

Przekłady

Переводы

Vittorio Possenti

Uniwersytet Ca' Foscari w Wenecji
Papieska Akademia Nauk Społecznych w Watykanie

Przedpolityczne fundamenty demokracji Zagadnienia antropologiczne i biopolityczne

*Предполитические основы демократии.
Антропологические и биополитические вопросы*

Tytuł mojego wystąpienia jest celowo podobny do tytułu, sformułowanego przez Habermasa przy okazji dyskusji z J. Ratzingerem, która odbyła się w Monachium w 2004 r.: „Podstawy przedpolityczne liberalnego państwa”. Natomiast Habermas nie zalicza do podstaw przedpolitycznych dwóch zagadnień, na które chciałbym szczególnie zwrócić uwagę, mianowicie sprawa antropologiczna i zagadnienie biopolityczne (W pewien sposób te tematy były przedmiotem rozważań Habermasa w *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di un'eugenetica liberale*, 2002). Stąd dwa elementy mojego przemówienia: podstawa personalistyczna demokracji oraz kontrowersyj-



Międzywydziałowy Instytut Filozofii
Uniwersytetu Rzeszowskiego
zaprasza na wykład

Prof. Vittorio Possenti
Uniwersytet w Wenecji,
członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych

**Przedpolityczne
fundamenty demokracji
Zagadnienia antropologiczne i biopolityczne**

9 grudnia 2010 r.
czwartek
godzina 11,00

mała aula Uniwersytetu Rzeszowskiego
al. Rejtana 16c, bud. A1

Wykład będzie tłumaczony na j. polski
przez dra Daniele Stasi, *visiting* profesora UR

© Katarzyna M. Dwyjan

na kwestia biopolityki. Wybierając te tematy, pragnę rozważyć wagę uwzględnienia antropologicznego pierwiastka w ramach demokracji. Pragnę omówić te tematy z dwóch powodów: po pierwsze, społeczeństwo jest, można by rzec, słowem „człowiek” napisane dużymi literami, ono jest *macroanthropos* a nie *microcosmos*. Z racji tego, sprawa demokracji zakłada nieustannie pytanie o osobę; po drugie zagadnienia antropologiczne, a zwłaszcza biopolityczne, okazują się istotniejsze, trudniejsze i bardziej kontrowersyjne niż tematy etyczne.

Zagadnienie antropologiczne

Aby określić demokrację, nie trzeba posługiwać się terminologią mesjaniścyczną, lecz humanistyczną, o ile jest ona funkcjonalna z punktu widzenia wyjaśnienia tego, że demokracja jest bardziej duchem i ideałem niż ustrojem politycznym oraz procedurą. W każdym bądź razie, aby mogła rozwijać się, demokracja potrzebuje pierwszej przyczyny sprawczej. Osoba jest taką przyczyną, która determinuje „antropologiczną prawdę demokracji”. Niektórzy wykazywali nieustannie moralne korzenie polityki, na skutek czego Kant mógł twierdzić, że polityka nie może konkretyzować się, nie składając uprzednio hołdu moralności. Do tej wielkiej idei o etycznym korzeniu wspólnego życia dzisiaj powinno się dołączyć element antropologiczny, który w czasach Kanta nie był fundamentalny. Dzisiaj to człowiek, może nawet bardziej niż wartości moralne, znajduje się pod znakiem zapytania. XX wiek charakteryzował się rozpowszechnionym zagrożeniem antropologicznym. To samo można zauważyć w XXI wieku.

Już kilkadziesiąt lat temu sytuacja wymagała tego, aby ugruntować rolę antropologii, czego elita kulturalna nie do końca była świadoma. Była to epoka, w której z powodu „rehabilitacji filozofii praktycznej” filozofia zwracała coraz większą uwagę na etykę. Podkreślano zatem aspekt etyczny współczesnych tematów: wspomnę na przykład o pracy, która była wydana we Włoszech *La dimensione etica nelle società contemporanee (Etyczny wymiar w współczesnych społeczeństwach)* (Fondazione Giovanni Agnelli, 1990), i składała się między innymi z esejów I. Berlina i A. Sena. Treści tej pracy były wyraźnie sformułowane w tytule. Natomiast coś innego przezornie pojawiło się, mimo tego, że nie było łatwo zmienić nastawienie do tego tematu, ponieważ przez długi czas uważano, że wystarczy odwoływać się do adekwatnej etyki publicznej, na której obecność powoływano się, aby wymierzać przestrzeń publiczną i politykę. Ogólnie znane są dyskusje na temat czy etyka ma być świecka czy inspirowana przez religię. Te dyskusje pociągają za sobą inne zagadnienia związane z laickością. Nowa sytuacja pokazuje jednak, że aby rozwiązać problemy wspólnego życia, nie wystarczy etyka publiczna, która może stanowić wspólny mianownik, dzięki któremu mogłoby się nie tylko współistnieć, lecz również współżyć. Nowa sytuacja pokazuje, że *antropologia jest w obrębie polityki tak samo ważna jak etyka*. Wśród autorów XX

wieku, którzy są o tym przekonani, należy wspomnieć o Carlu Schmitcie, który podaje jasny i precyzyjny punkt wyjścia: „Nie ma antropologii, która by nie była znacząca dla polityki”¹. Nie jest możliwe znalezienie koncepcji człowieka, która byłaby pozbawiona wpływów na życie publiczne. Kwestie dotyczące osoby mają status wyższy i są treściowo trudniejsze od tych, które dotyczą świeckości i na które często powołujemy się, aby odnowić demokrację. Propozycja, która będzie tu przedstawiona, jest to, aby odnowić demokrację oraz demokratyczny ideał za pomocą antropologii, ponieważ sama etyka nie wystarczy.

Sposób, poprzez który jednostki uświadamiają sobie własną tożsamość, na pewno nie stanowi nadbudowy społecznej, lecz stanowi konstytutywny impuls, dzięki któremu społeczność żyje. Koncepcje człowieka, urozmaicone i często skonfliktowane ze sobą, skutkują nowymi problemami w sferze publicznej: nie tylko pluralizm antropologiczny dołączy do znanego pluralizmu etycznego, ale również pierwszy okazuje się niesprecyzowany, ponieważ neuronauki, ewolucjonizm, biotechnologie nieustannie powodują głęboką niestabilność oraz wieloznaczność w pojmowaniu człowieka. Konsekwencją tego jest zdumienie, na skutek którego trudno jest orientować się, podczas gdy okazuje się potrzebna „stabilizacja antropologiczna”, w tej chwili trudna do zrealizowania, wynikająca z filozoficznego i religijnego obrazu człowieka. Natomiast dla wielu nurtów filozoficznych prawda o człowieku stała się mało ciekawa.

Tymczasem możemy zadać sobie pytanie: czy nowoczesne konstytucje, które są cenne i często nacechowane prawdziwym fundamentem personalistycznym, mogą zawierać normy dotyczące nowych problemów. W każdym bądź razie istotnym zagadnieniem jest to, czy demokracja musi być inspirowana ideą człowieka wynikającą z tradycji, bądź nową antropologią sekularną, która w gruncie rzeczy pojmuje człowieka jako produkt przypadkowy i kontyngenty ewolucji. Ta antropologia, wywierająca wpływ na programy i propozycje polityczne wielu międzynarodowych organizacji, odrzuca ideę o wspólnej naturze człowieka i uważa raczej, że człowiek jest zwykłym wytworem społeczeństwa, cechującym się historycznością kultur, dekonstrukcją, względnością moralnych norm i istotnością wyborów czysto indywidualnych. Na Zachodzie często towarzyszy to tej wersji praw człowieka, według której najważniejsze są tylko prawa wolności jednostki. Taka antropologia, która w sposób istotny cechuje światowe mass media i nauki społeczne, jest potraktowana jako oczywista, samo-ewidentna,

¹ C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino 2006, s. 144. Al § 7 di *Il concetto di 'politico'* (1932). Autor pisze: „Si potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo 'cattivo per natura' o 'buono per natura'... Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido” (*ibidem*, s. 143).

wspierana prestiżem nauki i niepotrzebująca dalszych potwierdzeń. Najważniejszy problem liberal-demokracji dzisiaj nie dotyczy poszukiwania etycznego konsensusu, który jest naturalnie niezbędny, lecz dotyczy kwestii *antropologicznego konsensusu*, który jest trudniejszy do osiągnięcia, zwłaszcza w tych dziedzinach, w których wyobrażenie osoby służy temu, aby podjąć konsekwentną i, można by rzec, ambitną decyzję.

Liberal-demokracja jest ważną formą polityczną, ponieważ jest oparta na osobie oraz jej prawach i obowiązkach fundamentalnych, które są zapisane w najważniejszych umowach międzynarodowych i nade wszystko wynikają z samej natury osoby. W tym sensie liberal-demokracja jest formą uniwersalną, a nie względną, która może wyrazić następujący wyrok: ta społeczność jest lepsza od tej; te wartości są bardziej przekonujące od tych. Liberal-demokracja zatem nie jest tylko zachodnim wynalazkiem, który dotyczy tylko Zachodu i z tego powodu okazuje się względny, lecz nosi elementy uniwersalności. Nie mogłaby ona tych elementów kontemplować i eksportować, gdyby nie przyznała, iż istnieje uniwersalna natura ludzka. Ponadto ta „natura ludzka” nie sprowadza się do zwykłego faktu empirycznego, dlatego że zawiera pewną orientację normatywną, sugestią o tym, co trzeba robić, a czego nie robić.

Najlepszym świadectwem uniwersalności natury ludzkiej jest etyka, poczucie dobra, zła, stosunku wobec innego. Etyka, dobro, powinność w stosunku do drugiego stanowią znaki ujawniające człowieczeństwo, które mogą pokonać radykalny indywidualizm, zdobywający coraz szerzej uznanie, nieograniczający się jednak tylko do jasnego odbicia wolności, autonomii, odpowiedzialności. Kryje on ciemną stronę, której cień rośnie obok nas i w nas: atomizacja, samotność, lęk. Jednym słowem, głębokie i bolesne zbłąkanie, które wskazuje na to, że nasze formy istnienia zgubiły swój sens i cel. To jest horyzont, którego dramatyczność nie jest do końca postrzegana, natomiast pojmowanie go cechuje się zaskakującą rezygnacją. Samotne indywiduum, chociaż cierpi z powodu swojej samotności, która go izoluje, powie drugiemu: *noli me tangere*.

Moje dawne przekonanie dotyczyło tego, że w każdym systemie politycznym idea antropologiczna zajmuje pierwsze miejsce². Rzecz jasna, waga antropologicznego zagadnienia zależy od okresu, w którym ono się pojawia: 40 albo 50 lat temu centralne miejsce w sferze publicznej zajmował zarówno problem społeczny i ekonomiczny (praca, kapitał, sposoby produkcji, sprawiedliwość społeczna, dystrybucja dóbr) jak też zagadnienie instytucji demokracji (normy i procedury demokratyczne, konstytucja). Owszem, w pojmowaniu tych problemów, które są nadal ważne, idea antropologiczna odgrywała centralną rolę. Oprócz tych problematyk powstała „rewolucja bioetyczna” i biopolityczna, która

² Zob. *Importanza della filosofia (e dell'antropologia) per la democrazia* [w:] AA.VV., *Filosofia e democrazia*, Giappichelli, Torino 1992, s. 87–102 oraz *Il Principio-Persona*, Armando, Roma 2006.

jest rezultatem biotechnologii. Jest to kontrowersyjny obszar, w którym koncepcje antropologiczne odgrywają ważną rolę i skutkują tym, że życie stanowi pierwszy problem polityczny.

Konsekwencją nowej roli antropologicznego zagadnienia jest to, że traci na znaczeniu pochwała reguł gry, o której mówił Norberto Bobbio 25 lat temu w *Il futuro della democrazia. La difesa delle regole del Gioco (Przyszłość demokracji. Obrona reguł gry)* (Einaudi 1984). Oprócz jasnej wskazówki zawartej w podtytule, praca Norberta Bobbio zawiera prostą definicję demokracji, według której demokracja „charakteryzuje się zespołem reguł (pierwsze i fundamentalne) ustalającym to, kto jest upoważniony do podejmowania kolektywnych decyzji i poprzez jakie procedury” (s. 4). Kiedy książka Norberta Bobbio została wydana, zagadnienia demokracji nabierały nowego znaczenia i cechowały się nowymi kwestiami tożsamości płciowej, bioetyki i biopolityki; powstał wyraźnie problem globalizacji oraz integracji Europy, komunizm jeszcze istniał, mimo tego, że tracił nieuchronnie swoją ważność. W tym samym czasie rozwijały się epistemologiczne koncepcje demokracji, podkreślające związek pomiędzy teorią poznania, nauką a teorią demokracji (Kelsen, Popper) i oparte na filozoficznym relatywizmie bądź falsyfikacjonistycznej epistemologii, której towarzyszy wiara moralna w człowieka. Te teorie budzą zainteresowanie co do wagi reguł gry, to znaczy co do proceduralnego aspektu demokracji. Przyznając znaczącą rolę procedurom, nie możemy zapomnieć o tym, że w terażniejszych demokracjach pierwsze zagadnienia okazują się wobec nowej okoliczności spirytualnej istotne i nie formalne. Mimo tego, że koncepcja demokracji oparta jest na indywidualistycznej idei społeczności, w *Il futuro della democrazia*, jak również w innych pracach Norberta Bobbio, sprawa antropologiczna pozostaje na marginesie. To świadczy o tym, że sprawa antropologiczna, mimo jej ważności, nie była powszechnie postrzegana jako kluczowa. Nastąpiła dysproporcja pomiędzy realną ważnością problemu a jego postrzeganiem ze strony kultury. W międzyczasie zaczynano odwoływać się do osoby, która zaczęła zastępować abstrakcyjny podmiot prawa w obrębie nauki prawnej. Powyższą tendencję zauważa się nadal.

Akceptacja reguł demokratycznej gry jest rozpowszechniona, niemniej jednak wiele problemów wynika z trudności w zdeterminowaniu antropologicznego konsensusu, dzięki któremu możemy rozwiązać te problemy, które nie dają się rozwiązać przez kompromis, dlatego że one są zasadami, a nie stanowią interesów. Podczas gdy interesy mają cenę i nadają się na negocjacje, zasady mają swój walor lub swoją godność i nie odznaczają się kompromisem. Są one, inaczej mówiąc, mało elastyczne. Może więc wystarczyć odwoływanie się do konstytucji, by iść do przodu? Owszem, w pewnych przypadkach, ale w innych sama interpretacja konstytucji wymaga obszernego zaplecza antropologicznego, w którym zarówno pojęcie godności człowieka, jak też pytania o to, kto jest lub nie jest osobą, nabierają istotnego znaczenia. Powinniśmy faktycznie dowartościować ideę człowieka, która wynika z „konstytucjonalizmu personalistycznego”, cechującego

wiele konstytucji, i pogłębiać interpretację filozoficzną problemu wtedy, gdy gra toczy się o wysoką stawkę i sprawy z tym związane tego wymagają. Zgoda co do wspólnego pierwiastka praktycznego (a nie tylko spekulatywnego) jest cenna, niemniej jednak niewystarczająca. W każdym bądź razie okazuje się, że bliższe przeanalizowanie problemu okazuje się rzeczą niezbędną.

Są dwa typy koncepcji, które są bardziej niebezpieczne dla konkretnego człowieka: 1) konstruktywistyczne, według których człowiek nie posiada własnej natury i stanowi raczej kulturową konstrukcję, która może być modelowana w niesprecyzowany sposób w obrębie relacji społecznej i, w ostateczności, poprzez władzę nieokreślonego typu, która cieszy się hegemonią w danym momencie (wspominam o VI tezie Marksa o Feuerbachu); 2) koncepcje, według których osoba może być technicznie produkowana i ulepszona poprzez innych albo poprzez nią samą. Z tego wypływa wniosek, że osoba składa się z części, które mogą być do woli wymieniane.

Przeciwstawiają się tym koncepcjom założenia niekonstruktywistyczne i w szerszym znaczeniu personalistyczne. Wspierają one demokrację i na ogół cechują się definicją realistyczną i uniwersalistyczną, według której człowiek jest zwierzęciem racjonalnym, zdolnym do wykonania operacji, których inne zwierzęta nie mogą dokonywać. Operacje te wypływają z rozumu człowieka i wskazują na jego naturę. Założenia personalistyczne charakteryzują się również definicją funkcjonalną i poniekąd uniwersalistyczną, według której człowiek cechuje się serią podstawowych funkcji i zdolności. Ja nazywam funkcjonalistyczną (bez żadnego pejoratywnego podtekstu) każdą koncepcję, która sprowadza osobę do posiadania pewnych i jawnych umiejętności, jak na przykład wrażliwość, zdolność do odczuwania przyjemności i bólu, wyrażania emocji, posiadania pewnego moralnego sensu. Posługując się wyrafinowaną terminologią metafizyki, można stwierdzić, że w ujęciu funkcjonalistycznym funkcje stanowią akty wtórne. Nie analizuje się jednak zakorzenienia tych funkcji w pierwszym akcie, czyli w istnieniu osobistym.

Do koncepcji realistycznej i personalistycznej przyłączają się *klasyczni myśliciele personalistyczni*, do koncepcji funkcjonalnej *myśliciele neoliberalni*. Spróbuję teraz dowieść, iż druga koncepcja, której najwybitniejszymi przedstawicielami są Boecjusz i Tomasz z Akwinu, jest mniej zdalna i solidna od pierwszej. Demokracja boecjuszowsko-tomistyczna, oparta na idei osoby, okazuje się bardziej różnorodna od demokracji opartej na neoliberalnym stanowisku antropologicznym. Innymi słowy, demokracja potrzebuje substancjalnej idei, a nie tylko idei funkcjonalnej o osobie, aby rozstrzygać nowe biopolityczne dylematy³.

Tymczasem należy cieszyć się z rehabilitacji, jakkolwiek częściowej, antropologii, która została wykluczona z nowożytnej i liberalnej wersji państwa.

³ Zob. *Il Principio-Persona...*, w tej pracy jest omówiona relacja pomiędzy osobą a techniką oraz niemożliwość powielenia człowieka.

R. Spaemann uważa, że „antropologia została wykluczona z nowożytnej koncepcji liberalnej państwa” aż do tego stopnia, że po klasycznej epoce Oświecenia, która jeszcze charakteryzowała się ideą ludzkiej natury oraz naturalnymi prawami, historycyzm i tradycjonalizm odrzucały „jakąkolwiek normę antropologicznego rodzaju, potwierdzającą pewną naturę człowieka”⁴. Pozytywne jest to, że neoliberałowie, zdając sobie sprawę z niedostateczności swojej tradycji, starają się ją pokonać. Niemniej jednak pozostają oni w obrębie pewnej antropologii politycznej niepozbawionej pewnych elementów funkcjonalistycznych, jak J. Rawls i M. Nussbaum. Ci myśliciele rozumieją, że jest im potrzebna idea osoby, natomiast chcą ją ograniczyć, aby uniknąć spraw ontologicznych: może być pewna doza antropologii, dużo nie. Jesteśmy zatem świadomi tego, że konsensus antropologiczny jest potrzebny, ale nie potrafimy odpowiedzieć na trudne pytanie, czy możemy się kierować taką koncepcją, aby rozwiązać trudne problemy dotyczące praw człowieka i biopolityki.

Kierunek *filozoficznego realizmu* prowadzi, w sposób jaśniejszy niż inne nurty filozoficzne, do „pryncypium osoby”, to znaczy do stanowiska, poprzez które człowiek jest określany w odniesieniu do jego godności, prawdy i pierwotności. W obrębie realizmu poszukuje się odczytywania rzeczywistości, które nie przysługuje tylko nauce lecz i metafizyce. Jeśli chcemy poznać prawdę, musimy wyklarować jej zasady. Jeśli chodzi o politykę, musimy przybliżyć się do fundamentu osoby, a nie tylko wyjaśnić obszar jej działania. Poznanie osoby zakłada pewne idee dotyczące jej rozwoju i rozkwitu bytu, który posiada *logos* i może spełnić się poprzez swoje działanie, swój *ergon*, odmienny od działania i zachowania zwierząt.

Realistyczny kierunek skłonił Boecjusza do określenia osoby jako „substancji indywidualnej cechującej się naturą racjonalną” a św. Tomasz jako „podmiotu mającego swoje uzasadnienia w racjonalnej naturze”. Realizm wskazuje na to, że godność osoby nie stanowi arbitralnego przyznania wartości. Ona wynika przecież z uznania wartości, która jest w człowieku i którą jest człowiek. Godność człowieka jest zakorzeniona w naturze podmiotu, który cechuje się duchem. Musimy bazować na idei osoby wystarczająco solidnej i elastycznej, która pojmuje to, co istotne. Ta idea okazuje się przydatna do rozważania nowych problemów i nowych wątków. Mimo tego, nie zaprzecza ona swojej naturze i konkretyzuje się w antropologii, która dba o równość, izonomię i nie ogranicza niezасłużenie prawa życia. Ta antropologia stanowi podstawę szkoły zwanej „personalizmem komunitarnym”, która cechuje dzieła Maritaina, La Pira, Wojtyły i wielu innych.

Nie widzę więc lepszej możliwości dla przyszłości demokracji od tej, która redukuje się do moralnego konsensusu wokół idei osoby przedstawionej przez

⁴ „Intervista a R. Spaemann” w: AA. VV., *Natura umana, evoluzione ed etica, Annuario di filosofia 2007*, Guerini, Milano 2007, s. 36.

Boecjusza. Być człowiekiem oznacza *posiadać ludzką naturę i zachowywać się jak człowiek* w relacji z innymi oraz w społecznych stosunkach. To jest mocno podkreślane przez Arystotelesa, Boecjusza i Tomasza. Innymi słowy, przyszła demokracja nie może być tylko kantowska, to znaczy oparta na drugiej formule imperatywu kategorycznego dotyczącej ludzkiej godności. Musi być ona „boecjuszowsko-tomystyczna”, aby rozstrzygać zarówno problemy wynikające z obszaru praw człowieka, biopolityki i prawa, jak też rozwiązywać delikatne problemy dotyczące włączenia i uznania innego.

Demokracja i biopolityka

Odwoluję się do biopolityki, dlatego że, po pierwsze, dzisiejszy wizerunek człowieka często wynika z biotechnologicznej wizji i, po drugie, gdyż biopolityczne problemy zachęcają nas do poszukiwania konsensu antropologicznego, a nie opartego tylko na kontrakcie. Aby się orientować w tej kwestii, trzeba ustalić, że biopolityka jest nauką mającą jako przedmiot człowieka a nie techniką bądź przyrodoznawstwem. W tym kontekście idea antropologiczna zajmuje centralne miejsce. Wrócę później do tego istotnego wątku. Analogiczne rozważania mogą dotyczyć neuronauk, których wkładu nie lekceważę, pod warunkiem, że nie chcą one zniszczyć bazy demokracji i prawa, mianowicie idei wolności, odpowiedzialności, winy, przypisywania, kary. Wynik relacji pomiędzy neuronaukami a osobą niekoniecznie jest określany w sensie negatywnym, z wyjątkiem tych radykalnych form redukcjonistycznych, według których my jesteśmy naszym genomem, na bazie którego kształtuje się wyłącznie nasz mózg i do którego się sprowadza całkowicie nasz umysł.

Podstawowe aspekty współczesnej biopolityki dotyczą zarówno problemu aborcji, legalizowanej na Zachodzie w ciągu ostatnich lat, jak i demograficznego planowania (ograniczenie urodzeń, sterylizacja), manipulacji równowagi płciowej w postaci *missing women*, tworzenia *in vitro* embrionów nadliczbowych, które nie dojdą do realizacji czy eutanazji. Należy wspomnieć o transplatacji, o ryzyku handlowania organami, o prawie rodziców do modyfikowania bądź ulepszania życia potomstwa, o możliwości dla jednostek uprawniającej do decydowania o modyfikacji nowych pokoleń na gruncie liberal-indywidualistycznej eugeniki. Stąd pytanie, czy istnieje etyka ludzkości, poprzez którą możemy rozwiązać takie problemy. Logiczną odpowiedzią na to pytanie jest to, że taka etyka może istnieć pod warunkiem, że wiemy jasno kim i czym jest osoba.

Natomiast technologie rozwijają się szybko i zmuszają nas do uaktualniania obrazu przed chwilą zarysowanego. Wymienione zagadnienia pozostają aktualne, inne już się pojawiają, na przykład to, czy jest możliwe przy pomocy biotechnologii wykreować sztucznego człowieka. *Biopower*, to znaczy władza nad życiem, w ciągu kilku lat rozbudowała się: nie tylko jesteśmy w stanie nadzoro-

wać i ujarzmić ciała, ale też, jak uważają niektórzy, możemy produkować i wytworzyć ludzki byt, pozwalając sobie na niesłychaną władzę nad przyszłymi ludźmi. Na tym poziomie powstają nowe granice *syntetycznej biologii* i konkretyzują się możliwości co do produkcji życia przez człowieka, w tym sensie, że można wynaleźć i realizować nowe istoty, które dotychczas nie istniały, albo usprawnić te, które istnieją w naturze: czy to jest możliwe? Czy może nauka dać sobie możliwość wykreowania „sztucznego życia”, czy też życie jest już dane od zawsze? Aby odpowiedzieć, nie trzeba iść po omacku, jak często robią badacze i naukowcy, lecz należy przedstawić problem w nowy sposób. Dotychczas nie mieliśmy do dyspozycji teoretycznego założenia o sztucznym życiu, które mogłoby być poddane eksperymentalnej próbie. W tej chwili nie stajemy wobec nowej koncepcji życia, lecz dysponujemy jego tradycyjną koncepcją: nie wytworzono nowej wiedzy o życiu, która pochodziłaby od nauki i mogłaby zapowiadać syntetyczne życie. Okazuje się bardzo problematyczne badanie, które kieruje się *trials and errors* i jest pozbawione odpowiedniego aparatu pojęciowego dotyczącego życia i osoby: jest bowiem konkretna możliwość, że nastawienie techniczne może odbiegać od pierwotnego nurtu humanistycznego. Chyba wypada pomyśleć o Pascalu, według którego człowiek przewyższy całkowicie człowieka, stąd wypływa wniosek, że prokreacja bądź wytworzenie ludzkości nie mogą być zredukowane do rangi wytworzenia jakiegokolwiek zwierzęta.

Również dla biopolityki liczy się to, że antropologia ma doniosłe znaczenie polityczne. Od samego początku biopolityka obejmuje pojęcia życia, ludzkiej natury i osoby oraz ich relacje z władzą. Wobec tego, właściwym rozwiązaniem jest to, że kategorie życia, śmierci, choroby, zdrowia, terapii nie mogą ulegać publicznym i bipolitycznym redefinicjom. Należy bronić natomiast ich ontologicznej i naturalnej wartości. Biopolityka nie może zdefiniować istotnych pojęć ludzkiego bytu na podstawie niestabilnej większości wypowiedzi w sferze publicznej. Jeśli biopolityka pragnie zachować charakter obiektywny i normatywny, a nie stać się funkcją zmiennej władzy, powinna być dyscypliną opartą na stałych założeniach naukowych, antropologicznych i moralnych⁵. Przede wszystkim staje się fundamentalne to, by była ona oparta na wypracowanej idei ludzkiej natury, na podstawie której moglibyśmy rozwiązać następujący dylemat: określić pojęcie ludzkiej natury w nieskończonym procesie opanowanym przez przyszłe odkrycie

⁵ Charakter normatywny biopolityki implikuje, że kiedy analizujemy historiograficznie jej przeszłość w pierwszej połowie XX wieku wraz z odchyleniami, poprzez które człowiek jest potraktowany prawie jako zwierzę, musimy skupić się na normatywności oraz na tym, jaka biopolityka musi być. Możemy analizować ewolucję biopolityki od XVII wieku, nie negując jednak jej normatywnego charakteru. Historyczne badanie wskazuje na to, że nie było tylko jednego biopolitycznego paradygmatu, ale kilka w zależności od szczególnych faz relacji pomiędzy obywatelem a państwem: w absolutystycznej epoce człowiek jest poddany państwu, w totalitaryzmie on jest redukowany do bezwartościowego numeru w masie, w liberal-demokracjach następuje rozpoznanie osoby.

biotechnologiczne albo raczej naświetlić tradycyjnym pojęciem natury ludzkiej nowe odkrycie i godziwość ich biopolitycznego stosowania? Chodzi o to, aby nie eliminować różnicy pomiędzy tym, co samorzutnie się wykreowało, a tym, co jest produkowane technicznie. Iluzoryczne jest zarówno żądanie co do neutralności moralnej nauki jak i demokratycznej neutralności biotechnologii.

Oprócz tego, że silne przenikanie biotechnologii podważa liberalno-demokratyczny kanon co do separacji pomiędzy prywatnym a publicznym (biotechnologie niszczą zapory i wchodzą w istotność osoby), ich stosowanie skutkowało by nowymi i trudnymi pytaniami o sprawiedliwość, to znaczy o przyszłą „sprawiedliwość eugeniczną”, która powinna być kryterium do rozdzielania pożytku i ryzyka eugeniczny. W głównej mierze powstałoby pytanie o to, na podstawie czego ktoś może kontrolować życie innych. Polityka i demokracja muszą zastanowić się nad swoją relacją z biotechnologią. W chwili, w której potrafiłyby one zmienić człowieka bądź go produkować, spowodowałyby przekształcenie relacji między przodkami i potomkami. Ta relacja cechuje pod każdym względem ludzkie doświadczenia, owszem, również politykę, która musi dbać o trwałość narodu i o to, żeby potomkowie pochodzili od przodków.

Zostawić zatem technice proces rozwoju, to spowodować poważną groźbę. Ludzki postęp może być zrealizowany pod warunkiem, że pierwsze miejsce zajmuje idea osoby oraz idea dobra osoby a nie ideologia techniki. Rzecz polega na tym, że wiedza dotycząca człowieka wynika z nauki ludzkiej i stąd przybiera swoje istotne cechy. Nie tylko polityka, ekonomia, psychologia, socjologia stanowią nauki o człowieku, ale też biopolityka, bioetyka i eugenika. Natomiast, podczas gdy biologia i geneza są naukami przyrody, takimi nie są biopolityka i eugenika, które nie mogą być pojęte jako nauki opisowe, lecz jako nauki normatywne. Rozpatrując obszar działania i czynów z nią związanych, biopolityka okazuje się praktyczną nauką, a nie techniką, która musi coś produkować. Gdyby biopolityka była rozumiana jako nauka przyrody, manifestowałaby się naturalizacją polityki, powierzona lekarzom, technikom, naukowcom. Biopolityka stałaby się polityką ciał i ustąpiłaby miejsca *biokracji*. To stanowiłoby koniec osoby i triumf bezosobowości. Jest to droga niemożliwa, dlatego że technika nie może pozbawiać osoby własnych cech przy przekształcaniu jej esencji. Może ona spowodować tylko wielkie straty.

Z racji radykalnej dominacji polityki nad życiem pojawia się konwergencja pomiędzy polityką a techniką, pomiędzy biopolityką a biokracją: biowładza uzyskuje poparcie poprzez system prawny z nią związany, podczas gdy wszelka znacząca relacja społeczna okazuje się relacją władzy. W obrębie biopolityki pojmowanej jako polityka ciał, społeczeństwo jest rozumiane jak wielkie ciało polityczne, które składa się z odrębnych ciał, zajmujących się innymi ciałami, aby zachować ich istnienie i leczyć ich choroby. W radykalnych formach polityka ciał i państwo ciał stają się polityką i państwem *ghenos* i rasy, podczas gdy biopolityka opiera się na fizjologii jako centralnej politycznej dyscyplinie. Przez

powstanie materialistycznej wersji biopolityki upada pojęcie wychowania, a na jej miejsce wchodzi pojęcie hodowli.

Biotechnologie pozwalają nam ingerować zarówno w ostatniej fazie życia, jak też w fazie poczęcia. Dziedzina, którą nowoczesna biopolitka bardziej się zajmuje i w której napotyka największe ryzyko, jest początek życia. W tej dziedzinie natrafiamy na głęboką różnicę pomiędzy państwową suwerennością „klasyczo-nowożytną” a nowoczesnym *biopower*: suwerenność nowożytna polega na możliwości wydania nakazu śmierci, podczas gdy obecny *biopower* jest możliwością dania i odebrania życia oraz ingerowania w źródła życia, aby nimi manipulować, modyfikować je, psuć, wysuszać.

Pojmowanie biopolityki jako nauki o człowieku musi uwzględniać naturalistyczną tendencję, według której biopolityka należy do historii życia (biohistorii) i w związku z tym należy do darwinistycznego paradygmatu. Kiedy ujęcie biopolityczne cechuje się skrajnym naturalizmem, wtedy pada różnica między biologią a biografią; pierwsza dąży do rozwiązania drugiej i redukuje naszą tożsamość do biologiczno-genetycznego poziomu (tożsamość genetyczna), lekceważąc istnienie różnych form tożsamości (biologicznej, politycznej, moralnej, narracyjno-biograficznej, ontologicznej).

Wzmacniać ludzkie życie? (Enhancing human life?). Próba umacniania ludzkiego życia ma długą historię. Odwoływała się do eugenicznego składnika w postaciach starej i centralizowanej eugeniki, a nie w postaciach nowej eugeniki liberalnej powierzonej jednostkom⁶. Eugenika wpisuje się w trudną kwestię dotyczącą tego, czy człowiek jest całkowicie właścicielem samego siebie i czy jest on zdolny do samoprojektowania się albo czy w przeciwnym wypadku jest on zaprojektowany przez innych lub czy perspektywa wzmocnienia genetycznego budzi wiele wątpliwości. Na te tematy zwrócił uwagę amerykański filozof M. Sandel w pracy *The case against Perfection. Ethics In the Age of genetic Engineering*. Próba wzmacniania/udoskonalenia człowieka stoi poza tradycyjną

⁶ *Eugenika stara i nowa*: stara eugenika zabroniła nadawania statusu obywatela tym, którzy poddani są genetycznym modyfikacjom. Jak w niektórych krajach na początku XX w., w tym celu stosowano obowiązkową sterylizację chorych psychicznie, przestępców, potrzebujących, ubogich. Analogiczne rozwiązane jest w *Mein Kampf* Hitlera. Obecnie eugenetyka rozwija się w postaci „eugenetyki liberalnej”, ta która według Habermasa „trascurando ogni differenza fra interventi terapeutici e interventi migliorativi – rimette alle preferenze individuali degli utenti del mercato il compito di definire gli obiettivi degli interventi correttivi” (*Il futuro della natura...*, s. 22). Nowa eugenika dla wolnego rynku bazuje na wyborze jednostki a nie na normach państwa, stoi na stanowisku etycznego indywidualizmu, wedle którego nie ma centralnej decyzji w „genetycznym supermarkecie”. Eugenika liberalna nie dąży do tego, aby ulepszyć bądź zreformować społeczeństwa, lecz obecnie faworyzuje pewną liczbę bogatych rodziców, która może mieć dzieci posiadające upragnione cechy. Sytuacja bowiem wygląda na genetyczny supermarket preferencji rodziców. Też w tym przypadku należy podkreślić, iż apel do wolności wyboru ukazuje się niedostateczny w realizowaniu sprawiedliwej społeczności.

różnicą pomiędzy leczeniem i ulepszeniem: chirurgia estetyczna i wzmacniająca ulepszanie genetyczne nie leczą chorób. Powstaje medycyna wzmacniająca przy pomocy bioinżynierii, która już teraz pozwala na ulepszenie muskulatury, pa- mięci, wzrostu oraz na wybór płci. Jak wiadomo, w Chinach i Indii rodzi się mniej kobiet niż mężczyzn, gdyż wykonuje się tam badania prenatalne, selekcję embrionów, aborcję, a nawet dzieciobójstwo, aby zmniejszyć przyrost naturalny dziewcząt. Także inne poruszane tematy budzą kontrowersje: sportowiec, który używa dopingu, zachowuje się czy nie zachowuje się niełojalnie i nieuczciwie w stosunku do innych swoich konkurentów? A polepszanie pamięci czyż nie implikuje też upadku zapominania, które jest dla nas bardzo ważne ze względu na traumatyczne i bolesne doświadczenia? Słynny śpiewak, który śpiewa bosko bez urządzeń nagłaśniających, nie zasługuje na lepsze traktowanie od tego, który posługuje się technicznym aparatem? Nie jest rzeczą słuszną wynagradzać wysokie znakomitości, gdy one zależą od techniki a nie od własnych zalet.

Z punktu widzenia sprawiedliwości społecznej możemy z całą pewnością wyobrazić sobie lepszą społeczność genetyczną, w której leczy się najważniejsze choroby genetyczne, ale też w której dostęp do biotechnologii jest rozpo- wszechniany właśnie po to, aby nie złamać zasady równości. Inaczej wygląda sprawa co do tego, czy oprócz leczenia, zwraca się uwagę na wzmocnienie ludz- kiego życia. W tym przypadku powstałoby pytanie, czy wzmocnienie genetycz- ne należy stosować do wszystkich, czy tylko do tych, których stać na to lub do słabszych, aby porównywać ich możliwości. Z tego punktu widzenia nie wystar- czy stwierdzić, że mamy do czynienia (parafrazując tytuł pracy zbiorowej pod redakcją A. Buchanan) z *From Chance to Choice*, gdyż nie znamy *a priori* skut- ków indywidualnych wyborów i w jaki sposób bazy demokracji mogłyby być ulepszone bądź narażone na ryzyko. Zachodzi pytanie, czy *enhancing human life* tworzy porządek społeczny i polityczny wygodny dla wszystkich albo czy pro- wadzi do apogeum indywidualizmu etycznego dla niektórych. W każdym bądź razie jest sporne to, czy odwołanie się do wolności wyboru stanowi adekwatną podstawę sprawiedliwej społeczności.

Istotny problem powstaje wtedy, gdy ludzkie życie wchodzi w obszar pro- jektu: odnośnie do dzieci, bioinżynieria umożliwia i będzie umożliwiać coraz bardziej ich projektowanie zamiast czekania na to, co nie jest pożądane i stanowi niespodziankę. W ten sposób przekształci się relacja pomiędzy rodzicami a dziećmi, gdyż pierwsi mogą kierować drugich ku formom egzystencji ustal- onym z góry, ugruntowując nadzorowanie pierwszych nad drugimi. Ci, którzy pozostają otwarci na życie jako dar, uznają, że „nasz talent i nasze zdolności nie są całkiem naszymi wytworami, nie zależą zupełnie od nas”⁷.

⁷ M. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Ed. Vita & Pen- siero, Milano 2008, s. 40.

Przypuszczając, iż preferencje rodziców odnośnie do dzieci są „otwarte”, w sensie, że przydatne dla nich we wszelkim kontekście, a nie tylko dążące do osiągnięcia pewnego celu, narażają one na ryzyko zasady równości i autonomii. Narażają zasadę autonomii, gdyż dzieci nie mogą uważać siebie za twórców swojej biografii oraz zasadę równości, dlatego że projektowanie wprowadza asymetrię (nierówność) pomiędzy pokoleniami i stawia pod znakiem pytania skutki długoterminowej manipulacji genetycznej. Dziecko, które jest produktem genetycznego projektowania, staje się bardziej zobowiązane i podporządkowane innej osobie niż dziecko, które urodziło się według naturalnej loterii i w ten sposób stanowi ono dar, a nie panowanie nad życiem.

Według Sandela odwołanie się do genetycznej inżynierii kończy się modyfikowaniem trzech kluczowych postaci naszego moralnego horyzontu: pokora, odpowiedzialność, solidarność. W tym kontekście będzie mniej pokory, ponieważ uważamy, że jesteśmy całkowicie właścicielami naszego życia. Przeciwnie, rośnie nasze poczucie odpowiedzialności, gdyż będziemy moralnie obciążeni na skutek naszych wyborów i wyników, które zależą tylko od nas, a nie od losu bądź darów natury. W związku z tym powstaje obowiązek wyboru, którego przedtem nie było. Będzie zatem mniej solidarności, ponieważ etyczny indywidualista skupi się na swoim losie i na losie swoich dzieci: trudno być solidarnym wobec słabszych i nieszczęśliwych, gdy każdy sądzi, iż jego zasługi i sukcesy zależą tylko od niego. Wzrost tempa odkryć i biotechnologicznych badań poddaje próbie każdy system polityczny, gdyż redukuje możliwości dla każdego i dla całego społeczeństwa, aby uczyć się na gruncie doświadczenia konsekwencji jednostkowych i kolektywnych działań. To wymagałoby czasu i mądrości. Brak uwarstwienia i pragnienie zmian skutkują równocześnie niepewnością oraz, bez adekwatnego nauczania, nagannym przyzwyczajeniem do poszukiwania nowych dróg: wybiera się to, co w danym momencie wygląda na dobre i skuteczne. Natomiast nie może to stanowić dobra, gdyż nie uwzględnia się jego konsekwencji. Upada więc powolny proces społecznego kształcenia, które jest zasadniczą podstawą każdej uporządkowanej społeczności.

Powszechne jest przekonanie, że demokracje mają personalistyczną podstawę w takim znaczeniu, że przyjmują godność osoby razem z jej prawami i obowiązkami, wśród których jest prawo do życia. *Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych* (1776), *Deklaracja praw człowieka i obywatela* (1789), *Powszechna deklaracja praw człowieka* (1948) mają zapisane na samym początku prawo do życia. Można powiedzieć, że są one deklaracjami personalistycznymi kontemplującymi pewną ideę osoby i jej godności i wokół których rozbudowuje się wielki konsensus, który jest poddany próbie przez odkrycia biogenetyczne i współzależ-

ne badania biotechnologiczne. Wskazywały one, że poczęcie i śmierć, a nie urodzenie i śmierć są granicami egzystencji. Przedstawiały również, że na granicznych przypadkach trudno jest poznać obecność osoby, chyba że będziemy dysponować substancjalną, a nie tylko funkcjonalną koncepcją człowieka.

Z języka włoskiego przełożył Daniele G. Stasi

Od tłumacza

Vittorio Possenti jest jednym z najważniejszych przedstawicieli myśli personalistycznej nie tylko we Włoszech, lecz także na scenie międzynarodowej. Jest wykładowcą na wydziale filozofii Uniwersytetu Ca' Foscari w Wenecji oraz członkiem Papieskiej Akademii Nauk Społecznych w Watykanie. Zajmuje się filozofią polityki, etyką, ontologią i jest autorem 25 książek i ponad 200 innych prac naukowych. W języku polskim wydane zostały między innymi jego następujące pozycje: *Rewolucja ducha – Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły* (2007); *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia* (2007); *Trzecie żeglowanie. Filozofia bytu a przyszłość metafizyki* (2006); *Religia i życie publiczne. Chryścijaństwo w dobie ponowoczesnej* (2005); *Filozofia bytu a przyszłość metafizyki* (2005); *Filozofia i wiara* (2004) *Filozofia po nihilizmie. Spojrzenie na przeszłość filozofii* (2003); *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki* (1998).

Prof. Possenti na zaproszenie Międzywydziałowego Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, dnia 9 grudnia 2010 r. wygłosił w swoim ojczystym języku referat zatytułowany *Przedpolityczne fundamenty demokracji. Zagadnienia antropologiczne i biopolityczne*.

Possenti wychodzi z założenia, że „demokracja jest bardziej duchem i ideałem niż ustrojem politycznym oraz procedurą”. Demokracja nie dotyczy więc tylko kryteriów określenia różnicy pomiędzy większością a mniejszością, lecz stanowi technikę realizacji tych wartości, które wiążą się z pojęciem osoby. Osoba według włoskiego filozofa jest przyczyną sprawczą, która determinuje „antropologiczną prawdę demokracji”. Possenti uważa, że „przed-warunkiem” zespołu reguł, norm i procedur, które składają się na demokrację, musi być antropologiczna godność osoby. Innymi słowy, decyzje podejmowane przez procedurę demokratyczną muszą odzwierciedlać wartości osoby. *Conditio sine qua non*, zatem aby nie negować ideału demokracji jest realizacja wartości antropologicznych pojmowanych na gruncie filozofii personalistycznej.

Według Possentiego, antropologia i problem realizacji godności osoby okazują się ważniejsze nawet od etycznych ze względu na neuronauki, ewolucjo-

nizm, biotechnologie, które skutkują wieloznacznością w określeniu istotnych cech człowieka. Possenti zwraca uwagę na to, jak nowe zagadnienia związane z rozwojem techniki biologicznej powodują, po pierwsze, rozszerzenie obszaru tego, co musi być regulowane przez państwo demokratyczne, po drugie, wzmocnienie władzy nad życiem (biopolityka). W tym kontekście narzędzia starego modelu państwa prawnego nie wystarczą, aby bronić wartości osoby. W związku z tym włoski filozof zaznacza niewystarczalność nowoczesnych konstytucji w pojmowaniu nowych zagadnień, które wynikają w dużej mierze z nieoczekiwanych zmian w obrębie neuronauki oraz biologii.

Possenti podkreśla również, że mimo swoich zalet, w naszej erze demokracja liberalna redukuje się do *noli me tangere*, to znaczy do gloryfikacji sfery prywatnej i obojętności odizolowanego człowieka wobec innych. Sprawa antropologiczna przeto pozostaje w życiu państwa demokratycznego na marginesie. Wobec tego, twierdzi Possenti, trudno jest osiągnąć „antropologiczny konsensus”, który mógłby stanowić ograniczenie manipulacji i nadużywania człowieka przez władzę polityczną. Antropologiczny konsensus stanowi natomiast niezbędny element prawdziwej demokracji. Dotyczy on zasad a nie interesów materialnych. W przekonaniu Possentiego, demokracja, jako ideał, wiąże się bowiem z prawdą. Racjonalny sposób poznania prawdy polega na wyklarowaniu jej zasady oraz na przybliżeniu się do fundamentu osoby. Filozoficzny realizm i personalizm służy temu, aby wyjaśnić podstawę prawdy i osoby.

W drugiej części tekstu Possenti zwraca swoją uwagę na walor perspektywy konsensusu antropologicznego wobec problematyk, jak np. tworzenie *in vitro* embrionów nadliczbowych, *missing women* i eutanazja. Autor *Filozofii po nihilizmie* kładzie nacisk na nieprawdziwość pewnej formy kontraktualizmu, według której każdy aspekt życia człowieka, w tym też dysponowanie jego ciałem, może być normowany i podporządkowany woli większości. W związku z tym Possenti opisuje różnicę pomiędzy suwerennością nowożytną, polegającą na możliwości wydania nakazu śmierci, a *biopower* (surennością ponowożytną), która wiąże się z „możliwością dania i odebrania życia oraz ingerowania w źródła życia, aby nimi manipulować, modyfikować je, psuć, wysuszać”. Różnica pomiędzy dwoma typami suwerenności (nowożytna – ponowożytna bądź *biopower*) przedstawiona przez Possentiego, nie różni się zasadniczo od tej, która została scharakteryzowana przez Foucaulta.

Inny temat poruszony przez włoskiego filozofa to eugenika. Possenti zadaje sobie pytanie, czy człowiek może „samo-projektować się” bądź czy może być projektowany przez innych, np. rodziców. Ten temat implikuje wolność człowieka wobec nowych możliwości, które są tworzone przez biotechnologię. Ta wolność i te możliwości pociągają za sobą pewne ryzyko, mianowicie ryzyko narażenia zasady autonomii i równości, ponieważ dziecko może zostać całkowicie produktem woli rodziców. W tym wypadku dziecko nie jest autonomiczne, gdyż jest ono modelowane przez rodziców. Poza tym, nie każde dziecko może

cieszyć się tymi możliwościami związanymi z bogactwem rodziców. Człowiek zatem może okazywać się czymś „funkcjonalnym”, niemającym, można by rzec, nic wspólnego z ideałem godności osoby, którego Possenti jest zwolennikiem.

Wywody Possentiego dotyczące demokracji i jej przesłanek są ciekawe i cenne. Należy jednak zwrócić również uwagę na słabe strony wystąpienia słynnego włoskiego filozofa. Possenti wychodzi z założenia, że demokracja proceduralna i państwo liberalne prezentują się jako narzędzia nieskuteczne, aby bronić godności osoby przed zagrożeniami wynikającymi z biotechnologii. Demokracja liberalna potrzebuje więc przedpolitycznej podstawy by, po pierwsze, funkcjonować na rzecz człowieka bądź osoby; po drugie, aby nie redukować ideału demokracji do zasady większości. Nie jest jednak jasne, kto w państwie demokratycznym, poza tymi instytucjami, które według Possentiego są niewystarczające, musi określić różnicę pomiędzy tym, co odpowiada osobie, a tym, co od niej odbiega. Inaczej mówiąc, kto mówi w imieniu osoby? Kto rozstrzyga o wieloznaczności interpretacji co do pojęcia osoby, która naturalnie może pojawić się w państwie pluralistycznym? Ponieważ według Possentiego konstytucja i zasada większości (nie trzeba chyba zaznaczyć tego, że konstytucja chroni mniejszości) nie wystarczają, wobec tego, poprzez jakie procedury możliwa jest realizacja idealnej demokracji działającej na rzecz osoby?

Krytyka Possentiego pod adresem nadużywania wyników odkryć i wynalazków technologii jest w dużej mierze do przyjęcia. Nie jest jednak jasne to, jak można konkretyzować przesłanki demokracji, niezależnie od jej narzędzi. Innymi słowy, Possenti jest zdania, iż możemy ulepszyć demokrację poprzez prawdę o osobie, czy w wypadku różnaitości interpretacji tej samej prawdy, należy jednak zapytać, jakim kryterium dysponujemy, aby decydować o tym, co jest prawdą a co nie, co wiąże się z osobą i z ideałem demokracji a tym, co stanowi ich negację?