

Józef Lipiec

Człowieczeństwo.

Esej ekstrapolacyjny

Słowa kluczowe: człowiek, jednostka, społeczność, gatunek, podmiotowość i esencjalne prawa człowieka, bunt, znieczulica, granice człowieczeństwa

Człowiek jako kto?

Pojęcie „człowiek” jest wieloznaczne, co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, występuje ono jako znak dla *indywidualium* (wszelkiego lub skonkretyzowanego, najlepiej ze wskazaniem na mnie samego). Po wtóre, jako nazwa dla *człowieka uspołecznionego*, gdzie albo jest zbiorowością, po prostu, albo występuje jako *zoon politikon*, czyli wskazana częśćka owej gromady, mieszcząca w sobie przymioty zbiorowości, poza którą nie ma w ogóle człowieka. Po trzecie, człowiek występuje jako *gatunek*, acz nie tyle w swej logicznej, arystotelesowskiej ogólności, ile jako realny łańcuch dziejowych procesów biologicznych i kulturowych, na ogół pojmowanych jako rozwojowe.

Wbrew tradycji, najtrudniej znaleźć kryterium człowieczeństwa w pierwszym przypadku. Z reguły buduje się jakiś wzorzec, którym jest na przykład Sokrates. Franciszek z Asyżu, Kartezjusz, Kant albo Gandhi, po czym wydobywa się z ich realnych postaci jakieś charakterystyczne cechy (wrażliwość, cnotę, świadomość, rozumność lub imperatyw obowiązku) i z nich tworzy się model indywidualnego człowieka jako takiego. Do niego przykłada się pozostałe jednostki, aspirujące do bycia człowiekiem (który brzmi dumnie). Kto sprostą choć w części *metrum-człowieczeństwa*, ten jest człowiekiem, kto zaś nie wykazuje odpowiednich właściwości – temu człowieczeństwa odmawiamy albo całkowicie, albo spychamy na pobocza granicznych przypadków. Upieramy się przy delfinacjach po Arystotelesowsku ostrych bądź dajemy szansę określeniom po Wittgensteinowsku typologicznie zamazanym, opartym na podobieństwach i analogiach. Kłopotliwa bywa jedynie kwestia niezgody między obiektywnym wzorcem a subiektywnym

stanem danej jednostki, która upiera się czasem przy swym człowieczeństwie, co prawda definicyjnie zdefektowanym, ale wspartym na jakichś innych odczuciach, na przykład pragnieniach życia swoistego, niestandardowego. Kto o sobie zdolny jest pomyśleć: Ja – nieczłowiek?

Drugi, „społeczny” przypadek obowiązuje w całych niemal dziejach człowieczeństwa rzeczywistego, praktykowanego i sankcjonowanego etycznie i prawnie. Człowiekiem jest ten, kto spełnia odpowiednie warunki, mianowicie bycie czynnym uczestnikiem życia danej zbiorowości. Ona też – właśnie owa całość – wyznacza standardy, odwołujące się do reguł zbiorowej egzystencji. W tym narzędzi komunikacji i kryteriów identyfikacji. Zbiorowość, a nie żadna, nawet wysoce samodzielna i silna duchem jednostka wyznacza obowiązujące normy psychofizyczne i kulturowe. Dysponuje zarazem zdolnością czynienia i mianowania każdego człowiekiem, z pełnią „naszych”, a więc ludzkich praw tych tylko, którzy tworzą system społeczny, usuwa zaś pozostałych, nieodpowiadających zasadom. W ten sposób nie jest wcale lub nie jest pełnym człowiekiem ani inny, przychodzący z zewnątrz, obcy, nieznan i wróg, ani też tutaj zrodzony i zamieszkały jakiś nieczłowiek, niepełny w tu obowiązującym człowieczeństwie, niezdolny do życia w naszej gromadzie, na ogół pozbawiany też życia w ogóle. Niezdarność może mieć charakter *biologiczny* (starym wzorem spartańskim pozbywamy się osobników niesamodzielnych w sprawnym – wedle norm tamtejszych – człowieczeństwie) albo *gospodarczy*, usuwający osobników i grupy zbędne, pasożytnicze, niezdolne do suwerenności produkcyjnej, albo *prawno-etyczny*, nakazujący pozbyć się osobników społecznie nieprzystosowanych (zwłaszcza szkodliwych). Nie ma żadnego powodu ukrywać, iż zdecydowana większość dysput antropologicznych odbywała się i dotąd przebiega w cieniu tysięcy lat ludzkich doświadczeń tego typu właśnie. Człowieczeństwo wynikać ma z reguł, a nie z odstępstw i anomalii. Byt człowieka jest z istoty gromadny, toteż z tego faktu musi się wyciągać zawsze i wszędzie *ostateczne wnioski*, zwłaszcza w sytuacjach granicznych, ekstremalnych. Kto tego nie czyni, jest albo nierozumny, albo obłudny.

Najpóźniej pojawiło się zrozumienie specyfiki przypadku trzeciego, gdzie człowiek wyłonił się jako *gatunek*, odmienny od swego konkretnego *przejawu indywidualnego* (myślącego o sobie *Ja-człowiek* i ani milimetr dalej) i *zbiorowego* (myślącego *My-człowiek* i ani metr dalej poza polszczyznę tego pojęcia). Gatunek ma tymczasem swoją specyficzną postać bytową i własne względnie autonomiczne dzieje, wsparte o małe historie swych substancjalnych i zmultiplikowanych nośników, ale jest konstrukcją, zauważmy, kosmiczną i historiozoficzną, wpisaną zarazem w uniwersalny proces Życia i w proces wyłaniania się Rozumu.

Filozofia człowieka i osobliwie etyka nie miały przez wiele stuleci jasności co do tej trójwarstwowej struktury naszego świata, produkując teorie ograniczone do jednej, wybranej arbitralnie sfery człowieczeństwa (zwykle do zbiorowej, rzadziej do indywidualnej) i podporządkowując jej pozostałe wprost lub pośrednio,

przez wygodne przemilczenie ukrytych kłopotów interpretacyjnych. Przyjmowało się na ogół z góry, że wybrana sfera albo przewyższa dwie inne w taki sposób, że wszelkie konflikty wartości (i sumienia) należy rozwiązywać na jej korzyść, albo, że przeciwieństwa są ontologicznie niemożliwe, toteż zerowa jest szansa, by moje dobro pozostawało w sprzeczności z dobrem ojczyzny lub ludzkości, a jeśli tak mi się zdaje, to jest to efekt błędu poznawczego.

Dalszy ciąg dyskusji nad tym, co dobre, a co złe dla człowieka, co dlań konstruktywne, a co destruktywne, co optymalne, a co poniżej możliwości – wymaga rozstrzygnięcia, o którego i jakiego człowieka chodzi. Powtarzam: to, co dobre dla mnie (albo i zarazem dla ciebie, jak chce etyka formalna), nie oznacza wcale, że jest to dobre dla nas, społeczności, tym bardziej nie musi być dobre dla gatunku, ludzkości czy jak jeszcze inaczej nazwiemy człowieka w ogóle.

Wolność i porządek rozumu

Drugi powód rozbieżności między stanowiskami antropologiczno-aksjologiczno-etycznymi wynika nie tyle z jawnego meritum sporu, ile z przesłanek ukrytych. Uczestnicy dyskusji na temat co dobre, a co złe dla człowieka przystępują do akcji na nierównych prawach. Jedni wiedzą swoje i zdaje się im, że wiedzą lepiej, toteż potrafią prowadzić wyłącznie monolog, zwielokrotniony zazwyczaj do potężnego, chóralnego *tutti* wyznawców danej prawdy (powtarzanej za przewodem jakiegoś mistrza, proroka, wieszczą czy innego bohatera zbiorowej wyobraźni). Inni są wpółotwarceni na argumenty, pod warunkiem przyjęcia ich układu kategoryjnego, stylistyki i nazewnictwa, wykształconego w danej szkole, w danym wieku, w danej kulturze. Są zapewne też i tacy, mniej liczni, którzy potrafią prowadzić dialog otwarty, bez założeń, choć także z obwarowaniem granic subiektywności: oto mogę dochodzić do prawdy, jeśli tylko ona nie jest dla mnie osobiście niewygodna, przykra albo bolesna. Czy jest zatem możliwa jakakolwiek sensowna i uczciwa dyskusja, inna niż ta, która toczy się ponad naszymi głowami, gdzieś na wyżynach ogólnych przemian świata jako cywilizacyjnej całości? Czy da się pomyśleć debatę czystą epistemicznie i etycznie, ale taką, w której biorą udział rzeczywisci, żywi, zaangażowani aksjologicznie i emocjonalnie ludzie, nie zaś idee ogólne, spreparowane przez ducha obiektywnego dla potrzeb dyskursu „bez założeń”? Zzynamy się często na obecność uczestników, jawnie naznaczonych fideistycznie lub ideologicznie (odmawiając im prawa udziału w rzetelnej wymianie poglądów). Kwestionujemy prawo argumentu uświęconego aktem osobistej lub grupowej wiary, nie traktując poważnie uzurpatorów, skorych do przyznawania sobie wyłączności interpretacyjnej jakichś zsakralizowanych tekstów. Tak to już jest w czasach nowożytnych, że odwołujemy się tylko do rozumu ludzkiego, inne sposoby komunikowania się uznając za anachroniczne złudzenie, relikty po czasach nieoświeconych, a nawet za wyraz towarzyskiej niestosowności (odwo-

tywanie się do argumentów religijnych w poważnej, filozoficznej dyskusji uchodzi li tylko w kulturach i środowiskach mocno steologizowanych).

A przecież i rozum ma swoje granice i przypadłości, bywa że chroniczne. Nawet chłodne umysły zawodowych filozofów i naukowców nieraz także nie potrafią przezwyciężyć własnych słabości i ograniczeń, na przykład w odważnym przekraczaniu rubieży podmiotowej uczuciowości, choćby w kwestii zrutynizowanych, metodologicznych pryncypiów. Zanim rozstrzygamy problem w namyśle, już go mamy rozwiązany w nastawieniu. Jeśli bardzo pragniemy jakiejś prawdy, to ją łatwo uzyskamy, przezwyciężając nawet ogromne przeszkody. Jeśli nie chcemy do niej dotrzeć, to tak długo potrafimy kluczyć, aż wreszcie zgubimy drogę. Tak się dzieje zwłaszcza w poznawaniu samych siebie, ludzi przez ludzi.

Sens ludzkiego bytu

Z nieznanych nam powodów jesteśmy najprawdopodobniej *pierwszym i jedynym bytem, który coś wie*, a przede wszystkim *wie siebie*. Między Kartezjuszem a Heglem rozegrał się główny dyskurs w sprawie człowieka. Jest on istotą świadomą, zdolną do przełamania granicy przedwiedzy, przynajmniej na poziomie elementarnym: Człowiek to ktoś, kto coś wie i wie zarazem, że to wie właśnie. Minimum owo polega na tym, że nie musimy zaraz wiedzieć wszystkiego. Wystarczająca okazuje się tedy ograniczona intencjonalność przedmiotowa, ale za to z bezgraniczną subintencjonalnością samowiedzy podmiotowej. Ta pierwsza jest źródłowym warunkiem drugiej, ale druga pozwala na zrozumienie pierwszej tak, że wiemy nawet to, że czegoś nie wiemy. Gdyby nie świadomość siebie, to pozostalibyśmy na poziomie życia przedludzkiego, roślinno-zwierzęcego, zapewne świadomego, lecz tylko intencjonalnie „dosiebnie” skierowanego, bez możliwości uruchomienia świadomości „wsobnej” – subintencjonalnej właśnie.

Człowieczeństwo ma zatem coś wspólnego ze świadomością – pełną, refleksyjną, samowiedną. Byt pozbawiony tej cechy – musiałby zrezygnować z pretensji do kwalifikacji antropologicznej. Na razie nie widać szans na podciągnięcie do poziomu człowieka ani istot ewolucyjnie niższych (zwierząt chociażby), ani też tworów pochodnych, uformowanych technologicznie (androidów, cyborgów, sztucznych mózgów *etc.*) Fakt ten ma i mieć musi ewidentne konsekwencje w debacie o trudnych do rozstrzygnięcia dylematach w definiowaniu człowieka, zwłaszcza w świetle prawa do wydawania zezwoleń na eksperymenty naukowe jego samego dotyczących.

W sposób naturalny wyłania się jednak drugi obszar identyfikacji, określony przez zdolność człowieka do przekraczania progów ewolucji biologicznej i ustanawiania samodzielnych dróg realnego bycia w świecie. Chodzi więc o coś więcej niż tylko o bierne, świadomościowe rozumienie świata i siebie, chodzi o czynne, transcendujące, podmiotowe sterowanie własnym byciem, przy okazji

zaś formowanie samego świata także. Pytanie o człowieka dotyczy mianowicie jego specjalnego *statusu bytowego*.

Przed człowiekiem istniała, oczywiście, jakaś natura i jakieś jej prawa, on zaś – człowiek – stał się specyficznym, a być może najdoskonalszym jej efektem. Pojawienie się człowieka zmieniło wszelako sytuację samego bytu. Inny jest byt bez człowieka, inny zaś z nim jako substancją myślącą. Przypuszczamy nawet – w myśl radykalnie pojętej *zasady antropicznej* – iż pojawienie się świadomości stanowiło *ontologiczną konieczność*: byt pierwotny musiał, mianowicie, zrodzić ducha, w którym mógł przejrzeć się jak w lustrze. Co więcej, oto wyposażony w nadzwyczajne uprawnienia i dyspozycje człowiek okazuje się zdolny teraz *sam poprowadzić ciąg dalszy ewolucji twórczej*. Dodajmy, dwukierunkowo: po pierwsze, przez *zmienianie świata*, i po wtóre, przez *zmienianie siebie*.

Ten ostatni punkt zawiera kluczowe dla całej debaty zagadnienia *prawomocności i możliwości czynu человеческого*, a więc szanse dokonywania czegoś, czego nie dała nam dotąd ani Natura, ani tym bardziej jakiś Absolutny Monopolista. Rozsądzeniu podlega wszakże kwestia (a) zakresu uprawnień oraz (b) realnych możliwości ludzkich, równoległe na dwóch płaszczyznach. Otrzymujemy wtedy następujący zestaw najbardziej charakterystycznych rozwiązań (rzecz jasna, nie wszystkich, przy przyjętych zmiennych):

- I. człowiek ma prawo i jest zdalny do ulepszania świata i siebie (optymizm totalny);
- II. człowiek ma prawo i jest zdalny do ulepszania świata, ale choć ma prawo, to nie potrafi zmieniać siebie (optymizm antropologicznie ograniczony);
- III. człowiek ma prawo i jest zdalny ulepszać świat, lecz nie ma prawa zmieniać siebie, mimo możliwości (pesymizm antropologicznie ograniczony);
- IV. człowiek ma prawo, lecz bez możliwości ulepszania świata, za to ma prawo i może ulepszać siebie (optymizm ograniczony ekologicznie);
- V. człowiek nie ma prawa, choć ma możliwości ulepszania świata, z prawem i możliwościami dotyczącymi jego samego (pesymizm ekologiczny);
- VI. człowiek nie ma prawa ani możliwości zmieniać świat na lepszy, nie ma też ani prawa, ani możliwości ulepszania siebie (pesymizm totalny).

Niezależnie od stosowanych w tych schematach nieuchronnych uproszczeń kategoryalnych (co powinno być usunięte w bardziej szczegółowych analizach) warto zwrócić uwagę na kwestie dyskusyjne o fundamentalnym znaczeniu. Dotyczą one zagadnienia „ulepszania” czy też „zmiany na lepsze”. Dotyczą też zagadnienia „prawa” czy też „uprawnień” do dokonywania owych zmian.

Wreszcie obejmują problem relacji między sferą podmiotową (zmienianiem człowieka) a przedmiotową (zmienianiem świata).

W sprawie pierwszej godzi się zauważyć, iż ludzie mogą, co prawda, dysponować szczerą i szlachetną wolą czynienia w ich mniemaniu dobrze, lecz intencja ta nie musi pociągać za sobą równie dodatnich konsekwencji. Pojawia się

więc pytanie o sposób rozstrzygnięcia tego kłopotu. Ludzie, wiadomo, wszystko próbowali wytłumaczyć pragnieniem zmieniania tak świata, jak i własnej istoty i losów na lepsze, co nie znaczy, iż ich czyny prowadziły faktycznie do zaplanowanych, intencjonalnie wyznaczonych skutków. Czy ulepszanie świata mierzyć więc obiektywnymi efektami, czy też pozostawić jakiś margines swobody dla zbożnych pragnień? Wchodzimy tym samym na grząski teren sporu między intencjonalizmem (subiektywizmem aksjologicznym) a konsekwencjalizmem (obiektywizmem aksjologicznym). Pamiętać przy tym należy, iż skuteczność czynów – poza marginesem szczęśliwych trafów – bywa zwykle funkcją wiedzy o świecie i własnych, podmiotowych siłach, toteż zrozumiałe jest, iż ludzie pod hasłem ulepszania, mogli nieraz pogarszać zarówno stan świata, jak i własne położenie (indywidualne, społeczne lub gatunkowe). Alternatywą byłoby wtedy wyrzeczenie się ryzyka, ale taka postawa mocno jest podważana bodaj przez wszystkich zwolenników postępu, zwłaszcza przez miłośników rozwojotwórczej odwagi i pasji, bez których to przymiotów – wystraszeni, schorowani, głodni i bezbronni – siedzielibyśmy dotąd u progu jaskini, czekając na nieuchronne wyroki losu.

Pytanie o *prawa człowieka* – wobec świata i siebie samego – dotyczy ich *źródeł*, rozumie się samo przez się: zewnętrznych i pierwotnych czasowo. Tutaj zresztą kryje się jedno z zapalnych miejsc fundamentalnej niezgody światopoglądowej (czy też, metafizycznej, po prostu). Czy człowiek ma prawo do formowania swego losu, swego osobiście, zbiorowego i gatunkowego? Czy ma prawo ulepszać świat (który zastał wysoce niedoskonałym), traktowany wtedy jako pole zadań naprawczych albo nawet głęboko transformacyjnych? Czy ma prawo dokonywania reformatorskich zabiegów w budowie cywilizacji, lepszych ustrojów czy urządzeń ułatwiających codzienną egzystencję? Czy ma prawo podjąć dzieło skutecznego oporu przeciw zagrożeniom życia i zdrowia? Czy ma prawo wzmacniać i uszlachetniać się gatunkowo, przez kulturę i biologiczne wyposażenie?

Jeżeli ma to prawo na wszystkich wymienionych obszarach, a przynajmniej na ich części, to kto mu je dał lub przekazał w depozyt? Czy w ogóle od kogoś otrzymał, czy też uznał je bez pytania za własne i ogłosił się ich dysponentem? Niektóre z tych pytań wykraczają poza filozofię człowieka, poza aksjologię i poza etykę, sięgając do wyższych i najwyższych, a może tylko bardziej mrocznych stref metafizyki. Nietrudno zauważyć występowanie trzech głównych możliwości: albo człowiek sam dla siebie przejął prawo kreacji w akcie kontynuacji procesu bycia, albo otrzymał je od kogoś lub czegoś, czyli dawcy owego prawa, albo też okazał się uzurpatorem, zagarniając bezprawnie nienależne sobie tereny warendę lub okupację swej podmiotowej potencji.

Odpowiedzią w pierwszym przypadku jest zatem *prawo naturalnej sukcesji*. Odpowiedź druga sięga po *testament*, przekazany przez wcześniejszego posiadacza uprawnień (a może jakowegoś prawodawcy pierwotnego). Odpowiedź trzecia – to właśnie godna ubolewania i nagany *uzurpacja*. Ponieważ nic nam nie wiadomo

o przypadku drugim, środkowym (bywa on z reguły grzecznie przemilczany), to najczęściej przeciwstawiamy sobie dwie skrajne koncepcje: pierwszą i trzecią. Debatę sprowadza się wówczas do wyboru między uzasadnioną historycznie, biokulturowo i antropologicznie tendencją do aktywnego i mocnego uczestnictwa w bycie, a teorią biernej, pokornej zgody na to, co jest, z ewentualnym, tęsknym wyczekiwaniem na zmianę losu, możliwą wszakże do dokonania kiedyś, ale wyłącznie przez uprawnione do tego siły pozaludzkie.

Godny odnotowania jest wreszcie problem wzajemnego stosunku człowieka do świata i do siebie samego. Z jednej strony możemy uznać, iż tych dwóch sfer działania nic nie łączy i nie musi wiązać. Z faktu, że trzeba Ziemię czynić poddaną, może bowiem niewiele wynikać dla kondycji samego egzekutora tej powinności. Ziemię trzeba, owszem, przekształcać, wykorzystując jej zasoby i energię, lecz nie musi się albo wprost: nie wolno tego samego czynić względem siebie samego, pozostając podległym nienaruszalnym prawom natury. Jest to koncepcja radykalnej *rozdzielczości uprawnień*. Rzeczywistość zdaje się obejmować dwa obszary całkowicie niezależne, a nawet izolowane ontycznie i aksjologicznie. Co wolno tu, nie wolno tam. Co więcej, *hurrapermisywizm naturalistyczny* można próbować łączyć z *ascetycznym i fundamentalistycznym rygoryzmem antropologicznym* w teorię swoistego, statystycznego „złotego środka” (więcej tam, mniej tu, wychodzi przydział w całości średni), radując się pozostawieniem względnej swobody człowiekowi na jednym obszarze po to jedynie, by mu zdecydowanie poskąpić na innym.

Dруга koncepcja przeciwnie, żąda *jednolitości i synchronizacji działania równocześnie na wszystkich obszarach*, wychodząc z założenia, iż problem nie tkwi w samym wybranym przedmiocie ludzkiej akcji, lecz w *podmiocie samym*, to znaczy w jego *niepodzielności i tożsamości esencjalnej*, sprawdzanej we wszelkich szansach, we wszelkich sprawnościach i we wszelkich sposobach dochodzenia do celu. Jeśli człowiek jest podmiotem kreowania zewnętrznego świata, to tym samym zyskuje uprawnienia do kreowania siebie samego. Jeśli współsteruje – na ile potrafi – ewolucją przyrody, to automatycznie otrzymuje koncesję na współsterowanie – na ile potrafi – ewolucją gatunku, rozwojem swego społeczeństwa i budowaniem samego siebie.

W ramach tej koncepcji wskazujemy przede wszystkim na *pozytywne* rozwiązanie sprawy zależności obu sfer. Dla porządku dodać wypada, iż można, rzecz jasna, ową podmiotową synchronizację odwrócić w porządku wartości, przedstawiając ją w wersji *negatywnej*. Uznajemy wtedy, że skoro człowiek nie może wpływać na siebie, to nie powinien też oczekiwać prawa do kierowania światem, a skoro nie może Ziemi czynić poddaną, to niech nie wnosi pretensji, że nie udaje mu się zrobić porządku z samym sobą. W świetle dziejów cywilizacji możliwość ta wydaje się wszelako dotykowym argumentem na rzecz aprobaty prawa człowieka do zajmowania się sobą bez z góry narzuconych zahamowań.

Niezadowolenie i bunt

Jeśliby zwierzęta miałyby rozum, to wiele gatunków okazałoby niechybnie brak ukontentowania swą kondycją i pozycją w świecie. Gdyby dysponowały środkami zaradczymi, mielibyśmy do czynienia z permanentną rewoltą biologiczną. Nie inaczej mogłyby zachowywać się rośliny, a także wszystkie inne substancje o dowolnych wymiarach i położeniu. Gorzkie tedy owoce wydałaby myśl Pascala o nader nędznym wyposażeniu egzystencjalnym wszelkiej ziemskiej istoty (przyrównanej do trzciny, giętej i łamanej bezkarnie przez wichry i burze). Weryfikacji uległaby również druga część refleksji francuskiego sceptyka, który człowiekowi jako bytowi myślącemu – a więc wyłącznie jemu – przyznał przywilej świadomości swego dramatycznego położenia. Reszta bytu skazana jest na bezmyślne milczenie.

Pascal za usprawiedliwione uznał *ludzkie prawo do rozpacz*, dając początek humanistycznej myśli *egzystencjalizmu*. Z jego skrajnie pesymistycznej koncepcji da się wszelako wywieść konkluzję diametralnie odmienną, mianowicie optymistyczny *aktywizm*. Choć *niezadowolenie* nasze jest niewątpliwie uzasadnione faktami, wolno i trzeba przekształcić je w formę *esencjalnego buntu*. Być może świat jest nawet całkiem nieźle urządzony jako całość (tego doprawdy nie da się ani dowieść, ani podważyć), lecz niewystarczająco doskonale sprawdza się dla poszczególnych swych ogniw i fragmentów. Tak z pewnością rzecz się ma z miejscem człowieka w bycie. Ani nie jest on sam wystarczająco gotowy do samodzielnego, szczęśliwego życia, ani tym bardziej w przedmiotowym otoczeniu nie natrafia na sprzyjające warunki bezpiecznego i godnego bytowania.

Stwierdzając te niewesołe prawdy, może więc człowiek albo *pogodzić się z przeznaczeniem*, oczekując na ewentualną odmianę losu poza życiem ziemskim, albo, przeciwnie, wyrazić *sprzeciw* i w jego imię podjąć zdecydowaną akcję zaradczą. Obie koncepcje, jak widać, wyrastają z tych samych, krytycznych przesłanek i obie też zawierają racjonalne jądro, wypełniające *światopogląd teoretyczny*, którego sensem jest *dezaprobatą wobec tego, co jest*. Drogi rozchodzą się jednakże tam, gdzie przychodzi wybrać *światopogląd praktyczny*. Jedni głoszą pochwałę *inercji* i budują *etykę afirmacji status quo* (w skrajnych przypadkach śpiewając nawet masochistyczne hymny na cześć swego pohańbienia). Drudzy śpieszą natomiast z programem gruntownej *przebudowy*, a w etyce zalecają *pasję celowego działania* ponad inne, kontemplacyjne wartości.

Następuje wtedy – wiednie i bezwiednie – nieuchronna *instrumentalizacja aksjologii*. Jej zadaniem przestaje być autonomiczne określanie sensu wartości i ustalanie między nimi stosunków (najlepiej hierarchicznych). Żąda się natomiast wypełnienia służby wobec określonej metafizyki i oraz, co dziwniejsze, wobec kanonów antropologii, absolutyzowanej wedle jakichś przyjętych z góry pozaaksjologicznych i pozaetycznych pewników. Powracamy wówczas do zaleceń

Augustyna, żeby wpierv, nim się coś zrobi, zapytać, czy *warto*? Jeśli zaś *warto* – to napewno z odesłaniem poza sferę wartości.

Dogodnym dla obserwacji tej problematyki polem konfrontacji są *dzieje medycyny*, przyjmijmy, oderwane dyskretnie od równoległe postępującej historii wojen, mordów i krzywd detalicznych (gdzie zalecenie sprawnej likwidacji bliźniego równoważy medyczne przykazanie niesienia dłań ratunku przez uleczenie).

Pierwszy odruch niezgody na naturalną ofertę bytu dotyczy stosunku do bólu i śmierci. Oto człowiek uznaje w pewnej chwili, że lepiej jest nie cierpieć niż cierpieć, lepiej też żyć dłużej niż krócej, zwłaszcza gdy dotyczy to mnie ośbiście i to w bliskiej czasowo perspektywie. W ten sposób powstaje medycyna konwencjonalna – uśmierzająca, profilaktyczna, ale zarazem konserwująca ów „naturalny” bieg spraw. Drugi przejaw niezadowolenie dotyczy już nie tylko istotnych powodów egzystencjalnego buntu, ale i dotąd stosowanych środków, na ogół mało skutecznych. Tak rodzi się medycyna bardziej wyrafinowana, radykalna i inwazyjna (wprowadzająca nas w „stulecie chirurgów”). Potem na jaw wychodzą i rosną podejrzenia, iż główne bariery tkwią w niewiedzy na temat tajników ludzkiego organizmu jako struktury głębokiej i wielopoziomowej – od warstwy narządów i tkanek po związki molekuł i cząstek elementarnych. Podobne badania kierujemy też w stronę nieznanego wcześniej mikro- i makroświata obiektywnych zagrożeń chorobotwórczych. Poświęcamy tedy tradycyjne skrupuły, aby wejrzeć maksymalnie dokładnie w fizjologię i anatomię człowieka, a także by poddać testowaniu (na żywych organizmach, także ludzkich, nie-stety) nowe specyfiki, technologie i procedury. Jeszcze później rodzi się myśl, że warto wyeliminować przypadki jako główną inspirację wiedzy medycznej (a one właśnie traktowane są przez naukę – a także przez wierzenia – jako motory wszelkiej przyrodzonej ewolucji). Oznacza to, że człowieka – na mocy nowych praw ogólnych – należy odpowiednio wcześniej przygotować do udanego życia (w tym na drodze inżynierii genetycznej), poprawiać jego kondycję (również drogą transplantologiczną) oraz obowiązkowo usuwać przyczyny i uczucia bólu i cierpienia (w zabiegach medycyny paliatywnej). Należy wreszcie nadać mu niezbywalne prawo do dysponowania własnym czasem i sposobem życia aż do dobrej śmierci. Najbardziej intensywne usiłowania dotyczą buntu przeciw naturze w kwestii obiektywnej długości życia, zarówno w wersji indywidualnej, jak i gatunkowej. Tęsknota za realną nieśmiertelnością na razie zaspokajana poprzez geny, twórczość i byt ludzkości – zbyt mało satysfakcjonuje nas jako jednostki.

W odniesieniu do aktów przekraczania kolejnych granic praktyki lekarskiej w każdym okresie występowały oczywiste, silne, często dramatyczne *przeszkody natury etycznej*. Powszechność i powtarzalność tych przełomów pozwala przyjąć hipotezę o koniecznym charakterze regularnych powrotów dylematów moralnych. Zasady i rygory formowane są zawsze według *skumulowanych doświadczeń poprzedniej epoki*, tworząc wzorce, standardy i tabu, którym podlegają bez mała wszyscy uczestnicy życia

zbiorowego. Spetryfikowane kulturowo nakazy i zakazy są niezmiernie trudne do przełamania w okresie *tuż następnym*. Kiedy z pewnych powodów należy to uczynić, niezbędne się staje zastosowanie *środków nadzwyczajnych, przekraczających horyzont norm zastanych* (norma to wszak fenomen „normalności”).

O jakie środki chodzi? Zaliczyć tu wypadnie, po pierwsze, ciche i obłudne przyzwolenie na *ograniczoną znieczulicę moralną*. Swoiste, milczące przyzwolenie otrzymują społecznie użyteczni osobnicy „nieczystych rąk i sumień”, występujący w zrationalizowanych rolach eksperymentatorów, żądnych powodzenia, pieniędzy i sławy. Oficjalnie gardzi się nimi i publicznie potępia, ale pożytku ich działalności, nawet w skali bezwzględnej, nikt jakoś nie kwestionuje. Nie wszyscy jesteśmy gotowi do wykonania pionierskich sekcji zwłok, trepanacji czaszek czy grzebania się w zrakowaciących wnętrzościach naszych ukochanych bliźnich. Chętnie jednak przyzwalamy na cudzą wyrękę, zrazu załamując ręce w faryzejskich gestach moralnego niepokoju i potępienia (w głębi ducha mając coraz więcej wątpliwości), po latach okazując wszak gorącą wdzięczność tym, którzy zechcieli podjąć trud przetarcia szlaków (także w imieniu naszym, własnym i w imieniu ludzkości).

Warto przy okazji pamiętać, iż wysiłek ofiar obłudy bywa okupiony nie tylko osobistym przełamaniem lęków i wstrętów, ale i brakiem powszechnego zrozumienia przez współczesnych, towarzyskim ostracyzmem oraz autentycznym niebezpieczeństwem prawnokarnego zagrożenia. Ludzie rąk czystych i sterylnych zasad gabinetowych skorzy są jednak również w tym kontekście nadal występować jako personalne drogowskazy etyczne. Historia się powtarza i niczego nie uczy następnych generacji.

Drugim, ekstraordynaryjnym rozwiązaniem może okazać się *przejście etyki w stan wyższej dojrzałości*, zarówno ogarniającej obszar trójwarstwowej struktury ludzkiego świata (indywiduum, społeczność, gatunek), ale też i umiejącej wkroczyć w horyzont *historyczny*. Przede wszystkim chodzi o zdolność wyprzedzającej gotowości teorii norm i powinności do *elastycznych przeobrażeń w wartościowaniu*, tudzież do przeprowadzania zmian szczegółowych w obrębie nastawień i ocen ze względu na rodzące się wciąż nowe okoliczności i perspektywy. Przykreść obłudy zostaje w tym ujęciu zastąpiona równie uciążliwym brzemieniem *trudnej odpowiedzialności za wprowadzane zmiany*, świadomie łamiące dotychczasowe zasady i przepisy, na przykład w myśl usprawiedliwienia ludzkiego *prawa do przyszłości*, czyli spieszenia w sukurs wyzwaniom już dziś – zanim uczynią to przyszłe pokolenia. To właśnie stanowisko zdaje się coraz częściej ogniskować większość wniosków współczesnych dyskusji. Skoro i tak kiedyś najpewniej przyznamy rację tym, których doktrynalnie i teoretycznie dziś potępiamy, może trzeba puścić wodze *aksjologicznej wyobraźni temporalnej* i rozszerzyć pole przyzwolenia znacznie dalej, niż się godzi, poza praktyki o niewątpliwej szlachetności i nieposzlakowanej reputacji?

Granice człowieczeństwa

Są dwa warte uwagi punkty widzenia: normatywny i opisowy. Pierwszy głosi, że człowiekiem jest ten, kto zasługuje na to miano, rzecz jasna, wedle starannie dobranych kryteriów, tworzących listę powinności moralnych, intelektualnych i charakterologicznych (zakładając wcześniej spełnienie standardów biologicznych). Ostatecznie wychodzi w wersji normatywnej na to, że *człowiekiem jest tylko dobry człowiek*, a przynajmniej ten, kto dobrym być się stara (w ramach swej wolności i poczucia obowiązku, na przykład).

Drugi pogląd – opisowy – powiada, iż *człowiek jest taki, jaki jest*, a że jest on na ogół albo dobry, albo zły, albo stanowi mieszaninę sprzecznych pierwiastków, to jasne jest, iż człowieczeństwo musi być całkowicie niezależne od jakościowego wypełnienia konkretnymi wartościami (dodatnimi bądź ujemnymi). *Człowiekiem może więc być każdy* (bez wyjątku). Pogląd to skądinąd frapujący, lecz i wielce niebezpieczny, gdyż ostatecznie zmuszający do uznania za ludzkie, a nawet arcyłudzkie wszystkie bez wyjątku praktyk życia o dowolnych źródłach, motywach i metodach.

Dokonujemy w tym względzie swoistej *ekstrapolacji esencjalnej*, skierowanej na dowolnie wybrane aspekty owego *człowieczeństwa nienormowanego*. Tak się prawdopodobnie dzieje, z jednej strony, we współczesnych sporach o *granice biopsychiczne indywiduum ludzkiego* (od kiedy do kiedy ono istnieje jako byt ludzki), jak i z drugiej strony, w równie bulwersujących debatach na temat limitacji politycznej, prawnej i etycznej w węższym sensie. Jedne i drugie wyzwalają ogromne namietności, aż do pułapu żądań gruntownego i radykalnego *przewartościowania całokształtu wiedzy o człowieku* oraz podjęcia próby *scalenia* rozproszonych wątków i mnogości niekompatybilnych języków.

Czy jest to łatwe? Czy jest to w ogóle możliwe? Wyraźnie widać to na przykładzie debaty *ontologicznej*, fundamentalnej dla ogółu pozostałych kwestii. *Esencjaliści* – rodem z Arystotelesa i Tomasza – upierają się, że bytem jest substancja (rozumiana jako niezmienna istotowo rzecz), esencja tej substancji poprzedza zaś egzystencję, także czasowo, toteż człowiek ma swój punktowy początek i punktowy koniec. O lokalizację tych punktów toczą się scholastyczne, zajadłe polemiki, odwołujące się głównie do argumentów czysto biologiczno-biochemicznych (co dekadę różnych, w związku z rosnącą precyzją badań).

Odmienne stanowisko, nazwijmy je nieprecyzyjnie *egzystencjalnym*, powiada, że nie ma niczego takiego jak określona istotowo substancja, toteż człowiek jest raczej *wielofazowym procesem* niż sztywną, niezmienną rzeczą. Początek i koniec tego ciągu życiowych fenomenów mają więc z konieczności charakter *rozmyty i nieokreślony*. Oznacza to, że człowiekiem nigdy z góry nie jesteśmy (co najwyżej zatrzymując się na granicy potencji), ale nim się *stajemy*, rosnąc w człowieczeństwie aż do poziomu *podmiotowego* (na przykład kartezjański

res cogitans), a potem po prostu *przestajemy nim być*, równie stopniowo, jak uprzednio dojrzewaliśmy.

Nie da się ukryć, że dyskusja między „esencjalistami” (reistami, substancjalistami) a „egzystencjalistami” (procesualistami) – także o faktach i detalach teorii – jest w zasadzie niemożliwa, dopóki obie strony nie znajdą jakiegoś kompromisu filozoficznego. Dla jasności – bliższa prawdy wydaje się perspektywa „egzystencjalna”, wciąż niechętnie przyjmowana do wiadomości przez „scholastyków”, traktujących przeciwników często w kategoriach zdrady ideału człowieczeństwa.

Innym przykładem może być sfera *zorganizowanej przemocy*, zwłaszcza *zabijania*. Etycy niechętnie rozprawiają na ten temat, ponieważ musieliby dokonać ostrej selekcji klasycznych tekstów, nauk i wskazań, związanych z wszechobecną w dziejach kulturą militarną. Zabijali ludzie i zabijali ich bogowie. Zabijał każdy, kto pretendował do odegrania roli wielbionego i naśladowanego bohatera wszystkich kultur, cywilizacji i narodów. Mordowali ludzie pojedynczy, a wojnami trudniły się armie, reprezentujące państwa i idee. Poddawano karom i torturom osobników winnych i niewinnych pospołu; jednych w odwecie za ich występki, drugich dla samej rozkoszy panowania i destrukcji totalnej.

Problem korekty ogólnych praw natury dotyczy, jak widać, nie tylko naprawy źle zaprojektowanych rozwiązań „naturalnych”, lecz także szans zepsucia tego, co obiektywnie dobre i skore do subiektywnej akceptacji. W odniesieniu do *zła zewnętrznego świata* człowiek dysponuje odpowiednią kontrakcją poznawczą i sprawczą, uruchamiając siły rozwojowe nauki i technologii. Wobec *własnych, podmiotowych braków* wystawia rosnącą potęgę medycyny oraz sprawność edukacji. Jakim jednak celom służy równie potężna *inwazja zła konkretnego*, podsycanie indywidualnej i zbiorowej *nienawiści i agresji*, uruchamianie monstrualnych środków zbiorowego i gatunkowego zniszczenia, nade wszystko zaś rzeczywiste działania zabijające życie i psujące jego aksjologiczny wymiar? Dodajmy, że nie chodzi o życie zygot i embrionów, lecz z reguły o życie występujące w dojrzałej, ludzkiej formie, świadome swej klęski, niepojmujące, jak jest możliwe być zbrodniarzem i zarazem wciąż być człowiekiem?

Znacznie ciekawsze wydaje się tedy pytanie o sens i granice człowieczeństwa, ale spoza czasoprzestrzennych kategorii rzeczywistości biologicznej i fizycznej (od narodzin po śmierć), sięgające natomiast do wyżyn idealnego – w rozumieniu platońskim – wymiaru konstrukcji etycznej. Gdzie się zaczyna, a gdzie kończy człowiek jako mesjasz pewnej nieokreślonej – ale dumnie brzmiącej misji gatunkowej? Jeśliby zaś przesunąć granice poza rzeczywistość taką, jaką jest, w stronę ideału właśnie, to jakie konsekwencje dotknęłyby tych, którzy nie zmieszczą się w obręb wzorca? Inkwizycja wiodąca do zbawienia? Piekło tu i piekło tam? Eutanazja powszechna jako zgodne z sumieniem wejście do niebytu, a przy okazji pozbycie się osobników spoza sztancy?

Post scriptum

Nie widać ani możliwości, ani powodów, dla których mógłby zostać zatrzymany ludzki pęd do wszechwiedzy i wszechmocy. Odkrycia będą dokonywane nadal, nie wedle programu jakiegokolwiek cenzury, ile podług możliwości umysłów i warsztatów badawczych. Śmieszne się wydają i mało dorzeczne dyskusje na temat *co wolno, a czego nie wolno człowiekowi* w tej czy innej albo każdej sprawie (każda epoka ma swoją listę priorytetów). Człowiek będzie tak czy inaczej dokonywał aktów *sprawdzania siebie*, swoich możliwości, wiedzy i mocy, a więc coraz bardziej niezwykłych przekształceń świata oraz samego siebie jako jednostki i gatunku. Nikt i nic tej tendencji nie zatrzyma (chyba że pojawią się jakieś nieznane nam dziś hamulce lub patologiczne dewiacje).

Proces ten trwa od zarania człowieka i nie ma co się łudzić, iż jakiś Rozum Dziejowy potrafi nadać mu w pełni logiczną postać. Tak w każdym razie było do tej pory. Wolno przewidywać, iż upadną ostatecznie filozofie, ideologie i religie, fundujące nam tamy i utrudnienia. Od oświecenia i od pozytywizmu nie minęło więcej niż kilka wieków raptem, a przecież już widać, jak zmienił się świat i jego pojmowanie. To nie musi być jednak bynajmniej prognoza optymistyczna. Niestety. Okazać się może, iż przekroczymy Rubikon gatunkowego bezpieczeństwa i sami, własnowolnie, zapadniemy się w nicość. Wcześniej jednak stałoby się to samo niechybnie, gdybyśmy tak ni stąd ni zowąd, pod wpływem paru wynalazków i ciągłych kłopotów z wartościami, zanegowali *moc życia*, nakazując człowiekowi podległość jakowejś ascezie epistemicznej i nadwrażliwej, etycznej skromności (z rumieńcem dziewiczym). Jeśli już, to należy zająć się poważnie problemem *osłabienia agresji wewnątrzgatunkowej*, a na dziś – pilną kwestią *rozbrojenia i głodu*.

Bibliografia

- Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955.
Bergson H., *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957.
Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002.
Hołówka J., *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981.
Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.
Krapiec M.A., *Ja-Człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979.
Lipiec J., *Wolność i podmiotowość człowieka*, Kraków 1997.
Lipiec J., *Świat wartości*, Kraków 2001.
Lipiec J., *Koło etyczne*, Kraków 2005.
Nietzsche F., *Ecce homo*, Warszawa 1905.
Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1989.

Weber T., *Oswajanie umierania*, Kraków 2009.

Wiśniewski R., „O problemach i metodach etyki zła”, w: *Studia z dziejów filozofii zła* (red. R. Wiśniewski), Toruń 1999.

Human Status: An Essay in Extrapolation

Keywords: *human being human individual, community, species, human subject and human essence, revolt, desensitization, boundries of humanity*

Human beings must be analyzed on three different levels which are neither ontologically nor axiologically equivalent: as individuals, as a community and as a species. The essence of the human condition is to be found – says the author – found in the special role of consciousness and in the active role of the subject. The latter role – in spite of the claims by fatalists and anthropological pessimists to the contrary – makes it possible to continue a sustained, bold transformation of the world by elimination of inhuman conditions and by replacing them with a humanized reality. The changes are most visible in new technologies and medical sciences, in the construction of political systems and in the granting of moral rights. Humans are capable not only of discovering inconveniences of the natural order, but also – by revolting against their environment – they are able to create a better world that is practically viable. Traditional essentialism (substantialism) postulates the retention of humans within the immutable boundries of determination by essence (it does not matter if the proposal bears the signature of God or Nature). This position is being undermined more and more resolutely, however, by philosophy of development which finds its major inspiration in existential and procesual theories. The controversy is most obvious in the discussion over two opposite attitudes: humility and resistance. Passive acquiescence and utter submission condone helplessness in the face of death and suffering, natural harm and physical ordeal. But this attitude will be opposed and contained by an unyielding readiness to use rational arguments and methods to contain the unbearable calamities and pain.