

Paweł Piotrowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

CZYTAJĄC FUKUYAMĘ – TERAŹNIEJSZOŚĆ POSTHISTORYCZNA I PRZYSZŁOŚĆ POSTCZŁOWIECZA

Pierwsza część tytułu niniejszego tekstu może być, przy pewnej dozie dobrej woli, uznana za parafrazę tytułu książki Louisa Althussera *Czytanie „Kapitału”*¹. Możliwość takiego skojarzenia nie jest tu sprawą przypadku, choć to nie między interpretacją dzieła Karola Marksa, dokonaną przez Althussera, a pismami Francis Fukuyamy sugerować się tu będzie paralele. Prace tego ostatniego nie sposób interpretować antyempirystycznie, jak to miało miejsce odnośnie Marksa w *Czytaniu „Kapitału”*. Refleksje Fukuyamy wpisują się – jak się wydaje – w to, co m.in. Jürgen Habermas nazywa myśleniem postmetafizycznym. Jednocześnie autor *Końca historii* nie jest w tym postmetafizycznym myśleniu konsekwentny, przechodząc od czasu do czasu na metafizyczny styl myślenia, o czym będzie tu jeszcze mowa. Jedynie między typem analiz przeprowadzonych swego czasu przez autora *Kapitału* a sposobem rozumowania przeszło wiek później tworzącego amerykańskiego (choć naturalizowanego) myśliciela można – zdaniem piszącego te słowa – dostrzec pewne analogie. Inna rzecz, że konsekwencje, jakie wyprowadził ze swych rozważań Marks i wnioski Fukuyamy – te, rzecz jasna, które dają się z tamtymi porównać – są biegunowo różne. O ile jednak pewna część analiz tego pierwszego nie straciła, jak się wydaje, na aktualności, o tyle niewykluczone jest, że prace Francis Fukuyamy staną się wkrótce elementem „pop-filozofii”, trochę tak, jak zepchnięte do niej zostały – w tym wypadku bardzo niezasłużenie – książki Stanisława Lema. Szczególnie jego *Summa technologiae* podejmowała bowiem, w systematyczny sposób, część problematyki rozważanej dziś m.in. przez Fukuyamę już trzy dekady temu i niejednokrotnie zawarte tam prognozy wydają się być wyprowadzone przy bardziej wnikliwym ujęciu problemu, niż ma to miejsce choćby w napisanym w 2002 roku *Końcu człowieka*. Znamienne jest też, iż mimo znacznego postępu genetyki

¹ L. Althusser, *Czytanie „Kapitału”*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.

w tymże ostatnim trzydziestoleciu, a więc mniej więcej w tym okresie, w którym ugruntował się, zdaniem Francisa Fukuyamy, możliwy koniec historii, wiele palących problemów ludzkiej społeczności nie tylko nie zostało rozwiązanych, ale przetrwało w niemal zupełnie niezmienionej postaci. Na miejsce zaś tych, które straciły aktualność, pojawiły się czy też wyewoluowały nowe.

Francis Fukuyama o historii

Tytuły tych książek Fukuyamy, które można by zaliczyć do filozoficznych, czyli inaczej mówiąc tych, które nie są poświęcone wyłącznie analizom międzynarodowego rynku – głównej specjalności tego autora – noszą wiele obiecujące czytelnikom tytuły. W porównaniu z *Koncem człowieka*, *Koncem historii* czy *Ostatnim człowiekiem*², takie tytuły jak: *Kapitał*, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, a nawet *Nauka logiki* czy *Fenomenologia ducha*, brzmią dość skromnie. To trochę tak, jak w owym łacińskim porzekadle, które mówi: „wiele obiecywałeś, niewiele widzę”. Nie jest wszak winą filozofa, że z tzw. obiektywnych warunków nie wynika, iż ród ludzki w przyszłości zostanie poruszony do głębi jakimś „wielkim wstrząsem”, a jedynie niewielkim wstrząśnieniem (mózgu) dającym się porównać do przebudzenia z drzemki (dogmatycznej?!), tudzież do zapadnięcia w drzemkę lub może raczej w sen zimowy. Ze snem zimowym można skojarzyć los „ostatniego człowieka” w interpretacji, a może raczej wedle prognoz Fukuyamy. Pojęcie ostatniego człowieka zapożyczył myśliciel od Fryderyka Nietzschego. Większość rozdziałów wspomnianych wyżej prac Fukuyamy ma jako motto cytaty z Nietzschego. Autor *Ostatniego człowieka* uważa twórcę *Woli mocy* za prognostyka dalece wnikliwszego niż Marks, a nawet niż Hegel („nawet” – gdyż zdaje się on uważać z kolei Hegla za wnikliwszego prognostyka niż Marksa). Nietzsche jest – zdaniem Francisa Fukuyamy – kontynuatorem Hegla. Píše o tym w *Ostatnim człowieku*: „O ile filozofię Nietzschego można, z grubsza rzecz biorąc, uznać za zradykalizowany historycyzm Hegla, o tyle jego psychologia da się postrzegać jako uwydatnienie Heglowskiego problemu pragnienia uznania”³.

Tym, co pozwala Fukuyamie dokonywać transkrypcji myśli Fryderyka Nietzschego na filozofię Hegla, z odpowiednimi zastrzeżeniami, są prace dziewiętnastowiecznego komentatora Hegla, Alexandra Kojeve’a. W *Końcu historii*

² F. Fukuyama, *Koniec historii*, tł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996; idem, *Ostatni człowiek*, tł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997; idem, *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, tł. H. Komorowska, K. Dorosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000; idem, *Koniec człowieka*, tł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

³ F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, s. 162.

i *Ostatnim człowieku* Fukuyama chętnie i obficie powołuje się na pisma Kojeve'a i w zasadzie przyjmuje zarówno jego rozumienie historii, jak i dość chyba uproszczoną psychologię. W odróżnieniu jednak od tego ostatniego⁴, który, tworząc współcześnie z Marksem, sytuował się w nurcie tzw. prawicy heglowskiej i głosił, iż koniec historii już się dokonał, Fukuyama, pisząc w roku 1992 *Koniec historii* i *Ostatniego człowieka*, uważał, że właśnie ludzkość znajduje się na ostatnim etapie historii, zmierzającym (prędzej lub później) do jej końca. We wstępie do *Końca człowieka* autor wyeksplikował ten pogląd, stwierdzając iż „jedynym argumentem, jakiego nie jestem w stanie odeprzeć, jest ten, że koniec historii nie może nastąpić, dopóki nie nastąpi koniec nauki”⁵.

Naukowy empiryzm traktuje Fukuyama bardzo poważnie, wierzy – jak się zdaje – w obiektywność poznania naukowego, nie zrażony krytykami Poppera, czy nade wszystko Kuhna i Lakatos'a. O ile przemiany formacji społeczno-ekonomicznych postrzega w zasadzie dialektycznie i w zasadzie na sposób marksowski, zaś przemiany form rządzenia pojmuje na wzór Hegla w wykładni A. Kojeve'a, o tyle to, co się wydarza w nauce i technice, postrzega nie dialektycznie, a raczej liniowo. Nie zawsze zresztą odgranicza tzw. czystą naukę od jej technologicznych zastosowań. I jak to zwykle bywa w przypadku myślicieli dostrzegających liniowość postępu nauki i poznania, jest optymistą poznawczym, a ów optymizm stąd wyrastający przenosi się także na inne dziedziny ludzkiej aktywności – ot, choćby na moralność i gospodarkę. Dobrze to widać w jego ostatniej zwartej pracy, czyli w *Końcu człowieka*. W jej pierwszej części, podsumowując rozważania na temat naukowego zgłębiania tajników ludzkiego mózgu, pisze: „powiązanie tych zjawisk z różnymi rodzajami aktywności umysłowej może pewnego razu dać nam ostateczną odpowiedź czy g [hipotetyczny czynnik odpowiedzialny za inteligencję osobnika – P.P.] jest pojedynczą cechą, czy zestawem wielu cech, przez zlokalizowanie go w konkretnych częściach mózgu. Fakt, że w przeszłości źle uprawianej nauki używano do złych celów, nie zamyka przed nami możliwości, iż w przyszłości dobrze uprawiana nauka będzie służyć wyłącznie celom, które uznamy za dobre”⁶.

⁴ W roku 1989, w artykule *Koniec historii?* na łamach amerykańskiego czasopisma ekonomicznego „The National Interest”, Fukuyama podzielał jeszcze w pełni pogląd Kojeve'a, iż koniec historii dokonał się w 1806 roku po zwycięstwie Napoleona Bonaparte pod Jeną. Uzasadniał to twierdzenie – wzorem Kojeve'a – tym, iż wspomniane zwycięstwo Napoleona utrwaliło osiągnięcia Wielkiej Rewolucji Francuskiej w dziedzinie polityki i od tego czasu żaden znaczący postęp polityczny nie nastąpił. Kwestia ta będzie tu jeszcze poruszona. Może warto zauważyć, że parę lat później omawiany autor sam wyśmiewa stwierdzenia typu: „w 1806 roku nastąpił koniec historii”, przyrównując je do ironicznego zdania z powieści Virginii Woolf: „w grudniu 1910 roku lub około tego czasu ludzki charakter uległ zmianie”. Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 183.

⁵ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 9.

⁶ Ibidem, s. 51.

Pytanie, kim są owi „my”, którzy w przyszłości będą uznawać jedne cele za dobre, inne zaś za złe, odsyła do sedna sposobu, w jaki F. Fukuyama pojmuje historię i jej koniec. Tam jednak zgoła zaskakującą można odnaleźć odpowiedź. Otóż decyzje te mają podejmować rządy demokratycznych państw, tychże państw rządowe agencje oraz różnego rodzaju komisje i komitety o międzynarodowym zasięgu⁷. Co z państwami, które nie są demokratyczne? Z biegiem czasu i tam zapanuje demokracja. Jakim sposobem? Można by mówić o „logice dziejów” i sporo wiążących się z nią wywodów odnajdzie się w pracach Fukuyamy. Ale i mniej abstrakcyjne wyjaśnienia znaleźć tam można, choć autor pewnie zaprotestowałby przeciw używaniu jego słów w takim kontekście jak tutaj. Niemniej wymieniając częstokroć współczesne Stany Zjednoczone jako przykład nowoczesnej demokracji liberalnej, autor *Końca historii* sam napisał, iż: „demokracje liberalne walczą czasem z państwami o innych ustrojach, na przykład Stany Zjednoczone walczyły w dwóch wojnach światowych, w Korei, w Wietnamie i ostatnio w Zatoce Perskiej [a także od pięciu lat w Iraku – P.P.]. Pod względem rozmachu, z jakim prowadzą wojnę, demokracje liberalne czasem nawet przewyższają tradycyjne monarchie i despotyzmy. W swym własnym gronie wykazują jednak niewiele nieufności czy chęci dominacji. Podzielają zasady powszechnej równości i uprawnień, toteż nie mają podstaw do kwestionowania prawomocności innych państw liberalno-demokratycznych. W państwach tych megalotymia [potrzeba i dążność do uznania ze strony innych – P.P.] znalazła inne ujścia niż wojna, bądź też na tyle uległa atrofii, że nie potrafi już nikogo pobudzić do nowożytniej wersji krwawego boju o prestiż. Należy zatem wnosić, że demokracja liberalna nie tyle poskramia w człowieku naturalny instykt agresji i przemocy, co zasadniczo te instynkty przeobraża i likwiduje pobudki do imperializmu”⁸.

Trudno powstrzymać skojarzenie z filmem *Seksmisja* w reżyserii J. Machulskiego, w którym bohaterki przyjmowały pigułki przekierunkowujące instykt macierzyński czy popęd seksualny na pęd do kariery. Przychodzi w tym miejscu czas na przyjrzenie się pojmowaniu przez Fukuyamę człowieka. Nim to nastąpi, może warto – jako swoisty komentarz do poprzedniego cytatu – przytoczyć słowa innego amerykańskiego ekonomisty, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa osobistego znajomego Francisa Fukuyamy: „Dzisiaj wschodzących rynków nie zmusza się do niczego jawnie pod groźbą użycia potęgi militarnej; zmusza się je za pomocą siły ekonomicznej, groźbą nałożenia sankcji lub wstrzymania niezbędnej pomocy w czasie kryzysu. Wprawdzie Światowa Organizacja Handlu jest forum, na którym negocjuje się porozumienia handlowe, jednak negocjatorzy amerykańscy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy często upierają się przy pójsciu dalej – przyspieszeniu tempa liberalizacji handlu. MFW stawia to szybsze tem-

⁷ Zob. ibidem, s. 237 i nast., a także: F. Fukuyama, *Wielki wstrząs...*

⁸ F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, s. 96-97.

po liberalizacji jako warunek udzielenia pomocy – a kraje dotknięte kryzysem czują, że nie mają innego wyjścia, jak tylko podporządkować się żądaniom funduszu. Sprawy wyglądają jeszcze gorzej, gdy Stany Zjednoczone działają samodzielnie, a nie pod przykrywką MFW. Bywa, że przedstawiciel USA w WTO lub Ministerstwo Handlu, często pod naciskiem amerykańskich grup interesu, występuje z oskarżeniem przeciwko jakiemuś krajowi; potem organizuje się proces przegładu – w którym uczestniczy wyłącznie rząd amerykański – i po podjęciu decyzji przez Stany Zjednoczone, na obwiniony kraj nakłada się sankcje. Stany Zjednoczone obsadzają się w rolach prokuratora, sędziego i ławy przysięgłych”⁹.

Książka Stiglitz (napisana w tym samym roku, w którym Fukuyama napisał *Koniec człowieka*) obfituje w podobne spostrzeżenia, a jej autor był pod koniec ubiegłego stulecia głównym ekonomistą Banku Światowego i prezydenckim doradcą, bodaj w tym samym czasie co autor *Ostatniego człowieka*. Czyżby więc obaj wspomniani autorzy patrzyli na to samo, a widzieli co innego? Niekoniecznie. Choć trudno nie zauważyć, że Fukuyama ocenia amerykańskie dążenie do umacniania swojej supremacji, a także sposoby realizacji tego dążenia dużo łagodniej niż Stiglitz, przypominając tym trochę wywody Hegla na temat państwa pruskiego, to jednak obaj amerykańscy naukowcy na horyzoncie widzą to samo – kulturowe i gospodarcze ujednoczenie, słowem – globalizację. I obaj rozpoznają w procesach nań się składających nie do końca czystą grę. Jednak tylko dla Fukuyamy jest ona częścią wynikającej z natury ludzkiej konieczności dziejowej, naturalną konsekwencją powstania pierwszego na świecie państwa liberalno-demokratycznego, stanowiącego końcowy etap historii. Jak zdaniem Karola Marksa ostatnim etapem historii miał być komunizm (którego w tym marksowskim rozumieniu bodaj nigdy nigdzie nie było, zaś Francis Fukuyama twierdzi, że był i upadł nieodwracalnie), do którego droga wiodła przez dyktaturę egalitarnie nastawionego proletariatu, tak wedle autora *Ostatniego człowieka* końcowym etapem historii w tym sensie jest demokracja liberalna. Droga zaś do niej, choć myśliciel nigdzie tego wprost nie stwierdza, także wiedzie przez swoistą dyktaturę. Tylko czyją? Wydaje się, także w świetle tego, co tu dotąd zostało powiedziane, że dyktaturę megalotymicznie nastawionych, najbardziej typowych (w sensie statystycznym), aczkolwiek racjonalnych posiadaczy natury ludzkiej. Po lekturze *Ostatniego człowieka* i *Końca człowieka* trudno się oprzeć wrażeniu, że byłiby to biali, heteroseksualni, pochodzący z dużych aglomeracji i tam wykształceni w prestiżowych dość, ale publicznych szkołach mężczyźni. Mówiąc nieco archaicznym językiem, byłaby to dyktatura mieszczańska. Wszak: „ludzie czarnoskórzy oraz kobiety również nie posiadali kiedyś w Stanach Zjednoczonych czynnego prawa wyborczego, ponieważ twierdzono, że grupy te nie mają wystarczających zdolności umysłowych, aby prawi-

⁹ J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, tł. H. Simbierowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 69.

dłowo posłużyć się tym prawem. Zarówno czarnoskórzy, jak i kobiety mogą dzisiaj głosować, szympansy zaś i dzieci nie – dzieje się tak ze względu na naszą empiryczną wiedzę o zdolnościach umysłowych i językowych każdej z powyższych grup. Przynależność do jednej z tych grup nie gwarantuje tego, że indywidualne cechy jednostki będą zbliżone do mediany dla danej grupy (znam mnóstwo dzieci, które głosowałyby mądrzej niż ich rodzice), lecz do praktycznych celów taki wskaźnik zdolności nie wystarcza”¹⁰.

Francis Fukuyama o naturze człowieka i jego przyszłości

Zagadnienie natury ludzkiej jest w pracach Fukuyamy jednym z kluczowych. Służy mu ono do skonstruowania swojego modelu historii, a zarazem do jego uzasadnienia i moralnej oceny, a także – co wiąże się z poprzednimi – koncepcji praw. Siłą rzeczy także prognozy na przyszłość są ściśle z kategorią natury ludzkiej związane. W obliczu tego, co zwykle się nazywać postępowaniem nauk biomedycznych i biotechnologii, jest to całkowicie zrozumiałe. Analizując zagrożenia związane z tymi ostatnimi, kategorii natury ludzkiej używa też Jürgen Habermas w tekście ogłoszonym niemal równocześnie z ukazaniem się *Końca człowieka*¹¹. Podtytuł tego ostatniego brzmi: *Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, co jeszcze uwydatnia pewne podobieństwo między wspomnianymi publikacjami Habermasa i Fukuyamy. Jednakże Habermas nie wspomina o Fukuyamie w ogóle, natomiast w *Końcu człowieka* pojawia się jedno zdanie poświęcone refleksjom Habermasa: „Sloterdijka potępił między innymi socjolog Jürgen Habermas, który przy innych okazjach wypowiadał się również przeciwko klonowaniu ludzi”¹². Nie spekulując na temat tego, jak dalece może to być znakiem wzajemnej niechęci obu myślicieli lub niskiej oceny merytorycznych osiągnięć drugiego, ciekawe być może byłoby bardziej wnikliwe porównanie ich poglądów na temat przyszłych losów ludzkości w związku z rozwojem biotechnologii. Tu natomiast wypadnie ograniczyć się do kilku zaledwie uwag na ten temat.

Otóż, jak zostało wcześniej zasygnalizowane, i Fukuyama, i Habermas identyfikują niekontrolowany rozwój biotechnologii jako zagrożenie dla natury ludzkiej. Istotny jest tu przymiotnik „niekontrolowany”¹³. Obaj podkreślają znaczenie właściwych rozwiązań (zabezpieczeń) legislacyjnych. Obaj również dokonują

¹⁰ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 195.

¹¹ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 23 i nast.

¹² F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 210.

¹³ Fukuyama stał do niedawna na stanowisku, że rozwoju biotechnologii, wliczając w to jej różnorodne zastosowania, aż do klonowania istot ludzkich włącznie, nie da się powstrzymać ani kontrolować. Autor przyznaje się do tych poglądów (wyrażonych w: F. Fukuyama, C. Wagner

rozróżnienia między terapeutycznym a modyfikującym stosowaniem nowoczesnych technik biomedycznych¹⁴ i wspierając się m.in. pracami Dworkina, Agara, Jakoba, Allena Buchanana i Daniela Normana, Jamesa D. Watsona, wskazują na trudności, jakie wiążą się z takim rozgraniczeniem (np. jakie kryterium ma rozstrzygać, które odstępstwo od statystycznej normy rzeczywiście wymaga ingerencji terapeutycznej). Wreszcie, obaj myśliciele – co jest całkiem zrozumiałe – uważają naturę ludzką za pewien wyznacznik o charakterze gatunkowym. O ile jednak Habermas nie podejmuje próby określenia natury ludzkiej przez zestaw cech przysługujących wyłącznie ludziom, a wiąże ją raczej z możliwością, wolą i potrzebą wewnątrzgatunkowej komunikacji oraz samoświadomością określonej przynależności gatunkowej (gatunkową samowiedzą)¹⁵, to F. Fukuyama podejmuje próbę wskazania specyficznie ludzkich charakterystyk, twierdząc jednocześnie, że natura ludzka jest czymś przekazywanym genetycznie. Tę esencję człowieczeństwa albo inaczej (pewnie w celu uniknięcia posądzenia o metafizykę) czynnik X¹⁶ próbuje autor wykazać na gruncie statystyki i teorii systemów: „Jeśli 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 godności. Dopiero wszystkie te cechy połączone w ludzką całość składają się na czynnik X. Każdy członek naszego gatunku posiada genotyp pozwalający mu stać się pełnowartościową istotą ludzką, który odróżnia w swej esencji ludzi od innych istot”¹⁷.

i in., *Informacyjna i biologiczna rewolucja: wyzwania globalnego rozwoju*, Santa Monica 1999, cyt. za: F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 245), podkreślając w *Końcu człowieka* istotną zmianę swego stanowiska: można i należy kontrolować badania i nade wszystko zastosowania osiągnięć biotechnologii. A dokona się tego środkami legislacyjnymi i siecią instytucji powołanych do kontroli przestrzegania owych rozwiązań prawnych. Propozycjom tym poświęcona jest niemal cała trzecia część *Końca człowieka*. Przy okazji nie udaje się uniknąć sprecyzowania, mimo że nie wprost, jaka postać liberalnej demokracji ma być, zdaniem Fukuyamy, ową pieśnią przyszłości.

¹⁴ Por. J. Habermas, op. cit., s. 36.

¹⁵ Ibidem, s. 34 i nast. Nie wydaje się wszelako, aby Habermas odrzucał możliwość istnienia specyficznie ludzkich cech, ani też, by samowiedza gatunkowa przesądzała o gatunkowej naturze, niemniej nie należy jej chyba pomijać, mimo iż prowadzi do skomplikowania pewnych kwestii – np. gatunkowego statusu tzw. dzikich dzieci, socjalizowanych z jakichś powodów przez przedstawicieli innego gatunku. Istotna może się tu okazać, wskazywana także przez Habermasa, rola wewnątrzgatunkowych społecznych interakcji. Nie mówimy jednakowoż nigdy, że „dzikie dzieci” to np. wilki albo małpy bardzo z wyglądu przypominające ludzi, ale w naturalny sposób mówimy w takich wypadkach o ludziach.

¹⁶ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 202.

¹⁷ Ibidem, s. 226.

To rozumowanie dość typowe dla Fukuyamy, który w *Końcu człowieka* podejmuje wiele zagadnień, rozpatruje i poddaje krytyce propozycje głównie amerykańskich autorów¹⁸. To interesujący przegląd. Przeprowadzana przez niego krytyka na ogół trafia celnie. Ale jego własne wywody również nie wytrzymują krytyki i to częstokroć tego samego typu. Jasne jest, przynajmniej na razie, dopóki pewna granica nie zostanie przekroczona, że człowieka jako człowieka w istotnym stopniu określa to, iż jako człowiek na świat przychodzi. Gdzie jest granica owego „jako człowiek” – to odrębna kwestia. Fukuyama wiele miejsca poświęca rozważaniu, czy człowieczeństwo jest produktem genów czy środowiska, by odkryć to, co dobrze znane: żaden szympanś „wychowywany” przez ludzi nie stał się nigdy człowiekiem ani kimś, czyj status gatunkowy jest mocno problematyczny. Dokładnie tak samo jak ludzkie dziecko, którym z jakichś dramatycznych powodów opiekowały się jakieś zwierzęta. Czasem trafia się na doniesienia prasowe czy telewizyjne, że na przykład kotka opiekuje się psim szczeniakiem. Czasem nawet ich bliska więź emocjonalna trwa przez szereg lat. Ale przecież, analogicznie jak w poprzednich przykładach, żaden pies nie stał się przez to kotem. Doniesienie głoszące, że stało się inaczej, uznalibyśmy najprawdopodobniej za nonsens, nie dając mu wiary. Przedstawienie w tej sytuacji nieodpartych dowodów, że jednak tak się stało, byłoby dla nas wstrząsem i kolosalnym dysonansem poznawczym. Problematyczne jest tu zresztą, w jaki sposób doszłoby do zidentyfikowania niegdysiejszego psa jako kota. Zaważyłoby tu kryterium wyglądu zewnętrznego i zachowania, nie mamy bowiem dostępu do wewnętrznych przeżyć innych gatunków¹⁹. Być może stworzenie²⁰ genetycznej krzyżówki psa

¹⁸ Zaletą prowadzonych w *Końcu człowieka* rozważań Fukuyamy nad naturą ludzką jest względne bogactwo zgromadzonych przezeń przykładów występowania pewnych cech, czasem uważanych za typowo ludzkie, w świecie zwierząt. Stanowcza, zapalczywa wręcz krytyka koncepcji praw zwierząt Petera Singera, jaką podejmuje w tej samej książce Fukuyama, wydaje się przez to bardzo nieprzekonująca lub ewentualnie niezrozumiała. Do kwestii tej wypadnie tu jeszcze raz powrócić w nieco innym kontekście.

¹⁹ Nie mamy też, w gruncie rzeczy, bezpośredniego dostępu do wewnętrznych przeżyć innych osobników naszego gatunku. I jedni badacze (np. behawioryści ze szkoły J. Watsona) twierdzą, że nie mamy w ogóle innego doń dostępu jak tylko przez obserwację zachowania i wyglądu, inni (np. niektórzy przedstawiciele Koła Wiedeńskiego), że oprócz tego potrzebne są pewne dodatkowe dane, np. powtarzana obserwacja zachowania i wyglądu z równoczesnym sprawozdaniem obserwowanego, jeszcze inni, np. niektórzy fenomenologowie, uważają, że droga do poznania wewnętrznych przeżyć drugiego wiedzie poprzez źródłowe uchwycenie własnych stanów wewnętrznych i odpowiednie wnioskowanie. Gdyby możliwy był bezpośredni dostęp do cudzych stanów wewnętrznych, być może traciłby sens słynny „test Turinga”, o którym wspomina także Fukuyama przy okazji rozważań nad naturą ludzką, pod warunkiem wszelako, że człowiekiem jest ten, kto się za człowieka uważa lub będzie uważał, gdy zaistnieje taka możliwość. Alternatywą dla tego założenia jest wnioskowanie na podstawie wyglądu (także wewnętrznego) i zachowania. Obie drogi wiążą się z pewnymi trudnościami, nie miejsce tu jednak na ich analizę.

²⁰ Nie bez znaczenia jest tu dostrzeżenie istotnego sensu pojęcia stwarzania. W przypadku biotechnologii i inżynierii genetycznej nie chodzi o stwarzanie w tym ścisłym sensie,

i kota byłyby powołaniem do istnienia nowego gatunku, być może – choć taka ewentualność wydaje się mniej prawdopodobna – o tożsamości gatunkowej tak powstałej istoty zdecydowałyby wówczas to, co u ludzi nazywa się zwykle socjalizacją. I jedna, i druga możliwość w odniesieniu do człowieka (zresztą do istoty nie będącej człowiekiem także) jest możliwością zmiany natury istniejącego gatunku. W przypadku człowieka, który – jak uważał Sartre – wybierając siebie, wybiera zawsze człowieka w ogóle, byłby to w pewnym sensie ów „koniec” z tytułu pracy Fukuyamy, oznaczałby bowiem wybór takiego człowieka w ogóle, który nie musi być człowiekiem (pozostaje pewien margines swobody na dookreślenie jego natury gatunkowej) albo co do którego nie ma jasności, czy człowiekiem jest. I tu można się zgodzić z Fukuyamą, jego rozumieniem końca człowieka oraz postczłowieczej historii. Tym bardziej że nikt nie neguje tego, iż genetyczne wyposażenie wpływa na przynależność gatunkową osobnika. Co najwyżej – i tego autor *Końca historii* zdaje się nie rozróżniać, i stąd jego wspomniane wyżej jałowe dywagacje – kwestią dyskusyjną jest, czy i na ile zdeterminowane są genetycznie pewne określone cechy. Jak wreszcie obronić pomysł wyrażony w ostatnio przytoczonym cytacie, że człowiek dlatego posiada status wyższy od innych istot, że jest złożoną całością, nie zaś sumą części? Czy wobec tego istota, która nie jest człowiekiem, jest sumą części, a nie złożoną całością? Na gruncie ogólnej teorii systemów²¹ i koń, i szympan, i człowiek mogą być rozpatrywane jako systemy różniące się z tej perspektywy złożonością. Ale stopień złożoności nie jest, jak się zdaje, jakąś ostrą czy precyzyjną granicą. Toteż i u Fukuyamy znaleźć można inne sposoby argumentowania na rzecz proponowanej przezeń charakterystyki ludzkiej natury. Można by je nazwać statystycznym i psychologicznym (choć może do nazwania tego ostatniego sposobu lepiej nadawałoby się z pewnych względów, o których będzie tu jeszcze mowa, określenie: „metafizyczny”).

Punktem wyjścia pierwszego jest całkiem słuszne spostrzeżenie, że z obserwowalnego faktu, iż pomiędzy poszczególnymi ludźmi występują liczne różnice,

a jedynie o modyfikowanie tego, co już jest (bo powstało na innej drodze, pochodzi z natury, rzec by można), „majsterkowanie przy naturze”, jak to określa Habermas. Zob. J. Habermas, op. cit., s. 55 i nast.

²¹ Teoria systemów zakłada właśnie, że funkcjonalny zbiór mogących współdziałać na różne sposoby elementów stanowi system, którego rozpatrywanie nie może ograniczać się do analizy poszczególnych części, ta bowiem nie wystarcza, by odsłonić sens złożonego z tych elementów systemu. Istotne jest tu pojęcie złożenia, złożoności i pokrewne. Warto nadmienić, że Stanisław Lem pisał na ten temat w latach siedemdziesiątych, więc pomysł Fukuyamy nie jest nowatorski. Niemniej trudno się przy takich okazjach oprzeć wrażeniu, że czysto intencjonalna rzeczywistość fantastyki naukowej i futurologii powoli staje się naszą realnością. Po lekturze *Końca człowieka* z jednej strony, a *Globalizacji* Stiglitz z drugiej, w owym „powoli” należałoby chyba pokładać nadzieję. Por. S. Lem, *Summa Technologiae*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 50 i nast., s. 90 i nast.; idem, *Pokój na ziemi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 191.

nie wynika jeszcze wcale nieistnienie wspólnej dlań natury gatunkowej. Wiąże się to jednak prawdopodobnie z tym, z czym i Francis Fukuyama się zgadza, mianowicie, że natura gatunku jest czymś nieredukowalnym do cech poszczególnych jego egzemplarzy, mimo iż z faktu przynależności do danego gatunku wynikają prawdopodobnie pewne cechy osobnika, a być może nawet pewnej cechy spotykanej także u osobników innego gatunku specyficzne natężenie. Całkiem możliwe jest też, że owe charakterystyki tworzą system i to system wielce złożony. Niemniej te prawdopodobne przypuszczenia nic nie mówią o tym, jakie konkretnie są to dla danego gatunku cechy. Rozpatrywanie ich jako tworzących system niczego w tej kwestii nie zmienia, nieznane nadal pozostaje nieznanym. Fukuyama proponuje zatem, by rozpatrywać te cechy, które występują w populacji zgodnie z tzw. rozkładem normalnym, którego graficznym obrazem jest tak zwana krzywa dzwonowa. „Wszelkie naturalne cechy wskazują duże zróżnicowanie w obrębie tego samego gatunku”²² – pisze autor *Ostatniego człowieka*. A nieco dalej stwierdza, że: „geny odgrywają rolę w określaniu mediany i kształtu krzywej, odpowiadają również za to, że mediany wzrostu mężczyzn i kobiet różnią się od siebie”²³. Wymaga ta uściślenia, którego u Fukuyamy brakuje. Otóż geny mogłyby najwyżej decydować o pewnych subtelnych zmianach w kształtach poszczególnych krzywych dzwonowych – np. strzeżności wykresu – nie zaś o jego kształcie w ogóle. O tym ostatnim decyduje, tj. określa go, czysta, czyli teoretyczna statystyka. I nie ma dla niej znaczenia, czy w naturze, przyrodzie, rzeczywistości występuje jakiś zbiór charakteryzujący się rozkładem normalnym jakiejś cechy, inaczej mówiąc, czy rozkład normalny ma jakieś realne odniesienie przedmiotowe. Poza tym, nawet jeśli – jak utrzymuje autor *Końca człowieka* – geny decydują o różnicy mediany wzrostu kobiet i mężczyzn, to niewiele to ma wspólnego z naturą człowieka. To samo można by powiedzieć o medianach wzrostu mężczyzn i krewetek. Mało tego, być może udałoby się dobrać jakiś inny gatunek, który po uwzględnieniu go w rozkładzie wzrostu (czy bodaj innej cechy) ludzi nie wpłynąłby na zmianę wartości mediany. Czy należałoby wówczas zaliczyć przedstawicieli owego gatunku do ludzi? Tu z pomocą przychodzi wspomniana już wyżej teoria systemów. Pomoc jest chwilowa, bowiem zaraz okazuje się, że nie ma przekonujących podstaw i kryteriów pozwalających określić, jakie to cechy są elementami takiego systemu. Sam chyba nie bardzo przekonany zaproponowanym przez siebie narzędziem, w postaci krzywej dzwonowej, autor *Końca historii* sięga po psychologiczny, a w pewnym sensie metafizyczny sposób określenia, które zachowania i cechy²⁴ są „typowe dla gatunku ludzkiego, wynikające z czynników genetycz-

²² F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 174.

²³ Ibidem, s. 175.

²⁴ Ibidem, s. 174.

nych, nie zaś środowiskowych”²⁵ czyli – w przekonaniu Fukuyamy – stanowią bądź określają naturę ludzką²⁶.

Tą drogą badacz podąża w ślad za Alexandrem Kojevem. Szczególnie dużo miejsca poświęca tej kwestii w *Wielkim wstrząsie...* i *Końcu historii*, ale i w innych swych pracach powraca do tej koncepcji natury ludzkiej. Czyni tak i w *Ostatnim człowieku*, i w *Końcu człowieka*. Owa koncepcja określa naturę człowieka poprzez pewną specyficznie ludzką, naturalną dążność i potrzebę. Nie jest to żadna potrzeba *stricte* biologiczna, taką bowiem trudno byłoby uznać za specyficzną. Z tego powodu można ją nazwać psychologiczną. Nie jest też owa, rzekomo typowa dla człowieka (i tylko człowieka), dążność w postaci potrzeby uznania ani empirycznie weryfikowalna, ani falsyfikowalna. W tym sensie można omawianą koncepcję natury ludzkiej nazwać metafizyczną. Niejeden już zresztą raz w dziejach refleksji poświęconej człowiekowi wskazywano na metafizyczne zabarwienie koncepcji potrzeb wyższego rzędu (np. opracowanej przez Abrahama Masłowa). Nie jest to atak zbyt groźny, o ile samej metafizyczności twierdzeń nie uważa się za niedopuszczalną i o ile nie prowadzą te twierdzenia do nieprzejednania ametafizycznych konkluzji. A człowiek u Fukuyamy jest właśnie nieprzejednanie ametafizyczny. Po pierwsze – kompleksowo empiryczny. „Nauki przyrodnicze bardzo zwiększyły nasz zasób empirycznej wiedzy o zachowaniu i naturze ludzkiej”²⁷ – można przeczytać w *Końcu człowieka*. Po drugie – pozbawiony metafizycznego niepokoju, głodu absolutu, transcendentnych nadziei i pragnień.

„Człowiek metafizyczny doświadczenie egzystencjalne przemienia w doświadczenie metafizyczne, stając się sprawcą dokonania, które nazywamy faktem metafizycznym. Dochodzi w nim do uobecnienia w świecie immanentnym transcendentnego sensu absolutu”²⁸ – charakteryzuje „człowieka metafizycznego” Czesława Piecuch. Człowiek w myśli Fukuyamy – bez znaczenia, czy to „pierwszy człowiek”, czy „ostatni”, czy już „począłowiek” – jest inny. W filozofii Hegla, która jest, za pośrednictwem Kojewe’a, swoistą inspiracją dla refleksji Fukuyamy, niektórzy ludzie uobecniają w świecie immanentnym transcendentny (należałoby może raczej, dla ścisłości, powiedzieć transcendentno-immanentny, albo transcendentny = immanentny) sens absolutu, w znaczeniu dosłownym. U autora *Końca historii* człowiek ze swą potrzebą uznania, napędzającą jego historię, uobecnia już, co najwyżej, transcendentny bezsens lub ewentualnie brak transcendentnego sensu. Potrzeba uznania popychała człowieka do wojen, rewolucji,

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 185.

²⁸ Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Kraków 2001, s. 178.

heroizmu, barbarzyństw, do wszelkiego postępu²⁹ (który nie wyklucza też chwilowego regresu). I nie w tym rzecz, że taki obraz jest niesłuszny – tego nie wiadomo, przynajmniej do momentu przeprowadzenia wnikliwej krytyki. Redukuje on jednakowoż człowieka do istoty, którą rządzi pewna tajemnicza siła (silna potrzeba uznania, megalotymia), niedostrzegalna dla niego inaczej, jak tylko z perspektywy holistycznego ujęcia historii ludzkości, co w żadnej mierze nie pozwala uznać gatunku ludzkiego za w jakikolwiek sposób uprzywilejowany w stosunku do innych gatunków, którymi wszak, przynajmniej na pierwszy rzut oka, także kierują tajemnicze dla poszczególnych egzemplarzy czynniki. A w związku z tym nie ma przejścia między stwierdzeniem: „istnieje [...] naturalny ludzki zmysł moralny, wykształcony z czasem w wyniku potrzeb istot człękoksztalnych, które miały stać się gatunkiem silnie uspołecznionym”³⁰ a poglądem o wysokim statusie moralnym ludzi³¹, stawiającym ich „ponad całą resztą królestwa zwierząt”³².

Nie ulega wątpliwości, że ludzie mają różne potrzeby. Możliwe, że niektóre są specyficzne dla tego akurat gatunku, tak jak niewykluczone, że jakies inne gatunki istot mają specyficzne dla siebie potrzeby. Być może ze złożoności ludzkiej struktury wynika pewna grupa bardziej wyrafinowanych i złożonych specyficznych potrzeb. Jednak jeśli i jedno, i drugie płyną z tego samego źródła, a do tego jest to to samo źródło, z którego biorą początek potrzeby innych istot (natura przyrodnicza), to twierdzenia o wyróżnionym statusie moralnym jakiegoś gatunku nie da się przekonująco uzasadnić i obronić. Można je najwyżej sprowadzić do zagadnień solidarności gatunkowej, egoizmu gatunkowego czy – w skrajnej postaci – „rasizmu gatunkowego”, jak w poglądach Petera Singera, z którymi Fukuyama ostro i drwiąco polemizuje³³. Wreszcie, jeżeli życiem człowieka kieruje nieświadomione dążenie do tego, by dowieść swojej ważności innym, a funkcjonowaniem pewnych roślin kieruje nieświadomiona potrzeba ekspozycji na działanie promieni słonecznych, która pochodzi z tego samego źródła co tamta, różnica wydaje się być tylko różnicą stopnia. Nadto, czy przedstawiciele innych niż ludzki gatunków nie dążą niekiedy do zaznaczenia swojej ważności i skłonienia innych osobników do jej uznania? Niemniej nie kierują się tym pewnie we wszystkim, co robią. I znowu – potrzeba zaznaczenia swojego terytorium, mimo że realizująca się u ludzi w sposób dalece bardziej wyrafinowany niż na przykład, u psów – ani nie jest dlań specyficzna, ani nie określa jego wysokiego statusu moralnego.

²⁹ Zob. rekonstrukcję poglądów A. Kojewe’a dokonaną przez Fukuyamę w: idem, *Ostatni człowiek*, s. 157 i nast.

³⁰ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 190.

³¹ Ibidem, s. 195.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 193 i nast.

„Fukuyamizm” – trzecia antyutopia

Sukces jednostki ludzkiej, jak zdaje się rozumieć go Fukuyama, polega w gruncie rzeczy na zarobieniu dużej sumy dolarów. Taka wykładnia sukcesu koresponduje zresztą z jego koncepcją „człowieka megalotymicznego”. Czy nie jest to aby niedocenianie indywidualnych różnic między poszczególnymi jednostkami, którym to różnicom autor poświęcił tyle uwagi w *Końcu człowieka*? I czy nie nazbyt okreśną drogą poszedł myśliciel, by pokazać, że w życiu nowoczesnego i ponowoczesnego człowieka ważna jest przede wszystkim wielkość zgromadzonego majątku oraz że tak już zostanie?³⁴ Porzekadło mówi wszak, że lepiej być pięknym i bogatym, niż biednym i brzydkim. I jedyne, co jest tu niejasne, to owo „lepiej”. Ale sensu tego „lepiej” Fukuyama nie bada. W miejsce tego wystarczą mu stwierdzenia typu: „Najbogatsi ludzie miewają (i to często) synów nieudaczników”³⁵, albo: „Dzisiaj »loteria genetyczna« gwarantuje, że dzieci bogatych rodziców, którzy odnieśli sukces, niekoniecznie odziedziczą talent oraz zdolności, które pomogły ich matce czy ojcu w wybiciu się [...] wybiórcze łączenie się w pary oznacza, że ludzie, którzy odnieśli sukces, będą łączyć się ze sobą i przekażą swoim dzieciom lepsze warunki życiowego startu w stopniu, w jakim ich sukces był uwarunkowany genetycznie”³⁶. Pierwszy rozdział *Końca człowieka* nosi tytuł: *Opowieść o dwóch antyutopiach*. Autor porównuje w niej rzeczywistości przedstawione w *Roku 1984* G. Orwella i *Nowym wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya. Można odnieść wrażenie, że i on sam, wbrew swym intencjom, kreśli w swych pismach coś na kształt antyutopii.

Termin „fukuyamizm”, gdyby istniał, nie oznaczałby systemu myślowego, bo Fukuyama takowego nie stworzył, przynajmniej na razie. Posługując się zastaną, potoczną aksjologią współczesnych społeczeństw zamieszkujących państwa pokroju Stanów Zjednoczonych i władz tych państw, zamyka sobie do tego drogę, gdyż przyjmuje istotne dla aksjologicznych i etycznych fragmentów swoich rozważań przesłanki *ad hoc*, bez głębszego ich uzasadnienia i analizy. „Fukuyamizm” nie oznaczałby też ideologii, gdyż wpisuje się w funkcjonujący już kontekst ideologiczny. Mógłby jednak oznaczać pewien nurt albo styl myślenia. Myślenia o zglobalizowanym społeczeństwie zglobalizowanych ludzi, które nie uwzględnia wagi sporej części globalnych problemów.

³⁴ „W społeczeństwie liberalnym podstawowym ujęciem dla megalotymii jest przedsiębiorczość i inne formy działalności gospodarczej. [...] W samej konstrukcji demokratycznych społeczeństw kapitalistycznych tkwi to, że ludzie najambitniejsi i najbardziej uzdolnieni najczęściej zostają przedsiębiorcami, a nie politykami, wojskowymi, naukowcami czy duchownymi”. F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, s. 164.

³⁵ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 207.

³⁶ Ibidem, s. 206.

Rozważając ekonomiczne i po części psychologiczne konsekwencje możliwego przedłużenia się w przyszłości ludzkiego życia, jako konsekwencji rozwoju nauk biomedycznych i biotechnologii³⁷ (skądinąd bardzo ciekawe zagadnienie) amerykański badacz nie wspomina nawet o szerszym kontekście tych możliwych zmian, związanym choćby z lawinowym wzrostem zanieczyszczenia środowiska. A przecież nie pozbawione słuszności wydają się uwagi typu: „współczesne społeczeństwa krajów rozwiniętych gospodarczo, a także rozwijających się – określane są często jako »globalne społeczeństwa ryzyka« [...] produkcja bogactwa wiąże się ze społecznym wytwarzaniem ryzyka”³⁸. Można odnieść wrażenie, że niebezpieczeństw, jakie rozwój i wdrażanie nowoczesnych technologii niesie dla człowieka za pośrednictwem kryzysu biosfery, autor *Końca historii* nie dostrzega. W swoich pracach zaznacza co prawda, że ludzkość ma, być może, szansę nadać inny bieg swojej pohistorycznej przyszłości, choć trudno powiedzieć, dlaczego „ostatni człowiek” miałby to czynić, kiedy jest mu dobrze tak, jak jest. Czy jednak prognoza zniesienia związanych z bytem ludzkim sprzeczności nie jest przedwczesna w dobie marzeń jednych o zachowaniu wiecznej młodości i wciąż zdarzającej się śmierci głodowej innych? A jeśli jest przedwczesna, to czy doczeka się odpowiedniego dla siebie czasu, jeżeli społeczeństw pohistorycznych, w których żyje ostatni człowiek, faktycznie będzie coraz więcej, bo wejdą w ów etap te wszystkie, które jeszcze go nie osiągnęły. Wzrost liczby egzemplarzy „ostatniego człowieka” oznacza m.in. kolejny wzrost emisji zanieczyszczeń i trudnych do utylizacji śmieci. Nie wydaje się zatem całkiem niemożliwe, by „koniec człowieka” w znaczeniu nadanym przez Fukuyamę nie zdążył nastąpić, gdyż poprzedzi go koniec człowieka w sensie całkiem dosłownym. Jak dotąd „genetycznie odziedziczony zmysł moralny” nie przeszkadzał w sukcesywnym podcinaniu tej gałęzi, na której siedzi „ostatni człowiek”. Czy możliwe jest, by autor *Końca historii*, uznając słuszność własnych prognoz, wątpił, że się ta gałąź rychło urwie? Czyżby więc „ostatni człowiek” był istotą w metafizycznej i fizycznej agonii?

³⁷ Zob. ibidem, s. 84 i nast.

³⁸ E. Kośmicki, *Koncepcja „global governance” jako odpowiedź na procesy globalizacji i fragmentaryzacji*, (w:) *Humanistyka, przyrodznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, pod red. J. Dębowskiego, Wydawnictwo WSP w Olsztynie, Olsztyn 1998, s. 171.