący ideologii nekromanii nie kocha życia. „Fascynacja śmiercią i torturą jest reakcją człowieka, któremu nie udało się żyć – podkreślał Fromm – jest to wyraz zazdrości i obrażania się na życie; jest zazdrością kaleki, który wolałby raczej widzieć zniszczenie życia niż stanąć twarzą w twarz wobec swego kalectwa”⁷. Inaczej jest z człowiekiem, który żyje miłością: staje się on otwarty na życie i zdolny do twórczego uczestnictwa w świecie.

Współczesność, przesycona konsumpcją, pogonią za sukcesem i rywalizacją, sprzyja raczej nekromanii niż biofilii. Jan Paweł II mówił o „kulturze śmierci” i swoistym „spisku przeciwko życiu”⁸. Człowiek coraz częściej widzi życie jako funkcję wydajności, a nie jako drogę ku pełni istnienia – myli ruch z życiem, a sukces z sensem. Często we współczesnych analizach pojawia się też myśl, że żyjemy w kulturze coraz bardziej wrogiej wobec życia. W efekcie nie grozi nam już jedynie świat zniekształconej hierarchii wartości, lecz coś głębszego – panowanie antywartości. Coraz wyraźniej widać, że możemy ulec ich logice i stopniowo pogрузić się w świecie nekromanii, w którym negacja życia, nihilizm w sprawie wartości i gloryfikacja śmierć próbują zająć miejsce, które od wieków należa-

⁶ Erich Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski (Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1999), 400 i n. Po raz pierwszy terminu „nekrofilny” użył M. de Unamuno, w słynnym wystąpieniu z 12 października 1936 r. w Salamance.

⁷ Erich Fromm, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, tłum. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz (Gdańsk, Gdańska Inicjatywa Wydawnicza, 1991), 22.

⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* (Città del Vaticano, 1995), nr 12.

ło do życia, dobra i sensu. Dlatego dziś największym zadaniem człowieka staje się ocalenie miłości do życia – tej wewnętrznej zgody na istnienie, bez której wszystko, nawet prawda i wolność, tracą swój blask. Trzeba uczyć się na nowo biofilnego spojrzenia, które widzi w każdej formie istnienia nie przedmiot do użycia, lecz współuczestnika bytu. Fromm przypominał, że prawdziwie żywy człowiek to nie ten, który posiada, lecz ten, który kocha, tworzy i uczestniczy w życiu. Biofilia nie musi być jedynie postawą jednostki – może stać się nowym sposobem patrzenia na świat. W świecie, który zbyt łatwo przywykł do chłodu obojętności, oznacza ona powrót do wrażliwości, w której życie znów staje się źródłem sensu, relacji i piękna. I ma przyszłość.

3. PRZYSZŁOŚĆ ŻYCIA W OKRESIE NEKROMANII

Te dwie postawy wobec życia – biofilia i nekromania – w sposób zasadniczy kształtują również jego przyszłość. I nie powinno nas to dziwić: świat, który wyrasta z miłości do życia, otwiera się ku sensowi, twórczości i pełni; natomiast świat zrodzony z nekromanii i destrukcji zamyka się w erozji sensu, w zagładzie i pustce. W obu postawach życie ma przyszłość – lecz w obu inną. W tej pierwszej, gdzie króluje biofilia, działania i postawy wyrastają z otwartości i stają się częścią ruchu ku wzmocnieniu i pomnażaniu życia. Miłość wskazuje i potwierdza, że życie jest obietnicą na coś jeszcze, mając w sobie potencjał, możliwość, otwartość na przyszłość. W drugiej zaś człowiek zamyka się w rytuale śmierci bytu i własnej nadziei: życie przestaje być źródłem mocy, stając się polem fascynacji rozpadem. Tu życie zwiastuje koniec, kres i destrukcję. Nekromania pokazuje, że w życiu nie ma żadnej obietnicy i sprowadza je do pustki i stagnacji, odbierając możliwość wzrastania i wykraczania poza siebie. Nie musi w niej od razu chodzić o czynne niszczenie życia – choć ono bywa tego wyrazem – lecz przede wszystkim o odwartościowanie: o pozbawienie życia znaczenia, lekceważenie tego, co czyni je cennym i prawdziwym. W takiej atmosferze przyszłość życia przestaje być obietnicą przejścia w inną formę istnienia, a staje się jedynie kontynuacją rozpadu.

Choć fascynacja śmiercią towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów, współczesna nekromania różni się zasadniczo od dawnych postaw

tanatycznych. Właśnie ze względu na przyszłość życia. W starożytności i w średniowieczu śmierć była częścią porządku sensu – stanowiła przejście, oczyszczenie, powrót, bramę do innego życia. Człowiek umierał, by się narodzić; wyrzekał się życia ziemskiego, aby zyskać życie wieczne; kończył, aby zacząć na nowo w innym miejscu. W tym ruchu obecna była nadzieja, transcendencja i afirmacja bytu, choć wyrażona poprzez jego zaprzeczenie. Życie miało tam przyszłość. Współczesna nekromania nie zna już żadnego „poza”. Śmierć nie jest już tajemnicą, lecz staje się codziennością kultury – artystycznie estetyzowaną, technicznie opanowaną, psychologicznie oswojoną. Można powiedzieć, że dawny tanatyzm był duchowy: zakładał, że istnieje coś, co przekracza granice ciała i czasu. Śmierć służyła życiu, była nauczycielką, nie fetyszem. Nekromania dzisiejsza śmierć rozciąga na całość życia, odbierając mu przyszłość. Współczesny człowiek nie umiera dla prawdy ani dla Boga, ani dla (za) kogoś innego, ani nawet dla siebie. Umiera, aby mieć spokój i uciec od świata i życia. Umiera, aby przekreślić życie. I to właśnie czyni współczesną nekromanię tak dramatycznie nową: jest to śmierć pozbawiona transcendencji, śmierć zamknięta w świecie, który nie wierzy już w sens, a więc i w przyszłość życia.

Można powiedzieć zatem, że dziś to napięcie między życiem a śmiercią przybrało nową, paradoksalną formę: im więcej śmierci, tym silniej życie ukazuje się jako widowisko przetrwania, a nie wewnętrzne doświadczenie istnienia. Nekromania w sensie egzystencjalnym jest fascynacją tym, co statyczne, przewidywalne i kontrolowane: strukturami, procedurami, symulacjami życia, a zarazem ucieczką od jego kruchości i słabości. Człowiek biofilny natomiast kocha życie również w jego niepewności, tajemnicy i trwaniu – przyjmuje je takie, jakie jest, wiedząc, że często w kruchości odsłania się jego pełnia. Człowiek tanatyczny, choć niekiedy stwarza zewnętrzne pozory troski o życie, w istocie pragnie jego ustania. Kocha życie jedynie wtedy, gdy jest ono mu uległe, gdy daje się kontrolować, kierować i spełniać jego marzenia. Lecz ponieważ życie rzadko poddaje się takim żądaniom, zwraca się przeciw niemu. Staje się buntownikiem i niszczycielem, który w rozczarowaniu szuka zemsty na samym istnieniu. W ten sposób troska staje się iluzoryczna: chroni życie jedynie powierzchownie, a w głębi ogranicza jego istotę i sens. Praktycznie przejawia się to w dążeniu do kontroli, uprzedmiotowienia człowieka, eliminacji słabości i cierpienia, a nawet w pragnieniu „doskonałego świata” pozbawionego bólu i śmierci.

Troska tanatyczna nie wypływa z miłości do życia, lecz z lęku przed jego nieprzewidywalnością.

4. ODZYSKAĆ MIŁOŚĆ DO ŻYCIA

Powtórzyć trzeba raz jeszcze: pytanie o przyszłość życia musi zawsze zaczynać się od pytania o miłość do życia – o to, czy w nas wciąż tli się ciepło zachwyty nad istnieniem. Inna jest jego przyszłość wtedy, gdy kształtujemy świat w duchu nekromanii, a inna wtedy, gdy wszystko, co czynimy, wyrasta z miłości do życia: z pragnienia jego trwania, uznania, rozwoju i ochrony. Kochać życie to znaczy mieć świadomość procesu, w którym uczestniczymy. To nie tylko je afirmować, gdy nad nim panujemy i porządkujemy, lecz powiedzieć mu zdecydowane „tak” mimo jego nieprzewidywalności, kruchości, częstego cierpienia i bólu. Człowiek współczesny chce wszystko kontrolować, ulepszać, optymalizować i żądać także od życia, by było dokładnie takie, jakiego oczekuje. W takiej epoce miłość staje się aktem odwagi, i zgodą na to, czego nie można zaplanować ani obliczyć. Uczy ona je cenić nie ze względu na spełnienie naszych marzeń czy oczekiwań, lecz przede wszystkim dlatego, że po prostu istnieje. I nawet wtedy, gdy nie rozumiemy, co się przez nie dzieje, doświadczamy uczestniczenia w czymś ważnym, w procesie, który przekracza nasze rozumienie, a mimo to nadaje życiu znaczenie i kierunek. Nawet w cierpieniu, w trudzie czy w niepewności zachowuje ono swoją fundamentalną wartość, której nie należy uzależniać od naszych pragnień czy sukcesów. Można powiedzieć, że kochać życie to ciągle na nowo zgadzać się na istnienie, pomimo wszystkiego, co w nim niedoskonałe i niepewne.

Jeśli jednak zadajemy pytanie, czy nadal je kochamy, samo to pytanie już niesie w sobie cień wątpliwości. Ujawnia ono, że miłość do życia nie jest czymś oczywistym ani stałym, lecz doświadczeniem, które trzeba pielęgnować i na nowo odnajdywać w każdym dniu. Niekiedy miłość ta gaśnie, lecz nigdy nie dzieje się to nagle. Nie znika ona jak płomień zdmuchnięty przez wiatr, lecz powoli, w rytmie codziennych rozczarowań, w hałasie rzeczy zbędnych, w milczeniu tego, co naprawdę ważne. Współczesność nie odbiera nam życia, lecz zdolność do jego pełnego odczuwania przez gaszenie

takiej właśnie miłości. Osłabia ją obojętność, przesyt, który zabija zachwyt, lęk, który podkopuje zaufanie, perfekcjonizm, który nie pozwala życiu być prawdziwym, oraz utrata sensu, która zamienia istnienie w puste trwanie. Każdy z tych czynników nie pojawia się nagle, lecz wkrada się cicho, niepostrzeżenie, czyniąc codzienność bardziej chłodną i pozbawioną blasku.

Odzyskanie miłości do życia nie polega na ucieczce w jakąś idealną naturę, lecz na pełnym uczestnictwie w jego rytmie: w doświadczeniach, spotkaniach, twórczości, ale też w trudzie, zranieniach i milczeniu, które życie ze sobą niesie. W przyjmowaniu go takim, jakie jest – z jego światłem i ciemnością – i w odwadze, by wraz z nim się rozwijać. Jeśli to się nie stanie, to nawet największy technologiczny i naukowy postęp pozostanie jedynie „eleganckim grobowcem” ludzkiego istnienia. Miłość do życia nie wraca dzięki nakazowi rozumu, lecz dzięki wewnętrznemu przebudzeniu. Odradza się, gdy przestajemy się bać i zmniejszamy wygórowane oczekiwania. Akceptując jego kruchość i niepewność, odkrywamy, że życie nie jest końcem ani destrukcją, lecz procesem pełnym przemian, w którym każda chwila może przemieniać świat i nas samych. Można zatem powiedzieć, że prawdziwa przyszłość życia nie rodzi się z postępu ani z techniki, lecz z miłości. Dzieje się tak dlatego, gdyż – jak podkreślał Goethe – „życie jest miłością”. Kiedy człowiek przestaje je kochać, zaczyna jedynie utrzymywać je biologicznie, lecz bez sensu. Miłość do życia jest pierwszym aktem do jego dobrej przyszłości.

5. MIŁOŚĆ DO ŻYCIA A PRZYSZŁOŚĆ MOJEGO ŻYCIA

Jeśli pytamy o przyszłość życia w miłości do niego, to najpierw jest to pytanie o przyszłość mojego życia. To we mnie życie doświadcza swego jutra. Dlatego każda refleksja nad życiem zaczyna się od pytania, czy moje własne istnienie ma jeszcze dokąd zmierzać i czy potrafi pragnąć dalszego bycia. W pytanie to zawsze zaangażowana jest śmierć. W wizji świata tworzonej przez nekromanię śmierć przestaje być tajemnicą przemiany, a staje się konieczną granicą nie do przekroczenia. Bezpośrednio ta wizja oddziałuje na życie: traci ono wtedy kierunek i zamyka się w sobie samym. Zamiast otwierać się ku przyszłości, zamyka się w nicości, gdyż śmierć nie tworzy

tu historii ludzkiego życia, lecz je kończy. W takiej wizji przestaje być ona momentem przejścia i przemiany, a staje się ostatecznym zatrzymaniem życia i sensu: zamknięciem drogi, po której życie mogłoby jeszcze dalej się spełniać. Miłość do życia wszystko to zmienia: nadaje sens, otwiera świat, pozwala człowiekowi wzrastać ponad własną egzystencję, a śmierć uznać tylko za zdarzenie w moim życiu, jako moment przemiany, w którym istnienie nie gaśnie, lecz przechodzi w inny sposób obecności. W takim świetle śmierć przestaje być zaprzeczeniem życia, a staje się jego ukrytą formą trwania. Można zatem powiedzieć, że wraz z miłością do życia pojawia się pokusa – a może cicha nadzieja – że również przed moim życiem nie stoi kończąca śmierć. Jeśli bowiem życie ma przyszłość, to i moje życie musi ją mieć. Ta idea jest tak głęboko zakorzeniona w ludzkim doświadczeniu, że – jak zauważał Sigmund Freud – „...w gruncie rzeczy nikt nie wierzy we własną śmierć, bądź też, co oznacza właściwie to samo: w nieświadomości każdy z nas jest przekonany o swojej nieśmiertelności”⁹.

W miłości do życia kryje się zatem przecucie, że nawet śmierć nie potrafi zniszczyć tego, co zostało naprawdę pokochane. Idea ta wyraża się zazwyczaj w dwóch podstawowych pragnieniach, które przybierają jedynie różne formy: w wierze, że w naszym życiu istnieje coś, co pozostaje mimo jego kresu, mimo śmierci; albo w przekonaniu, że w jakiś sposób można pozostać w życiu mimo śmierci ciała. Oba te pragnienia są możliwe tylko tam, gdzie obecna jest miłość do życia, bo tylko ona pozwala wierzyć, że istnienie ma sens większy niż biologiczne trwanie. Dlatego w epoce nekromanii – gdy miłość do życia słabnie – znikają również te idee: nie ma tam nadziei na trwanie ani wiary w przemianę. Człowiek tanatyczny nie pragnie dla życia przyszłości, lecz końca – nie chce żyć dalej, lecz zachować władzę nawet nad własnym zniknięciem. Dopiero w miłości do życia istnienie jest lepsze od nieistnienia. Miguel de Unamuno podkreślał nawet, że lepsze jest istnienie bez końca w piekle, niż nieistnienie¹⁰.

⁹ Sigmund Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (Lepizig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 2024), 20.

¹⁰ Miguel de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1984), 46 i n.

6. PRZYSZŁOŚĆ MOJEGO ŻYCIA: DUSZA, KULTURA, TECHNIKA I ZMARTWYCHWSTANIE

W różnych epokach człowiek na wiele sposobów usiłował zrozumieć przyszłość swojego życia wobec faktu śmierci. Pytał wtedy, czy może ocalić swoje życie mimo nieuchronności umierania i przemijania. Z tej tęsknoty narodziła się idea, że w człowieku istnieje coś, co nie poddaje się temu procesowi – element przekraczający granicę cielesnego istnienia. Wraz z filozofią grecką coraz silniejsze stawało się pragnienie odnalezienia w życiu tego, co jest nasze, co należy do życia, lecz trwa mimo śmierci. Stąd greccy filozofowie, zamiast pytać o samą przyszłość życia, zaczęli mówić o nieśmiertelności duszy. To właśnie ona miała zagwarantować życiu przyszłość. W gruncie rzeczy oznaczało to jednak, że samo życie zostało zastąpione przez coś, co nim nie jest. Można powiedzieć, że w tej koncepcji to nie moje życie ma przyszłość, lecz taką przyszłość ma nieśmiertelna dusza, która trwa poza światem życia. Idea nieśmiertelnej duszy nie zachowuje bowiem życia, lecz je zastępuje. Dusza nie staje się tu dalszym etapem, przyszłością, lecz substytutem – obietnicą trwania jego elementu (duszy) zamiast ciągłości stawania się samego życia. Życie, które z natury jest ruchem ku nowym formom istnienia, w tej wizji zostaje zdegradowane i zatrzymane. Umiera ono wraz ze śmiercią ciała i zostaje zastąpione przez nieśmiertelną duszę. To właśnie ona staje się „przyszłością” życia.

Trzeba zatem stwierdzić, że w tej filozoficznej próbie, którą przechwyciło też wiele religii, nie udało się ocalić życia, lecz doszło do jego unieruchomienia w nieśmiertelnej duszy. Gdy jednak wiara w taką duszę zaczęła słabnąć, człowiek poszukał innego sposobu ocalenia siebie, ciągle myśląc to z przyszłością życia. Nie była to już metafizyka, lecz kultura. Dlatego drugi wymiar poszukiwania przyszłości mojego życia, ma charakter symboliczny i kulturowy. Moje życie nie znika tu wraz z biologicznym końcem, lecz trwa w tym, co przekroczyło jego prywatność i stało się częścią świata znaczeń. Jego przyszłość wydaje się w ten sposób rozciągać poza granice cielesnej obecności – w pamięci innych, w słowach, w dziełach, czynach, które zapisały się w ludzkiej świadomości. Nie jest to już „życie” w sensie biologicznym, lecz we wspólnocie symboli, w kulturze, która przechowuje ślady mojego istnienia i nadaje im nowe znaczenia. Platon

mówił o tym wyraźnie, że „nie umiera pamięć czynów dzielnych”¹¹. Andrzej Nowicki widział taką przyszłość życia jako „...proces przekazywania cząstki naszej osobowości wytwarzanym przez nas rzeczom i utrwalania w ten sposób własnego istnienia w materialnych przedmiotach, stających się następnie podmiotami aktywnego oddziaływania na istoty myślące”¹². Jeżeli człowiek żyje we własnym dziele, jego obecność nie kończy się wraz z biologiczną śmiercią. Trwa w tym, co stworzył – w swoich wytworach, które zachowują ślady jego myśli, uczuć i działań. W ten sposób zostaje on obecny w świecie znaczeń, które pozostawił, a jego życie wydaje się zyskiwać trwałą i nieprzemijającą przyszłość, zakorzenioną w miłości i w twórczości, zdolną przekraczać granice czasu. Jeśli jednak i tu, podobnie jak w przypadku nieśmiertelnej duszy, próbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy troska o pozostawienie siebie w kulturze rzeczywiście zapewnia jego przyszłość, odpowiedź musi być negatywna. Zachowane dzieła, choć świadczą o człowieku, nie są kontynuacją jego życia, lecz tylko jego śladem. Kultura potrafi na krótko przechować pamięć, lecz nie samo życie. Pamięć jest bowiem tylko cieniem istnienia, jego odbiciem w świadomości innych. Dlatego pragnienie pozostania w pamięci nie określa przyszłości życia, lecz jest również jego zatrzymaniem, tym razem jednak w tym, co skończone. Tam, gdzie człowiek próbuje ocalić siebie w dziełach, wspomnieniach czy zapisach, nie ma już życia – jest tylko jego ślad, echo po nim. I jak nieśmiertelna dusza oznacza próbę zatrzymania życia w wieczności, tak pamięć w kulturze oznacza próbę jego zatrzymania w skończoności. Obie te formy łączy jedno pragnienie – zatrzymać coś, co z definicji nie może być zatrzymane, sprzeciwić się nieustannemu ruchowi życia, który zawsze wymyka się każdej próbie trwałości.

Z tej perspektywy kolejnym, najsłabszym sposobem prób ocalenia przyszłości mojego życia staje się technika, czyli dążenie do stworzenia sztucznego życia. W tej wizji dalszy ciąg życia, jego przyszłość, zdaje się być powierzona technologii: człowiek wchodzi w rolę twórcy, próbując przekroczyć własne biologiczne ograniczenia i wytworzyć istnienie pozbawione śmierci, zbudowane z części technicznych, z pamięci cyfrowych i krzemo-

¹¹ Platon, „Uczta,” w Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Wł. Witwicki (Warszawa: Wydawca Miasto Stołeczne Warszawa, 1984), 112.

¹² Andrzej Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł* (Warszawa: PWN, 1974), 8.

wych ogniw świadomości. Życie ma się tu odrodzić w formie nowej konstrukcji – jako wytwór rozumu, który pragnie zastąpić naturę swoim dziełem. Z jednej strony staje się dla siebie demiurgiem, który chce odtworzyć cud życia w języku kodu i algorytmu. Z drugiej jednak, im bardziej próbuje sprowadzić życie do techniki, tym wyraźniej ujawniają się jego braki w tym obszarze. Bezsprzecznie nauka i technika posiadają zdolność do ulepszania ciała i umysłu człowieka, przedłużania lat i jakości jego istnienia, a nawet tworzenia na nowo ciała. Lecz w tym doskonaleniu nie ma miejsca na stworzenie przyszłości życiu. Traci ono swoją istotę przemiany – przestaje być ruchem, który samo siebie odkrywa, a staje się obiektem, który można naprawiać, mierzyć i planować. Każda próba zatrzymania, zoptymalizowania czy skorygowania jest sprzeczna z jego naturą; życie w tym ujęciu nie rozwija się, nie tworzy nowych form, nie wykracza poza siebie – staje się ciałem bez ducha ruchu, pozbawionym własnej nieprzewidywalności. Nie może więc dziwić, że wraz z odebraniem życiu dynamiczności przemiany nauka i technika wykazują nieustanną tendencję do reifikacji człowieka, czyli traktowania go jak przedmiot, oraz do jego depersonalizacji. Równocześnie przyjmują one założenie, że egzystencja „tu i teraz” – nasze bycie w świecie w danym momencie – jest jedyną instancją nadającą sens i stanowiącą nośnik wszelkiego znaczenia, w tym życia. W ten sposób życie jeszcze bardziej traci swoją pierwotną dynamikę; zamiast być ruchem stawania się, staje się zbiorem chwil, które można mierzyć, analizować i utrwaląć.

Biorąc pod uwagę te przesłanki, należy podkreślić, że technika rzeczywiście może usprawnić ciało człowieka i ułatwić życie, lecz i ona nie jest dlań żadną przyszłością. W rzeczywistości bowiem odsłania ona obraz człowieka całkowicie oddanego światu materialnemu, zredukowanego do procesów fizycznych, chemicznych czy neurofizjologicznych. Obecny w niej redukcjonizm antropologiczny sprowadza ludzkie istnienie wyłącznie do ciała i funkcji umysłowych, pomijając inne, istotne wymiary bytu, a w skrajnych przypadkach przybiera postać, w której ciało traktowane jest jedynie jako nośnik umysłu. Dlatego w tym sztucznym świecie ujawnia się głęboka sprzeczność: im bardziej technika próbuje przejąć rolę kreowania przyszłości życia, tym wyraźniej widać, że jego źródło i ono samo leży poza tym mechanizmem, poza strukturą, poza funkcją. Widać stąd jasno, że nawet jeśli technologia zbliży się do tajemnicy życia, nie zdoła jej pochwycić, bo życie nie jest zbiorem mechanicznych procesów, lecz wydarzeniem

sensu i przemiany, w którym byt przekracza samego siebie. Wszelka próba jego odtworzenia prowadzi jedynie do stworzenia formy pozbawionej wewnętrznej ruchu. I jak nieśmiertelna dusza była próbą zastąpienia życia jego wiecznym obrazem, tak techniczna myśl staje się dziś próbą stworzenia substytutu żyjącego człowieka – istoty, która trwa, ale już nie staje się.

We wszystkich tych przypadkach ujawnia się jednak jedno i to samo pragnienie – pragnienie trwania własnego życia. Człowiek, świadomy swej śmiertelności, nie potrafi pogodzić się z myślą o ostatecznym kresie życia. Dlatego szuka dróg, które pozwolą mu przekroczyć śmierć: w idei nieśmiertelnej duszy, w pamięci utrwalonej przez kulturę, w sztucznym życiu wytwarzanym przez technikę. W tym wszystkim pragnie ocalić choć ślad samego siebie – jakby chciał, by świat dalej mówił jego głosem, gdy on sam już zamilknie. To właśnie owo głębokie pragnienie, by życie nie ustało, sprawia, że technologia staje się dziś nowym mitem stworzenia – próbą nadania istnieniu mocy samopodtrzymywania się, jakby w materii miała tlić się obietnica wieczności. Lecz za tymi próbami kryje się pytanie o właściwą przyszłość życia, czyli zachowanie jego dynamiki, rozwoju i zdolności przekraczania siebie. Przyszłość życia nie polega na zachowaniu jego form, lecz na podtrzymywaniu samego procesu stawania się, w którym życie się wydarza: zachowanie otwartości na przemianę, która pozwala życiu nieustannie się odnawiać i otwierać inny wymiar istnienia. Podkreślić trzeba, że taka odpowiedź nie wypływa ani z filozofii, i jej tęsknoty za nieśmiertelną duszą, ani z techniki, która usiłuje odtworzyć życie w mechanizmie. Odsłania się ona dopiero w religii – tam, gdzie życie nie jest czymś, co można zatrzymać lub przywrócić, lecz czymś, co może być realizowane w całej swojej nieprzewidywalnej dynamice i przemianie. Najpełniej objawia się to w idei zmartwychwstania. W niej życie ukazuje się nie jako trwały byt, lecz jako wydarzenie, które nieustannie się dokonuje i nie zatrzymuje się w śmierci, lecz otwiera ku dalszej możliwości istnienia. W tych religijnych ideach zachowuje ono siebie, jednak nie przez powrót do dawnego stanu, ani przez zatrzymanie stanu obecnego, lecz przez przejście, przemianę i narodziny w nowym bycie.

Religie najczęściej są przesiąknięte niezgodą na śmierć, która niszczy życie i odbiera mu przyszłość. W wielu przypadkach kroczą jednak łatwiejszą drogą filozofii, przyjmując ideę nieśmiertelnej duszy jako sposób na przezwycięzenie śmierci. Tam jednak, gdzie pojawia się idea zmar-

twychwstania, otwiera się zupełnie inna perspektywa: życie nie jest już tylko czymś, co można zachować lub odtworzyć w wieczności, lecz wydarzeniem, które trwa w nieustannej przemianie. W zmartwychwstaniu objawia się więc nie powrót do dawnego życia, lecz przejście ku nowej formie istnienia, w której samo życie potwierdza swoją niewyczerpaną zdolność tworzenia. Powtórzyć tu trzeba: prawdziwa przyszłość życia nie polega na zachowaniu jakiegoś jego elementu (duszy) ani na powrocie do dawnego stanu, lecz na przejściu ku nowym możliwościom bycia. Intuicję tej nowej przyszłości życia w zmartwychwstaniu znaleźć można już w prorocztwach Ozeasa. „Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności” (Oz 6,1n). Te słowa proroka wskazują, że zmartwychwstanie nie jest zwyczajnym powrotem do życia, lecz kreacją nowego wymiaru istnienia, które się dokonuje przez „śmierć życia”. „Żyć będziemy w Jego obecności” zawiera w sobie zarówno dynamizm życia, jak i obietnicę dalszego jego istnienia w czymś innym i jako coś innego. Trzeba jednak podkreślić, że dopóki idea zmartwychwstania będzie rozumiana jedynie jako reanimacja somatyczna, czyli powrót do warunków bytowania ziemskiego, dopóty nie przyniesie ona nowego rozumienia przyszłości życia. Dopiero wtedy, gdy nie jest to przedłużenie biologicznego trwania ani też czysto duchowe przetrwanie, lecz wydarzenie, w którym życie zostaje przeniesione na inny poziom rzeczywistości, jako „nowe stworzenie” (2 Kor 5,17), zmartwychwstanie kreuje nową przyszłość. W tym sensie zmartwychwstanie, jako odnowienie eschatologiczne, różni się zarówno od idei nieśmiertelnej duszy, jak i od pragnienia człowieka, by trwać w kulturze, dziełach, pamięci czy w sztucznie podtrzymanym życiu technicznym. Wszystkie te formy – duchowa nieśmiertelność, nieśmiertelność symboliczna i nieśmiertelność technologiczna – są próbami zachowania istnienia w granicach tego świata i pozostania „tutaj”. Zmartwychwstanie natomiast oznacza coś zupełnie innego. Oznacza ono taką przyszłość życia, która nie jest ani *przekreśleniem świata*, ani ucieczką od niego, lecz dalszym jego ciągiem, w którym życie przekracza samo siebie, nie przestając być sobą. Nie polega ono na zachowaniu ani konserwowaniu siebie, lecz na wypełnieniu swego metafizycznego powołania: niesienia istnienia ku wyższemu wymiarowi. To nowe istnienie, nowy wymiar bycia, prorok Ozeasz określa słowami: „*życie w obecności Boga*”. Święty Paweł zaś wyraźnie mówi o *przemienieniu* (ἀλλαγισμέθα) (1 Kor 15,51–53). Można

powiedzieć, że zmartwychwstanie wskazuje na nowe życie i ono jest jego przyszłością¹³.

Zmartwychwstanie jest więc odpowiedzią na ludzkie pragnienie nieśmiertelności i przyszłość życia, ale taką, która przewyższa wszystkie jego dotychczasowe formy. Pokazuje, że życie nie szuka ocalenia w trwaniu, lecz w przekroczeniu siebie, a jego prawdziwą przyszłością nie jest techniczne ani symboliczne powielanie jakiejś własnej formy, lecz przemiana w nowe istnienie, które nie potrzebuje już ziemskiego i materialnego trwania, by być. W tym właśnie sensie zmartwychwstanie objawia najgłębszą tajemnicę mojego życia – tajemnicę, w której jego przyszłość nie polega na prostym przedłużaniu czy przybieraniu nowych form, lecz na przemienieniu się w nowy sposób istnienia. To dalsze życie nie zmierza ku jakiejś sztucznej formie, lecz ku duchowi. W nim życie osiąga swoje spełnienie – nie przez powielanie tego, co było, lecz przez otwarcie się na to, co przekracza wszelką formę i prowadzi ku nowemu wymiarowi istnienia.

7. METAFIZYCZNY SENS ŻYCIA A JEGO PRZYSZŁOŚĆ

Przyszłością mojego życia jest zmartwychwstanie. W tym stwierdzeniu kryje się nie tylko ludzka nadzieja, lecz również intuicja, że zmartwychwstanie odsłania jakąś prawdę o samym istnieniu, o życiu w jego najgłębszej strukturze i zdolności do przekraczania śmierci. Czy jednak mamy prawo wnosić z tego coś o przyszłości życia jako takiego? Czy zmartwychwstanie naprawdę ujawnia kierunek, w którym samo życie – nie tylko ludzkie – podąża? Co z materią, ze zwierzętami, z całym światem ożywionym? Czy wszystko, co istnieje, niesie w sobie możliwość zmartwychwstania?¹⁴. Są to pytania, które domagają się namysłu, jeśli chcemy przenieść sens rozważań z obszaru przeszłości mojego życia na przyszłość życia jako takiego.

¹³ Warto przypomnieć, że język grecki rozróżnia dwa terminy określające to, co nowe. Pierwszym jest *neos* – oznaczający coś, czego wcześniej nie było. Drugim *kainos* – wskazujący na nowość w sensie jakościowym, na coś lepszego, doskonalszego od tego, co było. W łączności ze zmartwychwstaniem pojawia się drugi sens. Por. Jan Szlaga, *Nowość Przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków* (Lublin: RW KUL, 1979), 21–28.

¹⁴ Por. na ten temat: Gerhard Lohfink, *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2024), 10.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że to właśnie dzięki idei zmartwychwstania możemy zrozumieć samo życie – że religijna wiara odsłania jego przyszłość. Jest jednak odwrotnie: to życie, w swojej najgłębszej strukturze i dynamice, odsłania sens zmartwychwstania. To ono uczy nas, że istnienie nie kończy się na granicy śmierci, lecz nosi w sobie zdolność przekraczania i odradzania. Rozumiemy zmartwychwstanie przez życie, a nie życie przez zmartwychwstanie. Zanim zmartwychwstanie stanie się prawdą wiary, jest już prawdą bytu – sposobem, w jaki działa życie: przez przekraczanie siebie, przez rodzenie nowego z tego, co przemija¹⁵. Zmartwychwstanie jest więc metafizycznym imieniem tej zdolności życia, by nigdy nie kończyć się w tym, co minione, lecz nieustannie otwierać się ku temu, co jeszcze możliwe. To oznacza, że nie może być wyłącznie zmartwychwstaniem „mojego życia”, lecz życia całego, czy też z całym życiem¹⁶. Dlatego, rozumiane metafizycznie, nie jest ono jedynie wydarzeniem religijnym ani obietnicą pośmiertnej nagrody, lecz wyrazem samej dynamiki istnienia – jego wewnętrznego pragnienia trwania i tworzenia tego, co nowe.

Rozumienie zmartwychwstania przez życie oznacza także odrzucenie takiej interpretacji, w której jawi się ono jako powrót do wcześniejszych warunków bytowania ziemskiego. Samo życie nie jest tylko oporem wobec śmierci, lecz ruchem ku nowemu byciu, które przekracza granice biologii i otwiera się na wymiar duchowy. Jeśli wskazuje ono na zmartwychwstanie jako kreację nowego istnienia, to nie może być powrotem do takiego samego, historycznego życia. Idea zmartwychwstania jako powrotu, zwłaszcza gdy łączy się ją z reanimacją somatyczną, pozostaje w sprzeczności z jego istotą. Zmartwychwstanie nie przywraca tego, co było, lecz otwiera to, co dopiero może się stać. Nie jest więc aktem cofnięcia, ale przekroczenia – momentem, w którym dawne formy istnienia i życia, zostają włączone w nowy sposób istnienia. Zmartwychwstanie umarłych pokrywa się z tym, co Pismo Święte nazywa nadejściem „nowego nieba i nowej ziemi”¹⁷. Choć

¹⁵ Święty Tomasz podkreśla, że idea zmartwychwstania nie przynależy jedynie do domeny wiary, lecz mieści się także w obrębie władzy rozumu. „Chociaż więc działaniem natury nie mogłoby się to stać, by rozpadłe w proch ciało wróciło do życia, to jednak może się to stać mocą bożą”. *Św. Tomasz z Akwinu, Summa Contra Gentiles*, IV, 81.

¹⁶ Lohfink, *Am Ende das Nichts?*, s. 204.

¹⁷ Można tu przypomnieć tak zwaną partycypacyjną teorię zmartwychwstania, ukazywaną przez Philipa Claytona i Stevena Knappa. Chcąc strzec zgodności nauki ze

nie może się ono dokonać bez tego, co było, bez wcześniejszych szczebli doświadczenia i historii, nie stanowi ich prostego powrotu ani rekonstrukcji. Przeciwnie – w zmartwychwstaniu to, co minione, zostaje przemienione, by mogło uczestniczyć w nowym porządku bytu. Jest to więc nie tyle odzyskanie utraconego życia, ile jego dalsze otwarcie ku duchowemu wymiarowi istnienia. W jego intuicji odsłania się też prawda o przyszłości życia, oraz to, że nie jest ono ruchem ku nicości i degradacji, ani trwaniem w dotychczasowej formie, lecz ruchem, który z samego wnętrza śmierci rodzi nowy sposób istnienia. Zmartwychwstanie nie znosi śmierci przez jej ominięcie, lecz przemienia ją od wewnątrz, ukazując, że nawet kres może stać się formą narodzin nowego sposobu istnienia. W tym sensie jest ono aktem samego życia – momentem, w którym byt przekracza własne granice i objawia swą ukrytą naturę: naturę tworzenia, nieustannego odradzania się i przemiany.

Można więc powiedzieć, że zmartwychwstanie tworzy nowy byt, ponieważ życie samo go kształtuje. Trzeba tu wyraźnie podkreślić, że grecka idea nieśmiertelności ograniczała się do przetrwania i zatrzymania istnienia, które nie ginie, lecz trwa w tym samym. Natomiast zmartwychwstanie oznacza coś znacznie więcej: nie jest to gloryfikacja trwania, lecz wskazanie na nowy sposób istnienia. Nie powtarza ono starego porządku, lecz go przekracza, otwierając życie na jego następny etap. W tym sensie można je odczytać jako metafizyczny akt przekroczenia dotychczasowego bytu, w którym życie nie tyle powraca, ku temu, co jest, ile ukazuje się jako twórcze, jako moc, która nieustannie wydobywa istnienie z granic śmierci. Dlatego biblijne zmartwychwstanie można uznać za najgłębszy sposób wyrażenie idei życia ku nowemu istnieniu, procesu, który wpisany jest w samą strukturę bytu. To, co w świecie przybiera formę wzrostu, dojrzewania i rozpadu, w zmartwychwstaniu osiąga swoje metafizyczne zwieńczenie:

zmartwychwstaniem Chrystusa podkreślają, że uczniowie po śmierci Jezusa zaczęli uczestniczyć w nowej rzeczywistości. Można powiedzieć, że to nie Jezus po śmierci był „tu”, lecz oni po śmierci Jezusa, byli „tam”, w nowej rzeczywistości, która stała się dostępna. „Uczniowie, po śmierci Jezusa, odkryli, że uczestniczą w nowej rzeczywistości, w której ich relacja z Ostateczną Rzeczywistością została przekształcona przez Boską łaskę i wolność, jakich doświadczyli w nauczaniu, czynach, a w istocie — w samej osobowej obecności Jezusa”. Por. Philip Clayton, Steven Knapp, *The Predicament of Belief. Science, Philosophy, Faith* (New York: Oxford University Press, 2011), 87.

przemianę, w której ujawnia się, że prawdziwą przyszłością istnienia nie jest zanik (śmierć), lecz spełnienie, osiągnięcie wyższego, duchowego poziomu. Powtórzyć więc trzeba: idea zmartwychwstania oznacza, że przyszłość mojego życia nie jest prostym powrotem do warunków bytowania ziemskiego, lecz kolejnym etapem istnienia, jakie realizuje się przez życie a szczególnie przez świadome życie człowieka.

Wszystko to oznacza, że prawdziwa przyszłość życia nie polega ani na degradacji wszystkiego w śmierci (zniszczeniu), ani też tworzenie sztucznego życia (technika), czy też jakimś innym zachowaniu jego dawnych form (powrocie), ale na nieustannym ruchu ku wyższej formie istnienia, w której samo życie staje się przestrzenią ducha. Dlatego jeśli spojrzeć na życie z perspektywy metafizycznej, nie jest ono jedynie formą zorganizowanej materii ani chwilowym przypadkiem w historii kosmosu. Jest aktem samego bytu, jego ruchem ku złożoności, i drogą ku nowemu duchowemu istnieniu. Wychodząc zatem od przyszłości mojego życia, jaką jest zmartwychwstanie, i odkrywając, że nie jest to sytuacja przypisana jedynie do życia *mojego*, lecz do życia w ogóle, dostrzegamy głębszy wymiar tego wydarzenia. Zmartwychwstanie nie jest bowiem wyłącznie obietnicą jednostkowego trwania, lecz objawieniem samej struktury życia, które w swej naturze przekracza rozpad, śmierć i skończoność. Jako takie jest ono procesem ukierunkowanym, dynamicznym i nieodwracalnym, w którym istnienie otwiera się na coraz wyższe formy złożoności. W tym sensie przyszłość życia nie jest tylko rozwinięciem tego, co już istnieje, ale otwarciem na to, co jeszcze nie zaistniało – na nowe formy istnienia.

Biorąc pod uwagę ten metafizyczny sens życia i jego znaczenie dla całego istnienia, jego całkowita destrukcja oznaczałaby porażkę samego bytu, klęskę istnienia. Zanik życia nie byłby więc jedynie końcem form biologicznych, lecz zapadnięciem się sensu świata w bezruch. Z tej perspektywy całkowite unicestwienie życia byłoby nie tylko biologiczną katastrofą i ziemską tragedią, lecz także porażką bytu jako takiego: chwilą, w której istnienie zaprzecza własnemu dynamizmowi i zamyka sobie drogę ku dalszemu, duchowemu etapowi swego rozwoju. Jednak nawet w najbardziej pesymistycznym scenariuszu życie nie znika. Jeśli w swym szaleństwie człowiek doprowadzi do jego zaniku na Ziemi, przetrwa ono w szczelinach kosmosu, by dalej rodzić nową, duchową postać istnienia. Nawet w najbardziej dramatycznych scenariuszach, gdy zagrożone są wszystkie formy

biologiczne, życie nie znika całkowicie – może jedynie wycofać się do poziomu pierwotnej materii. Takie „wycofanie” nie jest śmiercią w pełnym znaczeniu, lecz stanem uśpienia potencjału, który kiedyś znów może się ujawnić. Materia, z której wyrosło, nie traci swoich możliwości – jest nośnikiem energii i informacji, gotowym do podjęcia nowego cyklu życia, gdy warunki staną się sprzyjające. W tym sensie zagrożenie nie oznacza końca, lecz tymczasowe ograniczenie formy istnienia. To właśnie ta gotowość materii do ponownego uruchomienia życia jest prawdziwym fundamentem jego trwałości i tajemnicą, która daje nadzieję na jego nieprzerwaną obecność we Wszechświecie. Bo życie, nawet w milczeniu materii, wciąż czeka na chwilę swego przebudzenia.

ZAKOŃCZENIE

Można sądzić, że centrum badań nad życiem i jego przyszłością stanowi świat organizmów – to w nim najpełniej ujawnia się dynamika narodzin, wzrostu, adaptacji i śmierci. Organizm jest bowiem podstawową formą, w której życie staje się widzialne, dotykalne i poznawalne. Jednocześnie jest miejscem, gdzie materia uzyskuje zdolność do samoregulacji i odtwarzania siebie. Nic więc dziwnego, że to właśnie biologia organizmów przez długi czas wyznaczała granice refleksji nad życiem – również nad jego przyszłością. A jednak takie ujęcie, choć naturalne, okazuje się coraz bardziej niewystarczające. Nie wyjaśnia ono podstawowego problemu. „Najważniejszą zagadką życia jest to: dlaczego materia tworząca organizmy żywe zachowuje się tak odmiennie od materii tworzącej skały?”¹⁸. Współczesne badania coraz wyraźniej wskazują, że życie nie jest jedynie zbiorem organizmów ani sumą ich funkcji biologicznych, lecz złożonym procesem informacyjnym, w którym relacje, przepływy i wzory organizacji danych stają się równie istotne jak biochemiczne substraty. Coraz częściej dostrzega się odwrócenie perspektywy: organizmy istnieją dlatego, że jest życie, a nie odwrotnie. Można powiedzieć, że to nie życie jest wynikiem istnienia różnych organizmów, lecz organizmy są jego chwilowymi for-

¹⁸ Jim Al-Khalili, Johnjoe McFadden, *Życie na krawędzi. Era kwantowej biologii*, tłum. T. Krzysztoń (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2016), 20.

mami – widzialnymi układami, przez które przechodzi i odnawia się ruch samego życia. Takie odwrócenie relacji zmienia również sposób myślenia o przyszłości życia. Jeśli jest ono procesem, a nie rzeczą, czy też organizmem, to jego przyszłość nie może być rozumiana tylko jako „ciąg dalszy” istniejących dzisiaj form, lecz jako ciągłość samego ruchu tworzenia. Życie ma przyszłość w swoim „jest”, a nie w istnieniu takiego czy innego organizmu. To nie trwałość form zapewnia jego istnienie, lecz metafizyczna zdolność do nieustannego przekraczania siebie i tworzenia nowych postaci bytu. W tym sensie przyszłość życia nie jest czymś, co przychodzi „po” teraźniejszości, lecz tkwi w samej dynamice bycia, które nieustannie przekracza siebie i staje się czymś więcej, niż jest. Nie oznacza to jedynie przetrwania gatunków, lecz ujawnia zdolność życia – i samego istnienia – do rodzenia wciąż nowych form, do nieustannego wyłaniania sposobów bycia, których jeszcze nie znamy. Coraz wyraźniej dostrzega się tym samym, że ewolucja – a wraz z nią samo życie – przekracza biologiczny wymiar. Jej dalszy rozwój dokonuje się dziś w dwóch, pozornie odległych, lecz głęboko powiązanych kierunkach. Z jednej strony życie rozszerza się w postaci systemów syntetycznych, cyfrowych i poznawczych, które – choć nieorganiczne i stworzone przez człowieka – podlegają zasadom samoregulacji, adaptacji i twórczej zmienności. W ten sposób zaczyna ono przekraczać materię organiczną, nie odrywając się jednak od zdolności do uczenia się, organizowania i przekształcania siebie. Przyszłość życia nie otwiera się tu na duchowy wymiar bytu, lecz pozostaje ruchem wewnętrznym samego istnienia, jego zdolnością do wyłaniania coraz to nowych form obecności w świecie. To nie duchowość stanowi jego horyzont, lecz ciągła, twórcza przemiana, w której życie znajduje nowe sposoby, by zaistnieć jako energia, która ucieleśnia się na innych poziomach niż te, które znamy. Z drugiej strony, ewolucja otwiera się ku nowej formie istnienia – istnieniu duchowemu, na który wskazuje idea zmartwychwstania. W tym wymiarze kreatywność życia nie tworzy już nowych form organizmów ani nie służy ich przetrwaniu, lecz staje się nowym sposobem bycia. Ewolucja duchowa oznacza przejście od tworzenia nowych form życia do uczestnictwa w porządku wyższym, transcendentnym wobec samego życia. Duchowość jawi się więc jako kolejny etap jego rozwoju, w którym ewolucja materii przemienia się w ewolucję ducha i relacji z tym, co większe od nas. W tym świetle życie ukazuje się jako proces, który nie tylko rodzi formy, lecz rów-

niez przechodzi od istnienia biologicznego ku istnieniu duchowemu – od organizacji ciała do uczestnictwa w porządku wyższych wartości, które nadają kierunek samemu istnieniu.

W tym sensie centrum badań nad życiem przesuwają się z obserwacji organizmu jako pojedynczej formy, ku refleksji nad życiem jako procesem metaewolucyjnym, w którym sama zdolność do ewoluowania staje się przedmiotem ewolucji. W takiej „zdolności systemów do ewoluowania własnego potencjału ewolucyjnego”¹⁹, dostrzec można przesunięcie centrum rozważań nad przyszłością życia w stronę filozofii i religii. Inaczej mówiąc, jego przyszłość to nie tylko przemiany organizmów żywych albo też – co byłoby katastrofą dla samego życia – ich powolna śmierć. To również wielki obszar refleksji filozoficznej i religijnej, w którym życie nie jest już ujmowane w granicach biologii, lecz w perspektywie całości istnienia – jako zjawisko ontologiczne, sensotwórcze i duchowe. W tym wymiarze odsłania się ono nie tylko jako proces ewolucyjny, lecz także jako ruch, w którym istnienie samo siebie rozumie i przekracza w stronę duchowości. To przekroczenie materii, dokonane w życiu i przez życie, a obecne w idei zmartwychwstania, nie jest tylko symbolem ani metaforą, lecz zapowiedzią nowej przyszłości, w której nie kończy się ono w granicach materii, lecz otwiera na wymiar uczestnictwa w tym, co nieprzemijające. W tym świetle idea zmartwychwstania jawi się jako najgłębsza forma metaewolucji – jako moment, w którym samo życie potwierdza swą zdolność do nieskończonej przemiany, przekraczając śmierć nie przez zaprzeczenie, lecz przez przemienienie. Przyszłością życia jest osiągnięcie przez istnienie wymiaru duchowego, w którym przekroczona zostaje granica świadomości i następuje otwarcie się na to, co je nieskończenie przekracza. Gdzie można już teraz dostrzec ten duchowy wymiar istnienia, do którego prowadzi życie? Jest nim miłość – przestrzeń, w której zaciera się różnica między materialnością a niematerialnością istnienia. Dlatego tak ważne jest kochać życie, bo właśnie w tej miłości odsłania się jego ostateczny cel: duchowość, w której życie staje się pełnią istnienia. W miłości życie przekracza siebie nie ku nicości, lecz ku temu, co je podtrzymuje i spełnia — ku samej głębi

¹⁹ Mario Tanga, Giacomo Gelati, Fausto Ghelli, „From Metabiology to Metaevolution: A New Perspective in (Life) Sciences,” *Journal of the Siena Academy of Sciences* 5 (2013), 59.

bytu, z której nieustannie się rodzi. „Denn das Leben ist die Liebe, und des Lebens Leben Geist” (Goethe).

BIBLIOGRAFIA

- Al-Khalili, Jim, Johnjoe McFadden. *Życie na krawędzi. Era kwantowej biologii*, tłum. T. Krzysztoń. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2016.
- Clayton, Philip, Steven Knapp. *The Predicament of Belief. Science, Philosophy, Faith*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Frankl, Viktor E. *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2014.
- Frankl, Viktor E. *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka. Warszawa, 2018.
- Freud, Sigmunt, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 2024.
- Fromm, Erich. *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1999.
- Fromm, Erich. *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, tłum. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz. Gdańsk: Gdańska Inicjatywa Wydawnicza, 1991.
- Goethe, Johann Wolfgang von. „West-östlicher Divan.” W Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, Band 11. München: Carl Hanser Verlag, 1998.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Evangelium vitae.”* Città del Vaticano, 1995.
- Lohfink, Gerhard. *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2024.
- Nowicki, Andrzej. *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa: PWN, 1974.
- Platon. „Uczta.” W Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Wł. Witwicki. Warszawa: Wydawca Miasto Stołeczne Warszawa, 1984.
- Scheler, Max, *Formy wiedzy i kształcenia*, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. St. Czerniak, PWN, Warszawa 1987.
- Scheler, Max. *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.
- Szlaga, Jan. *Nowość Przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*. Lublin: RW KUL, 1979.
- Tanga, Mario, Giacomo Gelati, Fausto Ghelli. “From Metabiology to Metaevolution: A New Perspective in (Life) Sciences.” *Journal of the Siena Academy of Sciences* 5 (2013).
- Unamuno, Miguel de. *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1984.
- Zimmer, Carl. *Co to jest życie. Na tropie największej zagadki*, tłum. J. Dzierzgowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2023.