

# Piotr Stanisław Mazur

---

## Francisa Fukuyamy rozumienie godności osoby

---

Człowiek w Kulturze 17, 173-185

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Piotr S. Mazur

## Francisa Fukuyamy rozumienie godności osoby

### Osoba i jej godność

W dziejach cywilizacji zachodniej dostrzeżenie, na kanwie sporów chrystologicznych, że człowiek jest osobą stało się istotnym momentem w rozumieniu bytu ludzkiego. Mieczysław A. Krąpiec wskazuje, że Sobór Chalcedoński, uznając zarazem realność boskości i człowieczeństwa Chrystusa, wskazał na to, iż jako jeden byt osobowy może On mieć dwie natury — boską i ludzką jako źródło działania. A więc Chrystus, jako Osoba Boska, choć jest człowiekiem z racji przyjęcia ludzkiej natury, nie jest jednak osobą ludzką. Rozstrzygnięcie to stało się podstawą dla filozoficznych poszukiwań takiego czynnika, który stanowi o istocie osoby<sup>1</sup>.

Boecjusz scharakteryzował osobę jako *rationalis naturae individua substantia* — indywidualną substancję rozumnej natury<sup>2</sup>. Tylko bowiem byt samodzielny w swoim istnieniu (jednostkowy), byt pełny, może być osobą. Choć definicja ta nie uwzględniała zasadniczej racji, dla której byt jest osobą, wskazywała na rozumność natury ludzkiej, jako istotny przejaw bytu osobowego w świecie biologicznym. Późniejsi filozofowie akcentowali także inne atrybuty osoby, m.in. wolność, autonomię bytowania, nieprzekazywalność (nie można się jej zrzec, ani przekazać bytowi drugiemu), odniesienie do Transcendencji czy umiejętność bytowego samorozwoju<sup>3</sup>. Sw. Tomasz z Akwinu, uznając jak Boecjusz rozumność za istotny atrybut bytu osobowego, wskazywał, że osoba jest *jagnią natury rozumnej*, przy czym

<sup>1</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 402-406.

<sup>2</sup> Tamże, s. 404. Ta powszechnie podawana definicja osoby jest modyfikacją określenia *naturae rationalis individua substantia*, jakie zawarł sam Boecjusz w *Contra Eutychen et Nestorianum*, cap. 3, 74. Por. Boecjusz, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. I, Lublin 2000, s. 611-612.

<sup>3</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 201-206.

rację osobowego sposobu istnienia człowieka widział nie w jakichś jego atrybutach czy istocie, lecz w jego akcie bytowym, jakim jest istnienie. Obok poznania umysłowego, miłości, wolności, podmiotowości wobec prawa i zupełności w filozofii realistycznej za jeden z najistotniejszych atrybutów bytu osobowego uznaje się godność. Zdaniem Mieczysława A. Krąpca, jest ona wyrazem transcendencji człowieka nad rzeczywistością społeczną, a zarazem ze względu na swój charakter, jest ściśle związana z faktem religii<sup>4</sup>.

Działanie człowieka nastawione jest na dobro osobowe, które jest zasadniczym motywem, dla którego w ogóle następuje. Różni się przy tym od dobra przyjemnego lub użytecznego, które choć stają się racją działania, to jednocześnie jako środki odnoszą się one do osoby, jako ostatecznej przyczyny podejmowania działań. Stąd jak najbardziej w myśli klasycznej mówi się o zasadniczym wymiarze życia osobowego, jakim jest działanie „dla-drugiego”. Fakt, iż działanie podejmuje się ze względu na osobę jako cel wskazuje przy tym na szczególną godność bytu osobowego. Tylko taki byt, który wylania akty poznania umysłowego, wolnego wyboru, nieukoniecznionej miłości może wchodzić w relacje międzyosobowe. „Związki [...] interpersonalne uzasadniające i usensowniające życie osobowe — jako najgodniejsze — czynią samą osobę kimś godnym samym w sobie, wprowadzając moment religii w sensie najistotniejszym”<sup>5</sup>. Dzieje się tak dlatego, że człowiek może się uformować jako człowiek, a więc w pełni zaktualizować swoje osobowe potencjalności tylko w społeczności osób drugich, a ostatecznie w relacji do absolutnego, osobowego Ty, które jest najwyższą doskonałością.

I właśnie godność człowieka stanowi przedmiot ciągłej dyskusji w łonie współczesnej filozofii. Spór dotyczy głównie tego, czy i w jakim zakresie człowiek jest osobą. Robert Spaemann wskazuje, że dotychczasowe prawa ludzkie coraz częściej uznaje się warunkowo, uzależniając je od tego, czy ich podmiot jest osobą<sup>6</sup>. Jednocześnie próbuje się wykazać, że

<sup>4</sup> M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 425.

<sup>5</sup> Tamże, s. 424-425.

<sup>6</sup> Robert Spaemann - urodzony w 1927 r. w Berlinie niemiecki filozof. Studiował filozofię, teologię i romanistykę na uniwersytetach w Münster, Monachium, Fryburgu Szwajcarskim i Paryżu. Habilitował się w 1962 r. w Uniwersytecie w Münster na podstawie pracy *Reflexion*

nie każdy człowiek i nie na każdym etapie życia czy stanie świadomości jest osobą. Dlatego, jak podkreśla Spaemann są i tacy, którzy twierdzą, że „[...] osobami nie są małe dzieci, debile, również ludzie dotknięci starczą demencją, a według Dereka Parmita [...] osobami nie są również ludzie śpiący i czasowo pozbawieni świadomości”. Jakie konsekwencje pociągają takie poglądy we współczesnych, już nie tylko teoretycznych sporach o aborcję, eutanazję czy klonowanie nietrudno się domyśleć. Choć wspomniane tu kwestie mają trudne do przecenienia skutki społeczne, najistotniejsze są tu jednak racje przedmiotowe. Warto mieć je na uwadze, podejmując refleksję nad rozstrzygnięciami Francisa Fukuyamy, odnoszącymi się do osoby i jej godności w kontekście rewolucji biotechnologicznej.

### Osoba wobec rewolucji biotechnologicznej

Uderzenie w osobową naturę człowieka dokonuje się wspólnie na różnych poziomach i opiera się na różnych argumentacjach. Ma ono miejsce w filozofii, naukach szczegółowych oraz na przestrzeni życia społeczno-politycznego. Wśród kierunków ataków antypersonalistów wymienić można, m.in.: zamazywanie różnic między sposobem istnienia człowieka a bytów przyrodniczych, odwoływanie się do „nieograniczonych” możliwości, jakie niesie nowoczesna technologia w dziedzinie medycyny,

*und Spontaneität. Studien über Fénelon. W latach 1962-69 był profesorem filozofii w Technische Hochschule w Stuttgarcie, w latach 1969-73 w Uniwersytecie Heidelbergu, a w latach 1973-92 w Uniwersytecie w Monachium oraz gościnnym wykładowcą, uczelni w Rio de Janeiro, Salzburgu i Paryżu. Do najważniejszych jego prac należą min.: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über E. G. A. de Bonald* (1959), *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie* (1977), *Rousseau - Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur* (1980), *Moralische Grundbegriffe* (1982), *Glück und Wohlwollen. Versuch über die Ethik* (1989) (*Secsgs'cie a żywotność. Esej o etyce*, pol. 1988) i *Personen. Versuche über den Unterschied Zwischen „etwas“ und „jemand“* (1996) (*Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, pol. 2001).*

<sup>7</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merccki, Warszawa 2001, s. 5.

<sup>8</sup> Frani\* Fukuyama - urodzony w 1952 r., amerykański politolog, filozof i ekonomista pochodzenia japońskiego. Zasłynął jako twórca tezy o końcu historii wysuniętej na kanwie upadku komunizmu. Jest profesorem międzynarodowej ekonomii politycznej na Johns Hopkins University. Najbardziej znaną jego pracą jest *The End of History and the East Man* (1992) (w Polsce ukazały się dwa osobne tomy składające się na tę książkę: *Koniec historii*, 1996 i *Ostatni człowiek*, 1997). Jest także autorem publikacji: *The Social Virtues the Creation of Prosperity* (1995), *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Soda! Order* (1999), *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century* (2004), i *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002).

a zwłaszcza rozwoju technik klonowania, dalej ideologiczna odmowa uznania za osoby niektórych kategorii ludzi, wypływająca z forsowania utopijnej wizji życia zbiorowego. Dochodzi do tego ogólnokulturowy prąd laicyzacji i sekularyzacji, powodujący zatracanie świadomości związku między istnieniem człowieka a Absolutem, jako racją istnienia przygodnego świata.

Problem człowieka i jego godności wydaje się w tym kontekście niezwykle istotny. W świedze zmian, jakie współcześnie dokonują się zarówno na terenie nauki jak i poza nią narasta zagrożenie dla praw przynależnych osobom, szczególnie najsłabszym w strukturze społecznej — w tym tak fundamentalnych jak życie, zdrowie, poszanowanie godności. Fakt ten dostrzega również Francis Fukuyama, który za podstawę swoich rozważań, zawartych w książce *Koniec człowieka* przyjął zagrożenia płynące z rewolucji biotechnologicznej. Wnioski, do jakich dochodzi mogą być niekiedy bardzo zaskakujące, bo jak sam zauważa, stara się przywrócić w obieg myśli naukowej na Zachodzie takie problemy, jak natura ludzka, prawo naturalne czy wspomniana w tytule godność osoby.

Dokonywanie manipulacji w obszarze biotechnologii może doprowadzić do konsekwencji wprost nieobliczalnych. Dlatego Fukuyama kieruje się przeświadczeniem, że w sytuacji niewiadomych stojących przed człowiekiem przyszłości warto zwrócić się do wypracowanych w cywilizacji Zachodu poglądów i na ich bazie uporać się z wielkimi problemami. Propozycje te były, co prawda, w ostatnim stuleciu poddawane surowej krytyce, ale dotychczas nie udało się, zdaniem amerykańskiego myśliciela, wypracować lepszych. Nie jest to jednak bezpośredni powrót do teorii głoszonych np. na gruncie myśli klasycznej czy recepcja poglądów któregoś z filozofów. Podejście Fukuyamy cechuje głęboki pragmatyzm, a nie uznanie dla przedmiotowego dorobku przeszłości. Mając na uwadze istnienie czegoś takiego, jak natura ludzka czy godność osoby, podkreśla ich pragmatyczną rolę w rozstrzygnięciu bieżących problemów, ale jednocześnie powstrzymuje się od uznania ich roszczeń do przedmiotowej obowiązywalności. Dlatego nie formułuje swoich tez w sposób apodyktyczny, charakterystyczny dla myśli maksymalistycznej, lecz uciekając się do kwestii praktycznych, sprowadza je do roli kantowskich postulatów praktycznych.

Sugeruje przy tym, aby za ostateczne kryterium wiarygodności koncepcji godności ludzkiej uznać nie tyle oczywistość faktu, co spójność teorii<sup>9</sup>.

### Kod genetyczny a natura i godność

Punktem odniesienia w sporach o osobę są prawa człowieka. Jak podkreśla Fukuyama, prawa człowieka wywodzące się z religii objawionych „[...] nie są obecnie uznawane za podstawę praw politycznych w żadnej demokracji liberalnej”<sup>10</sup>. Trzeba ich zatem szukać, zdaniem amerykańskiego myśliciela, w obszarze atakowanej przez wielu natury ludzkiej. Tę ostatnią określa zaś jako „[...] sumę zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”<sup>11</sup>. Do najbardziej charakterystycznych cech gatunku ludzkiego zalicza szczególnie zdolność poznawczą objawiającą się m.in. w możliwości uczenia się języków, typowe dla ludzi reakcje emocjonalne na poznanie, a także wrodzone uniwersalia moralne, m.in. złotą regułę (zasadę wzajemności). Istnieje zatem ogromna różnica między człowiekiem a światem przyrodniczym, nie pozwalająca utożsamić tych tak odmiennych sposobów bytowania. Natura człowieka różni go od innych bytów, ponieważ ostatecznie inny jest jego kod genetyczny. I właśnie w kodzie genetycznym ukrywa się, zdaniem Fukuyamy, tajemnica osoby i jej godności.

Godność osoby sprowadza Fukuyama do tzw. czynnika X, który tworzony jest przez konglomerat osobowych atrybutów człowieka. „Czynnika X nie można [...] zredukować do posiadania moralnego wyboru, rozsądku, języka, skłonności do łączenia się w społeczności, odczuwania, emocji, świadomości czy do jakiegokolwiek innej cechy, która przedstawia się jako fundament ludzkiej godności. Dopiero wszystkie te cechy połączone w ludzką całość składają się na czynnik X. Każdy członek naszego gatun-

<sup>9</sup> Zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków, 2004, s. 233. Warto podkreślić, że w filozoficznym uzasadnieniu koherentność systemu jest jednym z najsłabszych typów argumentacji. Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 66.

<sup>10</sup> Fukuyama, tamże, s. 150. Właśnie demokracja liberalna stanowi dla Fukuyamy podstawowy, trwały punkt odniesienia dokonywanych tu analiz. Nawet czynniki ontyczne, jeśli można je wskazać, są wtórne wobec sposobu życia i działania w warunkach demokracji liberalnej.

<sup>11</sup> Tamże, s. 174. Charakterystyczna w wywodach Fukuyamy jest marginalizacja czynników środowiskowych i akcentowanie czynników genetycznych.

ku posiada genotyp pozwalający mu stać się pełnowartościową istotą ludzką, genotyp, który odróżnia w swej esencji ludzi od innych istot"<sup>12</sup>.

Przytoczony tu fragment zawiera zasadnicze dla stanowiska Fukuyamy momenty, odnoszące się do ludzkiej osoby oraz do jej godności. Przede wszystkim godność ta nie wynika z jakiegoś jednego szczególnego aktu, jest natomiast ich sumą, można rzec nawet, że są one sposobami jej manifestowania, co w pewnej mierze łączy jego stanowisko z myślą klasyczną. Ta ostatnia akcentuje bowiem, że godność osoby nie jest następstwem używania rozumu czy wolnej woli. Sam podmiot bowiem, zanim zacznie działać jest już osobą, która ujawnia siebie zwłaszcza w swoich aktach duchowych. Wylaniane przez byt akty wskazują na jego władze, a władze na naturę bytu.

Zasadniczy powód uznania czynnika X tkwi, zdaniem Fukuyamy, w genotypie, który pozwala bytom posiadającym go wylaniać z siebie wspomniane wyżej aktywności psychiczno-duchowe. Uznanie biologizmu za jedyne zasadne i uprawomocnione naukowo źródło natury ludzkiej narąza jednak tę koncepcję na krytykę, którą oczywiście stara się amerykański myśliciel odeprzeć. Różnica w kodzie genetycznym człowieka i ssaków naczelnych jest na tyle znikoma, że w świetle manipulacji genetycznych, m.in. możliwości hodowania ludzko-zwierzęcych hybryd, można ją uznać za niewielką i łatwo przekraczalną. Ostatecznie, na tle rozwoju biotechnologii zdaje się, zdaniem Fukuyamy, nie istnieć trwała, ontyczna różnica między człowiekiem a resztą świata przyrodniczego. Ma ona charakter psychologiczny, społeczny, kulturowy i w jakiejś mierze — moralny, ale nie ma charakteru ontycznego, który jest decydujący w świecie rewolucji biotechnologicznej, bo dający oparcie wszystkim pozostałym.

Biotechnologia pozwala manipulować genami różnych gatunków. Technicznie można więc zniweczyć różnicę w kodzie genetycznym między człowiekiem a innymi gatunkami i na tej podstawie uznać, że jego godność nie różni się od godności pozostałych stworzeń. Zatarcie tej różnicy uznaje Fukuyama za bardzo niebezpieczną drogę, a jednak uważa, że „być może będziemy w końcu zmuszeni ją obrać"<sup>13</sup>. Nie twierdzi przy tym, że tak

<sup>12</sup> Tamże, s. 225-226.

<sup>13</sup> Tamże, s. 211.

czynić nie wolno. Eksperymentowanie z ludzkimi genami o tyle powinno być ograniczane, przede wszystkim przez prawo pozytywne, że współcześnie nie można przewidzieć wszystkich konsekwencji związanych z działaniem człowieka w tej dziedzinie. Godność osoby nie stanowi tu jakiejś nienaruszalnej, absolutnej bariery moralnej uniemożliwiającej ingerencję w kod genetyczny człowieka. W sytuacji w miarę pełnego technicznego rozpoznania skutków i jakiegoś konsensusu społecznego, co do zysków i strat związanych z eugeniką wydaje się, że dla Fukuyamy bariera ta znika zupełnie. Jeśli broni się przed manipulacjami genetycznymi, to z racji słabego rozpoznania różnorodnych ich skutków, nie zaś pokusy „ulepszania” człowieka w ogóle. Przestrzega natomiast przed pochopnym podejmowaniem ryzyka manipulacji genetycznych i czynieniem tego w oderwaniu od odpowiedniego nadzoru ze strony społeczeństw i państw.

Zdaniem Fukuyamy, na korzyść współczesnej eugeniki przemawia to, że dokonuje się ona w zupełnie innych warunkach niż w przeszłości. O ile wcześniej wynikał z niej postulat dyskryminowania osób w jakiś sposób upośledzonych, o tyle obecnie, dzięki interwencji państwa, może ona sprzyjać ich oddolnemu „naprawianiu”. Jest to, jego zdaniem, wariant przynajmniej równie prawdopodobny jak ten, że eugenika służyć będzie powstawaniu nowych „kast genetycznych”, gdzie bogatsi i inteligentniejsi, dzięki genetyce, będą powiększać swoją (potomstwa) przewagę nad osobami biednymi i mniej doskonałymi<sup>14</sup>. Istnieje więc raczej problem społeczny niż moralny, który jednak również środkami znajdującymi się w dyspozycji państwa można rozwiązać.

### **Rozstrzygnięcia na terenie filozofii realistycznej**

Naturę łączy Fukuyama wyłącznie z czynnikami biologicznymi, wynikającymi z kodu genetycznego. Tu tkwi zasadniczy punkt wyjścia wszystkich jego analiz, odnoszących się do praw i godności osoby. Pociąga to za sobą daleko idące konsekwencje. Redukując naturę do kodu genetycznego sprowadza się ją wyłącznie do biologizmu, co w świetle myśli klasycznej jest takim samym nieporozumieniem, jak pojmowanie klasycznej definicji sztuki (*ars imitator naturae*), jako naśladowania wyglądom rzeczy. Natura

<sup>14</sup> Tamże, s. 208-209.



bowiem to nie tylko zestaw genetycznie ukształtowanych reakcji biologicznego organizmu<sup>15</sup>. Tradycja klasyczna wskazuje, że jest to sposób działania bytu, wypływający z jego istoty, która swoją realność zawdzięcza proporcjonalnemu do niej aktowi istnienia<sup>16</sup>. Natura bytu wynika z jego istoty, a więc z jego uposażenia treściowego, na które składa się nie tylko sama materia, ale również forma substancjalna, czyli dusza. W przypadku człowieka jest to dusza rozumna. Dopiero udzielany przez nią ciału, wraz z organizacją materii, akt istnienia sprawia, że możliwa jest emanacja określonych dyspozycji i aktów, zarówno analogicznych do wylanianych przez byty wegetatywne (odżywianie, wzrost, rozmnażanie) czy sensoryjne (działanie zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych, ruch przestrzenny), jak i całkowicie od nich odmiennych (poznanie umysłowe, miłość, wolność). Wylanianie nowych możliwości bytowych może się dokonywać jedynie w zakresie dyspozycji formy substancjalnej, która organizuje materię. W skrajnej sytuacji, jeśli poprzez oddziaływanie na materię wprowadzone są w byt dyspozycje, nad którymi forma nie zdoła zapanować, cały byt ginie. W innym przypadku można mówić od strony ontycznej o pewnym udoskonaleniu lub uniedoskonaleniu bytu, z uwagi na jego biologiczne uposażenie.

Ostatecznie trzeba podkreślić, że godność człowieka jest skutkiem tego wszystkiego, co przekracza ramy porządku biologicznego, a więc samego aktu istnienia człowieka, przynależnego jedynie do duszy, dzięki któremu człowiek jest osobą<sup>17</sup>. Ciało nie decyduje o tym, że dany byt jest osobą, ale jako ciało ludzkie manifestuje godność osobowego podmiotu —

<sup>15</sup> O zawężonym sposobie pojmowania natury przez Fukuyamę świadczy choćby to, że można mówić nie tylko o naturze bytów materialnych, ale również niematerialnych, np. Absolutu. Bóg nie jest bytem materialnym, nie posiada więc kodu genetycznego, ale posiada naturę. Natura to sposób działania bytu, oczywiście w przypadku człowieka - cielesnego, a więc takiego, w aktach którego ciała i jego uwarunkowania odgrywają istotną rolę, ale do nich się nic redukuje.

<sup>16</sup> Jak wskazuje Kowalczyk, naturę można różnie rozumieć, m.in. jako Stwórcę natury (Boga), całość rzeczy stworzonych, istotę bytu, wreszcie jako źródło ruchu. W sensie właściwym naturę rozumie się jako pierwszą i wewnętrzną przyczynę działań rzeczy. Zob. tenże, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 168-169.

<sup>17</sup> Krąpiec podkreśla, że „[...] tylko ten element bytu rozumnego konstituuje osobę, który zasadniczo konstituuje bvt - a więc jednostkowe istnienie tej oto natury rozumnej”. Tenże, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 404.

ducha, z którym tworzy psychofizyczną jedność i którego jest nośnikiem w materialnym świecie. Wnosi jednocześnie bogatą sferę uczuć i płciowości, co nadaje całemu życiu człowieka, także duchowemu, szczególnie sens i zabarwienie. Ostatecznie stwierdzić należy, że naturalna różnica w kodzie genetycznym nie jest podstawą do wyodrębnienia spośród nich bytów osobowych, bo sama już jest skutkiem tej fundamentalnej różnicy.

Etyka klasyczna nie uzależnia godności człowieka od układu jego genów. Jeśli więc na skutek manipulacji genetycznych powstanie ludzko-zwierzęca hybryda, to bronić będzie jej osobowej godności. Z realistycznej teorii człowieka wyprowadzić można bowiem odnośnie do eugeniki wnioski, że wbrew pozorom może być ona poważnym ograniczeniem doskonałości osoby. „Nakładanie” na organizm osoby ludzkiej dyspozycji zwierzęcych, choćby w pewnych aspektach czyniło ją to istotą bardziej wyspecjalizowaną, a więc np. w/posażoną w doskonalszy słuch, węch czy wzrok, albo dla odmiany uposażenie jej w większą zdolność kojarzenia faktów, narusza właściwą proporcję jego subbytowych czynników, którymi są dusza i ciało. I nawet społeczna użyteczność nowej dyspozycji podmiotu nie wystarcza, aby ingerować w jego biologiczne uposażenie, które jest fundamentem, na którym wzrasta osoba.

Druga alternatywa, to manipulacja polegająca na „doskonaleniu” organizmów zwierzęcych, poprzez wprowadzanie doń genów ludzkich. Ale i tu ingerencja związana z wykorzystaniem ludzkich genów rodzi poważne konsekwencje i zastrzeżenia natury nie tylko technicznej, ale przede wszystkim — moralnej. Zwykle wiąże się ona bowiem z unicestwianiem ludzkich embrionów. Także w sytuacji, w której nie prowadzi do zabijania człowieka w nim samym (w jego ciele), domaga się uznania jego ciała nie za materię, lecz za wynik organizowania przez duszę i wraz z nią jednego bytu. Działanie naruszające tę integralność osoby uznać należy w takim samym stopniu za niesłuszne jak w sytuacji, gdyby dochodziło do przeszczepiania ludzkich organów zwierzętom. Ciało człowieka, nawet jeśli wykorzystywane jest fragmentarycznie, domaga się uszanowania godności właściwej dla całej osoby, która je posiada, chociaż nie jest ono źródłem, a nośnikiem tej bytowej doskonałości<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Na powszechną świadomość tej godności, jaką posiada ciało wskazuje szczególnie spo-

### Ochrona godności

W kontekście badań i eksperymentów w dziedzinie biotechnologii ochrona godności człowieka spoczywa, zdaniem Fukuyamy, na państwie, a w riim — na demokratycznej wspólnotcie politycznej, która działa poprzez swoich politycznych przedstawicieli, zachowując prawo do kontroli tempa i zakresu ingerencji biotechnologicznej w człowieku<sup>19</sup>. Wskazuje przy tym autor *Końca historii* na nękającą demokrację słabości, ale uznaje, że jest ona najwłaściwszym miejscem do orzekania o charakterze biotechnologicznego „rozwoju”. Zadanie to spoczywa na państwie, które ma np. bronić dobra nienarodzonego, a niekiedy realnie nie istniejącego jeszcze dziecka, przeciw wynaturzeniom rodziców wynikającym z „nienaturalnych” metod prokreacji<sup>20</sup>. Przekazywanie życia drogą manipulacji biotechnologicznych, zdaniem Fukuyamy, znosi automatyczną wspólnotę interesów między rodzicami i dzieckiem, którą zakłada się w normalnych warunkach. W konsekwencji pojawić się może między nimi trwały i co najistotniejsze nieodwracalny antagonizm. Stąd, potrzebna jest w takiej sytuacji ingerencja z zewnątrz.

Poza jednostkowym państwem istnieje wspólnota międzynarodowa, na której również ciążyą pewne obowiązki w zakresie ochrony godności człowieka. Celem działania państw ma być wypracowanie międzynarodowych regulacji dotyczących biotechnologii, idących nie tyle w kierunku całkowitego zakazu posługiwania się tą techniką, ile raczej w stronę właściwego jej użycia, gdzie badania i działania ukierunkowane zostaną głównie na terapię, zamiast na poprawianie natury ludzkiej. Problem jednak w tym, że również tzw. terapia genetyczna bardzo często narusza życie czy godność osoby. Jako myśliciel liberalny wyraża Fukuyama nadzieję, że biotechnologia da człowiekowi możliwość zmiany na lepsze swojej istoty, w której ujawni się większa jego wolność. Celem takiego działania jest ostatecznie doprowadzenie do przejścia przez człowieka kontroli nad swoim biologizmem. Wariant pesymistyczny przewiduje, że może to być świat bardziej zhierarchizowany i nastawiony na rywalizację, gdzie wspólne po-

sób traktowania ludzkich zwłok i to od najdawniejszych czasów i we wszystkich kulturach.

<sup>19</sup> Tamże, s. 243.

<sup>20</sup> Tamże, s. 244.

jęcie człowieczeństwa nie będzie miało już sensu<sup>21</sup>. Zdaniem amerykańskiego myśliciela, trzeba co prawda bronić człowieczeństwa w jego obecnym kształcie, ale w sytuacji otwierania się nowych możliwości w postaci zmiany natury bytu nie można czynić tego w sposób dogmatyczny. Ludzkość za sprawą eugeniki stoi bowiem, jego zdaniem, na progu niewyobrażalnych przemian — być może odejścia od tradycyjnego rozumienia natury człowieka. Człowiek znalazł się na drodze prowadzącej ku kresowi jego dotychczasowej natury. Jego przyszłość może iść w kierunku Nietzscheańskiego nadczłowieka lub też prowadzić do regresu, w którym nastąpi rozwarstwienie ludzkości na beneficjentów rewolucji biotechnologicznej i jej ofiary<sup>22</sup>. W tym właśnie sensie należy rozumieć zapowiadany przez Fukuyamę koniec człowieka.

W tak zarysowanej wizji przyszłości amerykański myśliciel odsuwa na bok kwestie moralne. Tymczasem, techniczna możliwość ingerencji w ludzkie geny nie daje jeszcze społecznościom, niezależnie jak uorganizowanym, uprawnienia do działania wolnego od moralnej odpowiedzialności. Kwestia moralnego przyzwolenia na ingerencję w ludzkie geny jest niezależna od demokratycznych (zgodnych z wolą różnie rozumianej większości) czy też nie-demokratycznych procedur.

W poznaniu filozoficznym równie ważne jak konkluzje, a niekiedy nawet ważniejsze, są same przesłanki. I tu Fukuyama, nawet kiedy ma rację co do tezy, sięgając przede wszystkim do argumentów pragmatycznych natrafia na barierę, której nie potrafi pokonać. Polega ona na braku ontycznego uzasadnienia dla głoszonych przez niego poglądów. Dlatego, wiążąc naturę ludzką z biologizmem uznaje, że wraz ze zmianą wewnętrznych, biologicznych uwarunkowań bytowania człowieka można tego ostatniego w znacznym stopniu zmienić. Jego twierdzenia z założenia mają więc wyłącznie wartość temporalną i w jakiejś mierze same siebie znoszą. Nie stoi za nimi imperatyw moralny, ugruntowany na ujęciu człowieka jako osoby, która swoją godność zawdzięcza nie biologicznemu uposażeniu, lecz szczególnemu aktowi istnienia, dzięki któremu jest w przygodnej rzeczywistości bytem wyjątkowym. Ponieważ osobowe akty człowieka

<sup>21</sup> Tamże, s. 284-286.

<sup>22</sup> W swoich rozważaniach Fukuyama nieprzypadkowo szuka inspiracji właśnie w filozofii F. Nietzschego.

transcendują porządek natury, jego zaistnienie nie daje się wyjaśnić wyłącznie działaniem biologicznych przyczyn wtórnych i domaga się, jako dostatecznej racji, bezpośredniej ingerencji Bytu Pierwszego.

Z racji bardziej ideologicznych, niż przedmiotowych Fukuyama przeciwstawia własną argumentację tzw. *argumentacji religijnej*. Uznaje w ten sposób rozumienie bytu osobowego i jego atrybutów, wypracowane w obrębie świata chrześcijańskiego, ale z uszanowaniem autonomiczności poznania naturalnego i objawionego, za argumentację czysto religijną. Z premedytacją ten typ argumentacji odsuwa na bok, jako rodzący we współczesnym świecie jedynie antagonizmy. Klasyczną argumentację dowodzącą, że człowiek jest bytem osobowym uznaje za przynajmniej niezborną z prawem naturalnym lub w najlepszym wypadku za zbyt słabą. Konsekwentnie przy tym we własnej argumentacji odwołuje się do powszechności uznawania określonych sądów (stanowisko Kantowskie), zamiast do racji przedmiotowych.

Ostatecznie należy docenić Fukuyamy próbę ponownego włączenia w obieg myślowy Zachodu istotnych treści związanych z rozumieniem bytu ludzkiego, a wywołujących współcześnie jednoznacznie negatywne reakcje. Z drugiej jednak strony, ich uzasadnienie jest zbyt słabe, aby wytrzymało konfrontację w zderzeniu z argumentami przeciwnymi, a również sięgającymi pragmatyzmu. Godność w sensie pragmatyczno-utilitystycznym nie jest w stanie oprzeć się atakom ze strony przeciwników. W jakiejś mierze jest to podobna próba, jak w zakładzie Pascala, w którym ten ostatni sugerował, że bardziej szczęśliwsi jest uznanie istnienia Absolutu niż jego odrzucenie, lub też do postulatów praktycznego rozumu Kanta, w których rozum dla istnienia moralności domaga się istnienia duszy i wolności człowieka oraz istnienia Boga. Nie ma natomiast wystarczających do jego uznania racji teoretycznych lub są one uznane za niewys tarcz aj ące.

### **Francis Fukuyama's understanding of the person's dignity**

The Author notices that independendy from the realistic justification according to which it is assented that the man is a person having a particular dignity, in the contemporary philosophy there is a serious debate just about the person. It receives a particular importance in a context of the Western

biotechnological revolution. Nothing but a consciousness of threats accompanied by following hopes became an inspiration for Francis Fukuyama's deliberations on the human dignity contained in his "Our Posthuman Future" (Polish translation: "Koniec człowieka"). In the situation troubled by the contemporary biotechnology, the American thinker offers a turn directed to views on the human nature elaborated and verified in the Western civilization, where the crucial importance rests on such categories as natural law, human nature, or human dignity. The article contains a critic of the Fukuyama's reductionist approach to the human dignity issue in spite of some convergence with the classical thought. It considers a reduction of the personal dimension of human life to a narrowly comprehended pragmatism that seeks in the eugenics its hopes for improving the human nature, as well as the pragmatism as an instrument determining issues of the ontic and moral character.