

Marek Szulakiewicz
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Nowy człowiek – wprowadzenie do dyskusji

Jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy.

1 J 3,2

Niezadowolenie człowieka z samego siebie nie jest nowym zjawiskiem w kulturze współczesnej. W mitologiach i religiach stale obecny był motyw zmagania się człowieka ze słabościami swej natury i chęcią poprawy naszych zdolności i możliwości. Rezultatem była tęsknota za nową, lepszą formą konstytucji ludzkiego bytu i – razem z tym – redefiniowanie pojęcia „człowiek”. Niezadowolenie to wynika nie tylko z faktu, że człowiekowi nigdy nie było łatwo. Niekorzystne warunki życia, choroby, często wrogie społeczeństwo i inni ludzie, ale też słabość fizyczna i niedostateczne wyposażenie, wskazywały na konieczność i chęć poprawy. Ulepszenie człowieka wydawało się również otwierać drogę do szczęścia i wprowadzać na drogę pokonania, a przynajmniej zwolnienia, upływu czasu i wydłużania życia. Człowiek wiedział też o swej śmiertelności i snił o nieśmiertelności. Słusznie czuł się słaby i niedoskonały, i marzył o tym, aby mógł sterować nie tylko swoim losem, ale również przekształcać swój byt, naprawiając błędy natury. Wydawało się, że wśród bytów najgorzej jest z bytem ludzkim: zostaliśmy źle wyposażeni i wiele jest do poprawy. Niezbyt często w tym wszystkim przywoływano Szekspira:

I jeszcze może być gorzej. Zaprawdę,
Najgorzej jeszcze nie jest, póki człowiek
Może powiedzieć, „Teraz mi najgorzej”¹.

Wiele z tych oczekiwań stało się możliwe do spełnienia przez współczesną naukę i technikę. Idea nowego człowieka już dawno trafiła w ręce biologów, lekarzy, genetyków, ale również informatyków i techników. Rzecz ciekawa: to nie ci, którzy najwięcej wiedzą o człowieku (humaniści), lecz ci, którzy najwięcej

¹ W. Shakespeare, *Król Lear*, tłum. J. Paszkowski, Gdańsk 2000, s. 90.

wiedzą o świecie (przyrodnicy), zajęli się ulepszaniem i naprawą człowieka. Myśl, że można tworzyć nowych ludzi, ingerując w materiał genetyczny i w mózg, nie jest dzisiaj niczym zaskakującym. To właśnie nauka i technika mają umożliwić ewolucję biotechnologiczną, w której zrealizuje się świadoma i kontrolowana ewolucja naszego gatunku w stronę postczłowieka i rozpocznie się poczłowieczy etap historii². Dzięki niej człowiek staje się nowy w procesie nieskończonego postępu – ekstropii (M. More), który nie jest utopią, lecz postępem mierzonym rozwojem techniki³. Perfekcjonizm technologiczny przyjmuje rolę boskiego *fiat* (niech się stanie). Już dzisiaj naukowe metody i narzędzia technologiczne pozwalają nie tylko stworzyć na nowo ciało⁴, odnowić zużyte narządy, lecz także uczeni marzą również o tym, aby przetransformować umysł ludzki w świat wirtualny, dając mu nową możliwość istnienia. I wszystko wskazuje, że czeka nas w tym względzie niezwykła przyszłość.

Udoskonalenie ludzi za pomocą narzędzi technologicznych w pewnym wymiarze spełnia te wszystkie idee z przeszłości, w których nowy człowiek kojarzony był z cielesnym udoskonaleniem, wydłużeniem życia i ochroną przed niekorzystnym wpływem środowiska. Jednak proces technicznego i biologicznego polepszania ludzi rodzi nie tylko wielkie nadzieje, ale również wielkie zagrożenia. Wśród nadziei należy na przykład wskazać możliwość pokonywania skończoności naszego istnienia, wśród zagrożeń jest to na przykład pogłębienie nierówności między ludźmi, gdyż nie wszyscy będą na to przygotowani, aby osiągnąć (kupić!) wymiar nowego człowieka. Jest bowiem oczywiste, że ci, którzy nie poddadzą się tym eksperymentom, i nie będą mieli takich możliwości finansowych itp., staną się „gorsi”: nierówność społeczno-ekonomiczna zostanie zastąpiona nową nierównością między „nowym człowiekiem” a „człowiekiem tradycyjnym”. Ale jest nim również zakwestionowanie człowieczeństwa w jego dotychczasowej postaci i postawienie go na drodze niepewności, gdyż (łatwa już dzisiaj) ingerencja i zmiana w genomie, prowadzi (bo musi doprowadzić) do zmian na poziomie fenotypu. Tych zmian nie potrafimy jednak przewidzieć.

² F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2005, s. 20.

³ Por. E. Davis, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Poznań 2002, s. 153.

⁴ Por. np. Ph. Sampson, *Die Virtualisierung und Erweiterung des Körpers*, <https://www.heise.de/tp/features/Die-Virtualisierung-und-Erweiterung-des-Koerpers-3412531.html> (data dostępu: 8.09.2020).

1. Technika i nowy człowiek

Wszystko ma jakąś cenę albo godność.

Immanuel Kant

Nie można rozważać problemu nowego człowieka bez odpowiedzi na pytanie: Co znaczy być człowiekiem? Pytając o takiego człowieka i jego możliwości, trzeba także zapytać o to, co oznacza „nowy” albo też „nowy, ze względu na co?”. Nowy ze względu na ciało? Nowy ze względu na ducha? Czy może nowy metafizycznie jako „nowy sposób istnienia”? W tych pytaniach ujawnia się troska o to, na czym ma właściwie polegać ludzkie doskonalenie i rozwój? Jest to tylko ulepszanie, czy może chodzi o coś więcej? Jego kreowanie w skrajnym przypadku może oznaczać uznanie doktryny, w której człowieka (i człowieczeństwo) utożsamia się z autokratycznie określonymi własnościami i zdolnościami. „Nowy człowiek” staje się w ten sposób ideałem, wymyślonym mocą ludzkiego rozumu, i stworzony możliwościami techniki. Takie ulepszanie odnosi się do aktywności, w których realizuje się przemiana ludzkich struktur w odniesieniu do ciała, umysłu i zdolności działania⁵. Technika, która dokonuje tych zmian, wydaje się tylko środkiem do poprawy fizycznych i umysłowych możliwości człowieka. Tworząc nowe ciało, nowy umysł i nowe możliwości działania, wydaje się, że właśnie technika stwarza nowego człowieka. Jednak czy tak jest rzeczywiście? Czy nie realizuje się tu tylko ulepszanie człowieka, a nie kreowanie nowego?

Kreowanie czegoś nowego jest jednym z wymiarów nauki i techniki. Jednak ona sama nie jest tylko sposobem ulepszania człowieka. Taką myśl o szerszym jej wymiarze znajdujemy już w filozofii techniki Martina Heideggera. Podkreślał on, że technika nie jest tylko środkiem służącym do osiągnięcia czegoś, lecz jest również sposobem odkrywania i ujawniania (*Die Technik ist eine Weise des Entbergens oder jetzt die maßgebende Weise der Entbergung*)⁶. A zatem technika nie tylko „tworzy” i „kreuje”, ona również „ujawnia” i „wydobywa”. Jeśli właśnie z techniką związany zostaje nowy człowiek, to trzeba zapytać: Jakiego człowieka ona ujawnia i wydobywa? Czy tak wielki wpływ nauki i techniki na człowieka podnosi, czy też umniejsza rangę samego człowieka, jego człowieczeństwo?

⁵ Por. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018, s. 12.

⁶ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, w: tenże, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main 2000, s. 13.

Bezsprzecznie nauka i technika są w stanie ulepszyć ciało i umysł człowieka. Lecz w tym jak jego ujawniają i wydobywają, ukryty jest prawdziwy kierunek tych zmian i dotychczasowej naszej kondycji. Nauka i technika mają tendencję do reifikacji człowieka i depersonalizacji. W tym wszystkim przyjmują jednocześnie, że nasza własna egzystencja (bycie teraz i tutaj) jest jedyną instancją nadającą sens i jego nosicielem. Biorąc pod uwagę te założenia i tendencje, trzeba podkreślić, że technika rzeczywiście jest w stanie przemienić człowieka w postczłowieka, a kulturę ludzką w kulturę poczłowieczą. Nie tworzy ona jednak nowego człowieka, lecz postczłowieka. Trzeba też stwierdzić, że technika ujawnia/wydobywa człowieka całkowicie oddanego temu światu i zredukowanego do fizyki, chemii, neurofizjologii itp. Obecny w niej redukcjonizm antropologiczny oznacza pominięcie istotnych wymiarów ludzkiego bytu i sprowadza go do ciała i funkcji umysłu. W skrajnych przypadkach przybiera on nawet taką postać, że ciało traktowane jest tylko jako nośnik umysłu. Jeśli dzisiaj podejmuje się problem transformacji umysłu do (jakiegoś) mechanicznego ciała i nadal mówi się o człowieku, to znaczy, że wcześniej zredukowało się go właśnie do umysłu. Jednak tak jak na przykład doznanie bólu nie jest tożsame ze zmianami neurofizjologicznymi, tak samo techniczne poprawianie ciała i umysłu nie jest tożsame z ulepszaniem człowieka. Wtedy bowiem ulepsza się tylko ciało, doskonalą umysł, lecz wcale nie tworzy nowego człowieka. Lepiej zatem mówić, że technika tworzy postczłowieka, a nie nowego człowieka.

Obserwując osiągnięcia w tym obszarze, łatwo dostrzec, że w tych działaniach z łatwością znajduje się odpowiedź na pytania: „Jak skonstruować postczłowieka?, Jak poprawić ciało i umysł?, Jak umysł przenieść do innego ciała?” itp., nie potrafi się jednak uzyskać odpowiedzi na pytanie „Dlaczego i po co jest człowiek?”. Więcej nawet: w biotechnologicznych konstrukcjach pytanie to staje się zupełnie nieistotne. Ujawniając nowego człowieka (postczłowieka), technika nie tylko nie jest w stanie zbliżyć do odpowiedzi na te pytania, lecz również legitymizuje każdą (jakąkolwiek) odpowiedź na tak postawione pytanie, pozbawiając je tym samym sensu.

Człowiek nie jest jednak redukowalny ani do ciała, ani do umysłu. Dysponowanie całkowitą wiedzą o neurofizjologii umysłu lub dysponowanie taką wiedzą na temat ciała, wcale nie oznacza wiedzy o człowieku. Jego istnienie ma metafizyczny wymiar, czego technika nie potrafi dostrzec. Filozoficzne (i religijne) przekonanie o bytowej odmienności człowieka, o tym, że człowiek jest czymś więcej niż umysł i czymś więcej niż ciało, zostaje sprowadzone w tych działaniach tylko do różnic ilościowych, a nie jakościowych. Wydaje się w tym wszystkim, że tak określone warunki naturalne określają samo bycie człowiekiem. Tymczasem – jak

mówiła H. Arendt – warunki naturalne „nigdy nie wyjaśnią, czym jesteśmy, ani nie odpowiedzą na pytanie, kim jesteśmy, z tego prostego powodu, że nigdy nie warunkują nas w sposób absolutny”⁷.

Taka filozofia technicznego przekraczania człowieka w kierunku postczłowieka, co prawda burzy dotychczasowy antropocentryzm, lecz zastępuje go progresocentryzmem, w którym najważniejszą wartością, decydującą o człowieczeństwie, staje się postęp, o którym on sam może decydować. Traci on jednak dotychczasowy wymiar „doskonalenia” i przekształca się w „przyrost” tego, co wydaje się służyć człowiekowi, czyli: więcej zdrowia, dłuższe życie, lepsze ciało, pojemniejszy mózg, więcej wolności, idealne społeczeństwo itp. W ten sposób człowiek ujawnia się teraz w kontekście procesów mechanicznych, a nie procesów duchowych. Oczywiście człowiek jest wrośnięty i głęboko zakorzeniony w tym, co jest cielesne, a nawet mechaniczne i wymaga (jeśli można) poprawy tego wymiaru naszego istnienia, jednak utożsamianie z tym człowiekiem (czy lepiej: ograniczanie do tego) jest niewłaściwą teorią ludzkiego bytu. Nowy człowiek nie może zatem być utożsamiony tylko z tym wszystkim, co wydobywa i ujawnia technika. Widać to wyraźnie na przykład wtedy, gdy uwagę zwróci świat wartości moralnych. Niezwykle trudno, a wręcz niemożliwe, jest wyprowadzenie takich wartości ze świata techniki, czy też z biologii. Jeśli nawet uda się tak przekształcić genom i mózg, aby w nich była podstawa do moralnego zachowania, i człowiek ze zmienionym genem lub poprawionym mózgiem w sposób naturalny stanie się na przykład altruistą, to nigdy nie będzie to kształtowanie moralnego człowieka. Troska o odpowiednie wyposażenie genetyczne (tu altruizmu) nie jest przecież tą samą troską, co na przykład wychowanie do altruizmu. Biomedyczne doskonalenie wcale nie buduje świata wartości, lecz co najwyżej sprawi, że wszyscy „poprawieni ludzie” staną się altruistami. Takie techniczne doskonalenie moralne za pomocą środków biomedycznych usuwa podstawową dla moralności zasadę wolności podmiotu moralnego.

Inny przykład, związany z wartościami, dotyczy ludzi słabych i nieprzystosowanych. Ewolucja posługiwała się dotychczas zasadą eliminacji takich jednostek najslabiej przystosowanych. Nasza kultura (przynajmniej w głównym nurcie rozwoju) nie wyrażała zgody na takie postępowanie i zalecała troskę o słabych i cierpiących. Technika jednak, która wymyśla i tworzy postczłowieka, tworzy trzecią zasadę: sprawia, że najslabiej przystosowanych, cierpiących w ogóle nie będzie. Jest to niewątpliwie znak nowego świata, ale czy rzeczywiście lepszego świata i nowego człowieka?

⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 16.

2. Metanoia – zamiast ulepszać: przemienić

Człowiek nieskończenie przerasta człowieka.

Blaise Pascal

Jednak obok tych prób utożsamiania idei nowego człowieka z konsekwencjami nauki i techniki, i odnajdywania właśnie w nich możliwości jej realizacji, skierowanie ku niemu było obecne w innym jeszcze wymiarze. Ma ono znacznie starszą genezę niż postęp naukowy, sięga bowiem mitów, religii i filozofii. Wystarczy wspomnieć: Prometeusza, Hermesa, Dionizosa, Gilgamesza, Golema, Fausta, aby odkryć w tych postaciach inną drogę do nowego człowieka. Jest to obszar otwierany przez to, co nas przekracza (transcenduje), a co w nas pozostaje jeszcze zakryte, milczące, i do czego ma wgląd mit, religia i filozofia, a niekoniecznie nauka i rozum instrumentalny. Pytanie o nowego człowieka jest tu formułowane z innego miejsca. Nie wyznacza go ani współczesna sytuacja człowieka (fizyczna, moralna, kulturowa), ani też nowe techniczne możliwości. Wbrew temu wszystkim mityczne, religijne, filozoficzne poszukiwania nowego człowieka oznaczają odrzucenie założenia, że nasza własna egzystencja (bycie teraz i tutaj) jest jedyną instancją nadająca sens i jego nosicielem. Poszukuje się tu nowego człowieka nie ze względu na to, co człowiek „ma” (ciało, umysł...), i jak wszystko to można ulepszyć, lecz ze względu na to, czym człowiek „jest”, i co jeszcze „czeka” na to, aby móc rozbłysnąć w naszym byciu. Ciało i umysł okazują się teraz tylko materiałem, drogą do czegoś innego, co oczekuje na ujawnienie. Nowy człowiek to ten, któremu powiedzie się taka przemiana i potrafi wykorzystać ciało i umysł, aby – zgodnie ze słowami Pindara – „stać się tym, kim jest”.

Okazuje się w tych wszystkich poszukiwaniach, że do określenia człowieka nie wystarczy analiza egzystencji, lecz potrzeba jeszcze uwzględnienia transcencji i ukrytego wymiaru ludzkiego istnienia. Jak łatwo dostrzec, jest to inne określenie człowieka i próba przełamania redukcjonizmu antropologicznego. Człowiek nie jest już tylko biochemicznym mechanizmem, w którym wszystko da się zredukować do procesów chemiczno-biologicznych. A to znaczy również, że rozważanie nowego człowieka nie może się zatrzymywać na tym, co w człowieku jest immanentne, na samej egzystencji, na ciele i umyśle, lecz musi uwzględnić również metafizyczny wymiar naszego istnienia. I tak jak myśl zyskuje na inspiracji wyobrażeniami religijnymi (E. Vögelin), tak zyskuje również idea nowego człowieka. Mówiąc teraz o nim, konieczne jest uwzględnienie transcendentnego dążenia istoty ludzkiej. We wszystkich tych obszarach wskazywano w dziejach naszej kultury, że do natury człowieka nie należy tylko wola „bycia lepiej”, z lep-

szym ciałem i umysłem, z lepszym światem, lecz o wiele ważniejsza jest możliwość „bycia dalej”. Mówiąc metaforycznie, można wskazać, że oprócz ciała i umysłu, jesteśmy jeszcze czymś, co – dotychczas ukryte, niespełnione, lecz obecne – ma szansę na ujawnienie dopiero w nowym człowieku.

Duch – pisał jeden z największych humanistów, V. E. Frankl – jeszcze milczy, jeszcze czeka na to, żeby dać znać o sobie, żeby móc przerwać milczenie, żeby przebić się przez otaczające go „zasłony”, przez zakrywające go warstwy tego, co psychofizyczne. [...] Jeszcze czeka, aż pewnego dnia nadejdzie czas, kiedy duch owdłanie swym organizmem na tyle, że uczyni zeń narzędzie swego wyrazu⁸.

Często owego „dalej” sprowadzane było w mitach, religii i filozofii do nieśmiertelności (duszy), lecz w istocie jest to idea znacznie głębsza niż „zachowanie siebie na wieczność”. Nie jest to wcale zrealizowanie marzeń o lepszym życiu ani o stworzeniu (skonstruowaniu) człowieka jako nowej i lepszej formy istnienia i jego poprawienia. Lecz w „byciu dalej” chodzi o przemianę, czyli takie doskonalenie „starego człowieka” (*homo vetus*), i taką *metanoię* (μετανοια gr. meta – przemiana; *nous* – umysł), w którym realizuje się duchowe przeobrażenie, i w którym człowiek, wydostając się z niewoli śmierci, niebytu, materii i skończoności, staje się kimś innym, wyrasta ku człowiekowi nowemu. Dokonując przemiany siebie, na skutek myśli, modlitwy, łaski itp., człowiek taki gotowy jest przyjąć to, co prawdziwe i lepsze, i porzucić to, co gorsze, fałszywe i szkodliwe. I gdy w pierwszym (technicznym) sensie nowy człowiek to taki, który uzyskuje nowe możliwości, lepsze ciało, umysł i zdolności działania, tak tu jest nim taki, który odwraca się od tego, co złe i niesłuszne, a łączy się ku temu, co prawdziwe i dobre. Jest on nowy w sensie duchowym (*metanoi*) i przekraczającym sferę rozumu (*metanoezy*), a nie w sensie fizycznej poprawy za pomocą nauki i techniki. Nie chodzi w tym tylko o eliminację ułomności, niedoskonałości i techniczne doskonalenie natury ludzkiej, lecz o wydobywanie tego, co pozytywne, i przewyciężanie wszystkiego tego, co negatywne. Tego procesu przemiany ku nowemu człowiekowi nie należy rozumieć jako ucieczki od świata i niechęci do materii. Przemiana prowadzi bowiem do osiągnięcia innego wymiaru istnienia, gdyż – jak mówił św. Bernard z Clairvaux – *Homo natus est elevare se* („Człowiek narodził się, aby wznieść się wyżej”).

⁸ V. E. Frankl, *Człowiek wolny*, w: tenże, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, Warszawa 1984, s. 237.

3. Religie i nowy człowiek

Człowiek znajduje swoje ja,
przyciągając do siebie nieskończoność istnienia.

Giordano Bruno

Religijne pytania o nowego człowieka, i jego poszukiwania, często przybierały charakter moralizatorski. To znaczy w religijnej *metanoi* starano się widzieć tylko przemianę etyczną, w której nowy człowiek jest „lepszy moralnie” od „człowieka dawnego”. Gdyby tak było, to skierowanie ku temu człowiekowi i tu (tak jak w nauce i technice) miałyby tylko jakiś jednostronny charakter. Tam jedynie chodziłoby o „lepsze ciało i lepszy mózg”, czyli uwolnienie od słabości fizycznej, tu zaś o „lepszego ducha”, czyli uwolnienie od zła/grzechu. O tym, że tak nie jest, przekonujemy się w samych źródłach wielkich religii. Wszystkie one mają bowiem na uwadze całego człowieka, a nie tylko jakiś jego aspekt⁹. „Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego” – czytamy na przykład w psalmie 82¹⁰. Nie chodzi w nich tylko o pozbycie się zła, grzechu, słabości, lecz eliminację wszystkich przeszkód, które uniemożliwiają „bycie bogami”. Jeśli dzieje się w nich jakieś uwolnienie/wyzwolenie, to jest to zawsze pozbycie się tego, co przeszkadza w byciu prawdziwym człowiekiem/bogiem, nowym sposobem istnienia, a jest to śmierć, zło, cierpienie, zniewolenie biologiczne, społeczne, egzystencjalne, ale również zło moralne. Pokonanie niedomóg ciała idzie tu w parze z pokonaniem niedomóg ducha, lecz ani w jednym, ani w drugim nie należy szukać podstaw rozumienia religijnie określonego nowego człowieka. Taki człowiek jest nowym rodzajem bytu, innym sposobem istnienia.

Wkroczenie na religijną drogę ku nowemu człowiekowi rozpoczyna się od wyzwania samego siebie. Metaforycznie można powiedzieć, że jeśli nowy człowiek skonstruowany przez naukę i technikę jest tylko „poprawiony i ulepszony”, to w mitach i religiach jest on zawsze „wyzwolony” do nowego bycia, i pozbawiony wszystkiego, co takie bycie uniemożliwia. W takim człowieku jego „powinno być” wyprzedza zawsze jego „jest”, gdyż nie wyrasta on z tego, co „tu i teraz”, lecz z tego, co jest spełnieniem ludzkiego bytu, i odnosi się do natury człowieka, jako metafizycznej konstytucji ludzkiego bytu. Dostrzec to można

⁹ Pisał np. Bierdiajew: „Wyższość teologii polega na tym, że stawia problem człowieka całościowo, a nie bada człowieka w sposób cząstkowy, jak czyni to nauka”. Por. M. Bierdiajew, *Problem człowieka w: tenże, Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 18.

¹⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1989, Ps 82.

wyraźnie, gdy porówna się filozoficzne myślenie greckie z biblijnym myśleniem religijnym. W tym ostatnim to nie racjonalność czyni człowiekiem, i nie chodzi o twórcze kreowanie nowego człowieka. Człowiekiem czyni relacja z Bogiem i chodzi o nasłuchiwanie, a także odpowiadanie na wezwanie. „Myślenie jest przede wszystkim słuchaniem” – wskaże Heidegger¹¹. Ale te słowa mają również sens antropologiczny: być człowiekiem, to znaczy nasłuchiwać sensu swego człowieczeństwa. I nie chodzi zatem o to, aby „wymyśleć” nowego człowieka i skonstruować go zgodnie z technicznymi możliwościami, lecz o to, aby usłyszeć wezwanie do innego bycia. Kryzys człowieka, tak samo jak zamknięcie dróg przed nowym człowiekiem, pojawia się w religijnej postawie wtedy, gdy człowiek nie słyszy i nie akceptuje tego wezwania. Stawia się tu wobec niego wymagania, a nowy, przemieniony człowiek to ten, który wymagania te spełnia.

Ten inny obraz/wymiar nowego człowieka łatwo dostrzec w wielkich religiach. W Księdze Rodzaju nazywa się człowieka obrazem Boga, a akt stworzenia poprzedzają słowa, w których Bóg zapowiada, że uczyni go na obraz i podobieństwo swoje (Rdz 1,26–27). Bóg nie jest jednak cielesny, dlatego przekonanie o „obrazie Boga” nie może ograniczać się do ciała. Uwyrażnienie tego „obrazu” domaga się zatem tłumienia lub przynajmniej skorygowania cielesności i nieutożsamienia z nią człowieka. Wszystko to wskazuje: nowe, niezawodne ciało, stworzone przez technikę, nie może określać nowego człowieka, gdyż nie ogranicza się on do cielesności. Oznacza to też, że już w akcie stworzenia został on wyniesiony do stanu nadnaturalnego, nowego bytu, podobieństwa do Boga. I chociaż ten nowy człowiek interpretowany był w wersji biblijnej często jako „pomniejszony o naturę”, to jednak chodzi tu bardziej o to, że nie jest on samowystarczalny ani indywidualnie, ani ze względu na istotę. W tym sensie jest on uważany za należący do nieba, przekraczający ziemski wymiar i oczekujący przemiany. Nie może tu być mowy o jakimś jego „poprawieniu”, gdyż byt ludzki zawsze oznacza bycie w drodze, zmaganie się, żywienie nadziei, i chodzi o to, abyśmy nie zeszli z tej drogi na bezdroża. Nowy człowiek to taki, który przemienia swój byt, będąc na właściwej drodze. W tych kategoriach problemem nie jest to „Jak być nowym człowiekiem?”, lecz to „Jak być prawdziwym człowiekiem?”.

Ten ogólny motyw religijnej *metanoi* pojawia się później bardzo mocno w chrześcijaństwie. Już z racji tego, że chrześcijaństwo jest profetyczne i zwrócone ku przyszłości, konstruuje wizję „człowieka przyszłości”. Jednak nowy człowiek nie jest w nim wcale ulepszeniem siebie, swego dotychczasowego istnienia, i odnalezieniem tego wszystkiego, czego brakowało w tym bycie. Podkreślić należy,

¹¹ M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 131.

że w chrześcijaństwie bardzo wcześnie pojawia się idea nowego człowieka. Już święty Paweł akcentuje, że nowy człowiek stale się odnawia „według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol 3,10). Jest to zatem spełnienie przez nas zaproszenia do nowego bytu, jednak nie przy „drzewie poznania”, lecz przy „drzewie życia”, jakim jest Chrystus. Można powiedzieć, że jest to rozpoznanie metafizycznego fałszu uznania drzewa poznania („Przy tym drzewie będziecie jak bogowie” Rdz 3,5) za drzewo nowego istnienia. Dopiero przy „drzewie życia” człowiek jest powołany do dzielenia swego istnienia z Bogiem i zostaje przemieniony w nowy byt. Chrześcijaństwo – a szczególnie kościół prawosławny – akcentuje to, że człowiek metafizycznie uczestniczy w tym, co boskie. Dlatego „nowy człowiek” nie jest i nie może być tylko sprawą moralności (a tym bardziej techniki), lecz jest sprawą metafizyki. Włodzimierz Sołowjow na przykład samą istotę chrześcijaństwa widział w połączeniu dwóch natur – boskiej i ludzkiej – w Bogoczłowieczeństwie. Człowiek ma metafizycznie określoną umiejętność upodobnienia się do Boga. Dlatego teologia Kościoła wschodniego akcentuje nie grzech i upadłą naturę człowieka, lecz przebóstwienie. „Antropologia prawosławna – pisze P. Evdokimow – nie jest moralna, ale ontologiczna, jest ontologią przebóstwienia”¹². Dostrzec można w tych słowach bardzo mocno wyrażoną myśl metafizyczną: nowy człowiek nie oznacza, że coś się zmieniło w „starym człowieku” (na przykład lepsze ciało, doskonalsza duchowość), lecz to, że on sam stał się inny. I dodatkowo: musi być on stale osiągany i zdobywany, a nie jednorazowo spełniony. Święty Paweł w Liście do Efezjan wskazuje wyraźnie na konieczność porzucenia dawnego człowieka i przeobleczenia się w człowieka nowego (Ef 4,24). Greckie pojęcie **καινὸν ἄνθρωπον** zostało przetłumaczone na język łaciński jako *homo novus*, sugerując, że chodzi tu o lepszego, poprawionego człowieka. Tymczasem greckie **καινὸν** oznacza nowego co do istoty. Nowy człowiek w tym liście św. Pawła jest nowym bytem, nowym stworzeniem.

Te same motywy nowego człowieka spotykamy też w islamie, buddyzmie i hinduizmie. Islam w sposób znaczący łączy te idee z eschatologią: „Zabierze was anioł śmierci, który miał pieczę nad wami, potem do Waszego Pana zostaniecie sprowadzeni”¹³. Dla Hindusów chodzi o ostateczne wyzwolenie (*moksza*) z aktualnej, pełnej cierpienia sytuacji i zjednoczenie z bóstwem. I tu nie chodzi o ulepszenie, lecz wyzwolenie, pozbycie się człowieka starego. Buddyzm zaś w swej istocie jest drogą wyzwolenia. Buddysta – jak mówił J. L. Borges – „cią-

¹² P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. ks. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 120.

¹³ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, 32: II.

gle ćwiczy się w nierealności¹⁴). W to ćwiczenie wkomponowany jest również człowiek i jego istnienie, a osiągnięcie nirwany jest byciem w inny sposób.

Ten krótki przegląd wskazuje, że religijne teorie nowego człowieka nie pozwalają zagubić się człowiekowi w świecie, w swoim Ja, i swej rzeczywistości. Lecz religijny wymiar określony jest jeszcze przez jeden element, którego nie spotyka się w „ulepszonym” nowym człowieku nauki i techniki. W tamtych poszukiwaniach chętnie przyjmuje się możliwość poprawiania, a nawet przemiany samego siebie. W religii jest on również na swój sposób poprawiony – jest poprawiony metafizycznie. Lecz jest w niej jeszcze dodatkowy element, który nie jest łatwy do zaakceptowania przez współczesnego człowieka. Jest to uznanie, że człowiek nie wszystko w tej przemianie zawdzięcza sobie, lecz osiąga nowy wymiar swego istnienia w zetknięciu z absolutem, z nieskończonością. Słowem, nie wszystko w naszym istnieniu jest do naszej dyspozycji. Spotkanie z tym, co „większe”, przekracza nas i powiększa, tak jak w przypadku autorytetu, z którym zetknięcie przydaje człowiekowi mocy i przemiana. „Poryw człowieka ku wyższej rzeczywistości zakłada istnienie wyższego niż człowiek. – M. Bierdiajew pisze dalej – Kiedy człowiek pozostaje sam ze sobą, zamyka się tylko w swoim człowieczeństwie, to tworzy sobie idole, bez których nie może dążyć ku górze”¹⁵. W religijnej idei jest obecne takie spotkanie z „większym od człowieka”, na skutek którego następuje prawdziwa przemiana. Można powiedzieć, że w porównaniu z naukowymi i technicznymi ideami poprawy człowieka, tu właśnie jest ukryta największa różnica, ale też trudna do zaakceptowania przez współczesnego człowieka. Stawiając na samowystarczalność i chcąc powoływać się tylko na siebie, człowiek współczesny utracił zdolność do odwołania się do takiej nieskończoności. Wydaje mu się, że wszystko to, co go przekracza i nosi wymiar nieskończoności, wchłania i niszczy jego samego. A zatem nie tylko nie prowadzi do przemiany i osiągnięcia nowego wymiaru naszego istnienia, lecz odbiera mu wszystko, łącznie z samym człowieczeństwem. Łatwo dostrzec, że w takim myśleniu (i postawie życiowej) zawarta jest wyraźna negacja możliwości „bycia dalej”, nowego metafizycznego istnienia, na rzecz tylko „bycia lepiej”. W takim myśleniu wydaje się, że wszystkie protesty przeciwko „byciu dalej” i ograniczenia do „bycia lepiej” są dla dobra człowieka. Dostrzec w tym można również pewien paradoks nowego człowieka: nauka i technika, które potrafią odnowić i przemienić tylko ciało i mózg, uznawane są za jedyne sposoby na jego nowy sposób istnienia. Nie

¹⁴ J. L. Borges, *Buddyzm*, w: *Buddyzm. Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego*, tłum. A. Ławski, Kraków 1987, s. 40.

¹⁵ M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 83.

dostrzega się jednak, że ten nowy człowiek staje się na zawsze zagubiony w sobie samym i w „tu i teraz”. Religia zaś, która zdolna jest do prowadzenia człowieka dalej, nie znajduje uznania, gdyż człowiek współczesny nie chce się zgodzić na to, że w jego istnieniu „powinieneś” miałyby poprzedzać jego „jest”. Raczej jest gotowy uznać, że nie istnieje świat powinności, a rzeczy widzialne wyczerpują rzeczywistość. Pisał Martin Buber: „Religia ma początek w pewności, że o coś się nas prosi, że istnieją cele, którym jesteśmy potrzebni”¹⁶. Nowy człowiek w tym religijnym wymiarze nie ma charakteru „istnienia lepszego”, lecz „istnienia innego”. Nie chodzi zatem o wydłużanie życia, umacnianie ciała i umysłu, lecz o włączenie człowieka w „nowe niebo i nową ziemię” (Ap 21,1).

4. Lepszy świat i lepszy człowiek – nowy człowiek i polityka

Trzeba doskonalić się tak, by umieć obdarzać spokojem innych ludzi.

Konfucjusz

Idea nowego człowieka w religii wynika z odpowiedzi na pytanie: Czego Bóg od ciebie oczekuje? Idea nowego człowieka w nauce i technice wynika z innego pytania. Brzmi ono: Jak można siebie poprawić/ulepszyć, aby być szczęśliwym? Lecz jest jeszcze jeden wymiar tej idei, który ujawniał się w dziejach naszej kultury, a który wymaga rozważenia. Nie wyrasta on ani z nauki, ani z religii, lecz z projektu rewolucyjnego. W projekcie tym chodzi zawsze o ucieczkę ze starego świata (złego) do świata nowego (lepszego, idealnego), w którym wszystko i wszystkich się przemieni. Jednak rewolucjonista wydaje się w awangardzie dziejowej nie tylko w wymiarze politycznym i społecznym, lecz również w antropologii. Idea nowego człowieka pojawia się w tym projekcie w kontekście trzeciego pytania. Brzmi ono: Jak należy zmienić świat, aby stworzyć nowego człowieka?

Niekiedy błędnie się sądzi, że aktualność projektów techniki oraz projektu religii wobec nowego człowieka nie idzie w parze z aktualnością projektu związanego z ideami rewolucyjnymi. François Furet na przykład zaczyna swe fundamentalne dzieło na temat „rewolucyjnej idei komunistycznej” od stwierdzenia: „Sowiecki reżim umknął w popłochu z teatru historii, choć zawitał tam w dźwięku fanfar”¹⁷. Można sądzić, że projekt rewolucyjny to tylko jakiś epizod w naszych dziejach. Nic bardziej błędnego, jest on tak samo trwały jak religia, nauka i technika. Jest w stanie uaktywnić się przy sprzyjających okolicznościach, i nigdy nie „ucieka

¹⁶ M. Buber, *Kim jest człowiek...*, s. 184–185.

¹⁷ F. Furet, *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX wieku*, tłum. J. Górnicka-Kalinowska i M. Ochab, Warszawa 2018, s. 27.

z teatru historii”, stając się ważnym mechanizmem zmiany istniejącego świata i marzenia o nowym człowieku. Idee rewolucyjne są tak samo nieśmiertelne jak religijne, lecz są one o innych zwrotach. Religijnie określony nowy człowiek konstruowany jest z idealnej metafizycznej przyszłości oraz określonej natury człowieka. Porewolucyjny nowy człowiek konstruowany jest z niszczenia przeszłości i idealizowania rewolucyjnej teraźniejszości. Dla rewolucjonisty wszelkie dotychczasowe idee, wartości, teorie człowieka są odmianami fałszywej świadomości, fikcjami, które wymagają odrzucenia. Wszystko to wymaga unieważnienia, gdyż normy i wartości są kreowane dopiero wraz z wizją nowego świata. Projekty rewolucyjne są zatem tak samo nieśmiertelne jak inne projekty ulepszające. Zmienia się jedynie ich przedmiot: od rewolucji społecznej, w której przebudowuje się relacje społeczne, przez rewolucję kulturową, w której zmianie ulega cały fundament aksjologiczny, aż po współczesną rewolucję seksualną, w której przebudowuje się moralność i zachowania seksualne. Rewolucje chcą zawsze wyzwalać. Doświadczana obecnie rewolucja chce wyzwolić człowieka od niego samego. Rewolucję przeprowadza się zawsze w obszarze, który rewolucjonistom wydaje się przeszkadzać w postępie, który jest swoistym ciężarem, i z którego należy się otrząsnąć, aby realizować pełnię istnienia, w tym i spełnienie człowieka¹⁸.

Mity rewolucji stale rozpalają umysły, a razem z tym wskazują (i tworzą) człowieka przemienionego w tym projekcie. Nowy człowiek zawsze należy do najważniejszych składników takiego projektu: nie można porzucić starego świata (społecznego, kulturowego, seksualnego) bez porzucenia starego człowieka. To znaczy, próbuje się w nim zawsze uregulować mechanizm historii swoistą myślą dziejową i jednocześnie nową ludzką naturą. Problem nowego człowieka zostaje w ten sposób włączony w wojnę o charakter cywilizacji i w rewolucyjne oczarowanie ideologią: wszystko, co dawne, jest wsteczne, wszystko, co nowe, jest postępowe. „Nowe i lepsze” staje się synonimem „rewolucyjności”; dawne i tradycyjne symbolem wsteczności. Również człowiek dawny staje się przeszkodą dla rewolucyjnego człowieka nowego. I w zależności od mocy rewolucji zmierza się (wcześniej czy później) do jego eliminacji, łącznie z fizycznym unicestwieniem. Elementy te są tak ze sobą powiązane, że trudno je oddzielić: społeczeństwo jest stale ożywiane ciągłym dążeniem do czegoś nowego i zerwaniem z przeszłością. W człowieka zostaje niejako wpisana idea „być stale podatnym na przemiany”. Nie można bowiem uczynić jednego, czyli unicestwić „stary świat” i budować „nowy” bez drugiego, czyli bez nowej idei człowieka. O tym „nowym człowieku” zrodzonym z jednego z projektów rewolucyjnych pisał M. Bierdiajew, filozof, który

¹⁸ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 189.

doświadczyl rewolucji bolszewickiej: „Krew nie powstrzyma ich na drodze do zaspokojenia żądz życia i żądz władzy. I najbardziej złowroga w Rosji postać, to nie dawny komunista, skazany na zagładę, ale właśnie ten nowy młody człowiek, w którym może zatracić się dusza Rosji i powołanie rosyjskiego narodu. Ten nowy antropologiczny typ może jutro obalić komunizm i stać się rosyjskim faszyzmem”¹⁹.

Rewolucja struktury społecznej, systemu gospodarowania, norm i obyczajów, wzorców wartości itp. musi prowadzić (wręcz wymusza) zmianę człowieka, ofiarowując nowe poczucie sensu życia. Przy takiej interpretacji jest oczywiste, że dawny, tradycyjny człowiek nie nadaje się do życia w nowych porewolucyjnych warunkach. Stąd tak mocne w projektach rewolucyjnych jest planowe przygotowanie nowych ludzi, które staje się zadaniem uniwersytetów, szkół, przedszkoli i rodzin, stających się instrumentami przeróbki człowieka dawnego na nowego. Jeśli nie można tych instytucji zmienić w taki sposób, aby przygotowywały nowego człowieka, to niekiedy je się po prostu niszczy. „Losy rewolucji – mówił M. Bucharin w roku 1924 – zależą teraz od tego, jak dalece uda nam się przekształcić młode pokolenie w materiał ludzki, zdolny do budowy socjalistycznej gospodarki społeczeństwa komunistycznego”²⁰. Rewolucjoniści doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że „obecny” człowiek nie jest w stanie żyć w nowym świecie, stworzonym przez rewolucję. Pisał na przykład jeden z rewolucjonistów A. Łunaczarski, który chciał zastąpić rodzinę przez organizacje społeczne i stworzyć nowego człowieka: „Cel precyzuje się coraz wyraźniej: jest nim konieczność urzeczywistnienia ideału, jakim jest człowiek mądry, szczęśliwy, władca globu. My jesteśmy twórcami tego człowieka”²¹. Nawet wtedy, gdy rewolucjoniści rozpoczynają od przebudowy państwa, społeczeństwa, gospodarki, kultury, to ostatecznym celem jest zawsze stworzenie nowego człowieka. Nowa szkoła, nowy uniwersytet, nowa ekonomia, nowa rodzina, nowa kultura, nie są tylko troskami o lepszy świat i lepsze miejsce dla człowieka, lecz przede wszystkim modyfikacją jego samego i tworzą nowy początek.

Hannah Arendt rozumiała rewolucję jako zerwanie ciągłości²². Zacząć wszystko od nowa, od początku, z jednoczesną destrukcją przeszłości – to jedna z najszkodliwszych idei w naszej historii. A zacząć od nowa z człowiekiem, wyhodować/

¹⁹ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1936, s. 193.

²⁰ Cyt. za: M. Heller, *Maszyny i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Warszawa 1989, s. 147–148.

²¹ A. Łunaczarski, *Socjalizm i sztuka*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, tłum. W. Zawadzki, Warszawa 1963, s. 62.

²² „Tam, gdzie pojawia się zmiana w sensie nowego początku, gdzie gwałt zostaje użyty do ustanowienia zupełnie innej formy ustrojowej i gdzie wyzwolenie spod ucisku przynajmniej

stworzyć nowego człowieka dla nowych czasów to idea szkodliwa podwójnie. Skierowana jest bowiem zarówno przeciwko historii, jak i przeciwko samemu człowiekowi. W obu tych ideach przeszłość traktuje się jako przeszkodę i zagrożenie. Zakłada się też (błędnie), że człowiek „bez reszty” jest tworzony przez społeczeństwo, kulturę i politykę, i wszystko zależy tylko od jego działania lub zaniechania działania. I nie należy się dziwić, że pomysły te kończyły się zawsze katastrofą, również wobec nowego człowieka, który pojawiał się razem z nimi. Wystarczy wspomnieć o rewolucji francuskiej, przewrocie rosyjskim, chińskiej rewolucji kulturalnej, aby wskazać, że przerwanie związku z przeszłością i uznanie, że cały człowiek jest i może być ukształtowany przez społeczeństwo i kulturę, źle się kończy. Rozumowanie jest zawsze w takich teoriach proste: doskonałe społeczeństwo i kultura ma zrodzić doskonałego, szczęśliwego, nowego człowieka. Jeśli człowiek nie jest taki, to znaczy, że na drodze rewolucji trzeba przeformować społeczeństwo i kulturę. Dzisiaj również tego doświadczamy – jest wielu „inżynierów” człowieka. Dotyczy to również polityki i na przykład prób stworzenia *homo europaeus*. Rzadko politycy-wizjonerzy przyjmują stare zdanie K. Adenauera: „Trzeba przyjmować ludzi takich, jakimi są, innych nie ma”. (*Man muss die Menschen nehmen, wie sie sind, es gibt keine anderen*). Częściej (żeby nie powiedzieć zawsze) ze swoich marzeń i złudzeń na temat człowieka chcą czynić wielką politykę. Jeszcze dzisiaj (a może przede wszystkim dzisiaj w czasie kryzysu idei i kulturowego globalizmu) te potrzeby przez wielu są wzmacniane. Rewolucja jednak – ja dowodził S. Grabski – „jest typowym zjawiskiem nie rozwoju życia społecznego, lecz choroby społecznej, nie fizjologii społecznej, lecz społecznej patologii”²³. I w taką patologię zostaje włączona idea nowego człowieka.

Doświadczenie nowożytnych rewolucji wskazuje, że zaczynały się one od proklamowania wolności człowieka, kończyły zawsze na dyktaturze. W ten proces była zaangażowana też idea nowego człowieka. Wielkich projektów rewolucyjnych było w naszej kulturze kilka. Wskazując tylko najważniejsze, należy podkreślić, że chodziło w nich zawsze o to, aby stworzyć warunki, w których człowiek przestaje postępować jak dotychczas, i być taki, jak dotychczas, lecz zaczyna myśleć, czynić, żyć i być nowocześnie, inaczej, lepiej. Takie warunki nowego bytu wyznaczane były przez wektory rewolucji. W rewolucji francuskiej takimi wektorami były wolność, równość i braterstwo. Rewolucja bolszewicka uznała konieczność historyczną za wektor zmian, a w obecnej rewolucji seksualnej wektorem takim jest to, że „Człowiek Mężczyzna, jak i jego druga płeć, Ko-

dąży do zaprowadzenia wolności, tam możemy mówić o rewolucji”. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991, s. 33.

²³ S. Grabski, *Rewolucja*, Warszawa 1921, s. 120.

bieta, zostaną zakwestionowani w imię ukazania ich wewnętrznej złożoności”²⁴. Każdy z tych wektorów wskazuje też na inny rewolucyjny kierunek przemian ku nowemu człowiekowi. Rewolucja francuska kreowała nowego człowieka jako obywatela, który określa swą tożsamość wobec narodu i państwa, usuwając przy tym jako przeszkody inne podstawy ludzkiej tożsamości. Jeszcze dalej szła w tym rewolucja bolszewicka. „Według oficjalnej definicji – pisze Michał Heller – najważniejsza w życiu człowieka sowieckiego jest praca; jest on ponadto bezgranicznie oddany ojczyźnie, należy do kolektywu, niezmiernie interesuje się życiem sąsiadów i życiem mieszkańców planety, a całą troskę o niego wzięło na siebie państwo”²⁵. Z kolei współczesna rewolucja seksualna wskazuje na nowego człowieka określonego tylko przez kontekst społeczny i kulturowy. Okazuje się w niej, że wszystko, łącznie z płcią, może stać się przedmiotem wyboru, a pytanie: Kim jestem? staje się tożsame z pytaniem: Za kogo się uważam? Nowy człowiek to taki, który nie odróżnia już ani tych pytań, ani tym bardziej odpowiedzi. W każdej z nich obecny jest jednak prometeizm, czyli wiara w samozbawienie człowieka, który dzięki korzystnym zmianom społecznym i kulturowym jest w stanie sam siebie wznieść na wyższy poziom.

5. Transhumanizm i pothumanizm

Człowiek powinien ciągle stawać się nowym,
to znaczy realizować pełnię swego człowieczeństwa.

Mikołaj Bierdiajew

Można powiedzieć, że religie pozostawiają otwartą drogę do nowego człowieka. Inaczej jest w ideologii i w politycznym jego kreowaniu: tu wszystko się wie. Leszek Kołakowski podkreślał, że jedną z przyczyn klęski komunistycznej utopii na temat nowego człowieka było przekonanie, że wiedziano tam w sposób absolutny, kim jest człowiek²⁶. Ta utopijna wiara w odkrycie istoty człowieka i możliwości panowania nad nią prowadzą do utopijnej kreacji nowego człowieka, całkowicie zależnego od ideologii. Rekonstrukcja metafizycznej, biologicznej, duchowej konstytucji człowieka wydawała się możliwa, a nawet pewna. Jak łatwo dostrzec, nowy człowiek to nie tylko pozytywna idea rozwoju, postępu i duchowego bytu. Może to być również idea negatywna, w której zamiast wzbogacenia człowieczeństwa, ma się do czynienia ze skażeniem idei człowieka. Pisał Bierdiajew:

²⁴ R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 83.

²⁵ M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, s. 28.

²⁶ L. Kołakowski, *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne*, „Etyka”, 27, 1994, s. 63.

Nowy człowiek może także stać nad otchłanią niebytu, być przyciąganym przez niebyt. Współczesny człowiek, zmęczony upadłym i rozpadającym się bytem, zaczyna zachwycać się niebytem. Na skraju niebytu chce doświadczyć ostatniej ekstazy: jest to ekstaza heroizmu w imię nicości, ekstaza twórczości wyłaniającej się z jego własnej nicości²⁷.

Te wszystkie idee pojawiają się też dzisiaj w różnych koncepcjach „postczłowieka”, transhumanizmu, posthumanizmu, nowego materializmu itp. W koncepcjach tych akcentuje się to, że człowiek nie posiada stałej i niezmiennej natury, i ukazuje tylko jednostronny wymiar możliwości jego udoskonalenia i stworzenia na nowo. Obok tego założenia wyraźne staje się też postawienie granicy między naszym okresem zwierzęcego rozwoju, który już się kończy, a nowym okresem, właśnie zaczynającym się rozwojem świadomego projektowania. Wyraźne przekonanie o niedoskonałości natury ludzkiej nie przeszkadza jednak w pojawianiu się sporów na temat możliwości doskonalenia. W tych sporach pewność, co do możliwości nowego człowieka, przechodzi w niepewność, co do uznania, że życie ludzkie rozgrywa się jeszcze w wymiarze wartości transcendentnych. Można powiedzieć, że im mocniejsze stają się przekonania, że życie ludzkie rozgrywa się tylko w wymiarze materialnym, tu i teraz, tym trwalej idea nowego człowieka ograniczana jest do biotechnologii, nauki i techniki. W ideologiach posthumanizmu odrzuca się tradycyjne przeświadczenie o wyjątkowości człowieka, a nawet jego suwerenności. Zanegowanie tradycyjnego humanizmu i specjalnego statusu człowieka, ostatecznie zamyka drogę przed łączeniem nowego człowieka z metanoją, czyli przemianą, związaną raczej z boskim przeznaczeniem i nowym sposobem istnienia niż z techniczną poprawą. Z jednej zatem strony mamy do czynienia ze statusem „nienaruszalności” człowieka, z drugiej możliwościami wytworzenia (zgodnego z jakimś planem) najbardziej witalnego i wydajnego nowego człowieka. Nowe projekty spotykają się z charakterystyczną dla czasów przełomu mieszanką reakcji obronnych dawnych koncepcji i gloryfikacją teorii nowych. W sposób ukryty lub (coraz częściej) otwarty nowa doktryna „stworzenia nowego człowieka” wpływa na dyskursy naukowe i przenoszona zostaje w sferę religii, polityki i kultury. Postęp, który miał służyć człowiekowi, zaczyna podporządkowywać sobie człowieka.

Gotowości otwarcia się na projekty nowego człowieka „na skraju niebytu” (jak mówił Bierdiajew) sprzyjają szczególnie te nurty współczesnej kultury, wyrastające na demaskowaniu wszystkich koncepcji, które odnoszą się do tradycji judeo-chrześcijańskiej i pewnej koncepcji metafizycznej, ukazującej wiarę w stworzenie

²⁷ M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka...*, s. 90.

człowieka i jego podobieństwo do Boga oraz trwałość ludzkiej natury. W tym demaskowaniu nie chodzi jednak o to, aby przekreślić wartość bytu ludzkiego, lecz o to, aby sposób legitymizacji tej wartości oddać w ręce samego człowieka, jego technice, nowej religii, nowej polityce, nowej kultury itp. Zdobywcze techniki, w tym neuro-, bio-, i nanotechnologia przyjmują tym samym zadanie ulepszenia gatunku ludzkiego. Wszędzie tam okazuje się, że ludzka wartość i doniosłość naszego bytu nie jest w sposób uniwersalny przypisana do człowieka, lecz może być dopiero techniczną i społeczną zdobyczą. Chodzi zatem o przewyżczenie „starego człowieka”, zakwestionowanie wartości tego, co dotychczas było uznawane za naturalne, uwolnienie go od chorób, procesów starzenia, zastąpienie naturalnych organów elementami sztucznymi itp. Nie dostrzega się tu, że każdy sukces w takim sterowaniu ludzkim bytem i kreowaniu nowego człowieka powiększa możliwość rozporządzania nim. Słowem, im większe są możliwości stworzenia go „na nowo”, tym większa też jest możliwość sterowania człowieczeństwem i tworzenia go zgodnie z jakimiś określonymi interesami twórców. Sukces nauki, techniki, ideologii w uwalnianiu ludzkiego bytu od dotychczasowych uwarunkowań, i kreowaniu nowego człowieka, prowadzi do coraz większego odczucia bezradności i bezbronności wobec tych przemian. Wydaje się w tym wszystkim, że opanowanie przyrody zaczyna prowadzić już do opanowywania człowieka, a „nowy człowiek”, w którym nic nie jest już sprawą przypadku, lecz (prawie) wszystko może być zaplanowane, wybrane i „skonstruowane”, przynosi wraz z tym zagrożenie relatywizacją ludzkiej autonomii. Paradoksalnie, jeśli tylko my sami stajemy się stwórcami człowieka, to zagrożona zostaje nasza nienaruszalność. „Czyż nie było tak – pytała Hannah Arendt – że wszystkie postępy nauki od czasów Kopernika niemal automatycznie powodowały umniejszenie rangi człowieka?”²⁸. Jeśli postęp ten dotyczy samego człowieka, to wydaje się, że umniejszenie to zostaje zwielokrotnione.

6. Przewaga możliwości nad stanem aktualnym

Jeśli człowiek nie jest więcej niż ludzki, wtedy jest mniej niż ludzki.

Martin Buber

Przy próbach rozumienia człowieka nie wolno ograniczać jego bytu do aktualnego stanu, czyli do tego, czym człowiek jest dzisiaj, jaki jest nasz status faktyczny obecnie itp. Ta podstawowa zasada metafizyczna w rozumieniu człowieka oznacza również uznanie, że nie jesteśmy w stanie ukazać, czym człowiek może być. Pisał

²⁸ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godoń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 321.

Martin Buber: „Być może dałoby się opisać, czym jest rodzaj ludzki, natomiast to, czym rodzaj ludzki może być, przekracza naszą zdolność pojmowania”²⁹. Jednocześnie coraz mocniej się ukazuje, że nie można zrozumieć ani problemu człowieka, ani nowego człowieka za pomocą pojęć techniki, fizyki, biologii. Wszędzie tam mamy do czynienia z niebezpiecznym redukcjonizmem. Człowiek (a razem z tym nowy człowiek) ukazuje się jako umniejszony do tego, czym jest teraz, z pominięciem wezwania do bycia czymś więcej niż jest. Można powiedzieć, że takie filozoficzne rozważania otwierają przed człowiekiem i kulturą dwie możliwości poszukiwań podstaw swego istnienia, i razem z tym – kierunku nowych możliwości naszego bytu. Pierwsza, tradycyjna, czyniła z człowieka byt bogatszy niż ciało, którego istotę określa przekraczanie *status quo* i wymaga nasłuchiwanie, „pójścia za kims” i nawet – swoistego – podporządkowania się. Ten kierunek wskazywał zawsze na możliwość przekroczenia naszej natury fizycznej i biologicznej, jednak nie w stronę jakiejś „lepszego natury biologicznej”, lecz w ogóle jej przekroczenie. I druga możliwość, która szybko została przeniesiona na całą kulturę i istnienie, pozostawiała człowieka w samotności, jako samodzielnie poszukującego kierunków życia, orientacji i podstaw własnego istnienia. Jeśli chcielibyśmy kierunki te przedstawić obrazowo, to można powiedzieć, że pierwszy z nich oznacza budowanie swego istnienia przez nasłuchiwanie i uznawanie, że nasz byt przekracza zdolność pojmowania tego, czym mógłby jeszcze w przyszłości być rodzaj ludzki. Ostateczność i człowieczeństwo wydają się nawzajem wykluczać: w sprawie przyszłego wymiaru ludzkiego istnienia wszystko jest możliwe. Drugi zaś oznacza budowanie człowieczeństwa przez nieograniczoną wolność, a nawet samowolę. Pierwszy z nich kreuje człowieka jako byt stale zewnątrzsterowny, drugi odwrotnie, domaga się, aby człowiek podjął wysiłek samodzielnego poszukiwania i stworzenia swojego usytuowania w istnieniu. W tej drugiej tendencji człowiek zaczął kreować sam siebie jako byt wewnątrzsterowny, i koniecznie zmierzający do uwolnienia się od tradycyjnej metafizyki, przesądów moralnych, dotychczasowych wartości, dotychczasowego człowieka w kierunku „nowego i postępowego”.

Nie trzeba oczywiście podkreślać, że w tak zakreślonej alternatywie przekonująca i „ludzka” wydawała się droga wolności i twórczości, nieograniczonego rozwoju, postępu naukowego i fizycznego ulepszania człowieka. Oczywiście nie oznaczało to, że nie pojawiły się koszty takich poszukiwań. Wymóg wewnątrzsterowności w sposób naturalny wzmacniał wiarę człowieka w samego siebie, ale też wprowadzał niebezpieczeństwo bardzo mocno doświadczane w kulturze współczesnej. Im bardziej bowiem wzrasta panowanie człowieka nad sobą i poszerzają się pola wewnątrzsterowności, tym bardziej też wzrasta relatywizacja samego

²⁹ M. Buber, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Łódź 2014, s. 80.

człowieka i jego świata. Jest to niejako odwrotna strona postępu. Wymóg takiej wewnątrzsterowności przynosił razem z tym antropologię, w której uznawało się, że człowiek jest (i ma być) tylko twórczym i działającym, ale nie jest (i nie może być) również tym, który „przyjmuje”, „słucha”, i „naśladuje”, i do którego coś/ktoś przychodzi „z zewnątrz” i staje się wzorem. Więcej nawet, stopień umniejszenia tego wszystkiego, co jest tajemnicze i niepojęte, co przekracza człowieka i wykracza poza niego, wzrastał razem ze stopniem wewnątrzsterowności człowieka. Czyli im więcej w wyznaczaniu kierunków swego człowieczeństwa było decyzji i samowoli człowieka, im bardziej jego wyznaczanie zależało od woli, kaprysu i możliwości, tym bardziej też umykał przed nim wymiar tajemnicy i tego, co niepojęte, a on sam stawał się tylko bytem myślącym i działającym, a nie przyjmującym i obdarowanym. Nie ma już w nim woli i pragnienia, aby – jak mówił Lévinas – chcieć „zapłonąć od innego ognia”³⁰. Nikt już nie miał pełnomocnictwa do autorytetu, żądania posłuszeństwa i naśladowania. Jeśli człowiek stawia tylko na siebie, to postawa taka sprzyja aksjologicznej niepewności i rozkładowi wartości.

Idea człowieka wewnątrzsterownego wskazuje zatem, że jedynie on sam, dzięki swej sile rozumu, wyobraźni i aktywności, może (i powinien) decydować o kierunku rozwoju, orientacji i wszystkim, co ważne. I on sam również decyduje o wymiarach nowego człowieka. To, co jest ważne, stanowi o jego świecie ważności, i teraz taki świat tworzy on sam przez naukę i technikę. Czyni to, zrywając jakiegokolwiek możliwości poszukiwań orientacji wśród innych ludzi, autorytetów, religii, kościołów, Boga itp. Nie chce być ani przyjmującym, ani obdarowanym. Oczywiście tak jak w przypadku człowieka zewnątrzsterownego i tu pojawiają się ważne elementy, które ukierunkowują naszą orientację w istnieniu. Życie, w którym nic już nie jest ważne, w którym nie ma wartości, kierunku i sensu, prowadzi do kryzysu i zagubienia się w istnieniu. O człowieku często mówiło się w przeszłości, że jest ukierunkowany na sens i potrafi odkryć to, co ważne. Świat ważności przekraczał jednak to wszystko, co sprowadzało się tylko do zaspokojenia potrzeb i aspiracji, przekraczał też to, co było związane z trywializacją świata i prowadził do poszukiwania „czegoś więcej”. Leszek Kołakowski pisał: „Wiemy, z doświadczenia, że miłość to nie tylko pęd do prokreacji, a idea domu ma w sobie coś, co nie mieści się w samym pojęciu schroniska. Wierzimy, że nasza wiedza jest nie tylko narzędziem, za pomocą którego zwiększamy szanse przetrwania gatunku, lecz pretenduje do tego, iż jest poszukiwaniem prawdy – dobra, które cenimy niezależnie od praktycznych korzyści, jakie wzrost wiedzy mógłby przynieść. Wierzimy, iż osoba

³⁰ E. Lévinas, *Ślad innego*, tłum. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 223.

ludzka ma wartość samą w sobie, a nie tylko jako komiwojażer wynajęty przez Naturę do wytwarzania plemników i komórek jajowych dla kontynuacji gatunku. Wiemy, że związek matek i ojców z dziećmi wykraczają daleko poza porządek Natury, która każe rodzicom dbać o swe potomstwo³¹. Można powiedzieć, że efektem skierowania ku „nowemu człowiekowi” i konsekwencją kreacji człowieka wewnątrzsterownego było to, że wszystkie te elementy orientacji, wskazane przez Kołakowskiego, powinniśmy móc odnaleźć w sobie samym. Nowy człowiek wydawał się nie tracić nadziei na taką orientację, w której te wszystkie ważności nadal będą miały możliwość ukierunkowywać nasze życie. Niestety, tak się nie dzieje. Człowiek bowiem, który zaniedba troskę o takie ważności, który miłość sprowadza do prokreacji, wiedzę do poznania, dom do schroniska, osobę do korzyści, rodzinę do troski o dobra materialne itd., ten – wcześniej czy później – będzie musiał toczyć walkę ze złem i niesprawiedliwością, zamiast poszukiwać dobra i sprawiedliwości.

Zakończenie

Człowiek jest stworzeniem, które otrzymało nakaz stania się Bogiem.

Grzegorz z Nazjanzu

Filozofowie już dawno odkryli, że nasza niedoskonałość jakoś wiąże się z naszą twórczością i otwartością. To znaczy, gdybyśmy byli spełnieni i doskonali, to nie tylko my, ale cały świat zatrzymałby się w rozwoju w siódmym dniu spoczynku. Tak jednak nie jest, nie jesteśmy spełnieni i nadal jest szansa przed człowiekiem. Kryzys człowieka zaczyna się wtedy, gdy staje się on wszystkim i zapomina o swej niedoskonałości. Efektem takiego kryzysu jest również fałszywa idea nowego człowieka. Staje się on tylko ludzką konstrukcją antropologiczną, w której spełniają się marzenia o szczęśliwym życiu i ziemskim (materialnym) wywyższeniu. Wbrew pozorom nie są to koncepcje przywracające człowiekowi właściwe miejsce w rzeczywistości (jak chcieli Grecy), lecz jeszcze mocniejsze ubóstwienie człowieka (jak widzieli to Rzymianie wraz z pojęciem *humanitas*). Otrzymujemy bowiem w tej konstrukcji łatwe odpowiedzi na pytania: kim ma być taki nowy człowiek? i – często – łatwe odpowiedzi na pytania typu: jak to zrobić? Jeśli jednak wobec tych wszystkich idei skierujemy pytanie: po co taki człowiek, jaki jest sens jego istnienia, to jedyną odpowiedzią, jaka pozostaje, jest to, że sensem jest jego szczęście i wygodne życie. Człowiek (nowy) jest po to, aby być szczęśliwy, a będzie taki, gdy jego umysł będzie najbardziej rozwinięty, jego ciało będzie bez zarzutów, i da się łatwo naprawić, jego potrzeby będą spełnione, świat będzie piękny i ko-

³¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999, s. 284.

lorowy, życie zaś kształtowane będzie przez niego samego. Wydaje się, że jest to idea niegroźna i zastąpienie „starego, metafizycznego” człowieka, w którym były przed nami stawiane powinności, przez „człowieka nowego”, który przekracza swe ograniczenia biologiczne, przekształca się w jakąś formę dowartościowania ludzkiego bytu. Tymczasem im bardziej dobra te (bogactwo, szczęście, dobrobyt...) są absolutyzowane, tym bardziej też następuje relatywizacja człowieka „jako takiego”, i pojawia się wykorzystanie dążenia do postępu przeciwko samemu człowiekowi. Jest to jakaś forma deprecjonowania samego siebie, jeśli się uzna, że ja sam jestem wszystkim. Nie wystarczy bowiem zachowanie świadomości swego człowieczego bytu, aby pozostać człowiekiem. Często w takich teoriach zostaje utracony wymiar metafizyczny naszego istnienia, a zamiast tego pojawia się wycena jego wartości ze względu na amoralne, egoistyczne i antyspołeczne dążenia. To wszystko jest jednak za mało, aby mówić o człowieczeństwie. I nawet jeśli dodamy do tego doskonały mózg, przeniesiony w doskonałe sztuczne ciało, a nawet możliwą, na skutek inżynierii genetycznej, nieśmiertelność, to zawsze razem z tym ma się na uwadze osiągnięcie ostatecznej perfekcji i „zamknięcie”, „zakończenie” możliwości dalszego rozwoju. Z góry zakłada się, że doskonalenie człowieka w wymiarze fizycznym, intelektualnym i psychicznym musi osiągnąć kres. Taki „nowy człowieka” różnymi metodami osiąga doskonałość fizyczną i ... koniec. Można tu wskazać przykład, jaki podaje P. Singer, mianowicie psychopatę, który uważa siebie za szczęśliwego³². „Jeśli nasze życie nie ma innego sensu niż nasze własne szczęście, [...] to wnet zauważymy, że gdy osiągniemy już to, co wydawało nam się do szczęścia niezbędne, samo szczęście będzie się nam wymykać”³³.

Wszystko to oczywiście nie oznacza, że człowiek, jakiego znamy dzisiaj, będzie taki sam w przyszłości, a nawet takim powinien być. Rozwój człowieka nie jest wcale zakończony. Dlatego w pytaniu o „nowego człowieka” nie chodzi tylko o odpowiedź na pytanie „Kim jest człowiek?”, lecz przede wszystkim o pytanie, „Czym możemy być? Czym być powinniśmy? I czym być chcemy?”. Bez wątplenia możemy być „szczęśliwą świadomością” w sztucznym ciele. Ale czy chcemy właśnie tak być i czy tak być powinniśmy? Pisał Pascal: „Jak nie wiem, skąd przychodzę, tak i nie wiem, dokąd idę; wiem tylko, że opuszczając ten świat wpadam na zawsze albo w nicość, albo w ręce rozgniewanego Boga, nie wiedząc, która z tych dwu możliwości może być moim wiekiustym udziałem. Oto mój stan pełen słabości i niepewności”³⁴. Tej niepewności nie odbierze nam żaden „ulepszony człowiek” i dobrze, gdyż w niej jest wielka nasza moc!

³² P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, s. 415.

³³ Tamże, s. 419.

³⁴ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 130.