

*Jan Rutkowski\**

ORCID: 0000-0002-3347-9420

Warszawa, Polska

## Ogrodnicy i demiurdzy. O dwóch rodzajach relacji ze światem

### Gardeners and Demiurges. About Two Types of Relationship with the World

**Abstract:** The article analyses two basic types of relations between humans and the world. The attitudes of a gardener and a demiurge are compared. Historical examples of horticultural and demiurgical relations are shown, with particular emphasis on the perspective of the philosophy of politics and education. Selected implications of the presented types of relations between humans and the world are analysed.

**Keywords:** totalitarianisms; transhumanism; overman; posthuman; education.

**Abstrakt:** Artykuł zawiera analizę dwóch podstawowych rodzajów relacji między człowiekiem i światem. Porównano ze sobą nastawienie charakteryzujące ogrodnika i demiurga. Pokazano historyczne przykłady relacji ogrodniczych i demiurgicznych, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy filozofii polityki i wychowania. Zanalizowano wybrane implikacje przedstawionych typów relacji człowiek – świat.

**Słowa kluczowe:** totalitaryzmy; transhumanizm; nadczłowiek; postczłowiek; edukacja.

---

\* Dr hab. Jan Rutkowski, Pracownia Pedagogiki Ogólnej i Filozofii Edukacji, Wydział Pedagogiczny, Uniwersytet Warszawski; e-mail: [jrutkowski@uw.edu.pl](mailto:jrutkowski@uw.edu.pl).

W jaki sposób stosunek do świata wpływa na nasze rozumienie podstaw myślenia o wychowaniu, szczególnie w perspektywie celu i sensu edukacji? W artykule tym przyjrzymy się dwóm modelowym sposobom odnoszenia się człowieka do świata i przeanalizujemy wybrane aspekty tych relacji. Pozwoli to nam rozjaśnić i lepiej zrozumieć sens współczesnych, lecz mających swe korzenie w początkach nowożytności, sporów dotyczących istoty człowieczeństwa.

Chantal Delsol, uczennica Hannah Arendt, profesor filozofii politycznej i dyrektor Ośrodka Studiów Europejskich na Uniwersytecie Marne-la-Vallée w Paryżu, wyróżnia dwa rodzaje ludzkiego stosunku do świata, czy też – postawy zajmowanej wobec rzeczywistości. Opisuje dwa radykalnie odmienne nastawienia do świata, posługując się figurami ogrodnika i demiurga (Delsol, 2017).

Ogrodnik kocha świat jako powierzone mu dziedzictwo. Nie **wytwarza** roślin, ale je uprawia, kultywuje. Ogród oczywiście wymaga uprawy, ale zasadniczo istnieje niezależnie od ogrodnika, który jedynie pomaga wzrastać temu, co istnieje bez niego. Ogrodnik nie stwarza i nie wytwarza świata, ale pielęgnuje i troszczy się o niego. Nigdy też nie ma ostatecznej pewności co do rezultatów swoich starań. Czasami jego trudy idą na marne, niekiedy zaś jest zaskakiwany niespodziewaną bujnością, obfitością i pięknem. Świadomość braku pewności pozwala mu trwać w rozumnej pokorze i ustrzec się pychy (*hybris*). Nie jest twórcą ogrodu i jego panem, chociaż dzięki swym roztropnym staraniom może przydać ogrodowi piękna. To jest ostatecznym powodem chwały ogrodnika. „Przyczynia się do utrzymania porządku świata, którego nie stworzył i który w znacznej mierze go przerasta” (Delsol, 2017, s. 6). Nie frustruje go i nie przeraża świadomość, że jego wiedza jest ograniczona i nie daje pełnej władzy nad światem. Mimo to odpowiada za powierzony sobie ogród i uczestniczy – na miarę własnych możliwości – w stawaniu się świata. Jeśli działa roztropnie, doskonalili świat, jeśli wpada w pychę – sieje spustoszenie niczym smutny szatan z wiersza *Deszcz jesienny* Leopolda Staffa; niszczy ogród i unieszczęśliwia siebie:

Przez ogród mój szatan szedł smutny śmiertelnie  
I zmienił go w straszną, okropną pustelnię...  
Z ponurem, na piersi zwieszonem szedł czołem  
I kwiaty kwitnące przysypał popiołem,

Trawniki zarzucił bryłami kamienia  
I posiał szal trwogi i śmierć przerażenia...  
Aż strwożon swem dziełem, brzemieniem ołowiu  
Położył się na tem kamiennem pustkowiu.

Ogrodnik wie, że świat go przerasta, dlatego czuje do niego zachwyt, uwielbienie i zdumienie. Pamięta, że ani świata nie wytworzył, ani nad nim nie panuje. Nie ma nad nim pełnej władzy, ponieważ świat jest dlań w ogromnej mierze nieprzenikniony. Porządek świata jest uprzedni wobec ogrodnika, który czuje się mały wobec tajemnic świata i niezwykłego doświadczenia ludzkiej wolności. Świadomość znikomości wobec porządku świata ani nie zawstydzą, ani nie zasmuca ogrodnika. Przeciwnie, czuje się on zaszczycony z powodu tego, że może współpracować z kimś lub czymś, co go przerasta. Dumą napawa go to, że może upiększać, udoskonalać dany mu w formie załączkowej – rozpozczęty, lecz niedokończony – świat.

Ogrodnik zdaje sobie sprawę, że jego stanowisko może wywoływać pogardę, obelgi i szyderstwa, mimo to jest szczęśliwy, chociaż jego szczęście nie jest celem samym w sobie, lecz pojawia się niejako „przy okazji”, jako „skutek uboczny” właściwego postępowania (Augustyn, 2001, s. 520–521). Kocha świat i cieszy się swoimi, nawet drobnymi, sukcesami w ulepszaniu świata, którego nie chce wytwarzać i przerabiać. Wystarczy mu kultywowanie i ulepszanie tego, co istnieje. W swym postępowaniu bardziej kieruje się pietyzmem niż rewolucyjnym dążeniem do podporządkowania sobie i przemodelowania świata.

Zdaniem Delsol obecnie ogrodnicy stanowią mniejszość i nie sprawują władzy, jednak w przyszłości sytuacja ma się zmienić, gdyż „zdrowy rozsądek ma więcej przyszłości niż szaleństwo, które wiele niszczy, ale nigdy ostatecznie nie triumfuje” (Delsol, 2017, s. 8). Zanim jednak nastąpi optymistycznie przewidywany triumf rozsądku, władzę nad światem sprawują demiurzy.

Demiurg znajduje się na antypodach „ogrodniczego” stosunku do świata. Nie dąży do jego ulepszenia, lecz do radykalnej przemiany i przemodelowania. Demiurg nie kocha świata, jest nim zde gustowany i zniesmaczony, dlatego często wyraża swój gniew, oburzenie i potępienie. Czyni to w sposób hałaśliwy, radykalny, niepozostawiający miejsca na wątpliwości, dystans i poczucie humoru. Nie chce brać za dotychczasowy świat odpowiedzialności, szczególnie przed młodymi ludźmi, co zdaniem Hannah Arendt powinno wykluczać go z grona wychowawców. „Ten, kto odmawia przyjęcia wspólnej odpowie-

działności za świat, nie powinien mieć dzieci i nie może być dopuszczony do uczestniczenia w ich wychowaniu” (Arendt, 1994, s. 225).

Błędem byłoby jednak takie przeciwstawienie demiurga ogrodnikowi, w którym ten drugi jakoby dąży do stagnacji, marazmu; niejako „zamrożenia” świata. Ogrodnik poszukuje nowych odmian, ulepsza metody pielęgnacji, nawożenia etc. – nie jest więc przeciwnikiem zmiany jako takiej. Skoro jednak ulepszanie świata jest też jego zmienianiem, na czym polega zasadnicza różnica między podejściem ogrodnika i demiurga? Kiedy pojawia się *hybris*, w którą popada demiurg?

Demiurgiczna wizja świata nie uznaje żadnych ograniczeń w radykalnym dążeniu do emancypacji. Najistotniejszym rysem aktywności demiurga nie jest więc dążenie do rozwoju i emancypacji, ale – często wbrew deklaracjom, a nierzadko również samowiedzy demiurga – przekraczający właściwą miarę radykalizm kwestionowania naturalnych ograniczeń. Przejawiana przez ogrodnika odpowiedzialność i troska o świat nie zmierzają – wbrew demiurgicznym krytykom – do zablokowania rozwoju i zakonserwowania świata w obecnej postaci. Chodzi o uznanie, że świat posiada strukturę i prawa, które człowiek powinien poznać i uszanować. Chodzi o uznanie rzeczywistości zasadniczo niezależnej i uprzedniej w stosunku do człowieka; świat, podobnie jak człowieczeństwo, nie jest ludzkim wytworem. Demiurg nie rozumie i nie chce tego zrozumieć. „Demiurgia definiuje się sama jako przewyżczenie ograniczeń i obalenie wszelkich granic. Takie stanowisko wiąże się z założeniem wszechmocy, które wciska się wszędzie, do najróżniejszych nurtów myśli” (Delsol, 2017, s. 293).

Oczywiście, porównanie świata do ogrodu nie jest figurą nową i ma swoje źródła zarówno w biblijnym opisie stworzenia, jak i w antycznym Rzymie. Ziemia wymaga uprawy. Należy rozpoznać i zrozumieć jej właściwości, a następnie pielęgnować zgodnie z jej naturą. *Cultura* „oznaczała pierwotnie agrokulturę: kultywowanie ziemi i jej produktów, pielęgnowanie ziemi, podnoszenie jakości ziemi w zgodzie z jej naturą” (Strauss, 2005, s. 217). Podobnie ma się rzecz z ludzką duszą, która jak ziemia wymaga „uprawiania”, pielęgnowania i rozwijania zgodnie z jej naturą. „Ogrodniczy” stosunek do świata charakteryzuje również klasyczną filozofię. Jak słusznie zauważa Leo Strauss:

pomimo głębokich różnic, a nawet antagonizmu, między filozofią klasyczną a Biblią, między Atenami a Jeruzalem, istnieje między nimi zgoda w kwestii

zasadniczej. Według Biblii człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, otrzymał władzę nad wszelkim ziemskim stworzeniem: nie dano mu jednak władzy nad całością, umiejscowiono go w ogrodzie, by go uprawiał i strzegł, przypisano mu określone miejsce. Prawość to przestrzeganie ładu ustanowionego przez Boga, tak samo jak w myśli klasycznej sprawiedliwość to stosowanie się do porządku naturalnego (Strauss, 2007, s. IV–V).

Początki demiurgicznego nastawienia do świata sięgają pierwszej fali nowożytności, poczynając od myśli Niccolò Machiavellego. Słynny Florentczyk kwestionuje dotychczasową, klasyczną i chrześcijańską wizję człowieka i natury. Wizję tę obwinia o podwójny błąd. Po pierwsze, jego zdaniem klasyczni myśliciele nie opisywali rzeczywistych wspólnot politycznych, lecz wymaginowane chimery powstałe w ich umysłach. Stało się tak dlatego, że bardziej interesowali się tym, jak ludzie powinni żyć, niż tym, jak żyją naprawdę. Po drugie zaś, z całą mocą kwestionuje fundamentalne dla klasycznej filozofii polityki przekonanie głoszące, że ustanowienie najlepszego porządku politycznego nie leży w ludzkiej mocy, ponieważ zależy od tego, co nie daje się kontrolować – od fortuny i przypadku. W swym demiurgicznym nastawieniu Machiavelli uważa, że możemy zapanować nad rzeczywistością i ją sobie podporządkować. Warunkiem powodzenia tego przedsięwzięcia jest jednak odrzucenie – uznanych za błędne – klasycznej i chrześcijańskiej koncepcji człowieka oraz energiczne działanie ufundowane na nowej wizji świata i człowieka. Według słów Machiavellego fortuna jest jak kobieta, można ją sobie podporządkować siłą. W *Księciu* pisał: „szczęście jest jak kobieta, którą trzeba koniecznie bić i dręczyć, aby ją posiadać; i tacy, którzy to czynią, zwyciężają łatwiej niż ci, którzy postępują oględnie” (Machiavelli, 1993, s. 99). Działając energicznie i „realistycznie”, zepsutą materię świata można przekształcić i podporządkować sobie, podobnie jak naturę ludzką.

Demiurgiczna supremacja ludzkiej woli prowadzi do odrzucenia transcendencji i przekonania, że jedyną rzeczywistością jest rzeczywistość ludzka (Taylor, 1999, s. 49–50). Transcendencja przestaje być postrzegana jako źródło miar służących ocenie ludzkich aktywności (Arendt, 1993, s. 332–334). Zakwestionowanie religii rozpoczyna się od jej instrumentalizacji. **Prawda zostaje zastąpiona użytecznością.** Religia jest uzasadniana nie prawdą objawienia, lecz moralną użytecznością; staje się narzędziem. Opisywany proces zapoczątkowuje Machiavelli, sprowadzając wierzenia religijne do roli

użytecznego narzędzia sprawowania władzy i utrzymania porządku politycznego, gdyż „ludzie jedynie z konieczności zdolni są do czynienia dobra” (Machiavelli, 2009, s. 23). „Przejście od suwerenności prawdy do suwerenności pożytecznego odpowiada przejściu od królestwa Boga do królestwa człowieka” (Delsol, 2020, s. 78).

Demiurgiczna chęć radykalnej przemiany świata i człowieka oczywiście jest ufundowana na głębokim rozczarowaniu dotychczasową rzeczywistością. Demiurdzy po prostu nie lubią świata, w którym żyją.

Odrzucają środowisko kulturowe, w którym się narodzili i w którym wzrosli. Wstydzą się swoich rodziców, podejrzewając ich o sprzyjanie tym czy innym formom rasizmu, maczyzmu czy homofobii. Nie mają ochoty bronić swojej historii i przekazywać jej następnym pokoleniom. Są to ludzie, którzy chcą porzucić swój świat (o czym świadczą wszystkie ich postawy, myśli i przekonania), ponieważ w jakimś sensie się go wstydzą, uważając, że jest zbyt mały w stosunku do ich oczekiwań, zbyt niedoskonały, zbyt śmieszny (Delsol, 2017, s. 14).

Marzą o nowym, radykalnie i nieodwracalnie przekształconym świecie i o nowym człowieku, który będzie w nim zamieszkiwał.

Demiurgiczne marzenia o nowym człowieku – „nadczłowieku” – znajdziemy zarówno w pozytywistycznej, jak i progresywistycznej oraz nietscheańskiej i marksistowskiej koncepcji człowieka. „Podstawowymi modelami nadczłowieka są: progresywistyczny nadczłowiek Condorceta [...], pozytywistyczny nadczłowiek Comte’a, komunistyczny nadczłowiek Marksa oraz dionizyjski nadczłowiek Nietzschego” (Voegelin, 1998, s. 40). Zasadniczo zgadzając się z powyższą listą zaproponowaną przez Erica Voegelina, współcześnie należałoby ją zaktualizować i uzupełnić przez przywołanie związanych z transhumanizmem nadziei na wytworzenie nowego człowieka, „postczłowieka”; cyborga lub jakiejś nowej istoty, która zastąpi „zwykłego” człowieka. Transhumaniści marzą, by nie rzec, roją sobie, że „W niedalekiej przyszłości człowiek miałby [...] przeistoczyć się w cyborga, którego nie obowiązywałyby już prawa naturalne ani zasady życia kulturowego” (Lipowicz, 2015, s. 73).

Zwolennicy transhumanizmu prezentują nową, można powiedzieć, zradykalizowaną wersję nowożytnej wiary w postęp połączonej z demiurgicznym

przekonaniem, że w ludzkiej mocy leży radykalne naprawienie niedoskonałej rzeczywistości przez rozwiązanie odwiecznych ludzkich problemów. Oczywiście, nie oni pierwsi mają taką wiarę. Voegelin wymienia te najważniejsze ludzkie problemy: „ubóstwo, chorobę, śmierć, konieczność pracy i problemy seksualne – są to zasadnicze kategorie określające brzemię egzystencji” (Voegelin, 1998, s. 38). Różne wersje demiurgicznych wizji nowego, naprawionego świata nie różnią się od siebie odmiennymi zestawami ludzkich „bólączek”; lista problemów egzystencjalnych pozostaje zasadniczo niezmienna. Różna jest jednak kolejność i priorytety. Karol Marks przede wszystkim obiecuje: zlikwidowanie ubóstwa dzięki zniesieniu własności prywatnej, bezklasowe społeczeństwo i likwidację obowiązku pracy (symptomatyczne jest jednak, że w pierwszym okresie rosyjskiej rewolucji bolszewickiej propagowana była i praktykowana daleko idąca swoboda seksualna, dopiero w kolejnych latach stopniowo ją ograniczano). Nicolas de Condorcet rozbudza nadzieję na wieczne ziemskie życie, August Comte zaś rysuje obraz „społeczeństwa przemysłowego pod świeckimi rządami dyrektorów i duchowym panowaniem pozytywistycznych intelektualistów” (Voegelin, 1998, s. 38).

Współcześnie demiurgiczne nadzieje na radykalne przekształcenie świata i człowieka ożywiają wiele nurtów progresywizmu. Najbardziej radykalne postulaty formułują, wspomniani wyżej, zwolennicy transhumanizmu. Ważny przedstawiciel tego nurtu Max More określa go jako ruch intelektualny i kulturowy, który potwierdza możliwość i celowość fundamentalnej poprawy kondycji ludzkiej, zwłaszcza poprzez rozwijanie i udostępnianie szeroko dostępnych technologii eliminujących starzenie się i znacznie poprawiających ludzkie zdolności intelektualne, fizyczne i psychiczne (More, 2021). Poprawa, a właściwie przewyciężenie ludzkiej natury, zmierza z jednej strony do wyeliminowania chorób, starości i śmierci dzięki zastąpieniu poszczególnych organów, a w dalszej przyszłości całego ciała doskonalszymi niż natura tworamami techniki. Z drugiej zaś strony wykorzystanie nowoczesnych technologii uczyni człowieka nieustannie szczęśliwym i pozwoli mu doznawać niekończącej się, szczytowej ekscytacji (Klichowski, 2014, s. 105).

Transhumaniści nie są zadowoleni z obecnej kondycji ludzkiej. Uważają, że gatunek ludzki cały czas znajduje się w początkowej fazie swojego rozwoju. Dzięki biotechnologii i sztucznej inteligencji możliwe stanie się zapanowanie nad mechanizmami ewolucji, która ukształtowała człowieka. Transhumaniści wierzą, że zapanują nad światem i racjonalnie pokierują przebiegającą do tej

pory samorzutnie ewolucją gatunku ludzkiego. Dzięki cyborgizacji, połączeniu człowieka z maszyną możliwe będzie wydatne zwiększenie ludzkich możliwości intelektualnych i emocjonalnych. Kolejnym etapem ewolucji ma być wyzwolenie z więzów ciała, a celem ostatecznym transfer osobowości dający nieśmiertelność (Klichowski, 2014, s. 109–111). Postczłowiek – nowa istota, nieśmiertelna i pozbawiona wszystkich ludzkich ograniczeń – zastąpi człowieka w podobny sposób, w jaki nietzscheański nadczłowiek miał się pojawić po ostatnim człowieku. „Człowiek jest czemś, co pokonanem być powinno” (Nietzsche, b.r.w., s. 7).

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że obietnice transhumanizmu przypominają chrześcijańskie eschatologiczne nadzieje, jednak transhumanści – inaczej niż chrześcijanie – rezygnują z odniesienia do transcendencji i swoje wizje doskonałości całkowicie wiążą z immanencją. W swej demiurgicznej niecierpliwości chrześcijańską nadzieję na życie wieczne i wieczną szczęśliwość chcą urzeczywistnić własnymi siłami w życiu doczesnym; *hic et nunc*. Nie trzeba dodawać, że z chrześcijańskiej perspektywy takie działanie jest przypisywaniem sobie boskich prerogatyw i znamionuje skrajną pychę. Można powiedzieć, że uznanie własnej woli za najwyższą instancję jest powtórzeniem zwrotu *non serviam* i podążaniem śladami autora tych słów.

Widoczne w transhumanizmie dążenie do urzeczywistnienia religijnych celów za pomocą metod i środków zaczerpniętych ze sfery ziemskiego życia doczesnego charakteryzuje oczywiście nie tylko ten nurt, ale wiele odmian progresywizmu. Aspiracje takie Voegelin uważa za niemożliwe do urzeczywistnienia i krytycznie określa terminem „immanentyzacja eschatonu” (Voegelin, 1992, s. 169). Charakterystyczne dla XX wieku, lecz mające znacznie dłuższą genealogię, próby ustanowienia ziemskiego raju kończyły się tragicznymi w skutkach niepowodzeniami. Jednak marzenia te, by nie rzecz mrzonki, nie zostały porzucone.

Pseudoreligijna, demiurgiczna wiara w możliwość radykalnego przekształcenia świata i rozwiązania odwiecznych ludzkich problemów w jej wyznawcach najczęściej wywołuje fanatyzm i nietolerancję wobec tych, którzy nie wierzą w zapowiadany, by posłużyć się tytułem powieści Aldousa Huxleya, „nowy wspaniały świat”. Brakowi dystansu w stosunku do własnych przekonań nierzadko towarzyszy marazm intelektualny; wszak – w ich mniemaniu – wszystkie najważniejsze spory zostały już rozstrzygnięte, wszystkie mechanizmy zrozumiane...



Zbigniew Herbert w wierszu *Potęga smaku* celnie opisuje pozbawioną dystynkcji i składającą się z „łańcuchów tautologii” oraz „pojęć jak cepy” retorykę młodych działaczy komunistycznych:

Zaiste ich retoryka była aż nazbyt parciana  
(Marek Tulliusz obracał się w grobie)  
łańcuchy tautologii parę pojęć jak cepy  
dialektyka oprawców żadnej dystynkcji w rozumowaniu  
składnia pozbawiona urody koniunktywu.

W stosunku do demiurgicznych rewolucjonistów należy przywołać poważniejszy zarzut niż brak koniunktywu (trybu przypuszczającego). Zdaniem Voegelina chęć panowania nad światem i przekształcenia go zgodnie z własną wolą powoduje „selektywność” w odbiorze świata. Demiurgiczny „myśliciel, odrzucając pewien istotny element rzeczywistości, umożliwia sobie tym samym konstruowanie takiego modelu człowieka, społeczeństwa czy historii, jaki odpowiadać będzie jego pragnieniom” (Voegelin, 1998, s. 43). Wtedy wola władania światem triumfuje nad posłuszeństwem wobec konstytucji bytu. Jednak sama konstytucja bytu leży poza władzą demiurga. Demiurgiczne projekty stale się załamują, gdyż nie biorą pod uwagę całej złożoności świata i odrzucają niewygodne i „niepasujące” elementy. Tym samym stają się ideologiami.

Komunistyczna ideologia nie chciała uwzględnić pewnych aspektów natury ludzkiej, przede wszystkim tego, że ludzie zwykle najbardziej dbają o swoją, prywatną własność, co było powodem ekonomicznej zapaści systemów komunistycznych (Courtois i in., 1999). Wbrew obietnicom kolektywistyczna gospodarka okazała się niewydolna, chociaż obiecała „społeczeństwo przemysłowe, podobne do tego ze starego [kapitalistycznego] świata, ale jeszcze bardziej rozwinięte” (Voegelin, 2011, s. 329). Rzeczywistość boleśnie zweryfikowała te marzenia.

Podobnie niemiecka nazistowska ideologia ubóstwiająca rasę i śniąca o wysokim, jasnowłosym i niebieskookim germańskim nadczłowieku nie przyjmowała rzeczywistości, w której niektórzy Żydzi bardziej ucieleśniali rzekomo germański ideał urody niż wielu niemieckich żołnierzy. Po klęsce pod Stalingradem Wasilij Grossman opisywał przedstawicieli „rasy panów”:  
„Ilu tych Aryjczyków jest niskiego wzrostu, o dużych nosach i niskich czołach, ze śmiesznymi zajęczymi wargami i małymi, ptasimi główkami! Ilu śniadych,

pryszczatych, piegowatych, obsypanych czyrakami. To idą brzydcy, słabi ludzie; takimi ich matki urodziły i takimi kochały” (za: Delsol, 2017, s. 13).

Ideologiczne projekty załamują się również z tego powodu, że z jednej strony wieszczą rychłe nadejście „końca historii” tożsamego z ostatecznym i nieodwracalnym triumfem ich projektu, z drugiej zaś – muszą funkcjonować w złożonej rzeczywistości nieprzystającej do ideologicznych projekcji. Pojawia się konieczność ideologicznych, selektywnych opisów rzeczywistości narzucanych przemocą jawną lub symboliczną wbrew empirii czy zdrowemu rozsądkowi. Jeśli rzeczywistość nie jest zgodna z ideologią – tym gorzej dla rzeczywistości! Im większy jest rozdźwięk między ideologią a rzeczywistością, tym przemoc musi być intensywniejsza i powszechniejsza. Musi dotyczyć wszystkich sfer: myślenia, języka, edukacji, relacji rodzinnych i najbardziej intymnych aspektów ludzkiego życia – przeradza się w totalitaryzm. W systemie totalitarnym ideologia zostaje uznana za prawdę i oburza się, gdy nazwie się ją ideologią; jest jedyną możliwą, naukową i uniwersalną prawdą. Kwestionują ją wyłącznie ignoranci i niegodziwcy. Inaczej dzieje się z prawdą ludzkiego bytu, tę dezawuuje się jako ideologię.

Zdaniem Delsol również we współczesnej ponowoczesności „Podobnie jak w czasach komunizmu za ideologię uznaje się [...] opis rzeczywistości, podczas gdy dominująca ideologia udaje, że opisuje rzeczywistość” (Delsol, 2017, s. 279). Jest to związane z zakwestionowaniem rzeczywistości na rzecz świata wyobrażonego i projektowanego. Trzeba więc żyć w taki sposób, jakby jedyną realnością była projekcja ludzkiej woli. „Język nie szuka już prawdy w tym sensie, by wyrażał obecną rzeczywistość, lecz stanowi raczej przedstawienie rzeczywistości przyszłej, którą zrodzi wola” (Delsol, 2017, s. 285). Dlatego język traci swoją spontaniczność; pewnych określeń i pojęć nie wolno używać nigdy i pod żadnym pozorem, jeśli chce się uniknąć naznaczenia piętnem reakcjonisty. Nie chodzi już o wolność wypowiedzi, ale o umacnianie wiary w projektowany, lecz uznany za obowiązujący nowy porządek społeczny. Dodatkowo język zaprzęgnięty w służbę ideologii musi być w istocie swej manichejski; nie ma w nim miejsca na niuanse, niejednoznaczność. „Wszędzie narzucana jest alternatywa manicheistyczna – siły postępu, siły reakcyjne – zaliczająca każdego do dobrego lub złego obozu” (Delsol, 2017, s. 288). Jeśli ktoś ochoczo i z entuzjazmem nie wita „nowego wspaniałego świata”, niechybnie jest niegodziwcem lub ignorantem chcącym cofnąć ludzkość do rzekomo „ciemnego” średniowiecza (Pernoud, 2004), podobnie jak w czasach komunizmu każdy,

kto z nim nie sympatyzował, był naznaczany piętnem faszysty (Courtois i in., 1999, s. 41).

Nadzieje na wytworzenie nowego człowieka intensyfikują niecierpliwość i niezadowolenie z powodu zbyt wolnego tempa przemian. Krytyce zostają poddane dotychczasowe metody kształcenia. Podstawowym zarzutem staje się ich mała efektywność. Transhumaniści zapowiadają koniec edukacji i zastąpienie jej bardziej skutecznymi metodami (Klichowski, 2014, s. 161–162). Mało skuteczne i nigdy niedające ostatecznej pewności swych rezultatów wychowanie, którym zajmuje się pedagogika, ma ustąpić pola inżynierii genetycznej, cyborgizacji, technice. Nieskuteczną pedagogikę powinna zastąpić skuteczna technika! Symptomatyczne jest, że zwolennicy transhumanizmu za oczywistość uznają, że edukacja jest rodzajem wytwarzania. W ich perspektywie – jak można sądzić – cała pedagogika mieści się w sferze arystotelesowskiej *techne*. Dlatego według transhumanistów nie istnieje moralna różnica między działaniami mającymi na celu wytworzenie człowieka o określonych cechach na drodze modyfikacji genetycznej a pedagogicznymi zabiegami zmierzającymi do uzyskania podobnych rezultatów dzięki wychowaniu. Istnieje za to inna istotna różnica: technika jest znacznie efektywniejsza i daje pewność uzyskania zamierzonych rezultatów. Prawdą jest, że skutki wychowania nigdy nie są całkowicie przewidywalne, na wiele rzeczy nie mamy wpływu, dużo zależy od przypadku, szczęścia, a przede wszystkim od samego wychowanka. Demiuragiczni spadkobiercy Machiavellego wierzą jednak, że możemy zapanować nad przypadkiem i podporządkować sobie fortunę. Wtedy nie ma różnicy między ogrodnikiem a demiurgiem, poza jedną – demiurg jest skuteczny i ma pewność urzeczywistnienia własnych zamysłów.

Opisywana perspektywa edukacyjna nie jest specyficzna jedynie dla zwolenników transhumanizmu. Demiuragiczny stosunek do świata, w tym do edukacji, marzenia o urzeczywistnieniu ziemskiego rajy zamieszkiwanego przez nadludzi lub postczłowieka na trwałe wpisały się w historię nowożytnej myśli Zachodu. Mimo słusznej krytyki dwudziestowiecznych totalitaryzmów leżące u ich podstaw demiuragiczne nastawienie do świata nie zostało zakwestionowane. Przybiera jedynie inne formy. Odrzucono, co prawda, wizje ziemskiego, komunistycznego lub nazistowskiego „raju”, ale same nadzieje na ostateczne i nieodwracalne rozwiązanie odwiecznych ludzkich problemów pozostają aktualne. Pamiętając o skutkach immanentyzacji eschatonu, tragicznym rezultacie demiuragicznych prób urzeczywistniania eschatologicznych nadziei w do-

czesnej, ludzkiej historii, z troską można stwierdzić, że demiurgiczne inspiracje i aspiracje nie osłabły. Z niezachwianą pewnością i rosnącą agresją kolejne pokolenia demiurgicznych rewolucjonistów dążą do radykalnego przekształcenia świata i natury ludzkiej. Jednym z paradoksów ponowoczesności jest to, że słusznie postulując troskę o ochronę środowiska naturalnego, jednocześnie człowiek oddaje się we władanie demiurgów. To prawda, że natura wymaga ochrony, szczególnie natura ludzka!

Ochrona natury ludzkiej to przede wszystkim zakwestionowanie przekonania, że człowiek jest swoim własnym wytworem. Natura ludzka potrzebuje ogrodnika, który ją pielęgnuje, nie zaś demiurga dążącego z niezachwianą pewnością do jej przekształcenia. Tej demiurgicznej pewności należy się wystrzegać, zwłaszcza w pedagogice.

## Bibliografia

- Arendt, H. (1993). *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1. Tłum. M. Szawiel i D. Grinberg. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Augustyn (2001). O wolnej woli. Tłum. A. Trombala. W: Augustyn, *Dialogi filozoficzne* (s. 493–649). Kraków: Znak.
- Arendt, H. (1994). *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Tłum. M. Godyń i W. Madej. Warszawa: Aletheia.
- Courtois, S. i in. (1999). *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*. Tłum. K. Wakar i in. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Delsol, Ch. (2017). *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*. Tłum. M. Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Delsol, Ch. (2020). *Czas wyrzeczenia*. Tłum. G. Majcher. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Klichowski, M. (2014). *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Lipowicz, M. (2015). Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa. Próba filozoficzno-socjologicznej konceptualizacji transhumanizmu. *Ethos*, 28(3), 57–80.
- Machiavelli, N. (1993). *Księżę*. Tłum. C. Nanke. Warszawa: Alfa.

- 
- Machiavelli, N. (2009). *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Tłum. K. Żaboklicki, wstęp P. Śpiewak. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
  - More, M. (2021). *The Philosophy of Transhumanism*. Pobrano 27 marca 2021 z: <https://humanityplus.org/transhumanism/philosophy-of-transhumanism/>.
  - Nietzsche, F. (b.r.w.). *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. W. Berent. Gdynia: Tenet.
  - Pernoud, R. (2004). *Inaczej o średniowieczu*. Tłum. K. Husarska. Gdańsk–Warszawa: Wydawnictwo Marabut, Oficyna Wydawnicza Volumen.
  - Strauss, L. (2005). Czym jest edukacja liberalna?. Tłum. W. Dąbrowski. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 1(53), 217–223.
  - Strauss, L. (2007). Trzy fale nowożytności. Tłum. W. Madej. *Przegląd Polityczny*, 84, I–XII.
  - Taylor, Ch. (1999). Immanentne kontroświecenie. Tłum. A. Pawelec. W: K. Michalski (red.), *Oświecenie dzisiaj* (s. 45–64). Kraków–Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego.
  - Voegelin, E. (1992). *Nowa nauka polityki*. Tłum. P. Śpiewak. Warszawa: Aletheia.
  - Voegelin, E. (1998). Gnostyckie ruchy masowe naszych czasów. Tłum. D. Leszczyński i L. Rasiński. *Odra*, 11, 35–43.
  - Voegelin, E. (2011). *Od Oświecenia do rewolucji*. Tłum. Ł. Pawłowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

