

RYSZARD F. SADOWSKI¹

Inżynieria genetyczna w świetle dialektyki oświecenia

Summary

Genetic Engineering in the Light of Dialectics of Enlightenment

This article presents ambivalent character of the Enlightenment's legacy, which aside from promised progress brought also new dangers. The essay also presents historical examples of creating "new world" and "new human" and dangers connecting with these attempts. The biggest contemporary challenge concerning this issue is using genetic engineering. The most dangerous contemporary threat for *homo oecologicus* and "ecozoic era" is applying of violence and creating "ecological totalitarianism." The hope for the restoration of a ravaged world gives philosophical reflection and biological potential of man for recognizing values and sense of the world. One interesting solution is K.M. Meyer-Abich's concept of "ecological revolution."

Słowa kluczowe: nowożytność, dialektyka oświecenia, inżynieria genetyczna
Key-words: modernity, dialectics of enlightenment, genetic engineering

1. Wprowadzenie

Zagrożenia wynikające z nieodpowiedzialnych zachowań człowieka wobec przyrody są w zachodniej cywilizacji powszechnie znane. Nie mamy już dziś wątpliwości, że sposób obecności człowieka

¹ Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Ekologii i Bioetyki, ul. Wóycickiego 1/3, b. 23, 01-938 Warszawa, e-mail: r.sadowski@uksw.edu.pl

w świecie zakłócił równowagę ziemskiego ekosystemu, doprowadził do wyginięcia wielu gatunków roślin i zwierząt oraz sprowadził na ludzkość niebezpieczeństwo zagłady. Stan, w jakim znalazła się nasza planeta, dom-*oikos* ludzkości – jak określa to Klaus Michael Meyer-Abich – stawia pod znakiem zapytania samo przetrwanie życia na naszej planecie (Meyer-Abich 1997: 11).

Świadomość spustoszeń, jakich dokonał człowiek w swoim *oikos* prowadzi go do podjęcia prób zatrzymania niszczycielskich procesów dewastujących ziemski ekosystem oraz odbudowy zrujnowanego *oikos* – domostwa człowieka i innych form życia. Rozpoczęty w XVII wieku gwałtowny rozwój nauki i techniki osiągnął dziś taki poziom, że człowiek jest w stanie nie tylko odbudowywać ruiny zniszczonego przez siebie świata, ale staje przed pokusą poprawiania go, budowania go na nowo. Jedną z form takich aktywności człowieka jest inżynieria genetyczna, dzięki której człowiek dokonuje zmian biologicznego depozytu wielu gatunków istot pozaludzkich i coraz częściej ingeruje w genotyp człowieka. Pociąga to za sobą konsekwencje etyczne. Wraz z możliwościami technicznymi wzrasta bowiem odpowiedzialność człowieka za skutki ich zastosowania oraz konieczność gruntownej refleksji nad dalekosiężnymi konsekwencjami ludzkich poczynań. Człowiek bowiem nie raz przekonał się już, że zastosowane przez niego remedium na jakieś zagrożenie, zaradziło mu wprawdzie, ale sprowadziło na człowieka kolejne, znacznie poważniejsze zagrożenie. Stąd pojawia się konieczność dogłębnej refleksji filozoficznej, która z jednej strony umożliwi właściwe rozpoznanie zaistniałych zagrożeń, z drugiej zaś wskaże właściwe środki zaradcze w odbudowywaniu zrujnowanego *oikos*.

2. Ambiwalentny charakter oświecenia

Znana publikacja czołowych przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, Maxa Horkheimera i Theodora Adorna pt. *Dialektyka oświecenia* opublikowana w 1947 r. prezentuje analizę oświeceniowego dziedzictwa zachodniej cywilizacji. Autorzy wskazują na niejednoznaczne konsekwencje osiągnięć nowożytności, które z jednej strony przyczyniły się

do niebywałego sukcesu Zachodu, z drugiej zaś strony sprowadziły na świat i człowieka wiele niepożądanych skutków. Adorno i Horkheimer łączą zmiany w nowożytnym ujmowaniu roli nauki z filozofią Francisa Bacona, który wskazuje drogę do panowania człowieka nad światem w postaci stworzenia nowego przyrodoznawstwa dzięki postępowi nauki i techniki. Koncepcję tę dobitnie wyraża myśl Bacona „Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo” (Bacon 1955: 1,III,57). F. Bacon rozumie potęgę jako panowanie człowieka nad przyrodą, którą człowiek osiąga poprzez poznanie rządzących przyrodą praw dzięki zastosowaniu metody empirycznej oraz użyciu techniki.

Zdaniem Adorna i Horkheimera myśl nowożytna przyznaje nieproporcjonalnie wielką rolę ludzkiemu intelektowi, który przewycięża przesady i rozkazuje odczarowanej przyrodzie: „wiedza, która jest potęgą, nie zna granic – ani w niewoleniu stworzenia, ani w uległości wobec panów świata. Daje się użyć do wszelkich celów...” (Horkheimer, Adorno 2010: 16). Technika staje się w myśli nowożytnej istotą wiedzy, nie chodzi już bowiem o satysfakcję z poznawania przyrody, ale o praktyczne jej wykorzystywanie. Człowiek osiąga władzę nad przyrodą nie poprzez upodabnianie się do niej, ale przez pracę (Horkheimer, Adorno 2010: 29). „Ludzie chcą nauczyć się od natury jednego: jak jej użyć, by w pełni zapanować nad nią i nad ludźmi. Nic innego się nie liczy” (Horkheimer, Adorno 2010: 16). Prawdziwym celem nauki nie jest bowiem „przekonywające, zabawne, zasługujące na szacunek albo efektowne przemowy lub takie czy inne nieodparte argumenty, ale działanie, praca i odkrywanie nieznanych przedtem szczegółów, po to, by zyskać lepsze wyposażenie i pomoc w życiu” jak to stwierdzają za Baconem autorzy *Dialektyki oświecenia* (Horkheimer, Adorno 2010: 16-17). Nowożytność ustanawia kryterium poznawania świata w postaci obliczalności i użyteczności. To wszystko zaś, co się temu nie poddaje – jest podejrzane. To, czego nie można wyrazić w liczbach staje się dla myślicieli oświeceniowych jedynie pozorem (Horkheimer, Adorno 2010: 18-19).

Takie ujmowanie ludzkiej wiedzy prowadzi do niebywałej apoteozy człowieczeństwa. „Porządkujący umysł równy jest stwórczemu bogu, gdyż tak samo sprawują władzę nad naturą. Jeśli człowiek jest

istotą na obraz i podobieństwo boże, to zasadą tego podobieństwa jest suwerenne panowanie nad tym, co istnieje, władcze spojrzenie, zwierzchność” (Horkheimer, Adorno 2010: 20). Myśliciele nowożytni ulegli pokusie ograniczenia ludzkiego myślenia do procedur matematycznych, które uznano za konieczne i obiektywne, sprowadzając myślenie do rzeczy, narzędzia. Matematyka stała się dla nich ostatecznym punktem odniesienia (Horkheimer, Adorno 2010: 35). W konsekwencji, jak zauważają Horkheimer i Adorno, redukcja myślenia do aparatury matematycznej sprawia, że władza nad przyrodą obraca się przeciw człowiekowi (Horkheimer, Adorno 2010: 36-37). „Za panowanie człowiek płaci nie tylko wyobcowaniem od przedmiotów, nad którymi panuje: wraz z urzeczowieniem ducha zaczarowane zostały także stosunki samych ludzi, łącznie ze stosunkiem jednostki do samej siebie” (Horkheimer, Adorno 2010: 38).

Nowożytne myślenie prowadzi ostatecznie człowieka do utraty kontroli nad efektami swego działania, które stają się dla niego nieobliczalne (Horkheimer, Adorno 2010: 40). Wiedza, która miała być źródłem wolności człowieka i jego panowania nad światem prowadzi do kolejnej, bardziej subtelnej formy zależności i podległości człowieka (Różanowski 2009: 69). Pragnienie panowania człowieka nad przyrodą prowadzi nieuchronnie do panowania człowieka nad człowiekiem (Łepko 2010a: 130). Ponadto, człowiek uświadamia sobie, że świat ulega zagładzie za sprawą wszechpotęgi człowieka, która wymknęła się mu spod kontroli i nad którą nie ma już żadnej władzy (Horkheimer, Adorno 2010: 39). Człowiek staje się ofiarą swego sukcesu: „przekleństwem niepowstrzymanego postępu jest niepowstrzymana regresja” (Horkheimer, Adorno 2010: 45), a wiedza człowieka, w której Francis Bacon upatruje jego władzę nad światem, prowadzi do jego klęski (Horkheimer, Adorno 2010: 51).

3. (Od)budowa *oikos*

Zaproponowana przez Adorna i Horkheimera analiza nowożytności wskazuje na różnorakie trudności, przed jakimi staje dziś człowiek – dziedzic nowożytności. Świadomy niebezpieczeństwa

grożącego jego światu próbuje je zażegnać. Wyposażony w niebywałe możliwości techniczne nie tylko podejmuje on próbę odbudowy zrujnowanego *oikos*, ale staje przed pokusą budowy nowego, lepszego – jego zdaniem – ludzkiego domostwa.

Ludzkość zawsze dążyła do zmian, nigdy nie była usatysfakcjonowana stanem aktualnym. Dotyczy to zarówno świata otaczającego człowieka, jak i samego człowieka, który jako istota transcendentna podejmuje nieustanne próby przekraczania kolejnych barier. Z jednej strony tendencję tę ilustruje eksploracyjna natura człowieka, który poznawszy najbardziej niedostępne zakątki Ziemi, podejmuje próby poznawania kosmosu. Z drugiej zaś strony tendencja ta ujawnia się w nieustannych próbach zmieniania i doskonalenia siebie (Cheng 2009: 1-7). Niektórzy uważają nawet, że „cała historia jest niczym więcej, jak nieustannym przekształcaniem ludzkiej natury” (Marx 1955: II,3,67). Stwierdzenie, że człowiek przekształca świat ociera się o truizm. Wybitna specjalistka z zakresu ekologii historycznej – Carole L. Crumley stwierdza wręcz: „Nie ma na ziemi miejsca wolnego od wpływu człowieka” (Crumley 1994: 239; Balée 1998: 14-19). Zdaniem wielu uczonych ekspansywny sposób obecności człowieka w przyrodzie swój kulminacyjny punkt osiąga w nowożytności europejskiej (Moran 2000: 68). Współcześnie zaś obecność ta nabiera nowego wymiaru, ze względu na możliwości, jakie daje człowiekowi inżynieria genetyczna, dzięki której może zmieniać obszary dotychczas mu niedostępne.

Proces nieustannego przemieniania *oikos*, wyraźnie widać w historii kultury Zachodu na przykładzie podejmowania kolejnych prób doskonalenia człowieka. Zjawisko to dokonuje się zarówno na gruncie religijnym, jak i filozoficznym. We wszystkich wielkich religiach spotykamy się z modelem człowieka, do którego osiągnięcia zachęcają poszczególne tradycje religijne. Wskazują one jednak różne sposoby osiągnięcia pożądanego ideału człowieka. Dobrze ilustruje to przykład ruchu gnostyckiego i chrześcijaństwa. W gnostycyzmie stawia się przed człowiekiem zadanie wyzwolenia z kajdan świata i materii poprzez poznanie wiedzy (*γνῶσις*) o sobie, świecie i Bogu (Klemens Aleksandryjski: 78). Prowadzi to w konsekwencji człowieka do stania

się πνευματικός (*pneumatikos*) – człowiekiem duchowym, depozytariuszem tajemnej wiedzy (Jonas 1994: 300-301). Inny model człowieka proponuje chrześcijaństwo, które zachęca swych wyznawców do stawania się ‘nowym człowiekiem’. W tekstach św. Pawła kilkakrotnie pojawia się wyrażenie ‘nowy człowiek’ jako ideał, do którego zdążają chrześcijanie (Ef 2,15; Ef 4,24; Kol 3,9-10). Osiągają go jednak nie poprzez tajemną wiedzę, jak działo się to u gnostyków, ale poprzez komunie z Chrystusem i współpracę z łaską bożą (Merton 1990).

W historii filozofii znajdujemy wiele przykładów koncepcji nowego, dojrzalszego człowieka, który osiąga wyższy poziom człowieczeństwa. Dla zilustrowania tego zjawiska przedstawi się tu zaledwie kilka takich koncepcji. Jedną z pierwszych prób stworzenia nowego modelu człowieka podjął Platon. Ideał człowieka widział on w mędrca-filozofie wyzwolonym z pozorów, który poznał świat idei z żalem myśli o ludziach ulegających ułudzie, którzy wciąż przebywają w jaskini (Platon 1990: VII, 516C). Tylko człowiek, który ukochał oglądanie prawdy, zasługuje na miano prawdziwego filozofa (Platon 1990: V, 475E; Sprague 1976) i - zdaniem Platona - zdolny jest do przewodzenia współobywatelom i usunięcia zła obecnego w państwie (Platon 1990: V, 473D). Cel ten platoński filozof osiąga poprzez *anamnesis* – przypomnienie sobie wrodzonych prawd oraz wychowanie, które przygotowuje go do pełnienia rządów.

Zakorzeniony w antycznej myśli Greków i Rzymian nowy ideał człowieka pojawia się w renesansie. W okresie tym podkreśla się naturalną wielkość człowieka, którą osiąga on dzięki zgłębianiu nauki i obcowaniu ze sztuką. Starożytny ideał człowieka podkreślają i utrwalają w kulturze Zachodu sentencje: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (Publius: akt I, scena I, w. 77) oraz *Homo homini res sacra* (Seneca: XV, XCV, 33). W okresie teocentrycznie ukierunkowanego średniowiecza postrzegano człowieka jako istotę dążącą do ideału wyznaczonego przez będącego w centrum Stwórcę. Zaś w antropocentrycznie zorientowanym renesansie człowiek był najwyższą wartością i stanowił centrum świata. Podkreślano w tym czasie ludzką godność, intelektualną i moralną autonomię oraz inne walory umysłu i ciała ludzkiego. Wielkość człowieka podkreślali

najwybitniejsi twórcy tego okresu: Giannozzo Manetti (1396-1459) – autor *De dignitate et excellentia hominis* oraz Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) *Oratio de dignitate hominis*. W takiej atmosferze kulturowej powstał nowy wzorzec osobowy – „człowiek renesansu”. Ideał ten to osoba ukierunkowana w swych dociekaniach i aktywnościach na szerokie *spectrum* dyscyplin, która dzięki wszechstronnemu wykształceniu i rozumieniu kultury realizuje pełnię człowieczeństwa.

Inną koncepcję doskonałego człowieka przedstawił Jan Jakub Rousseau, który wielkość człowieka widzi w jego powrocie do stanu natury. Ideałem jest *noble savage* (szlachetny dzikus), który nieskażony cywilizacją zachował wrodzoną człowiekowi niewinność i prostolinijność. *Noble savage* żyje w harmonii z przyrodą i drugim człowiekiem oraz cieszy się zdrowiem i szczęściem. Wyjątkowość koncepcji Rousseau polega na tym, że człowiek osiąga swą wielkość nie poprzez to, co wypracowuje, ale poprzez to z czego rezygnuje – odwraca się on bowiem od destrukcyjnej dla siebie cywilizacji (Rousseau 1956: 243).

Pokusie stworzenia ideału człowieka osiagającego wyższy poziom człowieczeństwa nie oparł się także Karol Marks i kontynuatorzy jego myśli. Szansę na stanie się ‘Nowym Człowiekiem’ widzi on w odejściu od człowieka uprzedmiotowionego i okaleczonego przez alienację. ‘Nowy Człowiek’, w ujęciu Marksa, jest uniwersalny, wszechstronny i pełny (Schaff 1965: 314; O’Brien 1987; Marx 1958). Jak zauważa to Erich Fromm, Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* wskazuje, że celem socjalizmu jest człowiek, który dzięki nowym środkom produkcji i nowej organizacji społecznej będzie w stanie wyzwolić się z alienacji względem wytworów swej pracy, samej pracy, innych osób, siebie samego i przyrody. Dzięki temu będzie on mógł na nowo stać się sobą samym i zjednoczyć się ze światem (Fromm 2004: 49).

Zupełnie inaczej wielkość człowieka postrzegał Fryderyk Nietzsche, który mówi o ‘wyższym etapie’ rozwoju ludzkości osiąganym przez wybitne jednostki przewyższające ‘zwykłych ludzi’. Nadczłowiek (*Übermensch*) powstaje wówczas, gdy człowiek pokona w sobie człowieka: „Ja was uczę nadczłowieka. Człowiek jest cze-
mś,

co pokonanem być powinno” (Nietzsche 1912: nr 3,7). Nadczłowiek pojawia się w wyniku usunięcia Boga z przestrzeni życia człowieka, który zajmuje jego boskie miejsce, sam stając się bogiem dla siebie (Nietzsche 1907: nr 125,168). Nietzsche przeciwstawia nadczłowieka ‘człowiekowi stadnemu’ (Nietzsche 1907: nr 23,66), uważa bowiem, że człowiek staje się ‘prawdziwą jednostką’ poprzez uwolnienie się spod zasad moralnych, które obowiązują jedynie zwykłych ludzi. Myśl tę utrwalił w literaturze światowej Fiodor Dostojewski w *Zbrodni i karze*, gdzie student Raskolnikow – mający się za wybitną jednostkę – uznaje, że wolno mu zabić bogatą lichwiarkę Aldonę Iwanowną, by dzięki temu zrealizować swoje plany (Dostojewski 1984: 71).

Do idei nietzscheańskiego *homo superior* (*Übermensch*) nawiązują koncepcje wyższości rasowej. Wprawdzie Fryderyk Nietzsche wyższość nadczłowieka widział nie w jego przewadze biologicznej, lecz w rozwoju duchowym, jednak zwolennicy wyższości rasowej często wykorzystywali jego filozofię do wspierania głoszonych przez siebie tez (Solomon, Higgins 2012: 47). Przekonanie o wyższości ‘białej rasy’ dobrze ilustruje historia kolonizacji świata przez Europejczyków oraz zjawisko nowożytnego niewolnictwa. Najbardziej wyraziste formy supremacji rasowej pojawiły się jednak w XX wieku w totalitarnych Niemczech i Japonii. Japońska koncepcja *Hakkō ichiu* (dosł. cały świat pod jednym dachem) została zapoczątkowana przez japońskiego nacjonalistę Tanaka Chigaku pod koniec lat 20. XX wieku i stanowiła ideologiczne tło dla imperialnej ekspansji Japonii w Azji i na wyspach Pacyfiku (Teshima 2006). Koncepcja ta ma swe odbicie w języku, w którym wszystkich nie-Japończyków określa się pejoratywnym terminem *gaijin* (Reischauer 1981: 255).

Analogiczne zjawisko miało miejsce w nazistowskich Niemczech, gdzie ‘rasa panów’ uzasadniała swą wyższość pochodzeniem od mieszkańców Atlantydy (Staudenmaier 2014: 58). Nazistowska ideologia głosiła, że wyższym rasom przysługuje prawo do rządzenia niższymi rasami. Gwarantem panowania rasy aryjskiej było utrzymanie jej genetycznej czystości (Rosenberg 2004). W konsekwencji doprowadziło to z jednej strony do eksterminacji przedstawicieli ‘podludzi’, z drugiej zaś strony do dbałości o czystość genetyczną

nazistowskiego społeczeństwa ‘nadludzi’. Niemieccy naziści wprowadzili pojęcie ‘higieny rasowej’ i stworzyli cały eugeniczny program ‘poprawiania człowieka’ (Proctor 1988: 10-44), który obejmował, m.in. prawny obowiązek sterylizacji, ograniczenia w zawieraniu małżeństw oraz eutanazję osób, które uznano za „życie niewarte życia” (Proctor 1992: 23-26; Longerich 2011: 230).

W ostatnich dziesięcioleciach możliwości ‘poprawiania’ człowieka uległy znacznemu poszerzeniu. Postęp nauki i rozwój techniki, szczególnie na gruncie badań genetycznych, umożliwia dziś bowiem bezpośrednio ingerowanie w organizmy żywe. Począwszy od modyfikacji genetycznej roślin i zwierząt, poprzez ich klonowanie, aż po szczególnie kontrowersyjne próby klonowania człowieka. Debatę nad klonowaniem człowieka zainicjował w roku 1966 Joshua Lederberg (Lederberg 1966: 519-531). Teoretyczna dyskusja osiągnęła nowy poziom wraz z faktycznym sklonowaniem w roku 1997 owcy Dolly przez Iana Wilmuta (Wilmut et al. 2002) oraz informacjami na temat trwających już prób klonowania człowieka i tworzenia hybryd ludzko-zwierzęcych (Fergusson 2007: 5).

Inną próbą osiągnięcia wyższego poziomu rozwoju człowieka jest zapoczątkowany w roku 2011 projekt ‘Evolution 2045’, którego celem jest stworzenie neo-ludzkości. W finansowany przez rosyjskiego oligarchę Dymitra Ickowa projekt, zaangażowanych jest już ponad stu naukowców z całego świata. Celem tego projektu jest zdobycie w roku 2045 umiejętności transferu świadomości człowieka do sztucznego ludzkiego ciała (awatara) i uzyskanie dzięki temu nieśmiertelności (Web-1). Jest to jedna z najnowszych form transhumanizmu, tzn. prądu intelektualnego, który głosi, że ludzkość jest obecnie w stadium przejściowym. Jej celem jest zaś osiągnięcie stanu ‘postludzkiego’, czyli nowego, lepszego gatunku (Sykulski 2013).

4. Zagrożenia *oikos* w od(budowie)

Obecnie człowiek nie ogranicza się do odbudowy zrujnowanego *oikos*, coraz częściej ulega pokusie budowania nowego, lepszego świata i człowieka. Utopia budowy nowego świata i człowieka była

szczególnie wyraźnie obecna w ustrojach totalitarnych XX wieku. Znaleźli się jednak i tacy, którzy dostrzegli niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą idea osiągnięcia ‘wyższego’ etapu człowieczeństwa i nowego porządku społecznego. Jednym z najbardziej znanych przykładów krytyki tej koncepcji jest opublikowana w 1932 r. książka Aldousa Huxleya (Huxley 2010). Autor pokazuje w niej utopijność tych wysiłków. ‘Hodowanie’ ludzi i ich sztuczna unifikacja prowadzi bowiem – zdaniem Huxleya – do odebrania człowiekowi jego indywidualności, redukcji emocji, a ostatecznie – do samotności i pustki. To, co miało być środkiem do osiągnięcia pełni człowieczeństwa i szczęścia, stało się źródłem ludzkiej degradacji i nieszczęścia. Wydaje się, że przestroga, jakiej udzielił zachodniemu społeczeństwu Huxley ponad 70 lat temu, jest wciąż bardzo aktualna.

Nawiązując do przestrogi Huxleya, Francis Fukuyama wskazuje nowe zagrożenia. Zwraca on uwagę na konsekwencje użycia terminu ‘inżynieria genetyczna’, który w samym swym sformułowaniu zakłada projektowanie, czyli tworzenie czegoś nowego. Przywołuje on opinię genetyka – Lee Silvera, który uważa, że w niedalekiej przyszłości kobieta, decydując się na macierzyństwo wytworzy około setki zarodków. Pozwoli to jej nie tylko wyeliminować te, które są obciążone chorobami genetycznymi, ale nawet zdrowe, które nie spełniają jej oczekiwań w kwestii płci, wzrostu, koloru włosów czy inteligencji (Fukuyama 2004: 108).

Wydaje się, że niebawem staniemy przed możliwością uzyskania ‘dziecka na zamówienie’, produkując ‘lepszą’ wersję człowieka (McGee 2000: 38). Fukuyama uważa, że będzie się do tego używało, tak jak czyni to genetyka na usługach rolnictwa, genów pochodzących od organizmów pozaludzkich (Fukuyama 2004: 109). Wskazuje też, że oprócz obiecujących perspektyw, jakie zapowiada biotechnologia, pojawia się wiele wątpliwości natury etycznej. Nad genetyką, jak zauważa, „wisi widmo eugeniki – celowego krzyżowania ludzi dla uzyskania wybranych cech dziedzicznych... Pod koniec XIX i na początku XX wieku... Stany Zjednoczone oraz inne kraje zachodnie wprowadziły prawa eugeniczne, pozwalające państwu sterylizować, bez ich zgody, ludzi uważanych za ‘imbecyli’, jednocześnie zachęcano ludzi o pożądanym

cechach, aby mieli jak najwięcej dzieci” (Fukuyama 2004: 119; Morzyńiec 2006: 158). Fukuyama proponuje zaprzestać używania terminu ‘eugenika’ ze względu na jego negatywne konotacje i używać terminu ‘chów’ (ang. *breeding*; niem. *Züchtung*). Pomoże to w społecznej akceptacji przyszłej hodowli istot ludzkich na wzór współczesnej hodowli zwierząt. Proces ten będzie jednak – jak zapewnia – znacznie bardziej naukowy i skuteczny (Fukuyama 2004: 123). Zdaniem Fukuyamy istnieje trzy grupy zastrzeżeń wobec ‘chovu’ dzieci: zastrzeżenia natury religijnej, zastrzeżenia wywodzące się z utylitaryzmu oraz zastrzeżenia wynikające z ‘podstaw filozoficznych’ (Fukuyama 2004: 123-135).

Nie wchodząc w szczegóły medyczne i abstrahując od korzyści wynikających z zastosowania inżynierii genetycznej, należy jednak wskazać obawy, które domagają się dogłębnej refleksji. The American Medical Association w 1998 r. zwróciło uwagę na 4 zasadnicze niebezpieczeństwa związane z rozrodczym klonowaniem człowieka:

- niebezpieczeństwo nieznanymi problemami zdrowotnymi powstałymi w wyniku klonowania;
- niebezpieczeństwo nieznanymi problemami psychospołecznymi, włączając w to problem z autonomicznością i prywatnością klonów;
- nieprzewidywalny wpływ na relacje rodzinne i społeczne;
- potencjalny wpływ na ludzką pulę genową.

Inne najczęściej przywoływane wątpliwości związane z klonowaniem ludzi to (Enescu et al. 2011: 149; Kass, Wilson 1998: 3-59; S. Vöneky, Wolfrum 2004: 1-54; Williamson 1999: 96-97):

- ludzka uzurpacja kompetencji Boga – dawcy życia;
- możliwość wyboru płci dziecka oraz wynikająca z tego możliwość zachwiania naturalnej równowagi płci powodowana względami kulturowymi;
- niebezpieczeństwo stworzenia kast ‘podludzi’ lub ‘nadludzi’ i spowodowanie nowego rodzaju nierówności społecznych. Rządy, koncerny międzynarodowe oraz organizacje terrorystyczne staną przed pokusą stworzenia ‘podludzi’, którzy ze względu na ich wysokie walory fizyczne i ograniczone walory intelektualne będą pozbawieni pełni praw ludzkich, a ich przeznaczeniem

- będzie spełnianie służebnych ról społecznych, a nawet aktów terrorystycznych. Podobnie staniemy przed pokusą stworzenia ‘nadludzi’, którzy ze względu na swe wyjątkowe walory intelektualne i fizyczne zajmą uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie.
- niebezpieczeństwo pozbawienia życia wielu embrionów ludzkich, w tym w pełni zdrowych, w wyniku procedur klonowania i arbitralnej selekcji;
 - presja psychologiczna na ‘klony’, by były identyczne i dokonywały takich samych wyborów życiowych jak ich ‘oryginały’;
 - wątpliwości w sprawie przysługiwania ‘klonom’ pełni praw człowieka;
 - utrata różnorodności genetycznej człowieka;
 - niebezpieczeństwo nielegalnego handlu materiałem genetycznym gwiazd sportu czy estrady;
 - niebezpieczeństwo nowych problemów psychologicznych w rodzinach i społeczeństwie ze względu na obecność ‘klonów’;
 - niebezpieczeństwo pozyskania materiału genetycznego do klonowania bez zgody dawcy;
 - niebezpieczeństwo nielegalnego klonowania ludzi na użytek świata przestępczego (prostytnacja, nowe formy niewolniczej pracy, armie żołnierzy-klonów, itp.);

Nowoczesna technika zastosowana do odbudowy zrujnowanego świata i pokusa poprawiania go i budowania od nowa stawia przed człowiekiem konieczność dogłębnej refleksji nad dalekosiężnymi skutkami swych działań. Wymienione powyżej zagrożenia, zdają się bowiem realne i mogą faktycznie zaistnieć już w niedalekiej przyszłości. Niezbędne są więc wszechstronne analizy filozoficzne, które uzupełnią wyniki badań przedstawicieli nauk medycznych, inżynierskich i ekonomicznych zanim podejmiemy decyzję o budowie ‘nowego’ świata i człowieka.

Wydaje się, że nowym niebezpieczeństwem, przed którym staje dziś nasza cywilizacja jest totalitaryzm ekologiczny, który przy użyciu siły i bez liczenia się z opinią społeczną, przemocą narzuciłby człowiekowi ‘ekologiczny’ styl życia. Zwiastunami tej nowej formy totalitaryzmu są grupy ekoterrorystyczne i organizacje polityczne głoszące konieczność

narzucenia społeczeństwu radykalnych rozwiązań ekologicznych. Wcześniejsze próby tworzenia 'nowego człowieka' i 'nowego świata', podejmowane przez totalitaryzm nazistowski i stalinowski przestrzegają nas przed tego typu rozwiązaniami. Totalitaryzm ekologiczny, analogicznie jak wcześniejsze totalitaryzmy, stosując przemoc w ramach rewolucji ekologicznej dążyłby do stworzenia *homo oecologicus* i wprowadzenia ludzkości w nowy etap jej historii – erę ekozoiczną (Berry 1999: 5). Wnioski wyciągnięte z tragicznych doświadczeń wcześniejszych totalitaryzmów powinny powstrzymać nas, przed użyciem przemocy w budowie nowej, ekologicznej cywilizacji. Szansę na sukces w budowaniu cywilizacji przyjaznej przyrodzie i człowiekowi daje tylko taki model rządów, który szanuje wolność człowieka i respektuje ogólnoludzkie wartości. Nawet demokracja, gdy rezygnuje z wartości, łatwo przeradza się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm (Jan Paweł II 1998: nr 46). Wydaje się, że droga ocalenia świata i człowieczeństwa człowieka leży w uznaniu wartości, uszanowaniu wolności człowieka i odwołaniu się do jego odpowiedzialności za siebie i świat oraz wy wpływającego z niej samoograniczenia człowieka.

5. Ochrona *oikos* w odbudowie

Wymowa krytyki nowożytności, jaką zaproponowali Adorno i Horkheimer budzi wątpliwości względem skuteczności techniki w rozwiązywaniu problemów człowieka. Wnioski z ich analiz wskazują bowiem, że użyta technika z czasem wymyka się spod kontroli człowieka i realizuje swoje, niezależne cele, które często obracają się przeciw człowiekowi (Horkheimer, Adorno 2010: 36-37). Wiedza, która ma być źródłem wolności człowieka i jego panowania nad światem, prowadzi do kolejnych, bardziej subtelnych form zależności i podległości człowieka (Różanowski 2009: 69).

Procesy zapoczątkowane przez człowieka w celu osiągnięcia określonego przekształcenia świata nigdy nie poprzestają jedynie na realizacji zamierzonego celu. Dzieje się tak ponieważ przyroda nie jest, i nigdy nie stanie się, tworzywem podatnym na dowolne jej kształtowanie. Ludzkość wielokrotnie przekonywała się, a współcześnie

doświadczamy tego szczególnie boleśnie, że przyroda nie jest biernym odbiorcą ludzkich działań. Człowiek ingerując w przyrodę, narusza jej równowagę i inicjuje liczne interakcje wzajemnie połączonych systemów przyrodniczych. W konsekwencji pojawiają się skutki, które są nie tylko niespodziewane, ale nawet zgubne dla człowieka i przyrody (Passmore 1974: 24).

Wydaje się więc, że jednym z zasadniczych sposobów przeciwdziałania negatywnym skutkom nowożytnego dziedzictwa współczesności jest przywrócenie proporcjonalnej równowagi różnych typów racjonalności. Trzeba uzupełnić techniczną racjonalność nowożytności o te jej typy, które tradycja filozoficzna łączy z mądrością i respektem wobec wartości (Łepko 2006: 80). Niezbędne jest też – jak twierdzi Günher Ropohl – wypracowanie kryteriów ekologicznego wartościowania techniki, dzięki czemu będzie ona wspomagała wysiłki człowieka na rzecz odbudowy *oikos*, a nie przyczyniała się do dalszej jego dewastacji (Ropohl 1985: 133). Lothar Schäfer uważa zaś, że w celu usunięcia zgubnych skutków mentalności nowożytnej, współczesny człowiek musi przywrócić proporcjonalną równowagę pomiędzy dobrami materialnymi i duchowymi, będącymi w jego dyspozycji (Schäfer 1993: 151). Tylko w tych warunkach można osiągnąć postulowane przez Francisca Bacona ideał przezwyciężenia chorób i biedy materialnej dotykającej ludzkość. Oznacza to, że można zachować projekt, czyli ideały Bacona, zmieniając jego program, czyli sposób ich realizacji (Łepko 2010a: 134). Próby całościowego odrzucenia dorobku nowożytnością są nie tylko nierealne, ale nawet szkodliwe. Współczesny człowiek nie może bowiem zrezygnować z wykorzystywania przyrody dla realizacji swoich celów, powinien to jednak robić inaczej niż proponuje nowożytna tradycja.

Inny sposób przywrócenia, zakłóconej przez nowożytność, równowagi pomiędzy człowiekiem i przyrodą proponuje Konrad Lorenz. Wskazuje on na możliwości, jakie tkwią w biologicznym potencjale człowieka. Jego zdaniem genetycznie zaprogramowanym sposobom zachowania się człowieka towarzyszą emocje, które W. McDougall określa jako ‘drgnienia duszy’ (Łepko 2006: 76). Zdaniem Lorenza dzieje się to na poziomie psychiki człowieka, który w bezpośrednim kontakcie z przyrodą, szczególnie we wczesnym wieku, rozpoznaje

wartości: piękno i brzydotę, dobro i zło, to, co zdrowe i to, co chore. Zgodnie z tym ujęciem odkrycie sensu świata i wzięcie za niego odpowiedzialności możliwe jest jedynie dzięki bezpośredniemu doświadczeniu ‘wiedzącej rzeczywistości przyrody’ (Lorenz 1986: 174-177). W ten sposób człowiek jest w stanie przeciwstawić się konsekwencjom nowożytnego dziedzictwa, które w dążeniu do panowania człowieka nad przyrodą, zawsze nieuchronnie prowadzi do panowania człowieka nad człowiekiem (Łepko 2010: 130).

Możliwym do przyjęcia rozwiązaniem wydaje się być także ‘rewolucja ekologiczna’ w kształcie zaproponowanym przez uczonego i polityka – Klause Michaela Meyer-Abicha. Jego zdaniem taka rewolucja mogłaby zainicjować procesy zmierzające do przewyciężenia niesprawiedliwości człowieka wobec przyrody. Nauczony doświadczeniem ogromu ofiar i pozornych osiągnięć wcześniejszych rewolucji, Meyer-Abich uważa, że rewolucja na rzecz przyrody nie może być wydarzeniem jednorazowym, gwałtowną zmianą sposobu obecności człowieka w przyrodzie. Powinna się raczej dokonać najpierw na poziomie myślenia i świadomości jednostek i społeczeństw państw wysokorozwiniętych i rozwijających się, następnie na poziomie zmian relacji człowieka do przyrody, czyli stylu życia i gospodarowania człowiekiem w przyrodzie (Meyer-Abich 1993; Selmaj-Pomaska 2011: 345,349). Meyer-Abich twierdzi, że pierwszym krokiem na drodze do osiągnięcia pan-współśrodowiskowego pokoju jest ‘zawieszenie broni’, podczas którego podda się analizie zarówno interesy człowieka, jak i interesy poza-ludzkiej przyrody celem oszacowania możliwego do przyjęcia poziomu wyrzeczeń ze strony człowieka oraz innych form życia (Meyer-Abich 1986: 103; Łepko 2010b: 85). Propozycja ta jest o tyle realistyczna, że odwołuje się do wolnych wyborów człowieka, które skutkują dobrowolną zgodą do samoograniczenia i nie niosą ze sobą zgubnych następstw totalitaryzmu.

6. Zakończenie

Jeszcze niedawno uczeni żywili marzenia o pełnej władzy człowieka nad przyrodą: „Łatwo jest przewidzieć, że w przyszłości, gdy

nauka i technika osiągnie doskonałość, której obecnie nie możemy sobie jeszcze wyobrazić, przyroda stanie się w rękach człowieka jak miękki wosk, który będzie on mógł ukształtować w dowolny sposób” (Midgley 2001: 171). Obecnie jesteśmy jednak świadomi, że pomimo niebywałego postępu nauki i techniki marzeń człowieka o całkowitym panowaniu nad przyrodą nie da się zrealizować. Analiza nowożytności, jaką zaproponowali Adorno, Horkheimer oraz wielu innych uczonych, upewniają nas, że marzenie o pełni władzy nad przyrodą jest utopią. Paradoksalnie, im bardziej człowiek pragnie je zrealizować, tym większe sprowadza na siebie zagrożenia i zniewolenia.

Wydaje się więc, że szansą na odbudowę zrujnowanego *oikos* należy upatrywać w wychowaniu i kształceniu człowieka oraz unikaniu wszelkich znamion przemocy i totalitaryzmu we wprowadzaniu środowiskowych rozwiązań. Tylko wychowanie, które dzięki obcowaniu z przyrodą pozwala człowiekowi rozwinąć jego naturalne zdolności do rozpoznawania wartości i sensu świata oraz kształcenie, które poszerza nowożytną racjonalność o tradycję mądrościową, dają nadzieję na pomyślność człowieka i świata.

Warunkiem powodzenia tego projektu jest jednak gruntowna refleksja, która uwikłanemu w kryzys cywilizacyjny człowiekowi da szansę na rozpoznanie, zdiagnozowanie i przezwycięzenie groźących mu niebezpieczeństw (Lorenz 1973: 26-29; Wuketits 2012: 16-19). W przeciwnym bowiem przypadku, spełnią się obawy René Dubosa, który mówi: „Nauczyliśmy się lubić stres zamiast spokoju, ekscytację zamiast odpoczynku i z zamętu codzienności wyławiać niewielkie fragmenty upajających doświadczeń. Nie wydaje mi się, by ludzkość mogła dłużej wieść tak absurdalny sposób życia bez uszczerbku dla tego, co najlepsze w człowieczeństwie... w praktyce znaczy to, że albo zmienimy nasze technologiczne środowisko albo ono zmieni nas” (Dubos 1998: 195). Zdaniem Meyer-Abicha współczesny człowiek musi odpowiedzieć sobie na najbardziej fundamentalne pytanie: „co powinniśmy wiedzieć, abyśmy przy pomocy nauki i techniki mogli rozwiązywać problemy, których nie mielibyśmy bez nauki i techniki” (Meyer-Abich 1997: 10).

Bibliografia

- Bacon F., 1955, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa.
- Balée W., 1998, *Historical Ecology: Premises and Postulates*, in: W. Balée (ed.), *Advances in Historical Ecology*, Columbia University Press, New York, 13-29.
- Berry T., 1999, *The Great Work: Our Way Into the Future*, Bell Tower, New York.
- Cheng Y., 2009, *Creating the 'New Man': from Enlightenment Ideals to Socialist Realities*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Klemens Aleksandryjski, *Excerpta ex Theodoto*, <www.gnosis.org/library/excr.htm>, (data dostępu: 2014.10.16).
- Crumley C. L. (ed.), 1994, *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Dostojewski F., 1984, *Zbrodnia i kara*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, PIW, Warszawa.
- Dubos R. J., 1998, *So Human an Animal: How We Are Shaped by Surroundings and Events*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Enescu A. et al., 2011, *Ethical Considerations on Human Cloning*, *Current Health Sciences Journal*, vol. 37, no 3, 148-150.
- Fergusson A., 2007, *Human-Animal Hybrids*, *Triple Helix*, 39, 5.
- Fromm E., 2004, *Marx's Concept of Man*, Continuum, London.
- Fukuyama F., 2004, *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo "Znak", Kraków.
- Horkheimer M., Adorno T. W., 2010, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Huxley A., 2010, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1998, *Centesimus Annus. Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Jonas H., 1994, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków.
- Kass L. R., Wilson J. K., 1998, *The Ethics of Human Cloning*, AEI Press, Washington.

- Lederberg J., 1966, *Experimental Genetics and Human Evolution*, The American Naturalist vol. 100, no 915, 519-531.
- Longerich P., 2011, *Heinrich Himmler: a Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Lorenz K., 1973, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, transl. M. K. Wilson, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Lorenz K., 1986, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. D. Tauszyńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Łepko Z., 2006, *Etologiczna koncepcja destrukcji człowieczeństwa*, w: Tomczyk J., Abdank-Kozubski A. (red.), *Człowiek w czasie i przestrzeni. Księga pamiątkowa z okazji 70 rocznicy urodzin księdza profesora Bernarda Hałaczka*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, 73-85.
- Łepko Z., 2010a, *Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia*, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, vol. 8, no 2, 121-135
- Łepko Z., 2010b, *Ekologiczny postulat nauki dla zrównoważonego rozwoju*, *Seminare*, 27, 77-86.
- Marx K., 1955, *Poverty of Philosophy*, Progress Publishers, <www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Poverty-Philosophy.pdf>, (data dostępu: 21.10.2014)
- Marx K., 1958, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. K. Jeżdżewski, T. Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- McGee G., 2000, *The Perfect Baby. A Pragmatic Approach to Genetics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Merton T., 1990, *The New Man*, Noonday Press, New York.
- Meyer-Abich K. M., 1986, *Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie*, in: Lübke H., Ströker E. (eds.), *Ökologische Probleme im Kulturellen Wandel*, Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh, München, 100-108.
- Meyer-Abich K. M., 1993, *Revolution for Nature. From the environment to the connatural world*, University of North Texas Press, Denton.
- Meyer-Abich K. M., 1997, *Einführung*, in: Meyer-Abich K. M. (ed.), *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, C. H. Beck, München, 9-17.
- Meyer-Abich K. M., 1997, *Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, C. H. Beck, München.

- Midgley M., 2001, *Science and Poetry*, Routledge, London-New York.
- Moran E. F., 2000, *Human Adaptability. An Introduction to Ecological Anthropology*, Westview Press, New York.
- Morzyniec A., 2006, *Kondycja człowieka w świetle perspektyw rozwojowych inżynierii genetycznej*, w: Piechuch Cz. (red.), *Kondycja człowieka współczesnego*, Towarzystwo Autorów i Wydanych Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków, 153-159.
- Nietzsche F., 1907, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa.
- Nietzsche F., 1912, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Warszawa-Kraków.
- O'Brien J. C., 1987, *Instauration of the New Man of Marxism: A Critique*, International Journal of Social Economics, vol. 14, no 3/4/5, 22-32.
- Passmore J., 1974, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, Scribner, New York.
- Platon, 1990, *Państwo*, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo AKME, Warszawa.
- Proctor R. M., 1988, *Racial Hygiene: Medicine Under the Nazis*, Harvard University Press, Cambridge.
- Proctor R. M., 1992, *Nazi Doctors, Racial Medicine, and Human Experimentation*, in: Annas G. J., Grodin M. A. (eds.), *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code: Human Rights in Human Experimentation*, Oxford University Press, New York, 17-31.
- Publius Terentius Afer, *Heauton timorumenos*.
- Reischauer E. O., 1981, *Japan: the Story of a Nation*, Alfred A. Knopf, New York.
- Ropohl G., 1985, *Die unvollkommene Technik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Rosenberg A., 2004, *The Myth of the Twentieth Century: an Evaluation of the Spiritual-Intellectual Confrontations of our Age*, Historical Review Press, Sussex.
- Rousseau J.-J., 1956, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: Rousseau J.-J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa, 105-276.
- Różanowski R., 2009, *Zrozumieć Adorna*, Dyskurs, 9, 62-77.

- Schäfer L., 1993, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schaff A., 1965, *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa.
- Selmaj-Pomaska P., 2011, *Klausa Michaela Meyera-Abicha idea pokoju człowieka z przyrodą*, *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ*, 3, 345-355.
- Seneca (Młodszy), *Epistule morales ad Lucilium*.
- Solomon R. C., Higgins K. M., 2012, *What Nietzsche Really Said*, Schocken Books, New York.
- Sprague P. R. K., 1976, *Plato's Philosopher-King: a Study of the Theoretical Background*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Staudenmaier P., 2014, *Between Occultism and Nazism: Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era*, Brill, Leiden.
- Sykulski L., 2013, *Rosja i postczłowiek. Rosyjski transhumanizm i idea nieśmiertelności*, <www.geopolityka.net/rosja-i-postczlowiek-ro-syjski-transhumanizm-i-idea-niesmiertelnosci>, (data dostępu: 18.10.2014).
- Teshima T., 2006, *Myths of Hakko Ichiu: Nationalism, Liminality, and Gender in Official Ceremonies of Modern Japan*, University of Arizona Press, Tucson.
- Vöneky S., Wolfrum R., 2004, *Human Dignity and Human Cloning*, Brill, Leiden, 1-54.
- Web-1: Witryna projektu „2045” – <www.2045.com>, (data dostępu: 17.10.2014)
- Williamson R., 1999, *Human Reproductive Cloning Is Unethical Because It Undermines Autonomy: Commentary on Savulescu*, *Journal of Medical Ethics*, vol. 25, no 2, 96-97.
- Wilmut I. et al., 2002, *Ponowny akt stworzenia: Dolly i era panowania nad biologią*, tłum. M. Koraszewska, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań.
- Wuketits F. M., 2012, *Zivilisation in der Sackgasse. Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung*, Mankau Verlag, Murnau a. Staffelsee.