

że – świadomie lub nie – poszerza znacznie zakres stosowania pojęcia „perychoreza” w stosunku do jego klasycznego użycia. Durandowa perychoreza zdaje się zatem wchłaniać coraz to nowe aspekty myśli trynitarnej (i nie tylko: także eklezjologicznej i antropologicznej!), urastając do rangi superklucza, uniwersalnego hasła otwierającego wszystkie dostępy. Naszym zdaniem, autor idzie tutaj zbyt daleko: aktualizacja poprzez zmianę zakresu znaczeniowego bardziej niż poprzez pogłębione wyjaśnienie dotychczasowego jest dość ryzykowną procedurą, zwłaszcza z punktu widzenia ciągłości tradycji teologicznej.

Wydaje się, że głównym brakiem pracy, z którego wskazana wyżej trudność wypływa, jest zbyt wąskie potraktowanie problematyki historycznej. Krótkie i przede wszystkim leksykalne *dossier* patrystyczne nie pozwala bowiem na adekwatne uchwycenie miejsca koncepcji perychorezy w trynitarnej refleksji patrystycznej i tym samym na zarysowanie jej podstawowego zakresu. Co więcej, przyjęcie jako pytań wyjściowych do pracy koncepcji Bartha, Torrance’a, Moltmanna, von Balthasara, które same w sobie można uznać jeśli nie za „eksperymenty w perychorezie”, to dość daleko idące aktualizacje, sprawia, że refleksja Duranda staje się swoistą aktualizacją drugiego stopnia. Środkowa część pracy udziela wprawdzie głosu wielkiemu średniowieczu, ale trudno się oprzeć wrażeniu, że przywołani autorzy nie mają szansy przemówić w pełni swobodnie, a są jedynie „wyrzynani do tablicy” w precyzyjnie zaplanowanych przez Duranda momentach.

Książka może zatem rozczarować tych, którzy poszukiwać w niej będą solidnej syntezy zagadnienia perychorezy. Jej zbudowanie wyraźnie nie leżało w intencjach autora. *La périchorèse des personnes divines* może być natomiast prawdziwie fascynującym wyzwaniem dla tych, którym bliska jest problematyka spekulatywnej aktualizacji klasycznych koncepcji teologicznych, otwiera bowiem olbrzymie wręcz pole do dyskusji. Można się z Durandem nie zgadzać w wielu punktach, trudno jednak pozostać wobec poruszanej problematyki obojętnym.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2006, t. 39, z. 1, s. 203–212

Francis Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. Bartłomiej Pietrzyk, Kraków, Wydawnictwo Znak 2004, 312 s.

Historię ludzkiej kultury określają między innymi, a może przede wszystkim, dzieła pisane danej epoki, zwłaszcza książki. W gąszczu wydawnictw i publikacji, w kalejdoskopie informacji czerpanych z internetu, należy baczyć, by nie pominąć publikacji na miarę problemów epoki, w której nam przyszło egzystować.

Znakomite krakowskie wydawnictwo „Znak” udostępniło polskiemu czytelnikowi kolejne ważne dzieło Francisca Fukuyamy pt. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* w przekładzie Bartłomieja Pietrzyka. Francis Fukuyama zaliczany jest do tak zwanych endystów. Dla endystów kres ludzkich możliwości stanowi wolny rynek i demokracja (A. Z w o l i Ń s k i, *Kościół wobec globalizacji*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski,

Warszawa 2003, s. 53). W prezentowanej książce amerykański uczyony rewiduje tę tezę. Nie nastąpił koniec historii, bo rozwój nauki trwa dalej, co więcej, stwarza ludzkości nowe, wielkie problemy. Książka Fukuyamy składa się ze wstępu (s. 9–11), dwunastu rozdziałów pogrupowanych w trzy większe części tematyczne (s. 13–286), bibliografii (s. 287–301), indeksu osób (s. 303–309) i spisu treści (s. 310–312). Warto na początku uczynić ukłon w stronę Wydawnictwa za bardzo solidny i estetyczny sposób wydania książki, co niezmiernie ułatwia, a wręcz uprzyjemnia jej lekturę. Książka, jak to we wstępie zaznacza sam autor, zrodziła się z namysłu nad kwestią wpływu współczesnej biologii na postrzeganie polityki (s. 10). Pierwsze sześć rozdziałów omawianej pracy stanowi jej pierwszą część i nosi tytuł „Drogi w przyszłość”.

Rozdział pierwszy jest zatytułowany „Opowieść o dwóch antyutopiach” (s. 15–32). Fukuyama stawia w nim główną kwestię swoich rozważań: „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”. Właściwą reakcją społeczeństwa na postępy biotechnologii powinno być jej uregulowanie przez władzę państwową lub na płaszczyźnie międzynarodowej (s. 23). W rozważaniach tego ważnego zagadnienia Fukuyama staje na stanowisku, jak sam to określa, arystotelizmu, odwołując się do jego racjonalnej metody argumentacji. Szczególnie ważne jest, jego zdaniem, arystotelesowskie rozumienie natury ludzkiej z wszystkimi jej uposażeniami. Ponadto amerykański uczyony jest zdania, że w debatach na temat biotechnologii dają o sobie znać szczególnie dwa obozy, a mianowicie: środowisko naukowe oraz osoby zaangażowane religijnie. Taką polaryzację stanowisk uważa autor za szkodliwą, gdyż sprawiać może ona wrażenie, że „religia jest jedynym możliwym powodem sprzeciwu wobec pewnych aspektów postępu biotechnologicznego” (s. 26). Rozumiejąc intencje Fukuyamy, musimy jednak stwierdzić, że jeśli tak jest, to tylko dlatego, że, jak on sam niejednokrotnie zaznacza w swej pracy, większość uznanych uczonych zainteresowanych jest jedynie postępem swoich badań, nie bacząc na ich konsekwencje. Ponadto w środowiskach intelektualnych doby współczesnej trudno usłyszeć głos racjonalnej argumentacji w duchu Arystotelesa. Stąd rzeczywiście środowiska religijne, szczególnie katolickie, stanowią tę przestrzeń współczesnej debaty dotyczącej żywotnych spraw ludzkich, w której zrozumiały jest język personalizmu, będący chyba najważniejszym narzędziem w debacie o godności człowieka w kontekście postępu współczesnej nauki.

W rozdziale drugim noszącym tytuł „Nauka o mózgu” (s. 33–63) Fukuyama rozważa najpierw zagadnienie statusu ontologicznego ludzkiego poznania. Podejmuje znaną w filozofii kwestię, jak natura i wychowanie wpływają na ludzkie zachowanie. Postęp wiedzy zwiększa naszą znajomość mózgu, jako źródła wszelkich ludzkich zachowań, a to stwarza możliwości manipulowania nim (s. 34–35). Ta manipulacja, zdaniem naszego autora, jest szczególnie możliwa w trzech obszarach, a mianowicie: w obszarze dziedziczenia inteligencji, następnie w obszarze przestępczości i wreszcie w sferze zachowań seksualnych człowieka. Konkluzją tej części rozważań zawartych w omawianej pracy jest stwierdzenie, że biologia ciągle odgrywa ważną rolę w wyjaśnianiu różnicy zachowań w obrębie danej populacji, niemniej jednak „ludzkość okazuje się naprawdę zadziwiająco jednorodnym gatunkiem, co potwierdza nasze postępowieciowe intuicje moralne dotyczące uniwersalnej godności ludzkiej” (s. 62).

Możliwość manipulowania ludzkim zachowaniem poprzez środki farmakologiczne rozważa autor w następnym, trzecim rozdziale: „Neurofarmakologia i sterowanie zachowaniem” (s. 64–83). Fukuyama jest zdania, że zażywanie takiego leku, jakim jest prozac, stanowi problem moralny i polityczny. Lek ten bowiem ma podobno wpływ na samoocenę, czyli poczucie własnej wartości, co z politycznego punktu widzenia jest bardzo ważne (s. 68). Natomiast taki lek, jak ritalin, zdaniem amerykańskiego myśliciela, już odgrywa rolę instrumentu kontroli społecznej. Ritalin jest bowiem stosowany w leczeniu nadpobudliwości ruchowej połączonej z deficytem uwagi. Istnieje poważna obawa, jak słusznie zauważa autor, iż rodzice czy nauczyciele zechcą nadużywać stosowania ritalinu, ażeby uprościć sobie życie (s. 75). Tak oto farmakologia może zastępować wychowanie. W ostatnim rozrachunku Fukuyama widzi trzy aspekty polityczne związane z rozpowszechnianiem leków psychotropowych w Stanach Zjednoczonych. Pierwszy – to występująca u ludzi potrzeba jak największej ingerencji w swoje zachowanie i zmniejszanie odpowiedzialności za swoje czyny. Drugi – to nacisk silnych grup interesu ekonomicznego, w tym firm farmaceutycznych zainteresowanych sprzedażą jak największej ilości swoich produktów. I trzeci aspekt to pojawiająca się tendencja do rozszerzania listy chorób o coraz to nowe pozycje. Skoro jakieś zachowanie ludzkie zostanie uznane za chorobę, to naturalną reakcją jest zastosowanie leku (s. 79).

W czwartym rozdziale pt. „Przedłużanie życia” podjęty zostaje problem społeczno-politycznych konsekwencji ciągłego wydłużania się ludzkiego życia (s. 84–103). Konkluzją analiz współczesnych problemów demograficznych jest stwierdzenie, że kraje rozwinięte będą się starzeć, podczas gdy w krajach rozwijających się zjawisko to nie będzie mieć miejsca. Podział świata będzie zatem przebiegał według reguły wieku. Na Północy ton będą nadawać politycy starsze kobiety, natomiast na Południu rządzić będą młodzi mężczyźni. „Oznacza to, pisze Fukuyama, że linia podziału między Pierwszym, a Trzecim Światem będzie za kilkadziesiąt lat dotyczyć nie tylko dochodów i kultury, ale również wieku. W Europie, Japonii i części Ameryki Północnej mediana wieku wynosić będzie niemal 60 lat, w słabiej rozwiniętych krajach sąsiednich zaś przewyższać będzie nieznacznie lat 20” (s. 90–92). Z wydłużaniem się życia i starzeniem się społeczeństw związany jest także problem zastępowalności pokoleń w obszarze różnych dziedzin życia społecznego oraz problem przedłużania się sprawności zawodowej. Odnośnie do swojego środowiska, czyli środowiska ludzi nauki, autor stwierdza bez ogródek, że dany paradygmat jest nie do podważenia w nauce dopóty, dopóki w decyzyjnych komitetach naukowych znajdują się określone ludzie (s. 96–97). W związku z przedłużaniem się życia pojawia się z nową mocą problem sensu starości. Jeżeli emerytura jest krótkim czasem odpoczynku, staje się nagrodą. Możemy dodać, czego nie czyni Fukuyama, że w duchu chrześcijańskiego rozumienia staje się także przygotowaniem do godnej śmierci. Natomiast gdy trwać będzie 20 czy 30 lat, to może się wydawać bez celu. Ponadto długi okres niesamodzielności i niedołęstwa trudno uznać za radosny czy satysfakcjonujący (s. 102–103).

Rozdział piąty podejmuje kwestię „Inżynierii genetycznej” (s. 104–117). Główny problem tu poruszony to zagadnienie tak zwanych dzieci na zamówienie. Z modyfikacją genetyczną dzieci wiąże się kwestia zmian w obszarze całej rasy ludzkiej. Fukuyama stawia pytania, czy ekonomiczne ograniczenia tego typu zabiegów i naturalny przyrost populacji zneutralizują oddziaływanie inżynierii genetycznej w stosunku do całej ludzkiej populacji. „Czy powyższe ograniczenia, pyta

amerykański uczoney, dotyczące inżynierii genetycznej oznaczają, że w najbliższej przyszłości nie mogą nastąpić żadne znaczące zmiany w naturze ludzkiej?" (s. 112–113). I choć dzisiaj nie jesteśmy w stanie zmodyfikować ludzkiej natury w znaczący sposób, to trzeba pamiętać, że inżynieria genetyczna będzie bez wątpienia powodować najbardziej brzemiennie skutki z całej biotechnologii. „Będzie tak, pisze Fukuyama, ponieważ natura ludzka jest fundamentem naszego pojęcia sprawiedliwości, moralności oraz godziwego życia, tak więc wszystkie one ulegną zmianie, jeżeli technika ta stanie się powszechna” (s. 117).

W ostatnim, szóstym rozdziale pt. „Dlaczego powinniśmy być zaniepokojeni?” (s. 118–140), należącym do pierwszej części omawianej pracy, autor próbuje wstępnie ocenić skutki biotechnologii. Fukuyama stwierdza, że rozwój inżynierii genetycznej oznaczać może powrót do eugeniki, z tym tylko, że będzie ona miała łagodniejszy charakter i wolna będzie od koszmarnych konotacji, z którymi kojarzyły się praktyki eugeniczne w przeszłości. Z dozą pewnej naiwności uważa autor, że ta łagodniejsza eugenika będzie kwestią indywidualnego wyboru rodziców, a nie czymś, do czego przymusza państwo. Co do przyszłych technik inżynierii genetycznej, zdaniem Fukuyamy, powinno się stosować termin „chów”, rezygnując z silnie nacechowanego słowa eugenika. „W przyszłości, pisze amerykański badacz, będziemy prawdopodobnie w stanie hodować istoty ludzkie, tak jak hodujemy zwierzęta, lecz znacznie bardziej naukowo i skutecznie, wybierając, które geny chcemy przekazać swoim dzieciom” (s. 121–123). Co do zastrzeżeń, jakie należy postawić pod adresem inżynierii genetycznej, Fukuyama wymienia trzy ich kategorie: najpierw zastrzeżenia oparte na religii, następnie wywodzące się z utilitaryzmu i wreszcie oparte na podstawach filozoficznych. Nie wiadomo, z jakiego powodu, mówiąc o zastrzeżeniach opartych na podstawach filozoficznych, Fukuyama pisze: „z braku lepszego określenia”. A jednocześnie w następnym zdaniu zaznacza, że właśnie tej filozoficznej problematyce poświęcona zostanie cała II część książki (s. 123–124). W przekonaniu amerykańskiego uczonego religia dostarcza najbardziej oczywistych podstaw do sprzeciwu względem pewnych działań biotechnologii. Jednakże owa oczywistość dotyczy tylko ludzi religijnych (s. 127). Ponadto, i ta uwaga jest bardzo cenna, Fukuyama stwierdza, że „religia często wyraża prawdy moralne, z którymi zgadzają się również ludzie niewierzący” (s. 125). Za naiwny i oderwany od rzeczywistości uważa także autor pogląd, że postęp edukacji wyeliminuje religię, którą zastąpi naukowy racjonalizm (s. 126). Wydaje się, że mimo wielu trafnych spostrzeżeń, ta część wywodu jest mało pogłębiona i nieco uproszczona. Fukuyama, podobnie jak wielu współczesnych dyskutantów, nie zauważa tego, że w doktrynie chrześcijańskiej, zwłaszcza katolickiej, ogromną rolę, w przeciwieństwie do wielu innych religii, odgrywa czynnik racjonalny. I właśnie te elementy racjonalne mogą stanowić bardzo dogodny punkt wyjścia w dyskusjach nad współczesnymi kwestiami moralnymi. Wydaje się, że już w tym miejscu należało podjąć kwestie filozoficzne. Następnie zostają przez Autora ukazane obawy utilitarne związane z osiągnięciami biotechnologii. Zdaniem amerykańskiego badacza, są one powszechniej dostrzegane niż obawy natury religijnej. Bowiem szkody ekonomiczne czy też uszczerbek na ludzkim zdrowiu są bardzo łatwe do zauważenia (s. 127–128). „Można jednak wyobrazić sobie bardzo wiele przypadków, pisze Fukuyama, w których pewne wybory związane z posiadaniem potomstwa mogą wydawać się rodzicom korzystne, a jednak okażą się szkodliwe dla ich dzieci” (s. 130). Opisując cały problem inżynierii genetycznej, słusznie postuluje autor, by uczeni z większą pokorą odnosili się do naturalnego porządku

świata (s. 135). „Naturalny proces jest zresztą niezwykle sprawiedliwy, konkluduje tę część swojego wywodu Fukuyama, ponieważ gwarantuje, że nawet brzydkie czy nieutalentowane dzieci będą miały rodzica, który będzie je kochał mimo ich wad” (s. 137). Jednakże najgłębsza obawa związana z rozwojem biotechnologii nie ma, w przekonaniu Fukuyamy, charakteru utylitarystycznego, ale charakter, choć wprost autor o tym nie mówi, filozoficzny: „jest to bowiem obawa, że biotechnologia w końcu w jakiś sposób odbierze nam człowieczeństwo – pewną nieodłączną cechę, która zawsze, mimo wszystkich zewnętrznych zmian w ludzkiej kondycji na przestrzeni dziejów, była podstawą naszego poczucia, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy” (s. 139). Rozumienie i zachowanie esencji człowieczeństwa jest ważne również dlatego, że istnieje bliski związek między ludzką naturą a pojęciami prawa, sprawiedliwości, moralności i prawami człowieka. Stąd w słusznym przekonaniu Fukuyamy „odwrót od pojęcia praw opartych na ludzkiej naturze, co dokonało się w nowoczesnej filozofii, jest poważnym błędem, zarówno z powodów filozoficznych, jak i związanych z codzienną moralnością” (s. 139–140). Ta ostatnia myśl stanowi zrozumiałe wprowadzenie do rozważań części drugiej noszącej tytuł „Człowieczeństwo” i obejmującej rozdziały od siódmego do dziewiątego (s. 141–233).

W rozdziale siódmym pt. „Prawa człowieka” (s. 143–172), na jego wstępie Fukuyama w sposób, jak się wydaje, zbyt trywialny komentuje stanowisko Jamesa Watsona w dyskusji o prawach człowieka. Nauka bowiem nie jest boginią, a uczeni nawet tej klasy, co nobliści, jak wspomniany odkrywca struktury DNA James Watson, nie są bogiem, przed którym mamy padać na kolana i bezkrytycznie albo w ramach swojskie rozumianego żartu przyjmować poniekąd ich rasistowskie wypowiedzi. Poza tym stwierdzenie, że Watson „jest naukowcem z krwi i kości” w przeciwieństwie do pismaków zajmującymi się problemami społecznymi i politycznymi, jest nie na miejscu i zdradza niekonsekwencję autora, za cenę retorskiego chwytu (s. 143–144). Przyjmując bowiem taki tok myślenia, należałoby Platona i Arystotelesa uznać w pewnym sensie za pismaków. Bo przecież z ich dorobku pozostały wartościowe, między innymi ogólne idee społeczno-polityczne, a nie ściśle, czytaj: naukowe rozwiązania kwestii społecznych (Platon) czy też bardzo ciekawe opisy przyrody (Arystoteles). Tymczasem słusznie nasz autor zauważa dalej, że starożytni filozofowie, tacy jak Platon czy Arystoteles, mieli o wiele bogatsze rozumienie praw ludzkich, bo mówili o ludzkim dobru, szczęściu i cnotach. Współcześnie zaś pojęcie praw zostało zubożone przez oderwanie ich od wyższych celów ludzkich, które były obecne w wizjach filozofów starożytnych (s. 147). Autor słusznie stwierdza, że „prawa mogą zasadniczo pochodzić z trzech źródeł: są to prawa boskie, prawa naturalne i coś, co można nazwać współczesnymi prawami pozytywistycznymi, umocowanymi w prawie stanowionym i obyczajowym społecznym” (s. 150). Najwięcej uwagi poświęca Fukuyama problemowi praw natury. Jednakże nie zawsze słusznie rozróżnia niuanse między prawami człowieka opartymi na przesłankach religijnych i prawami wypływającymi z natury ludzkiej. Píše bowiem: „Nic oczywiście nie stoi na przeszkodzie, aby jednostki żyjące w liberalnych społeczeństwach wierzyły, że człowiek jest istotą stworzoną na obraz Boga i że w związku z tym podstawowe prawa człowieka pochodzą od Boga. Takie poglądy powodują problemy tylko wtedy, kiedy stają się podstawą do roszczenia sobie praw politycznych, tak jak miało to miejsce w sporze o przerywanie ciąży. Wówczas bowiem pojawia się problem dostrzeżony przez Locke’a: niezwykle trudno jest osiągnąć polityczny konsensus w kwestiach religii” (s. 151). Trudno

nie ulec zdziwieniu, że uczonej tej miary uważa problem aborcji za problem polityczny albo religijny, a nie przede wszystkim moralny. Jak można w tak kluczowej sprawie prowadzić tak chaotyczny wywód. Autor nie zadał sobie trudu, aby przywołać chociażby część poważnej literatury filozofów i teologów katolickich w kwestii przerywania ciąży, którzy w dużej mierze dość precyzyjnie rozróżniają swoją argumentację dotyczącą obrony życia, a opartą zarówno na przesłankach filozoficznych, jak i teologicznych. Nie wolno zapominać w tego typu dyskusji, że w chrześcijaństwie nie ma opozycji między wiarą i rozumem. Doktryna zaś moralna Kościoła zawiera cały szereg tez racjonalnych. Jeśli dyskusja z chrześcijaństwem ma być rzeczowa, to musi uwzględnić to, co tak pięknie określił Jan Paweł II w *Fides et ratio*, że ludzkie poznanie ma dwa skrzydła, a mianowicie rozum i wiarę, które się sobie nie sprzeciwiają (*Fides et ratio*...). Ciekawie natomiast przedstawia Fukuyama krytykę tzw. „błędu naturalistycznego”. „Wiara w błąd naturalistyczny, pisze amerykański badacz, jest tak głęboko zakorzeniona we współczesnej myśli zachodniej, że wskrzeszenie teorii praw naturalnych jest bardzo trudnym zadaniem” (s. 154). W swej krytyce „błędu naturalistycznego” autor odwołuje się do Alasdair’a MacIntyre’a, który zauważył, „że Hume ani sam nie wierzył w powszechnie przypisywaną mu zasadę, że nie da się wywieść «powinien» z «jest», ani się do niej stosował. Słynny cytat z *Traktatu* stwierdza co najwyżej, że nie da się wydedukować zasad moralnych z faktów empirycznych metodami apriorycznej logiki” (s. 155–156). Konsekwentnie odwrót współczesnej myśli filozoficznej i prawno-moralnej od teorii praw opartych na naturze uważa Fukuyama za niewłaściwy (s. 161). „Chociaż nie istnieje, konkluduje swój wywód nasz autor, proste przełożenie natury ludzkiej na prawa człowieka, przejście od jednego do drugiego dokonuje się ostatecznie na drodze racjonalnej dyskusji o ludzkich celach – czyli filozofii. Dyskusja ta nie prowadzi do prawd apriorycznych lub uodwadnialnych matematycznie” (s. 168). Nie można bowiem rozmawiać o ludzkich prawach i tym wszystkim, co z nich wynika dla moralno-społecznego życia człowieka, jeżeli się nie przyjmie jakiejś koncepcji człowieka (s. 172).

Rozważaniom dotyczącym ludzkiej natury poświęcony jest właśnie następny ósmy rozdział („Natura ludzka” s. 173–195). Fukuyama podaje najpierw swoją definicję pojęcia natury ludzkiej: „Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych” (s. 174). Jak widać, definicja ta nie ma charakteru filozoficznego. Fukuyama stwierdza ponadto, że pojęcie natury ludzkiej bywa krytykowane dzisiaj zarówno ze stanowiska przyrodniczego, jak i kulturowego w spojrzeniu na człowieka. Oba stanowiska bardzo akcentują między innymi wpływ środowiska (przyrodniczego, kulturowego) na zachowanie człowieka (s. 177–183). Rozwiązanie tego problemu znajduje nasz autor u Arystotelesa, u którego zachowanie ludzkie jest rozumiane jako realizacja naturalnych potencjalności. Rozwój człowieka jest w arystotelizmie związany z cnotami, które człowiek nabywa. Cnoty zaś nabywamy nie drogą natury, ale rozwijając naturalne skłonności (s. 184). Gdy idzie o odpowiedź na pytanie: czym jest natura ludzka, to Fukuyama stwierdza, że od wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie, zawartej w definicji, ważniejsza jest próba znalezienia tych cech, które są wyjątkowe dla naszego gatunku, bo są one kluczowe dla pojęcia godności ludzkiej. To ludzka rozumność, ludzkie poznanie jest taką cechą, z której jesteśmy niezmiernie dumni (s. 185–186). Prowadząc rozważania o naturze ludzkiej głównie z punktu widzenia, jak to czyni nasz Autor, osiągnięć współczesnych nauk przyrodniczych, nie sposób nie natknąć się na problem relacji

człowiek – zwierzę. Fukuyama przywołuje bardzo modnego, ale przede wszystkim kontrowersyjnego badacza, bioetyka Petera Singera, który promując prawa zwierząt, bardzo martwi się „niesprawiedliwym uprzywilejowaniem naszego gatunku w stosunku do innych” (s. 191). Tymczasem wiele wątków myśli Singera jest nie do przyjęcia z punktu widzenia jakkolwiek rozumianego humanizmu. Wprawdzie wnikliwe badanie zachowania się ludzi i zwierząt pozwala stwierdzić, że wiele gatunków zwierząt posiada cechy charakterystyczne dla człowieka, ale czy to oznacza, że od razu wolno nam mówić o „kulturze zwierząt” i jeśli tak, to czy wolno ją od razu zrównywać z ludzką kulturą? (s. 192). Ponieważ wiele kluczowych cech dzielimy ze zwierzętami, dlatego naukowcy z upodobaniem demolują tradycyjne stwierdzenia o godności ludzkiej. Niemniej jednak, konkluduje Fukuyama, idea ludzkiej godności jest bardzo ważna (s. 193). Wydaje się, że w tym miejscu prezentowanej pracy wskazany byłby, ze względu na ciężar gatunkowy podejmowanych zagadnień, bardziej krytyczno-polemiczny sposób wyrażania swoich poglądów, niż stanowisko referujące, które zawiera wiele niedomówień, tak jakby autor bał się narazić środowisku naukowemu. Tymczasem ze względu na obronę ludzkiej godności należałoby przyjąć ton zdecydowanie bardziej jednoznaczny.

Rozdział dziewiąty jest poświęcony właśnie rozumieniu godności ludzkiej („Godność ludzka” s. 196–233). Na wstępie tego rozdziału autor nie bez racji stwierdza, że kategoria ludzkiej godności należy do pojęć powszechnie używanych przez polityków i wszystkich uczestników życia społecznego, lecz jest bardzo trudna do zdefiniowania czy wyjaśnienia (s. 197). Kwestia ludzkiej godności, zaznacza Fukuyama, bardzo czytelnie jest uzasadniona na gruncie chrześcijaństwa, gdzie przyjmuje się jej boskie pochodzenie. „Czy istnieje świecka podstawa, aby sądzić, że ludziom przysługuje szczególna pozycja moralna lub godność?”, pyta nasz autor. Odpowiadając na tak postawione pytanie, Fukuyama przywołuje jedynie Kanta (s. 199). Szkoda, że choć w przypisie nie wspomina o bardzo bogatej świeckiej tradycji filozoficznej mówiącej o godności człowieka. Pisma Cyserona czy Seneki są wymownym świadectwem tej tradycji. Także cała tradycja renesansu, w której nastąpiła asymilacja czynnika klasycznego i chrześcijańskiego w ujmowaniu godności człowieka. Tymczasem brak uzasadnienia godności ludzkiej prowadzi do jej swoistej dogmatyzacji. Pisze bowiem nasz autor: „A jednak w zlaicyzowanych w przeciągu ostatnich dekad Europie i Ameryce ciągle wierzy się w koncepcję godności ludzkiej, która oddzieliła się już całkowicie od swoich chrześcijańskich korzeni” (s. 205). W tym miejscu omawianego dzieła należy zauważyć brak asertywności w prowadzonym wywodzie. Idzie o to, że bez radykalnego przyjęcia tezy o godności ludzkiej legną w gruzach wszelkie wywody na temat standardów funkcjonowania nowoczesnego świata, które omawiana praca zawiera. Brak także uznania dla roli chrześcijaństwa, w tym filozofii chrześcijańskiej dla promowania godności ludzkiej. Jakies obojętne, wprawdzie nie kąśliwe uwagi o chrześcijaństwie, czy też sporadyczne zacytowanie Jana Pawła II (s. 199) – to stanowczo za mało dla rzetelnego naświetlenia kwestii godności człowieka. Co do kryzysu chrześcijaństwa, wydaje się, iż Fukuyama zdradza w tej sprawie zbytnią beztroskę między innymi w słowach: „To, że na Zachodzie po zniknięciu przywiązania do tradycyjnych wartości religijnych nie upadł całkowicie porządek moralny, również nie powinno nas dziwić, ponieważ porządek moralny pochodzi z samej natury ludzkiej, nie musi zaś być jej narzucony przez kulturę” (s. 206). A może jednak jest tak, że to, co nazywamy Zachodem, jeszcze istnieje w sensie moralnym tylko dlatego, że ciągle czerpie z soków chrześcijaństwa. Tylko zła wola albo ignorancja

może być przyczyną pomniejszania roli chrześcijaństwa dla skryształowania się takich pojęć, jak ludzka godność czy demokracja. Natomiast słuszne jest zwrócenie uwagi przez Fukuyamę na fakt komplikowania się teoretycznego rozumienia pojęcia godności, przy możliwości stworzenia nadczłowieka. „Warto zastanowić się nad tym, co pojawienie się genetycznej kasty nadludzi znaczy dla powszechnej godności ludzkiej” (s. 207). Poza tym bezkrytyczna akceptacja dla wprowadzania biomedycznych poprawek związanych z inżynierią genetyczną może stanowić największy problem życia społeczno-politycznego XXI w. (s. 211). Amerykański uczony wyraża tę obawę następująco: „W naszych bogatych, zadowolonych z siebie demokracjach liberalnych niewiele jest wewnętrznych sporów politycznych, które mogłyby doprowadzić do wrzenia, lecz widmo pojawienia się nierówności genetycznej może spowodować, że ludzie wstaną sprzed telewizorów i wyjdą na ulice” (s. 208–209). Aby nie wejść na niebezpieczną drogę odrzucenia koncepcji godności ludzkiej, należy, zdaniem Fukuyamy, jeszcze raz naświetlić zagadnienie godności człowieka. Nasz autor czyni to między innymi w kontekście omawiania stosunku Kościoła do teorii ewolucji (s. 211–213). Posługując się językiem nauk przyrodniczych i językiem filozofii, opisuje następnie wyjątkowość człowieka jako bytu przyrodniczego (s. 213–224). Znaczącą konkluzją tego wywodu jest stwierdzenie, że współczesne nauki przyrodnicze nie są w stanie wyjaśnić do końca natury ludzkiej świadomości (s. 224). „Nie musimy więc, pisze Fukuyama, zgadzać się ze stwierdzeniem papieża, że Bóg osobiście obdarzył nas duszą w trakcie ewolucji, aby zgodzić się z jego poglądem, że na pewnym etapie tego procesu nastąpił bardzo wyraźny jakościowy lub wręcz ontologiczny skok. To właśnie ten skok od części do całości musi ostatecznie stać się fundamentem ludzkiej godności” (s. 224–225). To, co stanowi istotną treść prezentowanej książki, to nie tylko zwrócenie uwagi na istnienie ludzkiej godności, ale podkreślenie wielkiej potrzeby jej obrony. Posługując się myślą amerykańskiego badacza, można to, czego trzeba bronić przed postępami biotechnologii, zamknąć w następujących słowach: należy bronić złożoną, wytworzoną w toku ewolucji naturę ludzką przed dokonywaniem przez nas samych prób jej modyfikacji. Tylko w ten sposób można obronić ciągłość natury ludzkiej i oparte na niej prawa człowieka (s. 226–227). Wyływającej z natury ludzkiej spójnej koncepcji godności człowieka należy bronić, w przekonaniu amerykańskiego badacza, zarówno w traktatach filozoficznych, jak i w realnym świecie polityki (s. 233). Ta kwestia ochrony godności człowieka jest podjęta w ostatniej, trzeciej części książki pt. „Co robić?” (s. 235–286).

W rozdziale dziesiątym pt. „Polityczna kontrola nad biotechnologią” (s. 237–254) Fukuyama rozważa dwie podstawowe kwestie, a mianowicie: kto ma podejmować decyzje w sprawie dopuszczalności czy zakazów badań na polu inżynierii genetycznej oraz problem: czy technikę można kontrolować. Przede wszystkim autor stwierdza polaryzację stanowisk w dyskusji o biotechnologii. Jeden obóz – to stanowisko libertyńskie, głoszące nieograniczoną swobodę w tego typu badaniach i drugi obóz sprzeciwiający się tego typu praktykom. Obydwa te stanowiska uważa Fukuyama za błędne i nierealistyczne (s. 239). Ton wypowiedzi pozwala jednak stwierdzić, iż sam autor bliższy jest stanowisku, które zauważa niebezpieczeństwa związane z niekontrolowanym rozwojem biotechnologii i inżynierii genetycznej. Amerykański uczony ma świadomość, że czym innym jest modyfikacja genetyczna roślin czy zwierząt, a czym innym są takie możliwości w stosunku do człowieka. „Od czasów Franciszka Bacona nauka legitymizuje swoje istnienie, działając zawsze w interesie całej ludzkości. Ten pogląd jest niestety błędny”,

podkreśla nasz autor (s. 242). Nauka bowiem, w jego przekonaniu, nie jest sama w stanie określić swoich celów. „To właśnie jedynie «teologia, filozofia czy polityka», pisze dalej Fukuyama, mogą określić cele nauki i techniki przez nią stworzonej oraz wydać sąd, czy cele te są właściwe, czy nie” (s. 242). Jeśli idzie o problem czy technikę można kontrolować, nasz autor zdaje się sugerować, że tak, ale taka kontrola musi się zmierzyć z dość powszechnym przekonaniem, że postępu technicznego nie da się regulować. Ponadto nasz autor zwraca uwagę na fakt, że są takie rejony świata (np. Azja i niektóre kraje Europy), gdzie ze względu na tradycje kulturowe bądź polityczne dopuszcza się większą swobodę w tego typu badaniach. „Jeżeli istnieje region świata, podsumowuje Fukuyama, który mógłby wyłamać się z wyłaniającego się konsensusu dotyczącego regulacji biotechnologii, jest nim Azja” (s. 252).

Rozdział jedenasty – „Obecne metody regulacji biotechnologii” opisuje aktualny stan rzeczy, gdy idzie o prawne regulacje dotyczące biotechnologii, zarówno w zakresie ustawodawstwa poszczególnych państw, jak i instytucji międzynarodowych (s. 255–266). Przede wszystkim da się zauważyć, że przepisy dotyczące biotechnologii człowieka są o wiele mniej rozwinięte niż te, które dotyczą biotechnologii rolniczej. Jest tak dlatego, że genetyczna modyfikacja ludzi jeszcze nie nastąpiła (s. 262). Fukuyama jest przekonany, że taką regulację należy podjąć wbrew potocznym opiniom, że niepowstrzymany rozwój nauki i techniki jest nieunikniony (s. 263). Skoro mimo różnych praktyk środowiska badaczy dało się uregulować proceder eksperymentów na ludziach, to, zdaniem Fukuyamy, wspólnota międzynarodowa jest w stanie kontrolować badania naukowe w ten sposób, aby były one prowadzone z uwzględnieniem szacunku dla godności poddawanych im osób (s. 266).

Ostatni, dwunasty rozdział ukazuje „Strategię na przyszłość” (s. 267–286). Przede wszystkim autor w tym miejscu swoich rozważań konstatuje fakt, że postęp biotechnologii ukazał luki w istniejącym systemie nadzoru badań biomedycznych. Luki te są teraz wypełniane przez prawodawstwo poszczególnych rządów i instytucji międzynarodowych (s. 267). Omawiając problem kontroli nad badaniami biomedycznymi, Fukuyama czyni pewne uszczypliwe i zarazem bardzo trafne uwagi pod adresem bioetyków. Jego zdaniem, wielu bioetyków przekształciło się w sprawnych sofistów, którzy są gotowi usprawiedliwić wszystko, co ma ochotę uczynić świat nauki. Do tego celu są w stanie użyć nie tylko znajomości kantowskiej metafizyki, ale nawet teologii katolickiej. W ten sposób bioetycy chcą, jak twierdzi Fukuyama, zdobyć szacunek u naukowców (s. 268). Fukuyama wyznacza także obszary badań, z którymi będzie musiała się zmierzyć kontrola ze strony społeczności międzynarodowej. Są to: badania nad ludzkimi zarodkami, kwestia „dzieci na zamówienie”, modyfikacja komórek linii płciowej, tworzenie chimer przy użyciu ludzkich genów, produkcja nowych leków psychotropowych (s. 270–271). „Istnieją rzeczy, pisze autor, których powinno się kategorycznie zakazać. Należy do nich klonowanie reprodukcyjne – w celu płodzenia dzieci” (s. 272). Klonowanie może bowiem uchylić drzwi dla dalszych technik. Trzeba zatem stworzyć polityczny precedens, aby pokazać, że społeczeństwo jest w stanie kontrolować postęp techniczny. „Klonowanie jest więc, pisze dalej Fukuyama, ważną strategicznie okazją, aby zrealizować możliwość politycznej kontroli nad biotechnologią”. W stosunku do innych technik amerykański badacz postuluje mniej rygoryzmu. Dopuszcza np. diagnostykę przedimplantacyjną, z kontrolą jej stosowania. Jego zdaniem, trzeba odróżnić terapię od poprawiania natury. „Pierwszym celem me-

dycyny jest ostatecznie leczenie chorych, nie zaś zamiana zdrowych w bogów” (s. 273). Omawiając obecne i przyszłe regulacje dotyczące rewolucji biotechnologicznej, amerykański uczynek podkreśla, że istnieje wielka różnica między biotechnologią rolniczą, a biotechnologią człowieka. Z biotechnologią człowieka wiążą się bowiem kwestie etyczne. W grę wchodzi ludzka godność i prawa człowieka (s. 279). Ostateczną konkluzją książki Fukuyamy jest stwierdzenie, że społeczność międzynarodowa może kontrolować postępy nauki i ustrzec ludzkość przed nieprzewidywalnymi skutkami rewolucji biotechnologicznej dotyczącej człowieka. Wcale nie musimy stawać u progu poczwolniczej przyszłości, w której technika pozwoli nam zmienić esencję naszego człowieczeństwa (s. 285). „Nie musimy, pisze w ostatnich zdaniach swojej książki Fukuyama, pod fałszywym sztandarem wolności przyjmować żadnego z tych przyszłych światów – czy ma to być wolność nieograniczonego prawa do prokreacji, czy niczym niehamowanych badań naukowych. Nie musimy postrzegać siebie jako niewolników nieuchronnego postępu technicznego, jeżeli postęp ten nie służy ludzkim celom. Prawdziwa wolność oznacza wolność społeczności do chronienia tych wartości, które uważają za najważniejsze – i właśnie z tej wolności musimy skorzystać dziś, w obliczu rewolucji biotechnologicznej” (s. 286).

Książka Fukuyamy jest pasjonującą lekturą. W prostych, przystępnych słowach autor naświetla czytelnikowi złożone kwestie związane ze współczesnym rozwojem biotechnologii, szczególnie badań związanych z człowiekiem. Jednakże w całości wywodu autor jakby bał się postawić przysłowiową kropkę nad „i”. Idzie o to, że regulacje nad postępiami nauki traktuje przede wszystkim jako kwestię polityczną. Tymczasem jest to głównie problem moralny. Przeprowadza krytykę „błędu naturalistycznego”, opowiada się za Arystotelesem, a boi się oprzeć do końca swoje uzasadnienie godności człowieka na kategoriach ściśle filozoficznych. Docenia co prawda rolę Kościoła w dostrzeganiu problemów związanych z nowymi technikami badawczymi na gruncie wysublimowanej biotechnologii, ale boi się tej instytucji jako sprzymierzeńca w walce o wspólną sprawę – obrony godności człowieka. Można odnieść wrażenie, że Fukuyama ze względu na poprawność polityczną obawia się uznać religię, w tym chrześcijaństwo, za pełnoprawnego, czy może raczej w pełni wartościowego uczestnika życia społecznego. W jego wizji przedstawianego problemu w polu dyskusji są jakby tylko wielcy badacze i politycy, którzy ze względu na skutki osiągnięć tych ostatnich mogą regulować ich pracę. Sama polityka nie jest w stanie podjąć, omawianego przez autora, problemu zabezpieczenia ludzkości przed zgubnymi działaniami jej samej. Bowiem polityka w nowoczesnym rozumieniu kształtowana jest w cywilizowanym świecie wedle zasad demokracji, która jednakże bywa niekiedy zwodnicza i nie potrafi zabezpieczyć się sama przed sobą. Demokracja, jak podkreślał Jan Paweł II i za nim cała społeczność filozofia Kościoła, potrzebuje wartości. Ojczyznę zaś wartości najwyższych jest moralność i religia. Nie można zatem poważnie mówić o problemach współczesnego świata, nie traktując moralności i religii jako równorzędnych partnerów życia społecznego.

Jednakże w ostatecznym rozrachunku omawiana książka powinna wejść do kanonu lektur badaczy zajmujących się kulturą i człowiekiem, zarówno od strony filozoficznej, jak i socjologicznej. Jej bogata treść i żywy styl sprawiają, że sięga się po nią chętnie wiele razy.