

Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy¹

słowa kluczowe: Fukuyama, biokonserwatyzm, posthumanizm, natura ludzka, utopia, dystopia

Pojawiające się w tytule niniejszego artykułu pojęcie utopii stanowi oczywiste nawiązanie do rozdziału otwierającego książkę, w której Francis Fukuyama, kreśląc konsekwencje dokonującej się na naszych oczach rewolucji biotechnologicznej, wieści koniec człowieka² i możliwość nadejścia ery posthumanistycznej. Patronami swojego przedsięwzięcia czyni bowiem George'a Orwella oraz Aldousa Huxleya, przyjmując za punkt wyjścia swoich rozważań dobrze znane dystopie obu autorów. Szczególnego znaczenia nabiera tutaj zwłaszcza wizja *Nowego, wspaniałego świata*, która, jako diagnoza możliwych zagrożeń stojących przed ludzkością, wydaje się Fukuyamie o wiele bardziej aktualna. Stąd też, precy-

¹ W prezentowanym tekście koncentruję się na koncepcji natury ludzkiej przedstawionej przez Fukuyamę w jego książce pt. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* [Kraków, 2004]. Świadomie pomijam pracę *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego* [Warszawa, 2000], ponieważ rozwijane w obu publikacjach interpretacje natury ludzkiej są zasadniczo zbieżne. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku Fukuyama podkreśla znaczenie tej kategorii jako niezwykłego fundamentu dla pożądanych form ustrojów politycznych, stosunków społecznych oraz wartości, a także rozważa relacje między sposobami rozumienia pojęcia natury ludzkiej, norm i polityki a nową wiedzą empiryczną – stąd też *Koniec człowieka...* postrzegać można jako rozwinięcie tematów podjętych czy zasygnalizowanych w *Wielkim wstrząsie...*, zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, dz. cyt., s. 6.

² Osobliwie, koniec człowieka nie wiąże się z lansowaną przez Fukuyamę na początku lat 90. tezą o końcu historii (koniec człowieka nie jest aspektem, czy korelatem końca historii), jako że kres człowieczeństwa ma być bezpośrednią konsekwencją postępu technicznego i rozwoju nauki. Dopóki postęp ten i rozwój trwają, kres dziejów jest niemożliwy [zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, dz. cyt., s. 5]. Zresztą na doszukiwanie się zależności między koncepcją końca historii a konserwatywnymi poglądami Fukuyamy na temat możliwych konsekwencji rozwoju biotechnologii narażony jest bodaj tylko polski czytelnik z uwagi na niezwykle sugestywny w tym kontekście tytuł polskiego przekładu. Tytuł oryginału bynajmniej nie zawiera sformułowania „koniec człowieka” i brzmi *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*.

zując cel swoich dociekań, Fukuyama wyjawia, że chciałby wykazać za Huxleyem, że postęp w dziedzinie biotechnologii jest zagrożeniem dla człowieka, gdyż może zmienić naturę ludzką, inaugurując tym samym erę posthumanizmu (a ponieważ natura ludzka wraz z religią definiują wartości i przesądzają o kształcie ustrojów politycznych, biotechnologia niesie też zagrożenie dla demokracji liberalnej i dla samej istoty polityki)³.

Celem niniejszego szkicu jest krytyczna analiza proponowanego przez Fukuyamę rozumienia natury ludzkiej, oraz wykazanie, że ono samo posiada w istocie utopijny charakter. Realizacja tego zamierzenia wydaje mi się o tyle interesująca, o ile wypracowane w jej ramach ustalenia posłużyć mogą jako swoista ilustracja oraz komentarz do sporów światopoglądowych, które w generalnym ujęciu określić można jako polemikę między adwokatami zsekularyzowanej wizji rzeczywistości z jednej strony, a zwolennikami religijnego obrazu świata z drugiej. O znaczeniu i roli tej opozycji we współczesnej debacie publicznej (zwłaszcza w naszym kraju) nie trzeba chyba nikogo przekonywać. Zasadności odczytywania przedsięwzięcia Fukuyamy w kontekście tego sporu dowodzić może natomiast fakt, że w najogólniejszej perspektywie, podejmowana obecnie refleksja oraz debata publiczna na temat etycznych, prawnych czy wreszcie społecznych konsekwencji rozwijania biotechnologii jest niemal całkowicie zdominowana przez dwa spolaryzowane stanowiska: transhumanizmu z jednej oraz biokonserwatyizmu z drugiej strony⁴. Nie będzie chyba nadużyciem przypuszczenie, że w przypadku konkretnych myślicieli, opowiedzenie się za którąś z tych dwóch opcji determinowane jest przez rozmaite światopoglądowe preferencje czy ideologiczne afiliacje, także te religijne⁵. Potwierdza je pośrednio sam Fukuyama, kiedy podejmując m.in. próbę wypracowania pojęcia godności ludzkiej niezależnej od przekonań religijnych⁶, podkreśla zarazem, że „religia daje najbardziej oczywiste podstawy sprzeciwu wobec manipulacji genetycznych na istotach ludzkich”⁷ oraz „często wyraża prawdy moralne” niebudzące

³ F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, dz. cyt., s. 14.

⁴ T. Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, New York 2014, s. 2.

⁵ Jak zauważa Tamar Sharon, myśliciele biokonserwatywni, których refleksje określa się też mianem posthumanizmu dystopijnego, rekrutują się zwykle z dwóch, najczęściej pozostających we wzajemnej opozycji ideologicznych obozów: religijnego konserwatyizmu oraz tzw. zielonego liberalizmu (*liberal environmentalism*). Zob. T. Sharon, dz. cyt., s. 21.

⁶ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 25.

⁷ Tamże, s. 115.

sprzeciwu osób niewierzących⁸. Wskazuje to, że wypracowanie niezde-terminowanego przekonania religijnymi rozumienia godności ludzkiej, nie wynika z całkowitego odrzucenia religijnego obrazu świata oraz dostępnych w jego ramach uzasadnień, lecz raczej z taktycznej decyzji o uznaniu faktu, iż uzasadnienia te nie dla wszystkich są przekonujące⁹, choć być może powinny być. Ponadto, analizując postulowane przez Fukuyamę posunięcia, mające uchronić ludzkość przed złowrogimi konsekwencjami biotechnologicznej rewolucji, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jego propozycja w istocie nie niesie ze sobą żadnych, nowatorskich, czy choćby zmodyfikowanych politycznych rozwiązań – wizja przyszłości, którą kreśli, stanowi raczej arbitralną kompilację politycznych instrumentów dostępnych tu i teraz. Innymi słowy, jak w przypadku większości politycznych utopii, także z biokonserwatywnej narracji Fukuyamy dowiadujemy się więcej o jego aktualnym ideologicznym zaangażowaniu, aniżeli możliwych w przyszłości modyfikacjach społecznej rzeczywistości¹⁰.

Realizację awizowanego celu pracy rozpocznę od krótkiego omówienia obaw Fukuyamy, związanych ze spodziewanym rozwojem biotechnologii. Następnie scharakteryzuję rozwijaną przez niego koncepcję natury ludzkiej. Wreszcie, przedstawię kilka argumentów krytycznych wobec prezentowanych przez Fukuyamę poglądów.

Szczęśliwi niewolnicy, czyli czego boi się Fukuyama

Główna obawa Fukuyamy związana z rewolucją biotechnologiczną, zostaje ujawniona już wówczas, gdy w przytoczonym powyżej, ogólnym sformułowaniu prezentuje on cel swojego przedsięwzięcia. Ma być nim – przypomnijmy – wykazanie, że postęp biotechnologii jest niebezpieczeństwem dla natury ludzkiej, gdyż może ją zmienić. Modyfikując zaś naturę ludzką, biotechnologia doprowadzić musi do redefinicji wartości, norm

⁸ Tamże, s. 116.

⁹ Tamże, s. 118.

¹⁰ R.E.Aschcroft, *American Biofutures: Ideology and Utopia in the Fukuyama/Stock Debate*, „Journal of Medical Ethics” 2003, Vol. 29, <http://jme.bmj.com/content/29/1/59.full>. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o udziale Fukuyamy w latach 2002-2005 w pracach Rady Bioetyki przy prezydencie G.W. Bushu (President’s Council on Bioethics), krytykowanej m.in. przez Elizabeth Blackburn za działania, które w istocie zmierzały do uzasadnienia sztywnego stanowiska administracji Busha w sprawie aborcji oraz badań z wykorzystaniem komórek macierzystych (Blackburn została wcześniej usunięta z Rady). Z kolei bioetyk Leslie A. Meltzer zarzucił członkom Rady obronę politycznych i religijnych interesów pod przykrywką walki o poszanowanie ludzkiej godności, określając ich jako neokonserwatystów w przeważającej mierze powiązanych z organizacjami chrześcijańskimi.

społecznych i porządku politycznego, jako że wszystkie one znajdują w naturze ludzkiej swój fundament. Jak ujmuje to sam Fukuyama:

Zjawiska te [rozwój biotechnologii – przyp. D.M.] wywołają mnóstwo sporów, ponieważ zagrożą ideałom równości oraz swobodzie wyborów moralnych; społeczeństwa uzyskają nowe techniki kontrolowania zachowań swoich obywateli, zmieni się nasze spojrzenie na ludzką osobowość i tożsamość, podważone zostaną istniejące hierarchie społeczne, zmianie ulegnie tempo postępu intelektualnego, materialnego i politycznego, również polityka światowa nie będzie taka sama. [...] Będzie tak, ponieważ natura ludzka jest fundamentem naszego pojęcia sprawiedliwości, moralności oraz godziwego życia, tak więc wszystkie one ulegną zmianie, [...]”¹¹.

W całym tym katalogu wartości i instytucji zagrożonych rozwojem biotechnologii, w pierwszej kolejności, ze szczególną troską zdaje się Fukuyama pochylać nad ideą politycznej równości. Osobliwe przy tym, że nie posiada ona dla niego statusu idei regulatywnej, lecz opiera się na empirycznym fakcie, że ludzie z natury są równi¹². Od myśliciela raczej nieźle znającego filozofię Nietzschego (mottem całej książki jest cytat z *Woli mocy*, zaś większość rozdziałów otwierają fragmenty *Tako rzecze Zaratustra*, *Poza dobrem i złem* i *Wiedzy radosnej*) można by się chyba spodziewać choćby krótkiego uzasadnienia tak radykalnej tezy, bądź też odparcia tezy przeciwnej, zgodnie z którą to właśnie dostępny w empirii obraz natury najlepiej przekonuje, że ludzie równi nie są (począwszy od różnic morfologicznych, tych związanych z potencjałem intelektualnym, czy na pozycji społecznej kończąc). Ostatecznie, skoro powszechna równość ludzi jest empirycznym faktem, to dlaczego w ogóle istnieje potrzeba jej dekretowania, za pomocą np. przywoływanej niejednokrotnie przez Fukuyamę deklaracji praw człowieka, czy też innych instrumentów prawnych? Dlaczego w podobny sposób nie jest traktowany np. empiryczny fakt następstwa nocy i dnia?

Fukuyama jest oczywiście świadom wszystkich różnic między jednostkami i kulturami, trywializuje je jednak, wskazując, że w codziennej praktyce społecznej na ogół jesteśmy skłonni je ignorować¹³ oraz stwierdzając, że dzieje się tak, bo przecież wszyscy mamy wspólne cechy ludzkie, które pozwalają nam komunikować się i nawiązywać kontakt potencjalnie z każdym człowiekiem¹⁴. Rzeczona możliwość komunikacji

¹¹ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 107.

¹² Tamże, s. 17.

¹³ Tamże, s. 184-186.

¹⁴ Tamże.

jest tutaj o tyle istotna, o ile – zdaniem Fukuyamy – to ona właśnie generuje u komunikujących się istot ludzkich przekonanie co do tego, że łączy je wspólna natura. Tylko dzięki przeświadczeniu o istnieniu tego wspólnego, naturalnego pierwiastka, istoty te są w stanie pojmować siebie wzajem jako sobie równe. Jakakolwiek ingerencja w ten pierwiastek godzi w stabilność owego przekonania, niebezpiecznie różnicując ludzi. W konsekwencji takich manipulacji, zagrożona demontażem ma być nie tylko idea politycznej równości, ale też – w dalszej kolejności – idea solidarności międzyludzkiej, poczucie wspólnoty, prawa człowieka czy zdolność do empatii, jako że i one wyrastać mają z przeświadczenia o tym, iż wszyscy posiadamy wspólną naturę.

Ostatecznie więc, problemem jaki – według Fukuyamy – niesie ze sobą rozwój biotechnologii jest możliwość wyhodowania klasy panów i klasy niewolników¹⁵, które tworzyć będą społeczność opartą na bezwzględnym (bo niehamowanym poczuciem solidarności ani empatią) wyzysku i dyskryminacji bezbronnych (bo maksymalnie wyobcowanych) jednostek. Innymi słowy, w świetle złowróżbnych profecji Fukuyamy, stajemy przed perspektywą życia w podzielonym, zatimizowanym społeczeństwie, któremu obce są idee równości i solidarności i któremu w istocie niewiele brakuje do Hobbes’owskiego stanu *bellum omnia contra omnes*.

Dla uzasadnienia powyższych obaw, Fukuyama prezentuje możliwe sposoby wykorzystania odkryć z zakresu biotechnologii oraz ich przypuszczalne konsekwencje, proponując rozważenie trzech hipotetycznych scenariuszy, które mogą się według niego ziścić w perspektywie dwóch lub nawet jednego pokolenia (w istocie precyzyjniejsze byłoby chyba użycie określenia trzy wątki jednego scenariusza, jako że żaden z opisywanych przez Fukuyamę możliwych porządków zdarzeń nie wyklucza dwóch pozostałych).

Pierwszy z nich wiąże się z rozwojem neurofarmakologii, której odkrycia pozwolą na dopasowywanie środków farmakologicznych do indywidualnej, genetycznej i osobowościowej charakterystyki jednostek. Ma to umożliwić bezpieczną (bo zgodną z profilem genetycznym) modyfikację cech osobowościowych i zachowania, eliminując te z nich, które w danej sytuacji, czy też ze względu na jakość życia są niepożądane, oraz indukując bądź wzmacniając te, które poprawiają sytuację życiową

¹⁵ „Najważniejsze pytanie w związku z rozwojem biotechnologii brzmi: co stanie się z prawami politycznymi, gdy będziemy w stanie wyhodować część ludzi z siodłami na grzbietach, inni zaś otrzymają w momencie narodzin buty i ostrogi.” [w:] F. Fukuyama, dz. cyt., s. 17.

jednostki. Osoby nadpobudliwe, pogrążone w depresji, introwertyczne, czy wreszcie nieszczęśliwie bystre będą miały do dyspozycji proste remedium, które pozwoli im w pełniejszym stopniu cieszyć się życiem oraz sprawniej realizować stawiane przed nimi zadania, czy rozwiązywać napotykaną przez nie problemy. Taka możliwość swobodnego, niemal nieograniczonego modelowania własnej osobowości – przestrzega Fukuyama – będzie miała bardzo niepokojące konsekwencje: „Nie będzie już usprawiedliwienia dla depresji czy smutku, nawet »normalnie« zadowolony z życia człowiek będzie mógł stać się szczęśliwszy bez groźby uzależnienia, kaca czy uszkodzenia układu nerwowego”¹⁶.

Uderzające w powyższym fragmencie musi wydawać się to, że w przyszłości widzianej przez biokonserwatywne okulary, niepokojącą, czy wręcz negatywną konsekwencją spodziewanej farmakologicznej i biotechnologicznej rewolucji okazuje się... wzrost poziomu szczęścia. Na trop tego, czego tak naprawdę obawia się tutaj Fukuyama, naprowadza jednak sugerowany przez niego, tuż przed omówieniem scenariusza rozwoju neurofarmacji, domniemany związek między ludzką kreatywnością, a takimi stanami psychicznymi jak smutek czy depresja (jak należy się domyślać Fukuyama zakłada, że stany te mają w tym kontekście charakter pobudzający kreatywność), oraz niemożliwość oszacowania tego, w jakim stopniu poszczególne osiągnięcia jednostki są jej własną zasługą, w jakim zaś są efektem działania środków farmakologicznych. Rzeczony związek, zwłaszcza zaś możliwość przypisania sobie własnych sukcesów, mają bowiem kluczowe znaczenie dla samooceny jednostek. Ta zaś jest dla Fukuyamy istotna, ponieważ to właśnie ona tłumaczy ma historyczną zmienność stosunków społecznych, będącą rezultatem działań podejmowanych przez jednostki. Innymi słowy, jego sceptycyzm wobec perspektywy rozwoju neurofarmacji i stosowania farmaceutyków do poprawy komfortu życia, wynika z przywiązania do heglowskiej charakterystyki dziejów jako walki o uznanie, które w tym kontekście utożsamia Fukuyama właśnie z samooceną¹⁷. Potrzeba zapewnienia sobie wysokiej samooceny to w jego analizach główna motywacja, która czyni jednostkę wartościową w kontekście społecznym i politycznym. Jeśli jednak obok tradycyjnych metod poprawy samooceny/walki o uznanie, takich jak zdobywanie wykształcenia, robienie kariery, gromadzenie dóbr będących wyznacznikiem statusu społecznego, jednostki dostaną szybką drogę na skróty w postaci farmaceutyków – zdaje się twierdzić Fukuyama – może to mieć bardzo poważne społeczne, ekonomiczne

¹⁶ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 15.

¹⁷ Tamże, s. 65.

i polityczne konsekwencje¹⁸. Oczywiście, jak mogłoby się zdawać, w tym kontekście obserwacja, że dokładnie ta sama motywacja nader często sprawia, że jednostki stają się dla społeczeństwa niebezpieczne, zostaje przemilczana.

Drugim z niepokojących Fukuyamę scenariuszy jest perspektywa znacznego przedłużenia życia dzięki badaniom nad komórkami macierzystymi. Jej konsekwencją będzie bowiem radykalna przebudowa demograficzna społeczeństw. Przedsmak tego, czego powinniśmy się obawiać można zresztą obserwować już dziś na przykładzie starzejących się społeczeństw państw rozwiniętych, gdzie proporcje osób w wieku produkcyjnym i postprodukcyjnym zmieniają się nieodmiennie: pierwszych ubywa, przybywa zaś tych drugich. Znaczne wydłużenie życia dzięki procedurom biotechnologicznym nie tylko tej tendencji nie powstrzyma, lecz dodatkowo ją pogłębi, zwielokrotniając także wynikające z niej problemy, takie jak koszty i uciążliwość opieki nad osobami zaawansowanymi wiekowo, czy płynność wymiany pokoleniowej na stanowiskach politycznych i w gospodarce. Ponadto, ponieważ elastyczność, otwartość, kreatywność to cechy zwykle kojarzone z młodością, zaś starości przypisuje się przywiązanie do wyznawanych poglądów, społeczeństwa z wysoką nadreprezentacją osób starszych przestaną być innowacyjne i konkurencyjne, co osłabi zarówno ich pozycję polityczną, jak i ekonomiczną.

Wreszcie, trzecim z możliwych w niedalekiej przyszłości zjawisk, które zdaniem Fukuyamy mogą okazać się brzemiennie w niepożądane przez nas skutki, jest rozwój inżynierii genetycznej umożliwiający programowanie cech kolejnych pokoleń. Taka, niemal nieograniczona możliwość wpływu na wygląd, cechy osobowościowe oraz inteligencję nienarodzonych jeszcze dzieci, skłoni zatroskanych o przyszłość swojego potomstwa rodziców do jej maksymalnego wykorzystania. Dla Fukuyamy oznacza to widmo powrotu do skompromitowanej idei eugeniki, która choć zapewne różnić się będzie od swych historycznych wersji¹⁹, przyniesie nie mniej kontrowersyjne następstwa. W szczególności, doprowadzić może do rozróżnienia (najpierw *de facto*, niewykluczone, że następnie *de iure*) na ludzi pierwszej i drugiej, a nawet trzeciej kategorii. Taki podział ludzkości na kategorie jest tym bardziej prawdopodobny, że – jak przewiduje Fukuyama – dostępność technik modyfikacji genetycznych będzie uzależniona od stopnia zamożności, co w oczywisty sposób pogłębi istniejące i wykreuje nowe nierówności w społeczeństwie. Co wię-

¹⁸ Tamże, s. 64-66.

¹⁹ Tamże, s. 112.

cej, kontynuuje Fukuyama, świadomość jednostki, że jej cechy fizyczne oraz talenty czy potencjał intelektualny są rezultatem świadomych decyzji i manipulacji starszych pokoleń, sprawi, że odpowiedzialność za swe ewentualne niepowodzenia jednostka taka skłonna będzie zrzucać właśnie na swoich rodziców. Ogólnym efektem wszystkich tych zjawisk, będzie więc ponownie niebezpiecznie rozwarstwione społeczeństwo o tyleż zróżnicowanym, ile niejasnym statusie prawnym swoich członków – społeczeństwo, które w dłuższej perspektywie może się okazać niezdolne do efektywnego funkcjonowania.

Niejako wbrew wszystkim tym obawom, Fukuyama stara się wywołać wrażenie, że unika radykalizacji swojego sceptycznego wobec biotechnologii stanowiska, zauważając że „stawia [ona] przed nami szczególnie dylemat moralny, ponieważ mimo wszelkich naszych zastrzeżeń wobec postępu powinniśmy brać pod uwagę niewątpliwe obietnice, jakie on ze sobą niesie”²⁰. Jest jednak oczywiste, że postęp ów może zachować swoją atrakcyjność o tyle tylko, o ile nie będzie on równoznaczny z ingerencją w naturę ludzką. Stąd też, Fukuyama postuluje wykorzystanie instrumentów politycznych do wypracowania regulacji, które czyniłyby naturę ludzką bezpieczną w obliczu rozwoju biotechnologii, rozróżniając jej dobre i złe zastosowania²¹. Granica między nimi ma przy tym w istocie polegać na niewątpliwie problematycznym rozróżnieniu między takimi działaniami, jakie można by wciąż jeszcze uznać za formę terapii, a tymi, które prowadziłyby do modyfikacji/ulepszenia (*enhancement*) ludzkiego organizmu²².

Natura ludzka, czyli równanie z jedną(?) niewiadomą

Czym jednak jest owa natura ludzka, której mielibyśmy w ten sposób bronić? Co interesujące, jej charakterystyce poświęca Fukuyama skromne 21 stron, na kolejnych 36 rozważając pojęcie godności ludzkiej (dla porównania, czarne wizje przyszłości nękaney negatywnymi skutkami biotechnologicznej rewolucji rozwija na ponad 150 stronach).

Otóż dla Fukuyamy „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycz-

²⁰ Tamże, s. 109. Interesujące, że charakteryzując w innym miejscu tę immanentną rozwojowi technologii medycznych dwuznaczność, sięga Fukuyama po metaforykę o ewidentnie religijnych konotacjach, zauważając że wykorzystanie tych technologii oznacza „w wielu przypadkach podpisanie cyrografu z diabłem” (*devil's bargain*), tamże, s. 15.

²¹ Tamże, s. 17.

²² T. Sharon, dz. cyt., s. 22.

nych, nie zaś środowiskowych²³, gdzie za cechę typową uznaje się tę, której występowanie w populacji da się wyrazić w postaci wykresu o pojedynczym wierzchołku (medianie, bez kwartyli) oraz stosunkowo niewielkim odchyleniu standardowym²⁴. Innymi słowy, cecha typowa występuje u zdecydowanej większości populacji, co wszelako nie wyklucza jej występowania w różnym stopniu, a nawet istnienia egzemplarzy, które posiadają ją w stopniu znikomym lub zgoła wcale. Choć bowiem zachowania i cechy typowe wynikać mają z czynników genetycznych, nie oznacza to wcale, że pozostają całkowicie niewrażliwe na oddziaływania środowiskowe – są one raczej funkcją obu tych determinant (np. typowa cecha, taka jak wzrost, jest determinowana genetycznie, ale podlega też wpływom środowiskowym, takim np. jak dieta). W sporze dotyczącym tego, czy ludzkie zachowanie jest całkowicie zdeterminowane genetycznie, czy też kształtowane zewnętrznie, Fukuyama stara się konsekwentnie podkreślać podstawową rolę genetycznej puli możliwości, które ze względu na uwarunkowania środowiskowe mogą się jednakże aktualizować w różnym stopniu. I właśnie z takiego uśrednionego zbioru cech populacji, których pojawienie się i rozwijanie umożliwia ludzki genom, wyrastać ma coś specyficznie ludzkiego, co Fukuyama określa jako istotę człowieczeństwa, czynnik X, czy wreszcie godność ludzką (względnie źródło owej godności). Ów tyłec fundamentalny, ile tajemniczy komponent naszej ludzkiej egzystencji sam w sobie nie ma już statusu cechy typowej (wówczas bowiem istniałaby groźba, że poszczególne jednostki mogą posiadać godność ludzką w różnym stopniu), lecz jest właściwością niejako wyłaniającą się z całościowego zestawu ludzkich cech. Człowiek jest kompleksową całością, złożeniem tych cech, i właśnie w specyfice tego złożenia kryje się jego istota. Wydaje się więc, że w perspektywie Fukuyamy natura ludzka, o której istnieniu jest on przeświadczony, wymyka się próbom precyzyjnego opisu, co bodaj najlepiej ilustruje decyzja o określeniu jej właśnie jako czynnika X.

Jeżeli naszą godność oraz wyższy od innych istot żywych status moralny zawdzięczamy faktowi, że jesteśmy złożoną całością, nie zaś sumą prostych części, wówczas nie istnieje oczywiście prosta odpowiedź na pytanie czym jest czynnik X. Czynnika X nie można bowiem zredukować do posiadania moralnego wyboru, rozsądku, języka, skłonności do łączenia się w społeczności, odczuwania, emocji, świadomości, czy jakiegokolwiek innej cechy, którą przedstawia się jako fundament ludzkiej

²³ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 162.

²⁴ Tamże, s. 162, 167.

godności. Dopiero wszystkie te cechy połączone w ludzką całość składają się na czynnik X²⁵.

Krytyka

Nie jest to z pewnością wyczerpująca charakterystyka, ale pozwala na wskazanie pewnych trudności i sformułowanie kilku uwag krytycznych. Zacznę od funkcji jaką natura ludzka zdaje się pełnić w argumentacji Fukuyamy.

Fukuyama buduje wertykalną strukturę uzasadniania, w której idea natury ludzkiej zabezpieczonej przed próbami ingerencji ze strony biotechnologii, stanowi ostateczny, logiczny fundament wartości i instytucji determinujących rzeczywistość społeczno-polityczną. To w niej niejako zbiegają się ludzka świadomość, emocjonalność, zdolność komunikacji; to w niej umocowane mają być pojęcie godności, idea politycznej równości, solidarności, a zatem podstawy porządku społeczno-politycznego. Idea natury ludzkiej funkcjonuje więc w analizach Fukuyamy podobnie do idei Boga w Nietzscheańskich analizach kultury: usunięcie tego elementu (które Nietzsche problematyzuje w słynnej metaforze śmierci Boga) oznacza stopniowy demontaż istniejącego porządku, postępujący na zasadzie efektu domina. Podjęta przez Fukuyamę próba konstrukcji pojęcia godności ludzkiej, niezależnego od przekonań religijnych, polega zatem w istocie na przejściu religijnego modelu uzasadniania przy jednoczesnym zastąpieniu fundamentalnej dla tego modelu idei Boga – quasi-absolutną ideą natury ludzkiej. Poza tą modyfikacją, cały schemat pozostaje jednak niezmienny, oferując wyjaśnienia o ewidentnie metafizycznym zabarwieniu²⁶. Godność ludzka ostatecznie określona zostaje jako enigmatyczny czynnik X, *qualitas occulta*, niedostępna, nienazwana, ale elementarna jakość. Funkcjonuje zatem bez mała niczym *deus absconditus*, w przypadku którego nawet nieobecność i milczenie stają się źródłem absolutnej sankcji dla określonych norm zachowania. Nie dziwi w tej sytuacji fakt, że w początkowych fragmentach swej książki, Fukuyama kilkakrotnie powtarza, że tym, czemu tak naprawdę rewolucja biotechnologiczna zagraża jest nasza dusza²⁷. W takim kontekście trudno nie traktować z nieufnością jego deklaracji o próbie wypracowania koncepcji godności ludzkiej niezależnej do przekonań religijnych.

Można chyba za to postrzegać to przedsięwzięcie, jako rodzaj osobliwej wariacji na temat esencjalizmu, która niezmiennej istoty człowie-

²⁵ Tamże, s. 211.

²⁶ Por. R.E. Aschcroft, dz. cyt.

²⁷ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 15.

czeństwa doszukuje się w uśrednionej, genetycznej puli możliwych cech ludzkich – puli, która jednak niejako *ex definitione* jest przecież zmienna. Oczywiście rodzi to pewne trudności. Uparto obstawanie przy objęciu zakazem modyfikacji biotechnologicznych ściśle określonego zestawu cech opiera się na przekonaniu o dysponowaniu narzędziem, dającym możliwość jednoznacznego i niebudzącego kontrowersji zdefiniowania tego, co jest ludzkie, a co nie. Niemniej jednak, jeśli o wyznaczeniu tego zbioru mają decydować dane statyczne, powstaje pytanie o człowieczeństwo osób, które np. pod względem wzrostu, czy jakiegokolwiek innej cechy, którą Fukuyama byłby skłonny uznać za typową, nie mieszczą się w granicach jednego odchylenia standardowego (czy np. koszykarze, którzy dość znacznie odbiegają od przeciętnej, są mimo to ludźmi?). Zneutralizowanie tej trudności jest o tyle istotne, o ile zależy od niego powodzenie całego przedsięwzięcia Fukuyamy. Jeśli bowiem człowieczeństwo ma być definiowane przez zbiór genetycznie możliwych cech oraz uśredniony zakres ich rzeczywistego występowania w populacji, to nie ma powodu zakazywać modyfikacji genetycznych, o ile w ich rezultacie, poddana takiemu zabiegowi jednostka, nie znajdzie się poza tym zakresem albo też o ile zostanie w ich rezultacie w ten zakres włączona. Pozostaje jednakże problem polegający na tym, że granice tego zakresu są ruchome.

Poza wątpliwościami dotyczącymi ewentualnej skuteczności proponowanych przez Fukuyamę rozwiązań, mogą one także budzić zastrzeżenia natury metodologicznej. Fukuyama jest świadom, że wypracowana przez niego koncepcja natury ludzkiej, w rzeczywistości oznacza zgodę na taki obraz gatunku, w którym jawi się on jako zasadniczo różnicowany. Uznaje jednak, że tym co dla owego gatunku istotowe, esencjonalne nie jest właśnie owa różnorodność, ale środkowy punkt na skali różnorodności. Otóż takie rozstrzygnięcie jest w najlepszym razie arbitralne, co zdaje się potwierdzać chociażby uwaga Alexandra Rosenberga, stwierdzającego po prostu, że wszystkie gatunki cechują się różnorodnością, a uznawanie środkowego punktu na skali różnorodności za gatunkową istotę czy esencję jest nieporozumieniem. Fukuyama „odpiera” ten zarzut w jednym z przypisów, argumentując bagatelizująco, że ma on tak naprawdę charakter drobnego nieporozumienia natury semantycznej, bo przecież „każdy, kto pisał do tej pory o naturze czy esencji danego gatunku, odnosił się do środkowego punktu na skali różnorodności”. Nawet jeśli tak było (choć weryfikacja powyższej tezy wydaje się zgoła niemożliwa), to można chyba jednak w tym miejscu retorycznie zapytać, czy fakt, że jak dotąd pewien wątpliwy czy nawet błędny zabieg powtarzany był

wielokrotnie przez wielu myślicieli, badaczy i uczonych, czyni ponowne sięgnięcie po ów zabieg rzeczywiście mniej wątpliwym i usprawiedliwionym?

Odrębnym rezerwuarem ukrytych przesłanek, napędzających argumentację Fukuyamy jest ideologia ekonomii liberalnej. Ewentualne konsekwencje, jakie przynieść może rewolucja biotechnologiczna dla jednostki, rozpatrywane są niemal zawsze w kontekście jej uczestnictwa w grze wolnego rynku. Możliwość korzystania z odkryć i narzędzi inżynierii genetycznej wpisana jest w logikę konsumpcji, gdzie zyskuje status towaru, stając się dla jednostki podstawowym narzędziem realizacji takich imperatywów kapitalizmu, jak bycie społecznie użytecznym, samorozwój, czy zwiększanie swych szans na rynku (w szczególności na rynku pracy). Tę ideologiczną zależność Fukuyamy widać np. wówczas, gdy domagając się regulacji i politycznej kontroli nad badaniami z zakresu biotechnologii, uspokaja, że regulacje te mają mieć charakter wyjątku i dotyczyć jedynie nauki, ponieważ minimalizowanie kontroli państwa nad rynkiem i przepływem kapitału, to trwający od 30 lat „godny pochwały trend”²⁸. Jeszcze wyraźniej zależność ta uwidacznia się w trosce Fukuyamy o ideę równości oraz jego przewidywaniach, zgodnie z którymi rozwój biotechnologii miałby doprowadzić do społecznego rozwarstwienia. Nie trzeba szczególnej przenikliwości, by dostrzec, że rzeczywistym problemem nie jest tutaj wcale inżynieria genetyczna, ani jej spodziewany rozwój. Nauka i jej osiągnięcia są ze swej istoty demokratyczne, dopiero realia ekonomiczne generują bariery, utrudniające czy wręcz uniemożliwiające określonym grupom społecznym dostęp do nich. Rzeczywista troska o zniesienie czy choćby zminimalizowanie nierówności społeczeństw nie powinna więc chyba koncentrować się na piętnowaniu sięgania po biotechnologiczne odkrycia, ale przemyśleć warunki ekonomiczne, w jakich taka praktyka miałaby się realizować. Mimo utopijnej, czy raczej dystopijnej stylistyki, Fukuyama nie jest jednak w stanie w swoich analizach przyszłości wykroczyć poza ramy, które wyznacza liberalna ekonomia.

Wreszcie, nie sposób chyba uniknąć wrażenia, że Fukuyama prezentuje mimo wszystko dość jednostronną wizję przyszłości. Można postawić pytanie, dlaczego akurat prognoza Huxleya miałaby być tą, którą winniśmy uważać za najbardziej prawdopodobną? Dlaczego wśród możliwych zastosowań i konsekwencji biotechnologii nie wymienia się tych, które mogłyby przeciwdziałać spodziewanym bądź już występu-

²⁸ Tamże, s. 18.

jącym negatywnym zjawiskom? Innymi słowy, dlaczego remedium na spodziewaną atomizację i zanik solidarności nie miałyby być np. genetyczna modyfikacja wzmagająca zdolność empatii, współczucia, tolerancji, umiejętność zawiązywania głębokich relacji międzyludzkich²⁹? Tę jednowymiarowość spojrzenia Fukuyamy zaobserwować można w cytowanym już ogólnym katalogu zagrożeń, jakie niesie postęp w dziedzinie biotechnologii. Przypomnijmy, że w niemal apokaliptycznym tonie Fukuyama wieści m.in. pojawienie się wielu sporów, konieczność zmiany myślenia o naszej osobowości i tożsamości, zmianę hierarchii społecznej itd. Czy jednak spory nie są w demokracji czymś normalnym? Czy refleksja nad naszą tożsamością i osobowością jest czymś niepożądanym? Czy obecny porządek społeczny rzeczywiście jest na tyle doskonały, że jakakolwiek jego modyfikacja z konieczności prowadziłaby do pogorszenia naszej sytuacji? Jeśli rewolucja biotechnologiczna rzeczywiście wymusiłaby rewizję naszych poglądów na te sprawy, dlaczego mielibyśmy za Fukuyamą *implicite* zakładać, że nasze nowe spojrzenie na nie będzie gorsze od dotychczasowego?

W odpowiedzi na to ostatnie pytanie zacytować można chyba samego Fukuyamę, który zauważając, że rodzice bardzo często mylnie definiują to, co dobre dla ich dzieci, pozwala sobie na pointę: „bardzo powszechna jest niestety chęć podporządkowania sobie ludzkiej natury – ze względów ambicjonalnych lub ideologicznych założeń dotyczących tego, jacy powinni być ludzie”³⁰.

Bibliografia

1. Aschcroft R.E., *American Biofutures: Ideology and Utopia in the Fukuyama/Stock Debate*, „Journal of Medical Ethics” 2003, Vol. 29.
2. Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.
3. Fukuyama F., *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, Warszawa 2000.
4. Sharon T., *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, New York 2014.

Abstract

As one of the most prominent figures of dystopic posthumanism, Francis Fukuyama views biotechnological revolution as presumably the most dangerous challenges we are going to face in what he calls our posthuman future. In his opi-

²⁹ Zob. R.E. Aschcroft, dz. cyt.

³⁰ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 121.

nion human modifications and enhancement will lead inevitably to some forms of eugenic practices, blurring the difference between humans and other live forms, posing the problems with legal status of modified individuals, etc. Hence he calls for the establishment of a new regulatory instruments for controlling biotechnological research and development. In his opinion, those instruments should refer to his original notion of human nature. In the article I try to critically examine the way Fukuyama constructs this notion.