

# DISPUT

## Horizont bioetike

MORAL U DOBA TEHNIČKE REPRODUKCIJE ŽIVOTA

Priredili Rada Drezgić, Željko Radinković i Predrag Krstić



Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju



DISPUT

# Horizont bioetike

MORAL U DOBA TEHNIČKE REPRODUKCIJE ŽIVOTA

Pruredili Rada Drezgić, Željko Radinković i Predrag Krstić



Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Naslov    Horizont bioetike: moral u doba tehničke reprodukcije života  
Priredili  Rada Drezgić, Željko Radinković i Predrag Krstić  
Izdavač   Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu  
Za urednika                            Petar Bojanić  
Recenzenti                            Dr Michal Sladeček, Dr Petar Bojanić  
Lektura                                 Olgica Rajić  
Dizajn                                 Milica Milojević  
Prelom                                 Sanja Tasić  
Štampa                                 Colorgrafx, Beograd  
Datum i mesto izdanja                Beograd, septembar 2012.  
Tiraž       300  
ISBN        978-86-82417-35-4

*Knjiga je nastala u okviru projekta 41004 „Retke bolesti: molekularna patofiziologija, dijagnostički i terapijski modaliteti i socijalni, etički i pravni aspekti“, potprojekat Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu, „Bioetički aspekti: moralno prihvatljivo u biotehnološki i društveno mogućem“, koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.*

## S a d r ž a j

*Vojin Rakić, Predrag Krstić*

Moralno prihvatljivo u biotehnoški i društveno mogućem: uvod 5

### Rađanje

*Jovan Babić*

Asistirana humana reprodukcija 15

*Rada Drezgić*

Reproduktivne tehnologije i feministička bioetika 68

*Deana Jovanović*

Država blagostanja, populaciona politika i bioetika brige u Srbiji  
– kritička analiza medijske reprezentacije 87

### Poboljšanje

*Nada Gligorov*

Više od zdravlja 105

*Vojin Rakić*

Moralni okviri kognitivnog poboljšanja 122

*Aleksandar Dobrijević*

Opasnosti od moralnog poboljšanja ljudi 138

*Ivan Mladenović*

Poboljšanje, evolucija i institucije 148

### Odstupanje

*Eva Kamerer*

Normalno i abnormalno, zdravo i bolesno.  
Problem funkcionalnog objašnjenja u biologiji 171

*Snežana Otašević*

O monstrumima i drugim ljudima 208

*Dužanka Krajnović*

Etički i društveni aspekti u vezi sa retkim bolestima 231

## Osporavanje

*Jelena Đurić*

Bioetika i ljudske vrednosti

253

*Željko Radinković*

Kako je moguća moć? O nekim transcendentalfilozofskim pretpostavkama Fukoovog koncepta moći, biomoći i diskursa o životu

285

## Projektovanje

*Veselin Mitrović*

„Poboljšanje“, sociologija i naučna fantastika

307

*Predrag Krstić*

Zvezdane i moralne staze

349

## Beleške o autorima

424

## Moralno prihvatljivo u biotehnološki i društveno mogućem: uvod

Zbornik *Horizont bioetike: moral u doba tehničke reprodukcije života* nastao je u okviru potprojekta Ministarstva prosvete i nauke „Bioetički aspekti: moralno prihvatljivo u biotehnološki i društveno mogućem“, koji je deo šireg projekta „Retke bolesti: molekularna patofiziologija, dijagnostički i terapijski modaliteti i socijalni, etički i pravni aspekti“. Pred čitaocem je knjiga koja ne okuplja priloge u pet tek naknadno i slučajno zaokruženih tematskih celina, nego otvoreno nastoji da njima sugerise onu (sve)obuhvatnost koju oblast bioetičkih istraživanja danas zahvata i onu prodornost kojom prožima i ostale, tradicionalnije filozofske i naučne discipline. Doslovno od kolenke do groba, od rađanja do budućih života, od takođe vizija aktuelnih i mogućih poboljšanja do opomena na čudovišne aberacije i propitivanja teorijske i aksiološke zasnovanosti takvih izgleda, opisuje se pustolovina čoveka suočenog sa onim temeljnim izazovima visokotehnologizovane i temeljno administrirane savremenosti koji stavljaju na kušnju možda sve one naše dosadašnje teorijske operatore koji su nam jemčili pouzdano izvođenje koherentnih koncepcija i sve one orijentire ispravnog postupanja koji su rukovodili našu praksu. Jer pitanja koja bioetika već nekoliko decenija sve intenzivnije postavlja niukoliko nisu tek akademska; ona su doslovno pitanja života i smrti. Kada život nastaje, kakve oblike poprima, kada

prestaje? I preko toga: šta se menja u našem razumevanju i definisanju života s obzirom na one izazove koje savremena tehnika nauka upućuje? Da li se život može, sme i/ili treba proizvesti? Da li se njime može ili mora upravljati? Da li je podložan i da li treba da bude podložan društvenoj regulativi ili njegova „poboljšanja“ ostaju ograničena moralnim obzirima? Da li se i moral menja sa biotehnologijom i da li politika zaista prevashodno postaje biopolitika? I da li ta posvemašnja intervencija u život predstavlja jedan neminovani tok ili nešto na šta se može ili mora uticati? Da li smo osuđeni na preformulisani život ili nam savremene tehnike upravo omogućavaju da ga slobodno ili sve slobodnije biramo? Sva ta pitanja autori priloga u ovom zborniku postavljaju tako da drami patetične zabrinutosti pretpostavljaju onu odgovornost koja bi odvažno i pronicljivo da ishoduje informativnim svedočenjima i (pri)kazivanjima i inspirativnim analizama i objašnjenjima problema jednog doba koje je upravo sam (ljudski) život u njegovim biološkim i, naročito, moralnim određenjima i domenima – konačno učinilo upitnim.

Pitanje našeg prava da preformulišemo naše biologijom formulisane živote jeste jedno od ključnih dilema bioetike i dilema koja prožima mnoge od tekstova koje ovaj zbornik iznosi pred čitaoca. Da li imamo pravo da poboljšavamo ono što su za nas predodredili Bog ili priroda? Ključna zamerka poboljšanja sažeta je u iskazu da čovek ne bi trebalo da „izigrava Boga“. Kako je to formulisano u *Beyond Therapy*, prema mnogima manifestu bio-konzervativne pozicije Predsedničkog saveta SAD za bioetiku, „izigravanje Boga“ je „hibris delanja sa nedovoljnom mudrošću“ (Kass 2003: 287). Ako pojam Boga zamenimo pojmom prirode, izložena optužba podrazumeva neprimereno raspolaganje onim što je prirodno dato.

Pored prigovora zasnovanog na ovom konceptu, to jest shvatanju da poboljšanje narušava ono što su nam Bog ili priroda podarili, a time i naše ljudsko dostojanstvo, biotehnološka



poboljšanja kritikovana su i iz drugih razloga. Prvo, ona bi mogla da predstavljaju rizik za zdravlje. Ako je telo integrisana celina, intervencije na jednom njegovom sistemu kako bi on funkcionisao „više nego dobro“ („*better than well*“), mogu da budu pogubne za neki drugi sistem. Drugo, poboljšanje bi moglo biti nepošteno. Steroidi koje uzimaju atletičari da bi postigli bolje rezultate ili korišćenje metilfenidata (popularnog *ritalina*, kod nas poznatog kao *concerta*) iz sličnih motiva od strane studenata koji spremaju ispite, mogu im dati nepoštenu prednost u odnosu na ostale takmičare/kolege. Pošto bi se pak moglo tvrditi da ni naše urođene sposobnosti nisu pravedno raspodeljene, argument se ponovo svodi na naš odnos prema onome što nam je dato prirodnim putem: da li su naši prirodni talenti sveti ili nam je dopušteno da ih menjamo? Treće, poboljšanje otvara pitanje nejednakosti pristupa sredstvima koja će dovesti do njega. Neki ljudi mogu lakše da pristupe dobrobitima biotehnologije od drugih. Povrh toga, neki ne mogu da priušte lekove za terapije ozbiljnih bolesti, dok drugi koriste te iste lekove radi moralno sumnjivih oblika poboljšanja. Konačno, poboljšanje može imati štetan uticaj na našu slobodu. To može biti slučaj kada jedna grupa ljudi koristi biotehnologiju kako bi sprovodila prisilu nad drugim ljudima. *Prisilno* davanje anaboličkih steroida atletičarima samo je jedan primer. U tom pogledu ilustrativna je praksa nekih totalitarnih komunističkih režima iz prošlosti. Međutim, prisila slične vrste pojavljuje se i u demokratskim društvima. Pomislimo samo na roditelje koji deci nameću sopstvenu volju putem neuro-farmakoloških intervencija ili putem kontrole genotipa selekcijom embriona – sve sa namerom da se ima „više nego dobro dete“.

Prigovor poboljšanju kojim se iznosi njegov pretpostavljeni potencijal da štetno utiče na našu slobodu, paradoksalno nas vodi ka glavnom argumentu u prilog poboljšanju. Libertarijanski opredeljeni zagovornici ove vrste intervencije

upozoravaju, naime, na to da se prisila može sprovesti *odbijanjem* poboljšanja onome ko želi da mu se podvrgne. Štaviše, oni povećavanje ljudskih mogućnosti vide kao korak ka većoj slobodi, i to iz dva razloga. Prvo, ono ljudima pruža jednu dodatnu opciju, i to opciju da se poboljšaju. Drugo, samo poboljšanje nam širi horizont slobode, jer otvara mogućnost da naučimo i zaradimo više, umnožavajući time izbore koji nam se pružaju u našim životima. Ova bio-liberalna pozicija suprotstavljena je bio-konzervativnoj i u mnogim od tekstova u zborniku. No, u nekima od njih naziru se i obrisi „srednjih“ ili alternativnih pozicija. Tematska celina koja se bavi pitanjem poboljšanja posebno je ilustrativna za ovu debatu.

Ipak, problem „rađanja“ nekako i po intuitivnoj hronologiji i po provociranju drugih pitanja koja se na njega oslanjaju prirodno otvara diskusiju. A tehnološke inovacije koje su s njim u vezi već na delu ili uskoro mogu biti implementirane temeljno revidiraju naše koncepte. Tekst Jovana Babića „Asistirana humana reprodukcija“ upravo polazi od uvida da je diskurzivna situacija u tom pogledu temeljno destabilisana postojećim praksama kojima još uvek manjka pregledno moralno i pravno potkrepljenje. Nastojeći da detektuje i naznači kriterijum demarkacije koji razdvaja opravdane od neopravdanih ili postupaka koji zahtevaju ograničenje, ovaj prilog potanko raspravlja mogućnosti pravnog i moralnog opravdanja pojedinih novih praksi koje u ovoj oblasti omogućavaju nove tehnologije. Tekst Rade Drezgić „Reproduktivne tehnologije i feministička bioetika“, međutim, reprezentuje jednu, u najmanju ruku, drugačiju intonaciju istog pitanja: umesto potrage za univerzalnom normom koja bi regulisala makar potencijalno opasnu proizvoljnost novih biotehnoloških medicinskih praksi, čiji razvoj vrtoglavo napreduje i rasteže pojmovne beočuge u nepreglednost, akcentat se sada stavlja upravo na opasnosti društvene regulative reproduktivnih tehnologija. S osloncem na feministička

istraživanja o onoj naučnoj i političkoj kontroli reprodukcije koja omogućava eksploataciju žena, komercijalizaciju i komodifikaciju reprodukcije i reproduktivnih organa, nastajanje novih formi latentne i otvorene eugenike, insistira se da ni ono „prirodno“ rađanje nikada nije bilo samo biološki fenomen, već je osim istovrsnog poroda, uvek reprodukovalo strukturisane društvene odnose u kojima se odvija. Tehnološke intervencije u domenu te prirodne reprodukcije po svojim društvenim učincima i etičkim implikacijama nisu beznačajne ali ni jednoznačne: one same sobom ne vode većoj autonomiji pojedinaца ili socijalnoj pravdi, mogu čak ozbiljno ugroziti zdravlje žena i doprineti produblivanju razlika u društvenoj moći, ali isto tako mogu da omoguće roditeljstvo grupama koje su ranije bile isključene iz ove oblasti društvenog života i emancipuju one rigidne bipolarne strukture koje reprodukuju dominaciju. Sve zavisi od konteksta u kojem se biraju i koriste savremena tehnološka sredstva za reprodukciju. Jedan takav, društvenom situacijom provociran i organizovanim državnim sredstvima promovisan kontekst izlaže Deana Jovanović u svom članku „Država blagostanja, populaciona politika i bioetika brige u Srbiji“. Reč je o svojevrsnoj studiji slučaja jedne javne (re)prezentacije i interpretacije biološke reprodukcije: na primeru emisije „Vreme je za bebe“, koja je pokrenuta u sklopu državne inicijative za povećanje niske stope nataliteta u Srbiji, slikovito se pokazuje da kroz medijske narative „etika brige“ postaje bioetika brige države blagostanja.

Ali rađanje nije dovoljno; posle njega valja se, starim rečnikom rečeno, usavršiti, oblikovati, obrazovati, unaprediti, a novijim izrazima za prečice na tom istom nekada mukotrpnom putu: „poboljšati“. „Poboljšanje“ je naziv drugog tematskog bloka u zborniku i bez preterivanja bi se moglo reći, trenutno u toj meri noseći problemski korpus bioetičke oblasti da se neretko i identifikuje s njom. U jednom bitnom smislu, sasvim s

pravom. Nigde se preglednije ne testiraju etički aspekti unapređenja medicinskih i farmakoloških saznanja i praksi, nigde nije u toj meri prisutna ona sve prisnija veza biologije i tehnologije, koja provocira makar onoliko zazora koliko i nada, i nigde se istovremeno ne prelamaju i usredotočuju sve klasične bioetičke teme – etika ljudske reprodukcije, „etika smrti i umiranja“ (pri nužnosti izbora da neko umre ili preživi), etika istraživanja na ljudima, genetikom izazvana etika i etika transplantacije organa i implantacije veštačkih organa (Jonsen 1998) – kao što je to slučaj u disputima oko poboljšanja. Izvesno je gotovo jedino da se tu radi o farmako-medicinskim intervencijama čiji je cilj poboljšanje inače „normalnih“, a ne bolesnih ljudi, odnosno njihovih sposobnosti ili karaktera.

Nada Gligorov, u tekstu „Više od zdravlja“, imajući doduše u vidu prevashodno takozvane „neuropoboljšivače“, upravo osporava one koncepcije koje počivaju na razlikovanju „tretmana bolesti“, koji bi onda bio moralno dopustiv, i „poboljšanja“, od kojeg bi onda principijelno trebalo odustati. Razlika normalnog i nenormalnog ili invalidnog se pokazuje nedovoljnom da bi se medicinske intervencije ograničile samo na tretman onih koji spadaju u potonju grupu, a o nesumnjivo mogućim negativnim posledicama određene „medikalizacije“ kognitivnih sposobnosti, pa i njenoj (ne)dopustivosti, valja prosuđivati od slučaja do slučaja. Vojin Rakić, međutim, u tekstu „Moralni okviri kognitivnog poboljšanja“, hotimice povlači oštru granicu između medicinske terapije i intervencija koje nadilaze medicinske tretmane, i to sa namerom da izbegne „semantičko preklapanje“ ova dva fenomena, ne negirajući pritom postojanje „sive zone preklapanja“ u medicinskoj praksi. Rakić polemiše protiv dva stanovišta. Prvog, koje kognitivno poboljšanje smatra našim moralnim pravom ili čak moralnom dužnošću, i drugog, koje kognitivno poboljšanje tretira kao moralno dopustivo samo ukoliko mu prethodi moralno poboljšanje.

Nasuprot njima, u preglednoj raspravi predlaže treću perspektivu, prema kojoj je kognitivno poboljšanje jedino dopustivo ukoliko vodi moralnom poboljšanju. Obrazloženje te svojevrsne funkcionalizacije kognitivnog s obzirom na moralno poboljšanje poziva se na izvjesnu korektivnu instancu koju potonje ima u jednom ipak istom „projektu“ i kognitivnog i moralnog poboljšanja. Treća perspektiva zadržala bi liberalnu poziciju prvog stanovišta, jer bi ljudi mogli slobodno da odlučuju žele li da se podvrgnu poboljšanju, ali i poziciju poželjnosti moralnog poboljšanja koju ističe drugo stanovište i prema kojoj bi građani trebalo da budu motivisani različitim merama pozitivne diskriminacije kako bi se podvrgli ovoj društveno nesumnjivo poželjnoj vrsti poboljšanja. Da program biotehnoškog moralnog poboljšanja ljudi izaziva još veće – i upravo moralne – nevolje i još dalekosežnije paradokse nego njihovo kognitivno poboljšanje, odlučno ukazuje Aleksandar Dobrijević („Opasnost od moralnog poboljšanja ljudi“). Sa stanovišta jedne kantovske etike koja se zasniva na slobodi ili autonomiji, ideja biomoralnog poboljšanja netradicionalnim sredstvima se ispostavlja kao „samopobijajuća“ i nedopustiva jer bi, možda i nasuport nameri svojih predlagača, ishodovala po(s)thumanim marionetama bez mogućnosti izbora i, sledstveno, ikakvog morala. Ivan Mladenović, najzad, kombinujući u svom prilogu „Poboljšanje, evolucija i institucije“ etička, biološka i razmatranja političke filozofije, rekonstruiše neke ključne argumente protivnika poboljšanja i nalazi da oni ne pružaju dovoljnu osnovu za opštu zabranu biomedicinskih intervencija. Pojedina poboljšanja nesumnjivo mogu biti moralno opravdana, ali se ne može unapred pretpostaviti koja će i biti, već to treba da bude rezultat procesa one javne deliberacije s kojom problem poboljšanja dobija i dosad manjkavu a neophodnu „institucionalnu perspektivu“.

Normativni aspekt poboljšanja, ovako ili onako doznačen, međutim teško da može, sve i da hoće, da se potpuno, što

će reći i u netrivialnim slučajevima, neutrališe. Bilo da se osporava ili zagovara, u njega je uračunata ona „priroda“ ili „vizija“ čoveka koja se smatra poželjnom. A iz njenog zaleđa proviruje „odstupanje“, aberacija, ono abnormalno, čudovišno ili bolesno. Te slučajeve i različite koncepcije „(ne)normalnog“ iz biološke, filozofske i medicinske perspektive razmatraju tekstovi Eve Kameroner („Normalno i abnormalno, zdravo i bolesno. Problem funkcionalnog objašnjenja u biologiji“), Snežane Otašević („O monstrumima i drugim ljudima“) i Dušanke Krajnović („Etički i društveni aspekti u vezi sa retkim bolestima“). Filozofske implikacije upotrebe funkcionalnog jezika u biologiji pokazuju da funkcionalno objašnjenje niukoliko nije lišeno dvosmislenosti i teškoća koje se ponajbolje očituju u susretu sa onim „disfunkcionalnostima“ koje se različito krste, ali uvek oslanjaju na „biološku normu“ i „selektivnu istoriju“; analiza diskursa o monstruoznosti koji se proteže kroz čitavu pisanu istoriju (biologije, medicine, ali i psihologije, politike, estetike, umetnosti, kriminologije, religije...) Zapada otkriva odnos prema onim graničnim formama „prirodnog poretka“ našeg tela koje proganjamo u „deformitete“, „invalidnosti“, „onesposobljenosti“, „oštećenosti“, sva ona odstupanja od „fikcije zdravog“ koja svedoče i reprodukuju društveno-političke odnose moći; pa i među tako već diskriminisanim, postoje konačno još diskriminisaniji, oni sa teško prepoznatljivim i izrazito nisko frekventnim oboljenjima koji su, s jedne strane, lišeni adekvatne terapije, bilo zato što ona ne postoji bilo zato što je nedostupna, a s druge, marginalizovani i ekskomunicirani čak i iz standardizovane devijacije „normalnog“.

Ali ne radi se samo o aberaciji od normirajuće normalnosti; pitanja bioetike zadiru i u sve oblasti vrednovanja, povratno dovode u pitanje i već starovremenog subjekta vrednovanja i egzistencijalno „sopstvo“, i takođe konačno samu svoju orijentaciju izlažu sudu vrednosti. Tradicionalni i konkurentski

sistemi vrednosti religije, metafizike i etike, uprkos različitim odgovorima na izazove novih saznanja i tehnika, saglasni su u tome da se „svrha bioetike“ mora artikulirati tek povezivanjem saznanja biologije, medicine i ekologije sa „ljudskim vrednostima“, sugeriše Jelena Đurić u prilogu „Bioetika i ljudske vrednosti“. Željko Radinković („Kako je moguća moć? O nekim transcendentnofilozofskim pretpostavkama Fukoovog koncepta moći, biomoći i diskursa o životu“) je skloniji ne proširivanju, već produblivanju i propitivanju mogućnosti zasnivanja jedne teorije moći koja bi trebalo da može odgovarati fraktalnom karakteru savremenih diskurzivnih praksi. Fundamentalna ontologija se kandiduje kao opcija koja je tek kadra za onu „transcendentnofilozofsku postavku pitanja“ koja bi istorizovala konstitutivno sopstvo i bolje razumevala rizomatsku strukturu razlomljenih subjekta i objekta biopolitičke prakse.

Blok tekstova koji zaključuje ovaj zbornik otvoreno, ali ne manje teorijski odgovorno, zadire u one vizije biopolitičke i bioetičke budućnosti koju nude futurologija i naučna fantastika. Veselin Mitrović („Poboljšanje“, sociologija i naučna fantastika“) koristi tri naučnofantastična slučaja – dva romana i jedan film – da bi analizom imaginarnih formi društava koja su nastala poboljšavanjem pojedinaca genetskim inženjeringom istražio mogućnosti primene dve osnovne bioetičke orijentacije – bio-konzervativizma koji se vraća na prirodna ljudska prava i bio-liberalnih stanovišta karakterističnih za transhumanizam – na marksističke i veberijanske pristupe analizi društvene strukture. Predrag Krstić, konačno, u tekstu koji ne krije istovremenu inspirisanost Kantom i najčuvanijim televizijskim serijalom naučnofantastičnog žanra („Zvezdane i moralne staze“), dovodi u pitanje mogućnost, opravdanost i čak poželjnost predviđanja ili proricanja buduće slike ljudskog društva i ukazuje na teorijsku insuficijenciju i praktične opasnosti pretpostavljanja da će (bio)etika intergalaktičkih putovanja ostati ista

kao današnja, samo prebačena u drugačije okruženje, i onog „lenjog mišljenja“ koje se zadovoljava konstatacijom da će se sa razvojem i novim izazovima tehnologije konstitutivno i nesagledivo promeniti i pitanja i problemi iz ovog domena, te o njima i ne vredi raspravljati.

Postavljajući debatu između bio-konzervativaca i bio-liberala u perspektivu budućnosti, ova temastka celina zaokružuje zbornik *Horizont bioetike: moral u doba tehničke reprodukcije života*. Ta perspektiva usmerena je prema horizontu biotehnoški reprodukovanog života – života koji upravo traži za opravdivošću preformulisanja Bogom ili/i prirodom date biološke formulacije naših života.

### **Literatura**

- Jonsen, Albert R. (1998), *The Birth of Bioethics*, New York: Oxford University Press.
- Kass, L. R. (prir.) (2003), *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington, D. C.: The President's Council on Bioethics.



Jovan Babić

### Asistirana humana reprodukcija\*

#### I

Ako pođemo od teze da je predmet moralnog vrednovanja ljudska delatnost, a delatnost čine postupci (koji mogu da se artikulišu kao prakse), onda se čini da u moralu ne može biti ničega stvarno novog: treba samo utvrditi da imamo posla sa nekim postupkom, kakav je to postupak i ko je za njega odgovoran, i imaćemo sve što je potrebno za moralnu ocenu. Ipak, ljudski postupci se sabiraju u prakse, a ove pak prate određeni moralni principi,<sup>1</sup> kao dužnosti ili prava, koji nam uveliko olakšavaju artikulaciju moralnog stava i moralne

---

\* Sa pitanjem *in vitro humane reprodukcije* sam se prvi suočio na konferenciji posvećenoj ovoj temi u organizaciji filozofsko-teološkog društva *Societas Ethica*, u Palermu, Italija, 2–6 septembra 1985. Prva verzija ovog teksta je izašla (zajedno sa tekstovima Dražena Milačića i Marine Janjić Komar) kao deo temata posvećenog asistiranoj humano prokreaciji, u časopisu *Theoria* 4/1992. godine. Bili su to verovatno prvi tekstovi iz bioetike kod nas. Tekst je zatim više puta, u celini ili delovima, bio izlagan na raznim skupovima, a onda i uključen u moju knjigu *Moral i naše vreme* (1998, 2. izdanje 2005).

1 Dž. S. Mil bi rekao „sekundarni principi“, što je dobar izraz budući da je moralni princip, ukoliko se pod tim podrazumeva moralni kriterijum kao poseban vrednosni kriterijum, ipak samo jedan (Mil 1960: 29; Mill 1971: 278).

ocene postupaka. Prakse sačinjavaju postupci. One se doduše menjaju, a i postupci su stalno novi, ali se čini da su njihove vrste, prema tipu moralne ocene, uvek iste: laž, prevara, pakost, krađa, izdaja, ubistvo. Opštost ne mora biti tako velika: abortus, eutanazija, smrtna kazna i samoubistvo – sve su to primeri homicidnih postupaka. Ponekad mogu pridoći i dodatna određenja koja moralnu ocenu čine još manje unapred određenom: rat, terorizam, špijunaža, cenzura. Ali svi ti postupci su na ovaj ili onaj način po svojoj vrsti oduvek postojali, pa može izgledati da ne može biti *novih vrsta postupaka*. Ipak se čini, sa druge strane, da neki rezultati naučnog i tehnološkog progressa, naročito ako su povezani sa mogućim radikalnim društvenim implikacijama, mogu stvoriti postupke koji teško mogu da se svrstaju u one klase postupaka (prakse) u koje bi po prirodi stvari trebalo da budu svrstani. Atomska bomba teško da predstavlja oružje u pravom smislu te reči, nuklearna pretnja ne predstavlja ratnu pretnju već strateški odbrambeni potez odvratanja, masovna indoktrinacija pomoću brzih sredstava javnog informisanja nije samo prevara nego često i pristanak na prevaru (čak možda zadovoljenje želje da se bude prevaren i zaveden), veštačko održavanje života može uvesti u zamku protivrečnih moralnih i profesionalnih zahteva. Tako se stvaraju nove prakse.

Čini se da u tom kontekstu „novih praksi“ *bioinženjering* predstavlja možda i najveći izazov, i to ne samo primenjen na ljude. A primenjen na ljude zaista donosi nove dileme, takve kakve mogu doneti samo stvarno nove vrste postupaka. Transplantacija organa, veštački organi, novi lekovi, nove dijagnostičke tehnike, produženje života, genetsko eksperimentisanje, novi metodi humane reprodukcije, sve nas to suočava sa pitanjima nikada ranije postavljanim, a to suočavanje nas pogađa kao ljude, ne samo kao stručnjake, nadležne za efikasnost (lekare) ili regulaciju (pravnike), mada su stručnjaci prvi koji se sa tim pitanjima suočavaju.

U ovoj raspravi pozabavićemo se poslednjim pomenu- tim pitanjem, novim metodama humane reprodukcije. Neke od njih i ne moraju izgledati sasvim nove, kao što je slučaj sa surrogat materinstvom, ali ćemo videti da postoji jedan potpu- no novi momenat koji predstavlja sasvim različit i sasvim novi problem. I to je ono što je zapravo, sa moralne tačke gledišta, tu najvažnije: imamo posla sa jednom novom vrstom postupaka, koja može konstituisati sasvim nove prakse koje treba moral- no proceniti i oceniti. A te će se prakse višestruko preklapati sa starim praksama, što nimalo ne olakšava moralnu analizu. Jer u stare prakse su založene i stare odluke, a nove prakse zahteva- ju nove odluke. Ovo zahteva objašnjenje (koje se međutim ovde ne može dati u celini) o tome kako nastaju prakse i kako nastaju postupci. Uprošćeno, postupci uključuju svrhovitost i moment decizionizma, tako što je neka moguća svrha konkretnom od- lukom postavljena kao stvarni cilj koji se pokušava realizovati. Postupak je onda taj pokušaj. Prakse su klase postupaka defini- sane nekom odredbom, koja može biti neko načelo, a može biti i iskaz manje opštosti.

Zašto je to važno? Zato što u praksama (ili postup- cima) nemamo posla samo sa činjeničkim pitanjima. Ona se sama po sebi načelno lako rešavaju. Isto tako, vrednosna pitanja se načelno lako rešavaju na normativnom planu. Ali u postup- ku ili praksi imamo susret ta dva plana. Da je ubistvo moralno rđavo i da je, na primer, normalan odrastao čovek osoba koja je kao takva zaštićena tom moralnom kvalifikacijom – nešto je u šta niko neće sumnjati. Ali kada nastaje osoba, od kog trenutka je ona zaštićena tom kvalifikacijom, to pitanje nije pravo činje- ničko pitanje: ako o tome pitate ljude različitih pogleda na svet dobićete različite odgovore, a svaki će odgovor imati pretenziju na to da predstavlja činjeničku tvrdnju. A zapravo je u svakom odgovoru skrivena *odluka* o tome šta odgovor treba da bude: za hrišćanina osoba nastaje u trenutku začeca, za zakonodavca

koji dopušta abortus to je trenutak u kome prestaje da važi to dopuštenje, dok će za nekog trećeg to biti trenutak prvog udi- sanja vazduha.

Ono što je tu ključno jeste da *razlozi* koje će svaki od njih navesti za svoj odgovor uključuju u sebe odluku o selekciji nekih razloga iz ukupnog skupa svih mogućih razloga koji se tu mogu navoditi kao relevantni. Ponekad će međutim određenje tih razloga biti takvo da će se činjenice koje se njima određuju pomerati kroz vreme kako nauka i mogućnost njene primene napreduju; na primer, ranije se smatralo da trudnoća od dva- deset osam nedelja (sedam meseci) daje onaj uslov (*viabilitet*, sposobnost preživljavanja izvan materice) koji omogućava no- vom ljudskom biću samostalan život, i pravo da bude tretirano kao osoba sa svim pravima koja osobi pripadaju. Ali samosta- lan život nije moguć bez niza uslova koji uopšte omogućavaju život, pa ako se pod samostalnošću podrazumeva mogućnost preživljavanja izvan materice onda napredak nauke pomera tu tačku na neki znatno raniji trenutak u razvoju fetusa; zašto se onda držati stare tačke razgraničenja? Ali to povlači da je ta tač- ka pomična i da možda i nema načelne mogućnosti da se ona odredi, što nas suočava sa neprijatnim iskušenjem da mesto te tačke smatramo proizvoljnim i da možemo slobodno odluči- ti gde ćemo ga staviti. Da li ćemo uopšte odlučiti jeste zaista u domenu slobode, ali šta i naročito kako ćemo odlučiti ne bi trebalo da bude sasvim u tom domenu. To pokazuje i potreba, koja se tu nužno postavlja: potreba da se navode razlozi. Razlo- zi za odluke uvek postoje a ono što se njima postiže jeste da se isključi proizvoljnost i kanališe pa i ograniči sloboda odlučiva- nja, a sve da bi se povećala verovatnoća, ili šansa, da se odluka i realizuje. Ta potreba je utoliko veća kod konstituisanja novih praksi, a pošto je odluka kojom se prakse konstituišu jedna ko- lektivna ili društvena odluka, to je taj postupak utoliko kompli- kovaniји i, ukoliko nije spontan, on je po svojoj prirodi težak i

u izvesnom smislu bolan. Ta spontanost je, međutim, ograničena upravo potrebom da se navedu razlozi: odluka o, na primer, značenjima reči takođe je društvena ali i spontana i ne zahteva navođenje razloga te stoga nije teška, iako i ona povlači opštu saglasnost. Spontanost svodi moment odlučivanja na jedan mehanički nivo. Nažalost ili na sreću, kod stvaranja novih praksi mora se stvarno odlučiti i to mora biti potkrepljeno razlozima koji imaju pretenziju da su valjani i opštevažeći. Otuda filozofija morala od samog početka u takvim poslovima ima svoje mesto. U našem primeru, primeru viabiliteta, ima zapravo dva takva mesta: prvo, da li je viabilitet uopšte moralno relevantan i, drugo, ako jeste, zašto je to tako.

Pitanje moralnog statusa nekog bića i pitanje života i njegovog početka tako se na neki način razdvajaju. Moralni status daje tom biću neka prava, ili barem konstituiše neke dužnosti u odnosu prema njemu, dok je život jedan kontinuirani proces koji traje u intervalu koji je toliko dug (više hiljada miliona godina) da pitanje moralnih implikacija njegovih diskretnih stanja čini potpuno depasiranim. Otuda nije život ono što je predmet vrednosnog određenja i moralne zaštite, nego neka određena osobina nekog njegovog konkretnog izraza. Taj izraz je pojedinačna jedinka, ali opet ne kao nosilac života, već onog svojstva koje je, da tako kažem, ovlašćeno na poštovanje, što priroda koja je veoma rasipnički nastrojena u pogledu broja novostvorenih jedinki ovima kao nosiocima života svakako ne podaruje. A to postavlja određenu osnovu za moguće odgovore na pitanja koja se postavljaju kao moralne dileme oko radikalnih intervencija u domenu humane reprodukcije. Te se intervencije, krajnje uprošćeno, svode na asistenciju kod humane prokreacije. Ta asistencija, kao što ćemo videti, može biti zaista radikalna, toliko da poremeti same osnovne pojmove koji su u najužoj vezi sa ljudskim rađanjem, pojmove kao što su otac, majka, porodica, a onda i moralni identitet osobe. Taj osobni

identitet je središnja tačka oko koje se centriraju pitanja moralne, a onda i pravne i društvene dopuštenosti raznih mogućih intervencija u domen humane reprodukcije. A to će staviti u iskušenje naše uobičajene primene pojmova zabrane i dopuštenja, a posredno i ispravnosti i neispravnosti, što nam svakako – dok se nova praksa ne konstituiše (a možda i kasnije) – može stvoriti razne probleme i nevolje koji nisu samo teorijski.

Tri vrste takvih intervencija predmet su posebno živih rasprava u poslednje vreme. To su: fertilizacija *in vitro*, surrogacija materinstva i donacija genetskog reproduktivnog materijala (donacija sperme, jajnih ćelija ili čak gotovih embriona). Sve je to, osim donacije sperme, ako se sve precizno definiše, omogućeno velikim napretkom nauke i medicine u poslednje doba. Razmotrićemo po redu sva ta pitanja i ukazati samo na neke moralne dileme sa kojima se suočavamo u susretu sa tim novim mogućnostima. Te dileme nisu samo naučni ili tehnički izazov već imaju i svoje veliko medicinsko, ljudsko i društveno opravdanje. Dva velika i važna cilja mogu se postići iz istraživanja i njegove primene u ovoj oblasti: lečenje i otklanjanje neplodnosti za mnoge ljude kojima je to problem i (delimično) sprečavanje naslednih ili genetskih bolesti. Za nas ovde je od prevashodnog interesa ono prvo. Pritom ćemo poći od nekih normativnih pretpostavki koje se čine nespornim ili barem plauzibilnim.

Prva od tih pretpostavki jeste *univerzalnost*, u vidu poštovanja svačijih prava i u smislu koji označava načelnu ravnopravnost svih ciljeva. *Prima facie* to znači da su za zabranu nekog postupka ili prakse uvek potrebni razlozi koji će tu zabranu opravdati, dok su razlozi za dozvolu ili suvišni ili se pojavljuju na nekoj već postojećoj normativnoj pretpostavci (na primer, dozvolu za slobodu kretanja osuđenika potrebno je opravdati na pretpostavci njihove kazne, a potpunu slobodu kretanja stiču *opet* onda kad kazna istekne; dozvola da se ubije stiče se na pretpostavci univerzalne zabrane ubistva, na primer u samoodbrani

ili smrtnoj kazni). To da se poštuju svačija prava (prava i deteta i majke i oca i lekara i društva i tako dalje), ne znači da se poštuju i prava svih, već samo da ničija prava nisu unapred i načelno privilegovana. Time nije pripuštena neka opšta permisivnost već samo uvedena razlika između davanja razloga za zabranu (oni se daju iz načelnih razloga) i davanja razloga za dozvolu (oni se daju na osnovu pretpostavke o prethodnom postojanju neke konkretne zabrane, inače ih nije potrebno davati).

Druga pretpostavka jeste da je sistem termina ili pojmova kojima se operiše načelno kompletan ili odrediv, da se njime pokrivaju svi relevantni slučajevi (da nema rupa u pojmovnoj mreži) i da uvođenje novih pojmova podrazumeva kompletnu proceduru uključujući i utvrdivost odgovornosti ako neki izuzetak postane presedan a onda eventualno i (opšta) praksa; mada je opravdanje nekog postupka kao izuzetka jedna stvar, a njegovo opravdanje kao prakse druga, uvek treba gledati šta će to biti ako postane opšta praksa. Da u sistemu pojmova nema rupa, znači da se odgovornost u načelu uvek može utvrditi. Ali to je moguće samo ako su definicije pojmova kojima se barata dovoljno određene. Na primer, da li u definiciju porodice načelno ulazi postojanje oca – koga možda *više* nema – ili je moguć pojam porodice po kome oca *nikad* nije ni bilo? Ili, kakve će pravne posledice imati promena definicije majke kao „žene koja je rodila“<sup>2</sup> na sticanje državljanstva, nasleđivanje i tako dalje?

Treća pretpostavka jeste da se polazi od prostih i manje problematičnih slučajeva, i, ako se u njima utvrdi neko opravdanje, to će opravdanje u tim slučajevima važiti čak i ako u

---

2 Pravni sistem doduše već poznaje kategoriju majke koja nije rodila – to je žena koja usvoji dete; ovde se međutim radi o pitanju opšte redefinicije tog pojma u standardnom slučaju koji zahteva odgovor na pitanje da li su gestacija i rađanje definicioni deo tog pojma, ili je to proizvodnja jajne ćelije.

nekim drugim, složenijim slučajevima, ne bude sličnog opravdanja. Odsustvo opravdanja u složenim slučajevima ne ukida opravdanje u prostim slučajevima. Ova razlika nije isto što i gorepomenuta razlika između izuzetka i opšte prakse: na primer, biranje pola budućeg deteta nije ni približno tako teško opravdati ako je to izuzetak, kao što bi bilo teško opravdati taj postupak kao opštu praksu; prosti slučaj je, recimo, primena *in vitro* oplodnje u okviru bračnog para, a složeni slučaj je kad je uključena i takozvana treća ili možda i četvrta strana – mada sa medicinske tačke gledišta sve može biti pokriveno valjanom dijagnozom, opravdanje, i sama mogućnost opravdanja, u tim različitim slučajevima biće različiti.

U svakom slučaju uvođenje novih praksi nameće potrebu da se uvedu novi ili prilagode stari pojmovi kojima treba označiti ne samo nove činjenice već i novu vrednosnu i normativnu situaciju. Ako je ta promena značajna, nastaje revolucija u mišljenju koja omogućava prihvatanje nečega što se ranije smatralo neprihvatljivim (makar da i nije bilo prilike da se to učini). Za pravni sistem nastaje nepodnošljiva situacija: važenje vladajućih pravila postaje sporno, nešto što je jednog trenutka bilo izuzetak počinje da teži ukidanju nekog od tih pravila, menja se paradigma o dopuštenom i nedopuštenom, poželjnom i nepoželjnom, prihvatljivom i neprihvatljivom. I dok taj proces traje, ljudi koji treba da donose odluke šta da se uradi nemaju onu vrstu moralnog pokrića koju imaju kad deluju unutar etabliranih praksi. A ne mogu je ni imati jer u novonastajućoj praksi imamo problem sa našom drugom normativnom pretpostavkom: ne samo da se ne vidi način da se utvrdi odgovornost za slučaj ako neki izuzetak postane opšta praksa, već nastaju situacije u kojima načelno nije moguće utvrditi odgovornost za neki određeni postupak. Takve situacije su rezultat neodređenosti ili nepostojanja relevantnih pojmova i termina kojima se označavaju ili opisuju neki bitni momenti koji ulaze u određenje ili



opis nekog postupka. Stari termini prosto više nisu dovoljno precizni ili nisu dostatni. Na primer, ako zakon definiše „majku“ kao „ženu koja je rodila“, onda nove reproduktivne tehnike stavljaju u pitanje tu definiciju i sam čin problematizovanja te stare definicije se ne može izbeći pozivanjem na zakon ili na rečnik: određenim postupkom, kao što je transfer embriona, stvaraju se *činjenice* koje problematizuju etablirano značenje potpuno nezavisno od naše volje da to učinimo ili ne učinimo. Te činjenice će vršiti pritisak na promenu etabliranog značenja, povlačiće razne, a među njima i jake razloge za tu promenu, otvoriće mogućnost pozivanja na principe velikih vrednosnih pretenzija kao što je princip pravde, a kao *svršene činjenice* one neće samo povlačiti mogućnosti da se ta promena izvrši nego će tu promenu *zahtevati*, i taj će zahtev biti srazmeran snazi potkrepljujućih razloga koji se mogu ponuditi. Budući da se ovde radi o izuzetno važnim pojmovima i institucijama koje iza njih stoje, nije verovatno da će se ti problemi moći rešiti proširenjem značenja postojećih reči ili nekom njihovom višeznačnošću. Da li će nakon toga postojeći termini promeniti značenje ili će se morati stvarati nove reči, nije unapred izvesno. Ali definicije će u svakom slučaju morati da se menjaju. Videćemo to upravo na primeru „surogat-majke“.

## II

Humana *in vitro* fertilizacija je zapravo onaj postupak koji stoji u osnovi tih novih praksi. Donacija sperme je doduše nezavisna od postupaka „u staklu“, ali sve ostale vrste postupaka kod asistirane humane prokreacije, iako možda i moguće bez „stakla“, tek sa njim dobijaju stvarni značaj. Zato je *in vitro* fertilizacija (u daljem tekstu skraćeno IVF) na neki način pretpostavka na osnovu koje se govori, bilo da je reč o medicinskom ili nekom drugom, moralnom ili društvenom, aspektu asistirane humane prokreacije. Ali i sama IVF nije bez moralno spornih ili nejasnih implikacija. Zato je moramo ukratko opisati.

IVF, kao što joj samo ime kaže, predstavlja „oplodnju u staklu“, odnosno u epruveti. Utoliko je taj postupak veštački – osobina koja sama po sebi može da pobudi ne samo moralnu podozrivost. Postupak se sastoji u tome da se ženski gamet, jajna ćelija (*oocit*), u odgovarajuće vreme uzme direktno iz jajnika, pomoću jednog od dva metoda kojima se to može učiniti – laparoskopijom, koja predstavlja jednu malu operaciju, ili ultrazvukom. Prvi metod je stariji, i još uvek se koristi iako uključuje opštu anesteziju. Prethodno se, radi poboljšanja izgleda na uspeh, vrši stimulacija takozvane superovulacije, postupka koji treba da dovede do proizvodnje više od jedne jajne ćelije. To za posledicu ima i više embriona u epruveti, i zato će se pojaviti njihov „višak“. Tako povećanje efikasnosti postupka dovodi do drugih problema kao što su ovi suvišni embrioni koji su u literaturi nazvani i „embrioni siročići“ (uporediti Warnock: 1985b: 222). Pojavljuju se naravno i druge komplikacije, ne samo moralne nego i medicinske (na primer, u proširene jajovode mogu da se usade transferisani embrioni).

Postupak se dakle sastoji u tome da se *in vitro* obavlja fertilizacija (oplodnja) i, nakon izvesnog vremena (36–96 sati) u okviru kog se dešavaju važne stvari u razvoju ploda (ili je možda bolje reći budućeg ploda), oplođeno jaje (zigot) prebacuje se u matericu kroz cervikalni kanal u nadi da će se izvršiti implantacija (usađivanje). Ako se to desi, počinje delimično *veštačka trudnoća*, koja se ponekad takođe završava spontanim pobačajem. Taj naizgled jednostavan postupak povlači mnoge moralne i pravne probleme. Usavršavanjem postupka, koje je stalno u toku, ti se problemi ne umanjuju i ne pojednostavljaju, već naprotiv, samo se usložnjavaju i povećavaju. Sama povećana dostupnost, koja je posledica ovog usavršavanja, proizvodi nove probleme i pitanja. Ali i postupak kao takav povlači pitanja i dileme.

Pre svega, postavlja se pitanje ko uopšte ima pravo da koristi ove veštačke tehnike. Nije reč samo o pitanju ko ima pravo na besplatan ili subvencionisan tretman ovakvih postupaka u nekom mogućem vidu opšteg zdravstvenog osiguranja, što je više pitanje artikulacije i distribucije društvene solidarnosti i njenog opravdanja (na primer, pravo na besplatan abortus koji ponekad ima za posledicu upravo takve oblike sterilnosti koji se mogu lečiti samo ili najefikasnije upravo ovim novim i skupim tehnikama – možda opet besplatno); pitanja ovakvih prava nisu striktno moralna pitanja, ali imaju razne i često dalekosežne moralne implikacije. Ono što predstavlja neposredno moralno pitanje kod prava korišćenja ovakvih novih tehnika je pitanje distribucije odgovornosti za direktne posledice i pitanje obražloženja prava i njihovog ograničenja.

Direktne posledice su predmet odgovornosti i samih aktera ali su takođe i ovlašćenja i odgovornosti koje se u vezi sa tim ovlašćenjima pripisuje lekarima. Zamislimo sledeći primer: mentalno zaostala žena, koja želi dete a ima medicinske indikacije koje za tu svrhu zahtevaju fertilizaciju *in vitro*, dođe u odgovarajuću ustanovu, tamo joj izađu u susret i ona rodi dete, možda takođe mentalno retardirano ali sposobno za život, pa onda odbije da preuzme brigu za to dete, ili recimo i sama dospeva u bolnicu za umobolne na neodređeno vreme. Ovaj ekstremni primer očigledno upućuje na dva problema koji se inače mogu pojaviti i u drugim slučajevima, ponekad samo u tragovima a ponekad i u obliku nekog tragičnog konflikta. Prvo je da li lekar treba i sme da uzima u obzir samo medicinski aspekt pitanja, i da li je pristanak pacijenta (ili „pristanak“) sve što mu treba da radi ono što se pokazuje kao medicinski poželjno ili opravdano (i da eventualno iskoristi priliku da isproba, proveri ili uvežba neku novu tehničku mogućnost). Drugo, a u bliskoj vezi sa prvim, jeste da pacijent, kao što pokazuje naš primer, ne mora biti odgovoran za posledice, i da možda često ili uvek

on i nije sasvim ili jedini odgovoran. To naravno povlači pitanje ko jeste odgovoran. Ne radi se o događajima koje se odvijaju sami po sebi, štaviše, za razliku od prirodne koncepcije (do koje je ta žena da je bila zdrava mogla doći i bez lekara), ovde imamo jasno definisanu nameru, proceduru i prognozu, što pitanje odgovornosti zaoštava još i više nego u običnom seksualnom životu. Mada se, sa druge strane, može potegnuti i pitanje ravnopravnosti bolesnih i poznata teza o „tiraniji zdravih i normalnih“. To nas vodi u drugo neposredno moralno pitanje, pitanje obrazloženja prava i njihovih ograničenja.

Ovo pitanje nije samo, a možda nije ni prvenstveno, medicinsko. Njemu prethodi jedno drugo pitanje u kome je upravo određenje „medicinsko“ predmet pitanja: to je pitanje da li je neplodnost *bolest*. Jer ako neplodnost nije bolest, onda ni IVF nije u doslovnom značenju te reči *terapija*, ili ako jeste, onda se ne *leči* neplodnost nego nešto drugo. Šta? Ako je to nemogućnost da se čovek pomiri sa bezdetnošću, ili ako je u pitanju intenzitet želje da se ima dete, onda bi IVF bila ginekološka alternativa nekim drugim, psihijatrijskim metodama lečenja kojima se, doduše bez dece, postiže ista svrha: izlečenje. Ali šta inače radi medicina: da li se ona zaista bavi uzrocima kao takvim ili pak primarno simptomima (posledicama), a uzrocima samo posredno, u okviru iznalaženja sredstava da se simptomi savladaju i uklone. Mada zapravo to pitanje nije relevantno za moralni status novih tehnika, ono može biti relevantno ako definicija „lečenja“ na neki način utiče na obim prava, recimo tako što bi se ono što nije bolest isključilo iz zdravstvenog osiguranja (iako je to raznim protezama, veštačkim zubima i tako dalje, već probijeno), pa bi neplodni bogataši mogli sebi da priušte ono što neplodni siromasi ne mogu, što bi na neki način (ako je bezdetnost zaista veliko zlo i tako utiče na osnovna prava ili kardinalno učestvuje u konstituciji (be)smisla života, ili ako je, na primer, vladajućom društvenom atmosferom

stigmatizovano) moglo narušiti princip pravde. Princip pravde je tu potencijalno zaista relevantan, ali čini se ipak samo potencijalno: niti se vidi zašto bi definicija bolesti uticala na domen distribucije (obavezne) solidarnosti (izražene u garantovanom zdravstvenom osiguranju) ili uopšte domen onoga što se smatra vrednim i značajnim u životu, niti se vidi da je ovaj slučaj na taj način povezan sa vrednošću pravde da bi bogate, koji inače sebi mogu da priušte mnoge stvari koje direktno utiču na sadržaj i kvalitet života, trebalo nasilno izjednačiti sa siromašnima. Društvo naravno može, svojim mehanizmima određivanja kriterijuma poželjnosti i dopuštenosti, odlučiti da je neplodnost stanje koje treba da se prihvati kao takvo, kao što se prihvataju i mnoga druga stanja, ali stvarna mogućnost otklanjanja neplodnosti, bilo da se to naziva lečenjem ili ne, podrazumeva da bi se takva odluka morala nametnuti nekim oblikom represije, koji opet mora da se opravdava, i to uz visoku cenu odustajanja od mnogih mogućnosti koje se pružaju i od progressa u ovladavanju tim mogućnostima. Problem određenja i opravdanja prava ne nalazi se međutim na planu njihovog obezbeđivanja već na planu njihovog ograničavanja. Pitanje ko ima pravo na korišćenje ovih novih tehnika ne označava pitanje ko ima pravo da mu se obezbedi to korišćenje, već ko ima pravo pristupa tom korišćenju. Ako bismo, bežeći od gornjeg primera, rekli da to pravo postoji samo unutar braka, postaviće se odmah pitanje, koje polazi od naše prve normativne pretpostavke, da zabrana načelno uvek mora da se opravdava: *Šta je brak?* i s kojim pravom se vanbračnim *parovima* zabranjuje ono što im, ako su zdravi, nije uskraćeno? I tu će se pojaviti ceo niz različitih razloga i obrazloženja koji svi imaju pretenziju da opravdaju ograničenje prava korišćenja IVF ili njegovu zabranu. I mada su neki od tih razloga slabi, neki drugi će se pokazati plauzibilnim.

Prvi prigovor će se zasnivati na onome što čini navodnu razliku između stare i nove tehnike: na odvajanju emocionalnog

(ili „ljubavnog“) momenta od prokreativnog. Po ovom prigovoru deca treba da nastaju iz ljubavi. Ili još radikalnije: krajnji razlog postojanja ljubavi je održanje života (kao života vrste), i samo život zasnovan *u* i *iz* ljubavi može biti vredan. Ali da bi se utvrdila relevancija ovog prigovora mora se utvrditi da odvajanje proizvodi sukob između onoga što se odvaja. To ovde nije slučaj: asistirana prokreacija nije slučajna već racionalno izabrana, po pretpostavci zato što njen cilj ne može drugačije da se ostvari. Moment odvajanja time gubi svoju relevanciju.

Drugi prigovor, koji je možda i naječešće navođen, jeste prigovor za artifičijelnost: IVF i drugi postupci asistirane prokreacije nisu *prirodni već veštački*. Teza koja se ovde prećutno pretpostavlja jeste da je *priroda* dobroćudna i benevolentna i da je atribut „prirodno“ nužnim načinom pokazatelj nečega „dobrog“ i „pozitivnog“. Ali ne vidi se da ima iole jakih razloga za jednu takvu pretpostavku. Pre bi se reklo da je priroda slepa i ravnodušna prema dobru i zlu u smislu koji je ovde relevantan i koji mi imamo u vidu. Ona tu svoju ravnodušnost pokazuje i u „prihvatanju“ jednog sasvim drugačijeg pojma dobra po kome je dobro izjednačeno sa sposobnošću za preživaljavanje: sledeći taj pojam „dobra“ priroda odbacuje ogroman broj živih bića, propuštajući samo mali broj najспособnijih. Kod ljudi se to, za razliku od drugih vrsta, dešava na samom početku razvoja, ali se dešava na taj isti prirodni način.<sup>3</sup> Sa druge strane, ako je želja za decom „prirodna“ (o čemu će još biti reči), onda se ta prirodna želja za mnoge parove može ostvariti samo pomoću IVF i drugih metoda asistirane i artifičijelne prokreacije. *Second best* je najčešće ipak bolje nego ništa.

Možemo zatim pomenuti rigidnu rimokatoličku objekciju na *samozloupotrebu* sadržanu u masturbaciji kao sastavnom

3 Tek mali broj ljudskih gameta uspe da uđe u proces reprodukcije, a još manji da u tom procesu opstane do neke tačke reproduktivnog uspeha.

delu postupka svih ovih tehnika. Masturbacija se smatra neprirodnom, perverznom, odvratnom, ponižavajućom i tako dalje, i to uglavnom iz dva razloga: zbog takozvane samozlupotrebe i, što je ovde relevantno, zbog zapostavljanja prokreativnog momenta. Ali zapravo tog zapostavljanja nema, jer je prokreacija ovde upravo svrha. Preljubnički greh za koji se tu nekako pretpostavlja da je založen u taj postupak može se lako opravdati upravo teorijom koja je razvijena u okviru rimokatoličke moralne teologije, teorijom takozvanog dvostrukog učinka. Prema toj teoriji, nenameravana, iako predviđena, posledica može da se zanemari ako je nameravana posledica takva da može da opravda postupak. To je teorija kojom se opravdava upotreba nužnih iako moralno sumnjivih sredstava radi postizanja opravdanog nameravanog cilja. Smešni predlozi, na primer da se samo inkubacija jajne ćelije obavi *in vitro* i da se zatim jajna ćelija prenese u uterus i onda obavi normalni koitus, izgledaju, nezavisno od niske (u svakom slučaju snižene) prognoze takvog postupka, na istom nivou kao primedba kojom se zahteva da se seminalna tečnost za unutarbračno veštačko osemenjavanje (indikovano medicinskim razlozima) „skuplja iz vagine nakon normalnog polnog odnosa“ (Atkinson 1965: 170). Osim toga, postoje slučajevi u kojima uspeh ove procedure, na primer zbog cervikalne kiselosti sa spermaticidnim dejstvom, ne samo da je neizvestan nego i nemoguć. Da bi ostali dosledni, ovakvi prigovarači bi, ukoliko prihvataju cilj IVF, morali zahtevati testikularnu punkciju radi pribavljanja spermatozoida za oplodnju. Ali ni tada se taj preljubnički moment ne bi sasvim izgubio, npr. ako bi se u donaciji sperme (uostalom sa mnogo jačim razlozima) insistiralo na saglasnosti donorove supruge (koja donaciju bez svoje saglasnosti može smatrati teškom prevarom) (Atkinson 1965: 172).

Sa druge strane, koristi od IVF su očito velike i raznovrsne. Najveća od njih je mogućnost da parovi koji bi drugačije ostali bezdetni mogu dobiti decu. Za najčešći uzrok neplodnosti

žena – bolesti jajovoda – to je često jedino sigurno rešenje: čak 80 posto žena sa oštećenim jajovodima mogu da se okoriste metodom IVF (Hull 1986: 24). Takođe veliki procenat drugih uzroka neplodnosti može tako da se savlada, kao i značajni oblici muške neplodnosti (Edwards 1986: 45; Braude, Bolton & Johnson 1986: 64). Osim ovih neposrednih mogu se pomenuti i posredne koristi: društvene (zbrinuta deca, srećne porodice), medicinske (mogućnost izbegavanja naslednih bolesti), naučne (ovladavanje novim znanjima, otkrivanje novih mogućnosti) i razne druge (na primer iznalaženje novih oblika kontracepcije). Uzevši sve to u obzir može se zaključiti da će barem jedna od značajnih teorija morala, utilitarizam, moći da opravda uvođenje i korišćenje IVF kao jedne nove prakse. Naravno, utilitarizam će podrazumevati razne normativne elemente – o odnosu ciljeva i sredstava u kome će se radi nekog dobra žrtvovati neko (potencijalno) pravo, izbor manjeg zla, odnos između nameravanih i nenameravanih ali predviđenih ili predvidivih posledica – mada će i neke druge teorije, one zasnovane na pravima (pravo na decu, na roditeljstvo, pravo da se ne bude predmet manipulacije i tako dalje) ili na poštovanju (na primer poštovanju svačijih želja ili ciljeva u *prima facie* smislu) dati osnovu za etičko opravdavanje uvođenja i korišćenja ovih praksi.

Treba takođe reći da IVF nikako ne može da se shvati kao postupak sa bilo kakvim demografskim ili populacijskim značajem; na tu vrstu pogrešnog zaključka navodi istinita ali i sasvim apstraktna u svojoj opštosti tvrdnja da je lečenje pojedinačne neplodnosti (lečenje neplodnosti neke pojedinačne žene) primer ili poseban slučaj lečenja neplodnosti uopšte. Ali kad se pogledaju podaci, i njihove srazmere, stvari izgledaju sasvim drugačije. Evo jedne starije procene i, mada je moguće da se u razvijenom svetu situacija promenila, teško da je to slučaj i kada se uzima svet u celini: „Svetsko stanovništvo nastavlja da se povećava za preko 400.000 stanovnika dnevno, a broj



neželjenih trudnoća se zadržava na veoma visokom nivou – na primer 127.000 trudnoća je namerno prekinuto u Engleskoj i Velsu u 1983. godini. Cifre o IVF i transferu embriona postaju beznačajne kad se uporede sa ovim ciframa. Krajem 1985. godine oko 10.000 embriona u svetu biće proizvedeno pomoću *in vitro* oplodnje i roditelji se oko 1.000 beba 'iz epruvete'. Možda 200 do 500 jajnih ćelija biće donirano za potrebe istraživanja kojima treba da se unapredi *in vitro* fertilizacija ili izučavanje razvoja kongenitalnih abnormalnosti ili oboje“ (Aitken and Lincoln 1986: 133). Ovakvi podaci drastično smanjuju značaj utilitarnosti razmatranja, barem do trenutka, ako se može racionalno očekivati da će takav trenutak doći, kada će ove tehnike postati široko dostupne i široko rasprostranjene. To se može desiti onda kad taj postupak postane dovoljno jednostavan i dovoljno jeftin. Ali tada se, i o tome će još biti reči, mogu pojaviti drugi i drugačiji razlozi koji će se možda suprotstaviti opštem prihvatanju novih tehnika. A to nas vraća našem osnovnom problemu, pitanju artikulacije i obrazloženja prava i njihovog ograničavanja. Pitanje ko ima pravo pristupa je, kao što vidimo, jedno složeno pitanje u kome se mešaju različiti kriterijumi odlučivanja. Videli smo da možemo pitati da li IVF treba učiniti dostupnim izvan braka ili izvan para. Ali može se takođe postaviti pitanje da li to treba da bude dostupno i parovima – ukoliko su u stanju da imaju dete na normalan način. A zatim, naravno, uvek se može postaviti i pitanje distribucije mogućnosti i da li je ta distribucija pravedna.

### III

Pre nego što pređemo na razmatranje složenijih slučajeva primene IVF, treba ukazati na to da kriterijum odlučivanja u bilo kom slučaju nije jednostavan i jedinstven, kao i da postojanje različitih kriterijuma ne samo da komplikuje proces odlučivanja već može i da zamagli problem i maskira i sakrije njegovo određenje. Naše normativne pretpostavke takođe ulaze

u kriterijume odlučivanja ali, gledano uže, čini se da je ovde potrebno pomenuti tri specifična kriterijuma odlučivanja koji su uvek prisutni i koji se prepliću ali koje je, ne samo iz načelnih razloga već možda i više iz razloga efikasnosti, poželjno percipirati kao odvojene i nezavisne. Ta percepcija može pomoći da se pravilno locira problem i da se uspostavi neka hijerarhija vrednosti koja može pomoći da se precizno odredi konflikt koji treba razrešiti. Prvi, najjednostavniji i najelegantniji kriterijum je kriterijum redosleda: ko prvi stigne – prvi dobije. Taj kriterijum ima svoje jasne prednosti, on je jednostavan i u njega je naizgled založen princip pravde: dobijaju *svi* (dok ima), kad više nema, nema ni za koga. Ali takav egalitarizam je suviše grub, u njemu se previđa da različiti slučajevi nisu različiti samo po tome što su numerički različiti već i po mnogo čemu drugom, pa su i različito ozbiljni ili teški. Kad se to uzme u obzir, isključivo oslanjanje na ovaj princip (koji se inače i ne može sasvim izbeći) delovalo bi kao rasipništvo, što njegovo isključivo korišćenje u ozbiljnim situacijama čini neracionalnim.

Drugi način da se odluči bio bi odlučivanje prema nekom *opisu*. Pored opšteg problema usaglašavanja opisa i resursa sa kojima se raspolaže (sa kojim se suočava svaki kriterijum), problem ovog pristupa jeste relevancija opisa i mogućnost takozvane „klizave padine“: na primer, može se reći da asistiranu prokreaciju, koja uključuje IVF, surogaciju materinstva ili veštačko osemenjavanje, možemo dopustiti samo bračnim parovima, ili samo parovima, ili i leđičnim ženama koje žele da postanu majke, a onda se možemo pozvati na ravnopravnost pa to zahtevati i za leđične muškarce i tako dalje – i nastaje problem gde staviti demarkacionu liniju na kojoj bi se stalo a koja ne bi bila arbitrarna. Relevanciju opisa i inače nije lako uspostaviti; na primer, kod distribucije solidarnosti može se u opis postupka koji treba da bude besplatan uključiti nemogućnost plaćanja: da za one koji ne mogu da plate bude besplatno a da ostali

plaćaju. Pored toga što je nemoguće napraviti upotrebljivu definiciju takve nemogućnosti, to bi lekare očito suočilo sa čudnim i apsurdnim situacijama, moralno veoma sumnjivim. Pa ipak, izvanmedicinski opisi kao element kriterijuma odlučivanja ne mogu se izbeći, što sa etičke tačke gledišta povlači tragičnu situaciju nedopustivog postupka koji se ne može izbeći. Primer koji se može navesti je izbor mladog i isključenje starog pacijenta u mnogim vitalno značajnim medicinskim poduhvatima.

Treći specifični kriterijum odlučivanja izbegava „klixavu padinu“ ali mu ostaje problem usaglašavanja sa resursima: to je odlučivanje prema nekoj *medicinskoj indikaciji*. Na primer, kada se kaže da pravo na IVF imaju žene sa bolesnim jajovodima, ili uopšte pacijenti prema nekom određenom opisu medicinskih indikacija. Pošto taj opis može biti veoma precizan, ovo izgleda kao najbolji kriterijum. Njime se takoreći automatski isključuju oni za koje osećamo da nekako i ne treba da budu uzeti u razmatranje, na primer žene koje iz razloga karijere ili iz želje da sačuvaju struk ne žele da iznesu svoju trudnoću a ipak hoće da imaju dete.<sup>4</sup> Možemo se pitati da li se od žene koja

---

4 Literatura obiluje neobičnim primerima. Ali najznačajniji su oni koji su kandidati da prestanu biti neobični, na primer u opisu slučaja koji nalazimo u knjizi Hull 1990: 150. Udata žena koja je predsednik velike reklamne kompanije (muž uspešan biznismen na Menhetnu), bez problema sa plodnošću, ali zbog uštede vremena, daje ponudu jednoj za to opremljenoj klinici da tri embriona prozvedena *in vitro* fertilizacijom njenih oocita spermom njenog muža – dva muška i jedan ženski – implantira u surogat majke i da im isporuči „gotovu decu“. Da bi se izbegle razne vrste problema, predlaže se da se surogat majke, nakon odgovarajućeg zdravstvenog i psihičkog testiranja, specijalno za tu svrhu dovedu iz „neke od karipskih republika“ i da se ugovorom utvrdi da će se te žene, nakon isplate od po 15.000 dolara, vratiti natrag u svoju zemlju. Klinika, naravno, treba da naplati svoju uobičajenu tarifu, podrazumevajući dodatne troškove oko nalaženja, testiranja, putnih i drugih troškova odabranih kandidatkinja, ali se svemu (ugovorom) dodaje da će nakon „isporuke dva zdrava novorođena sina i jedne zdrave novorođene kćeri“,

nije spremna da se podvrgne trudnoći, sa svim neprijatnostima i rizicima koje to podrazumeva, može očekivati da će biti spremna na sve one žrtve koje povlači roditeljstvo, koje je svakako jedan od najtežih, najdužih i najodgovornijih poslova koji postoje (Steinbock 1989: 370). Ali zapravo najteža obrazloženja za ograničenje prava na pristup novim tehnikama reprodukcije nećemo imati kod onih ograničenja koja nastaju na osnovu određenja medicinske indikacije, već kod onih ograničenja koja nastaju na osnovu našeg drugog kriterijuma, naime izvanmedicinskog opisa podobnosti (na primer podobnosti za odgajanje deteta: setimo se primera sa mentalno retardiranom ženom). Izgleda da je neizbežna kombinacija svih ovih, a možda i nekih drugih kriterijuma odlučivanja, mada se kod drugog pojavljuje određena paternalistička implikacija; ona predstavlja dodatno ograničenje za neploidne (koji su svojim stanjem po pretpostavci već hendikepirani i utoliko neravnopravni), što ih stavlja u još neravnopravniji položaj u odnosu na plodne, za koje se ti dodatni razlozi ne traže: oni sami odlučuju koje će razloge uzeti a koje pak neće uzeti u obzir.

Razni su razlozi koji će se ovde pojavljivati kao relevantni, bilo da su takvi da su primarno stvar pojedinaca (na primer razni razlozi za odlaganje rađanja od kojih će nam neki izgledati opravdani a neki opet neopravdani) ili da se odnose na nešto što se mora društveno regulisati (na primer usvojenje i davanje dece na usvojenje) ili možda i sasvim zabraniti (na primer rađanje dece radi davanja na usvojenje). Ipak, osnovni razlog sa kojim se ovde suočavamo, i koji je od primarnog značaja, jeste

klinika dobiti dodatnih milion dolara za osnivanje neprofitne fondacije za unapređivanje ove nove medicinske prakse koja ljudima sa malo vremena omogućava da vreme efikasno uštede a da se ne odreknu želje da ipak dobiju decu. (Tome treba dodati prećutnu pretpostavku da ima i drugih klinika koje su isto tako u stanju da efikasno obave taj „posao“. A treba postaviti i pitanje koja bi racionalna žena „iz neke od karipskih republika“ mogla odbiti tako povoljnu poslovnu ponudu?)

*želja* da se imaju deca. Može se naravno neplodnosti pristupiti i kao svršenoj činjenici sa kojom se moramo pomiriti, ali ljudi će to pitanje shvatiti kao otvoreno i eventualno se pomiriti sa tim tek onda kad se stvarno mora: da li se i od koga može očekivati da kapitulira pre poraza? (To bi bilo suprotno načelu slobode, koje će međutim, ma koliko bilo pacifikovano načelima sreće i poslušnosti, uvek iznova da postavlja to pitanje). Spremnost na podvrgavanje napornim, ponekad mučnim, dugotrajnim (više-godišnjim) tretmanima da bi se dobilo nešto što se jako želi, zacelo zaslužuje poštovanje. Bezdetnost sama po sebi ne mora imati bilo kakvu vrednosnu konotaciju; uostalom, očito je da postoji pravo da se bude bez dece – nema nikakvih sankcija za bezdetne, oni ne moraju da, na primer, dokazuju da su neplodni i sve je u okviru prava na nesprečavanje koje je osnovno pravo u koje je založena društvena vrednost slobode. Ali to isto pravo treba da imaju i oni koji decu žele da imaju. Ta želja može biti takva da se bezdetnost doživljava kao prazan život, a doživljaj života na kraju krajeva i jeste sam život.

Ta želja i interes koji se na njoj gradi mogu konstituisati, da tako kažemo, određeno pravo na reprodukciju. Ono se može shvatiti i kao aspekt možda osnovnijeg prava na samoodređenje ili kao izraz prava na izbor. Bilo kako da se artikuliše, imamo dva vida njegove interpretacije koji će nas suočiti sa dva u suštini sasvim različita problema.

Prvo pravo se može shvatiti na negativan način kao pravo na nesprečavanje, i to je ono što će nas, možda nasuprot očekivanju, suočiti sa principijelnim moralnim pitanjima u takozvanom „složenom slučaju“ – kad se u proces reprodukcije uključuje treći čovek, bilo unošenjem tuđeg genetskog materijala (tuđih gameta), bilo učestvovanjem tog trećeg u definišućim delovima samog procesa („iznajmljivanjem“ uterusa). To zapravo i nije neobično, jer prava i načelna moralna pitanja u vezi sa pravima i imamo tek onda kad imamo posla sa pravima

interpretiranim negativno, pravima koja su izraz slobode; to je tako zato što je sloboda osnovno moralno pitanje (na njoj se gradi odgovornost).

Druga, već pomenuta i pozitivna interpretacija prava je ona koja uzima pravo kao nešto više od prava na nesprečavanje, pravo da se predmet nekog opravdanog interesa stvarno obezbedi i realizuje; kod prava na decu to bi povlačilo pravo da se dobije određena pomoć u realizaciji tog prava. To je onaj oblik prava sa kojim su neposredno suočeni lekari (i pre nego što se suoče sa negativnom pojavom prava, kod kojih je odlučivanje mnogo dalekosežnije i isključuje ekspertizu), ali ne samo lekari nego i drugi i na kraju svi ljudi, ako ne kao potencijalni korisnici tog prava a ono barem kao poreski obveznici. Kao oblik takozvane „pozitivne slobode“ (što je drugo ime za one interese koji se smatraju važnim i legitimnim – tu spada i ceo korpus takozvanih „ljudskih prava“ i značajan deo ideologije koja se na toj osnovi stvara). Artikulacija i obim tih prava su u direktnoj zavisnosti od resursa sa kojima se raspolaze – resursa u znanjima, mogućnostima (uključujući finansijske mogućnosti), prilikama i spremnostima da se ta prava stvarno i realizuju. Na primer, besplatno ili subvencionisano lečenje steriliteta očitо zavisí od svih tih faktora. Uzmimo na primer poslednji od njih, spremnost: neko se može pitati da li se isplati (iako se i zna i može, a ima i prilike) ulagati u lečenje steriliteta malobrojnih umesto u pobuđivanje na rađanje kod onih drugih, mnogobrojnijih. To pokazuje da kod pozitivnih prava prvenstveno imamo posla sa racionalnošću a tek posredno sa moralnošću. „Složeni slučaj“ nastaje zapravo na osnovi negativno formulisanih prava i na principu da zabrana mora da se opravda a da se dozvola *prima facie* ne mora opravdavati. Pitanja i distinkcije koje kod pozitivno formulisanih prava mogu biti relevantni, na primer da li se ljudi tu pojavljuju u ulozi pacijenta ili u ulozi klijenta, ovde

otpadaju jer promena uloge ne može uticati na ono što je u domenu negativne slobode.<sup>5</sup>

#### IV

Pod složenim ili heterolognim slučajem podrazumevaju se dve zapravo bitno različite situacije, a zajedničko im je uključenje treće osobe u proces prokreacije (za sistematski prikaz *pro et contra* razloga za razne oblike asistirane humane prokreacije uporediti Warnock 1985a). Jednom se taj treći čovek pojavljuje kao učesnik na samom početku, kao davalac genetskog materijala, a drugi put kao nosilac uloge koja spada u opis procesa reprodukcije, kao žena koja iznosi (tuđu) trudnoću. Iako je prvi postupak po dubini zahvata daleko radikalniji, drugi je onaj koji stavlja u pitanje naše etablirane a važne pojmove. To možda svedoči o moralnoj labavosti koja se manifestuje u našem svetu, a možda je u pitanju samo to da nam ti pojmovi, koji su inače po sebi sasvim određeni, nisu još do kraja jasni. Pogledajmo najpre prvi slučaj.

Donacija genetskog materijala ima više oblika: to može biti donacija sperme, donacija jajnih ćelija i donacija gotovih embriona. Prvi oblik predstavlja jednu praksu koja je oduvek postojala, ali on se sada povezuje manje-više isključivo sa tehnikom veštačkog osemenjavanja. Samo veštačko osemenjavanje može biti indikovano i unutar braka iz raznih zdravstvenih

---

5 Ovde se ne može u to detaljno ulaziti. Kroz društvene uloge se artikulise pozitivna sloboda na određeni način, ali negativna sloboda ostaje, ili bi trebalo da ostaje, nedirnutu. Na primer, mogu imati pozitivnu slobodu da budem član doktorske komisije, ali svako ima, ili bi trebalo da ima, negativnu slobodu da to bude: ne sme biti načelno sprečen da stekne uslove koji će mu to omogućiti. Lažna diploma, međutim, ne može ući u te uslove. U našem slučaju iznajmljivanje uterusa liči na pravi uslov za dobijanje deteta, kao što je posebna vrsta pismenosti potrebna slepima da bi mogli da polažu ispite. Za donaciju genetskog materijala, međutim, teško da se može reći isto.

razloga. Čak i u takvoj jednostavnoj situaciji mogu se pojaviti moralno i pravno sumnjive mogućnosti. Na primer, pošto se sperma može efikasno čuvati zamrznuta, može se desiti da čovek koji je svoju spermu uskladištio na taj način umre i da onda njegova udovica zahteva veštačku inseminaciju ne razmišljajući mnogo u toj situaciji o kontekstu nadolazećih posledica (Warnock 1985a: 18). Osim toga, postoji određena asimetrija, sa mogućim moralnim implikacijama, između samih indikacija; naime, ukoliko je ta indikacija na strani muža (njegova impotencija), onda je to nešto što (za razliku od na primer takozvanog cervikalnog hostiliteta) može imati efekta na status braka, pa se može postaviti pitanje opravdanosti uvođenja deteta i njegovog eventualnog korišćenja u terapeutske svrhe. Ipak, pravi problemi nastaju kad se koristi sperma drugog muškarca. Postupak je očigledno indikovano kod sterilnosti muža ili da bi se izbegla neka njegova nasledna bolest, ali se mogu navoditi i drugi, ponekad sasvim neobični razlozi (na primer, „pravo žene da bira oca svog deteta“ (Warnock 1985a: 24)).

Uopšte, ovde smo suočeni ne samo sa neobičnim razlozima nego i sa neobičnim zaključivanjima; na primer, kod subfertilnosti muža može se pribeći kombinaciji homolognog i heterolognog veštačkog osemenjavanja – uz aranžiranje nemogućnosti da se utvrdi da muž nije otac (pogodnim izborom krvnih i drugih karakteristika donora); time se očito poboljšavaju izgledi fertilizacije, zbog čega se ceo postupak i čini. Pritom se kaže da ako su oba oblika veštačke inseminacije, homologni i heterologni, gledan svaki za sebe, dopustivi – onda i njihova kombinacija mora biti dopustiva (Atkinson 1965: 172)! Ovo je izvanredna ilustracija nemogućnosti primene mehaničkog pristupa i logike koja mu stoji u osnovi na vrednosni diskurs: vrednosti, a u moralu su to vrednovanja postupaka, u određenom su smislu organske celine nesvodive na zbir svojih delova, i ta nesvodivost i nezavisnot mogu ići dotle da celina i zbir njenih



delova imaju sasvim različit, pa i suprotan smisao ili vrednost. Tako ovde, uzimajući u obzir da je artifičijelna inseminacija pomoću donora ispravna, kombinacija ove i homologne inseminacije (protiv koje se ne može navesti valjan univerzalan razlog) još uvek ne mora biti i sama ispravna: kombinacija dvaju ispravnih postupaka ne mora biti ispravan postupak! Jer svrha „kombinovanja“ je nova svrha i njome se konstituiše novi postupak koji mora da se vrednuje za sebe, nezavisno od „sastavnih“ postupaka, budući da svaka svrha konstituiše upravo onu maksimumu postupanja koja je predmet moralne evaluacije. Ta svrha je ovde *skrivanje* (ili dodatno skrivanje, možda i od samoga sebe) činjenice vlastite neplodnosti i, što je još važnije, lažno predstavljanje adoptivnog roditeljstva za stvarno, biološko roditeljstvo. (Da je cilj bio sigurnost fertilizacije moglo se na sigurno ići na čist oblik inseminacije pomoću donora). Laž je, naravno, *prima facie*, uvek moralno neispravna.

Argument koji se najčešće navodi u vezi sa heteroložnom artifičijelnom inseminacijom jesu njegove eugeničke mogućnosti. Kažem „u vezi sa“ zato što se *taj isti* argument navodi i u korist i protiv ove prakse. Većina razloga koji se navode u njenu korist pokazaće se sa moralne tačke kao argumenti protiv nje. Na primer, pogodnom eugeničkom politikom mogu se postići određene socijalne i demografske posledice. Ono što će navesti oni koji bi se zalagali za takvu praksu biće da je to neka vrsta socijalne selekcije za altruizam i otklanjanje egoističkih i agresivnih nagona. Može se težiti i drugim, očiglednije poželjnim ciljevima – na primer povećanju prosečne inteligencije. Čije? Može se reći „stanovništva“; to bi se verovatno zaista postiglo ako bi se za inseminaciju koristili samo izuzetno inteligentni muškarci: moguće je, na primer, kao u negativnim *science-fiction* utopijama, da se manje inteligentni muškarci *sterilizuju* a da se pritom njihova „prava“ na ženidbu, na seksualne odnose i tako dalje ne ograničavaju. Sve je to realno moguće,

a moguće je ići i dalje: na primer, moguće je ići na društvenu specifikaciju (umetnici, naučnici, sportisti, fizički radnici i tako dalje), što bi vodilo u stvaranje jednog kastinskog društva, po pretpostavci „srećnog“, u kome bi svi trebalo da budu srećni mada doduše možda niko ili skoro niko ne bi bio slobodan. U projekat se naravno mogu uključiti i žene, na primer da samo izabrane (one koje su inteligentne ili imaju neku drugu poželjnu osobinu) daju genetski materijal dok bi ostale (ili možda i sve) obavljale gestacijsku funkciju – da rađaju. Problem klizave padine ovde je jasno vidljiv: gde se mora povući demarkaciona linija? Jer sve ovo može voditi „lečenju“ steriliteta, naslednih bolesti, ali i „neravnopravne“ raspodele u broju dece, ili i „neravnopravne“ raspodele u količini inteligencije, ili sreće, ili nečega drugoga, ili pak (približavajući se utilitarističkom idealu) otklanjanju „rasipništva“ u korišćenju i raspolaganju svim tim.

Na planu argumentacije, a u kontekstu rasprave o etičkom opravdavanju artificijelne inseminacije pomoću donora, treba pomenuti i jedan zanimljiv i zavodljiv, ali u stvari pogrešan argument koji se navodi u korist te prakse. Naime, u okviru opravdavanja „prava“ leđičnih žena na decu se ponekad kaže i to da je „bolje imati makar i jednog roditelja nego nijednog“, pa se onda navodi kako ima mnogo dece bez ijednog roditelja. Argument je zanimljiv jer u njemu imamo direktan sukob faktičkog i normativnog: naime, budući da je život, kao i roditeljstvo (ili koncepcija), takođe i jedna biološka činjenica, dete koje se ovde ima u vidu ima oba roditelja živa (a da mora imati dva roditelja da bi nastalo, može se uzeti kao pretpostavka).

Ovde zapravo imamo zamenu dva argumenta: za dete je bolje da ostane bez jednog roditelja nego da ostane bez oba roditelja, ali ovde se radi o nameri koja se odnosi na dete koje još ne postoji: da bi ono *ostalo* bez jednog roditelja (oca) mora se još nešto uraditi (u budućnosti) što će ga *lišiti* tog roditelja. Ta namera se zataškava i prećutkuje, ali ona postoji: „logika

budućnosti“ ne može nadvladati „logiku prošlosti“, jer ono što je stvarno nije u budućnosti (koja sadrži samo mogućnosti) nego u prošlosti (koja uključuje sadašnjost kao moment svoje aktualnosti), i na toj osnovi se konstituišu i obaveze (sama želja, pa ni namera, ne konstituiše obavezu, za to je potreban postupak, čin) i *ocene* o tome šta je bolje. Procene, na osnovu zamišljenih ocena, treba da uzmu u obzir sve realne mogućnosti, a ne samo neke od njih. Ako se izbor ipak pravi, on mora biti opravdan nezavisnim razlozima (dručkije se ne može postići objektivnost). Doduše, opet će važiti da je bolje jedan roditelj nego nijedan, ali će *istovremeno* važiti da je bolje oba roditelja nego samo jedan – mogućnost koja nije otvorena za onog ko je već ostao bez jednog roditelja, ali je u boljoj situaciji od onog ko je ostao bez oba roditelja. Dakle, nema smisla govoriti da neko ko još ne postoji nema jednog ili nema oba roditelja, jer je to zapravo nemoguće. Onaj ko je ostao bez roditelja, jednog ili oba, imao ih je u barem jednom distinktnom trenutku vremena u prošlosti. A ovde se govori o nameri da dete od početka nema (jednog?) roditelja, što može predstavljati samo jednu nameru: da se stvori institucionalna činjenica kojom se nekom od roditelja uskraćuje na jednom planu (pravnom, društvenom, običajnom) ono što on već kao činjeničko određenje ima na drugom planu, biološkom (naime da je otac, ili majka). To je na tom, institucionalnom planu naravno moguće, ali je zasnovano na jednom *izboru*, uključuje dakle moment decizionizma i nema nikakve veze sa logikom sadržanom u tezi da je bolje imati jednog roditelja nego nijednog. U navođenju razloga za takav izbor ne možemo se pozivati na teze tako visokog stepena opštosti; to moraju biti neki drugi razlozi u kojima se pozivamo na nešto što ima veze sa principom i kriterijumom tog izbora. A logička greška u zaključivanju je da se tim izborom stvara situacija za koju se onda kaže da je „bolja“ u smislu koji podrazumeva da je takva bila i pre tog izbora.

Uopšte, u argumentima ovoga tipa izgleda uzaludno i promašeno pozivati se na interes deteta kao na značajan faktor u odlučivanju: taj interes se ne može artikulirati za biće koje ne postoji, a za biće koje postoji uvek će biti nadmoćan argument pretpostavljene pozitivne vrednosti postojanja kao takvog: nikada nećemo moći obrazložiti, na primer, čedomorstvo na osnovu nekog opisa uslova života na koje dete navodno ima neko pravo (kao na standard kvaliteta života). Pošto se ovde radi o elementarnim životnim pitanjima, samom životu i o smrti i nepostojanju, to nam argumenti koji polaze od interesa deteta ili od njegovih pretpostavljenih prava (koja u stvari predstavljaju uvek samo deo njegovih legitimnih interesa) neće mnogo pomoći u uspostavljanju bilo procedura odlučivanja bilo merila konkretnog moralnog ocenjivanja. Čini mi se mnogo izglednijim pristup koji bi polazio od dužnosti, naših *dužnosti*, bilo da su to dužnosti prema detetu (kao živom ljudskom biću, kao potencijalnom ljudskom biću, kao svom detetu), bilo da su dužnosti prema sebi (pre svega očuvanje samopoštovanja kao osnove sopstvenog moralnog integriteta) ili prema svetu (njegovim izgledima da bude, da postane ili ostane dobar ili prihvatljiv) ili njegovim konstitutivnim načelima (pre svega prema načelu istine i, donekle, načelu pravde). Takav pristup otvara mogućnosti za stvaranje osnove na kojoj bi se načelno uvek mogla utvrditi *odgovornost*, svačija odgovornost, za učinjene postupke i za postupke koji se planiraju, a isto tako i za prakse, stare i one koje nastaju. Inače ćemo imati posla sa takozvanim „pravom na decu“, u kome se deca ne uzimaju kao moralna bića sa svojom vlastitom svrhom, već kao sredstvo: sredstvo konzumacije tog „prava“ – možda da bi se „izlečila“ trauma bezdetnosti, bilo da je u pitanju stvarna psihička trauma ili neka „socijalna trauma“ (kao pitanje prestiža, „normalnosti“ i slično). To se uklapa u stanje moralne teorije: da na osnovi prava zapravo nije moguće izgraditi moralnu teoriju, da je na osnovi interesa moguće

izgraditi samo heteronomnu moralnu teoriju, a da je takvu teoriju sa pretenzijom da polazi od autonomije moguće izgraditi samo na osnovi na kojoj se kao primitivni, fundamentalni, pojmovi nalaze dužnosti.

Pre nego što pređemo na teren surogacije, na kome se moralni kriterijum neće pokazati tako strogim i restriktivnim, treba radi kompletiranja pomenuti da kod donacije ima još i drugih mogućnosti i drugih problema. Napredak nauke omogućio je i donaciju jajne ćelije, pa i gotovih embriona. Obe ove mogućnosti rezultat su napretka tehnike vađenja jajne ćelije iz organizma. Sama ta tehnika, kao što smo videli, ima svoju cenu, ne samo materijalnu nego i u rizicima koje uključuje (opšta anestezijska kod laparoskopije, proširenje jajovoda sa svim rizicima koje to povlači, iznajmljivanje genitalnog trakta na određeni period, hospitalizacija, izloženost hemijskoj terapiji kod sinhronizacije menstrualnih ciklusa). Donacija gotovih embriona povlači nove i raznovrsne probleme. Pošto se oni mogu čuvati u zamrznutom stanju postaviće se pitanje raznih vrsta prava koja će se tu pojaviti sa svojom pretenzijom, kao i raznih dužnosti koje će se na osnovu svršenih činjenica tu svakako konstituisati. Kako da znamo koja su prava opravdana, a koje dužnosti postoje? Evo nekoliko pitanja u vezi sa tim: Koliko dugo čuvati zamrznute embrione? Šta sa njima nakon tog perioda? Da li biološki roditelji (na primer kod „preostalih“ embriona nakon uspešne IVF) imaju pravo da odlučuju o njihovoj daljoj sudbini? Dokle seže to pravo? Da li, na primer, biološki roditelji imaju pravo da biraju „konačne“ roditelje za svoje „suvišne“ embrione? Takođe obrnuto, da li konačni roditelji (koji će u stvari izvršiti prenatalnu adopciju) imaju pravo da biraju biološke roditelje (kao u meniju)? Ko može biti konačni roditelj? Da li obavezno par? I, naravno, pojaviće se pitanja plaćanja, komercijalizacije, a onda na kraju i pitanje zašto ne i kupovina dece na pijaci? Naše načelno opredeljenje da zabrana mora da se opravda a da za dozvolu

to nije neophodno ovde doživljava teška iskušenja. Ako je sve ili mnogo toga dopušteno suočićemo se sa zbunjajućim kombinacijama koje ćemo teško moći i da označimo a da budemo sigurni da smo to pravilno izveli. Na primer, zamislimo da homoseksualni par aranžira *in vitro* oplodnju donirane jajne ćelije smešom zajedničke sperme i onda „iznajmi“ uterus druge žene (koja nije biološka majka) i onda – šta? Amalgam očinstva i adopcije? (Jer *otac* je ipak samo jedan). Ali ako hoćemo uvesti granicu dopuštenosti onda pored onih naših osnovnih normativnih pretpostvki (koje možemo označiti i kao „liberalne“) moramo uvesti i neke druge normativne pretpostavke. Sa nekom od tih pretpostavki srešćemo se još kad budemo raspravljali o surogaciji; ovde je dovoljno da ustvrdimo dve stvari: uvođenje novih normativnih pretpostavki ne uklanja princip da je teret dokaza na onome ko zabranjuje i, drugo, razlog zabrane ne može biti u samoj motivaciji ili želji onih kojima se to nešto zabranjuje, zbog čega se i javlja potreba za drugim normativnim pretpostavkama. Jer, razlog da se nešto zabrani ne može biti u činjenici da se to nešto želi; to mora biti neki nezavisni razlog.

U zaključku rasprave o donaciji možda je najbolje taksativno navesti glavne momente, ili barem neke od njih, koje u regulisanju tog pitanja (ne samo pravnom nego i društvenom: na planu implicitnih opštih društvenih odluka o tome šta je poželjno i šta je dopušteno) treba imati na umu. Pre svega, dete ima pravo da postavi pitanje ko mu je roditelj (otac, ali isto tako i majka) i da dobije odgovor na to pitanje. Zatim treba razjasniti čiji se interes obezbeđuje tajnošću: da li samog deteta ili pak neki interes donora i preko toga posredno neki interes potencijalnih (novih) roditelja? Sve su to potpuno različite stvari pa i njihova regulacija, a i moralna ocena, treba da budu različite. Ako se obezbeđuje interes donora, koji je to interes i kako se to čini? Da se u jednom smislu oslobodi odgovornosti za vlastito

dete? To onda u tom smislu implicira neodgovornost.<sup>6</sup> Zatim, tajnost implicira mogućnost incesta i incestuoznog braka. Može biti da je zabluda da to ima tako rđave biološke posledice kakvih se možemo bojati, ali zabrana incesta je pre svega jedan od konstitutivnih principa našeg društva i našeg pojma sveta kao tog jednog određenog društva i sveta i narušavanje njene univerzalnosti narušiće i samu konstituciju tog sveta. Ako pak treba da postoji neki organ koji će to sprečavati, onda bismo imali ljude pod posebnom kontrolom, odnosno dve vrste ljudi; i nikada ne bismo znali ni za sebe ni za druge u koju od tih grupa bilo ko od nas spada. Tajnost (anonimnost) na kojoj se insistira implicira da je donor bezličan, što otvara put bezličnom izboru: kao u meniju – sportista, umetnik, naučnik i tako dalje. Međutim, pojam roditelja, na primer pojam oca, visoko je personalan pojam. Ovde se postavlja pitanje da li je i za društvo (za njegov pojam čoveka) takvo relativizovanje pojmova porodice i oca (pa, kao što vidimo, i majke) možda nepoželjno ili

---

6 Ciljani prenos roditeljske odgovornosti na one koji koriste njihov genetski materijal (spermu ili jajne ćelije) da bi dobili dete uvodi pojam prekonceptualne adopcije, odnosno „davanja na adopciju“ (i odricanje od prava ali i, takođe, od obaveza koje iz toga proishode); međutim, u kontekstu razlike koja postoji između genetskog materijala i koncipiranog života, čini se da je ovo još uvek uveliko neispitan normativni teren: lakoća postupka i pretpostavljeni niži status genetskog materijala od statusa koji se pretpostavlja kod embriona, fetusa ili dece, ipak ne povlači da je to vrednosno sasvim neutralno pitanje (kao poklanjanje ili prodaja sopstvene kose, na primer, ili čak organa, na primer bubrega). Da je tako, pokazuje i nemogućnost da se kao irelevantno odbaci raspitivanje buduće dece o tome ko su im biološki roditelji, i to ne samo ko su u smislu lične identifikacije nego i u smislu opisa raznih svojstava (rasna, nacionalna, verska i tako dalje). Takođe, čini se da pretpostavka da će buduće dete biti „zbrinuto“ ne igra bitnu ulogu u procesu doniranja koje ipak zavisi od nejasne i verovatno pogrešne pretpostavke da genetski materijal nema intrinzičnu vrednosnu konotaciju. (Uostalom, „zbrinutost“ je za biološke roditelje i kod standardne postnatalne adopcije više stvar nade nego nužni sastavni deo tog procesa, bez obzira na to kako je to pravno rešeno.)

čak opasno. Dalekosežnost tog relativizovanja može biti itekako relevantna. Osim toga, tajnost veoma sužava mogućnost suočavanja sa naknadno otkrivenim naslednim bolestima (ako se uopšte zna precizno šta nije nasledno) i povlači probleme sa medicinskom dijagnostikom zbog toga. I na kraju, legalizovanje tajnosti kod donacije sperme u izvesnom smislu povlači neravnopravnost žena. Da bi se to izbeglo, trebalo bi uvesti i tajnost kod donacije jajnih ćelija; ali to je tehnički otežano, mada više ne i nemoguće, pre svega nemogućnošću čuvanja jajnih ćelija u zamrznutom stanju, a zatim je i zakonski nejednako regulisano. Ali, kao što je iluzija da će proces i patnja rađanja zataškati lažno majčinstvo kod prenatalne adopcije tako je i sa lažnim očinstvom: mnogo je ispravnije da se adopcija pošteno prizna, svima kojima treba da se prizna, a pre svega sebi samom i samom detetu. Zaključak je dakle da anonimna donacija implicira neki oblik laži, i ne samo da nema razloga da se to izgubi iz vida već postoje dobri razlozi da se sa tim, kao pojedinci i kao društvo, suočimo.

## V

Ostale su još dve stvari koje se u kontekstu asistirane humane reprodukcije čine značajnim: jedna neposredno i njome ćemo se sada pozabaviti – surogacija – a druga od posrednog značaja za našu temu, ali značajna sama po sebi – genetsko i drugo istraživanje na embrionima, o čemu ću kasnije sasvim uzgredno više pomenuti nego razmotriti nekoliko pitanja. Kod surogacije se suočavamo sa problemom dvoznačnosti koji mora odmah na početku da se razreši, zato što samo jedno od dva značenja tog termina koji se u literaturi često javlja kao da razlike i nema, strogo govoreći, spada u našu temu. Surogacija se definiše kao postupak u kome „jedna žena nosi dete za drugu ženu sa namerom da dete preda nakon rođenja“ (Warnock 1985a: 42). Rađanje dece radi davanja na usvojenje u potpunosti



je pokriveno ovim opisom, a kao pozitivni doprinos naših novih tehnika navodi se da su „veštačko osemenjivanje i skorašnji razvoj oplodnje *in vitro* eliminisali nužnost seksualnog čina radi uspostavljanja surogat trudnoće“ (Warnock 1985a: 42). Time se doduše uklanja ili barem umanjuje onaj „preljubnički moment“ koji je tu deo mogućeg prigovora, ali se istovremeno prigovori koji su različiti ne samo po stepenu ozbiljnosti nego i po vrsti, svi odreda svrstavaju u istu ravan. Rađanje dece radi davanja na usvojenje jeste jedna stara praksa, ona je i danas raširena i može biti da u nekim krajevima sveta predstavlja kombinaciju običaja i ekonomije. Međutim, kod ove, da tako kažemo, polusurogacije na neki čudan način iz domena pažnje ispada ono što bismo u kontekstu ovog šireg značenja mogli nazvati surogacijom očinstva: postupak kome se, na ovaj ili onaj način, pribegava kod muške neplodnosti.

Ali zato svi znamo biblijsku priču o Avramovoj ženi Sari i njenoj robinji Agari. Ledi Vornok, i ne samo ona, koristi reč „surogacija“ na način koji u potpunosti pokriva ovaj slučaj; da li je sama oplodnja izvršena veštačkom inseminacijom ili čak *in vitro* neće niukoliko promeniti to određenje: Agara je „surogat-majka“, baš kao i Meri Bet Vajthed, „udata i majka dvoje dece, koja se složila da, za cenu od 10.000 dolara *bude oplodena* spermom Vilijama Sterna i da njemu (i njegovog ženi) preda dete (nakon rođenja)“ (Steinbock 1989: 368–371). (Dete koje se rodilo postalo je odrednica u literaturi i navodi se kao „*Baby M*“). I Agara i gospođa Vajthed su zatim učinile potpuno istu stvar: predomislile su se i pokušale da pobegnu. Vremenski raspon, a ni činjenica da gospođa Vajthed nije, kao Agara, bila robinja, nisu mnogo promenili situaciju, što možda nešto govori o snazi pojma preuzete obaveze i slabim izgledima mogućnosti predomišljanja. (U tom smislu može biti da prevelika permisivnost kod razvoda braka, smanjujući nivo obaveznosti i očekivanja, razara konstitutivni princip i devalvira vrednost braka kao

institucije.) Jednom anđeo (uporediti *Postanje*, 16, 7–9), drugi put američka policija (uporediti Steinbock 1989: 368),<sup>7</sup> učinili su da obe žene predaju decu očevima i njihovim ženama. Ali sama Sara je Avramu kasnije rodila Isaka, koji je Avramu bio sin jednako kao i Ismail, što se ne bi u potpuno istom smislu moglo reći i za Saru: jedan od dvojice njenih sinova je to bio samo pod određenim uslovom, naime da ga je usvojila.

Uočivši za pitanje dvoznačnosti našeg termina važnu stvar, naime da su obe žene rodile *svoju* decu, mogli bismo ovde napraviti zanimljiv i teorijski potencijalno relevantan i značajan misaoni eksperiment: zamislimo da se ispostavi da je pretpostavljena neplodnost gospođe Stern zapravo samo njena nesposobnost da iznese ili čak i da „ponese“ trudnoću, ali da je ona u potpunosti u stanju da proizvede normalnu jajnu ćeliju. Uzmimo takođe da je IVF, što po pretpostavci zapravo i jeste, oblik Božije milosti prema ljudima (ili barem nekima od njih), nešto analogno Božijem obricanju Avramu Isaka (oko čega se Avram pod stare dane izgleda morao još dosta truditi), onda naš

---

7 Za razliku od anđela, koji se pritom služio ubeđivanjem i zavodnjem, pa i davanjem dalekosežnih obećanja (a možda i bio vidljiv samo za Agar), američka policija nije bila raspoložena za suvišno ulaženje u lične aspekte pitanja. Ona je prosto pratila gospođu Vajthed i onda, kada je ova „dospela u bolnicu zbog neke bubrežne infekcije, upala u kuću njene majke, oborila je i šćepala dete“ (Steinbock 1989: 368). Neki detalji u dokazivanju nesposobnosti gospođe Vajthed „da bude dobra majka“, da bi joj se dete „pravovaljano“ oduzelo (i da bi se na kraju utvrdilo da je ugovor o surugaciji valjan), posebno su zanimljivi; evo kako Boni Stejnok to opisuje: „...napustila je školu u petnaestoj i nije bila upoznata sa najnovijim teorijama o uzgajanju dece... načinila je nečuvenu grešku dajući detetu plišane mede umesto 'za njegove godine primerenijih' posudica i kašikica...“, zaključujući da ako je „to dokaz roditeljske neprikladnosti, onda smo svi u opasnosti da izgubimo svoju decu“ (Steinbock 1989: 370). Ali pitanje je zapravo dublje: o kakvoj se roditeljskoj prikladnosti može govoriti kod onoga ko začinje i nosi dete *zato* da bi ga (pro) dao na usvojenje?

misaoni eksperiment ispostavlja mogućnost da gospođa Stern još dobije svog Isaka: ali ne samo pomoću IVF nego uz još jednu pretpostavku: da se gospođa Vajthed ili neka druga za to sposobna žena „složi“ da iznese jednu takvu trudnoću u kojoj neće ona sama biti oplodena spermom muža gospođe Stern nego će u njen uterus biti unesen embrion koji je nastao iz jajne ćelije gospođe Stern koja je oplodena spermom gospodina Sterna. Situacija je sada bitno drugačija i osnov za „predomišljanje“ nije više tako jasan: gospođa Vajthed će doduše biti majka deteta koje sada rodi, po važećoj zakonskoj definiciji koja majku definiše kao „ženu koja je rodila“, ali će takođe postojati jasan smisao po kome će gospođa Stern biti roditelj tog deteta (iako ga ona nije rodila), i zapravo u istom onom smislu u kome je gospodin Stern takođe „roditelj“ tog deteta (otac). Šta je sada gospođa Stern? Da bismo sebi olakšali odgovor na ovo pitanje razmotrimo ponovo ono „predomišljanje“. U stvarnom slučaju gospođa Vajthed, koja već ima dvoje dece, predomišlja se i odlučuje da svoje treće dete, koje je začela ne sa svojim mužem već sa drugim čovekom, ne preda ocu tog deteta kao što je obećala, pa se čak i ugovorom obavezala. Novac, pretpostavljena (i kroz predomišljanje negirana) činjenica takozvane „neželjenosti“ i tako dalje, pojaviće se kao argumenti protiv nje, ali će ona, kao majka, u sudskoj borbi sa ocem svog deteta, ipak dobiti pravo da to dete posećuje, da ga izvodi i tako dalje – nešto na šta „naručioc“ svakako na početku uopšte nisu računali – sve to liči na ono što gledamo nakon mnogih razvoda. (Gospođa Vajthed *nije* iznajmila *samo* svoju matericu – koju bi, pod nekim uslovima, mogla i „pokloniti“ kao što se radi i sa drugim organima, na primer bubrežima – već je „iznajmila“ *sebe* i celu svoju reproduktivnu sposobnost). Gospođa Stern će se pojaviti, sa strane i nekako naknadno, kao usvojilac. Juridički su tu ulogu odigrali i neki detalji koji nemaju načelni moralni značaj (Steinbock 1989: 369–370). Ali u našem zamišljenom primeru sve izgleda drugačije.

Mogućnost IVF i transfera embriona razdvaja dve bitne funkcije reprodukcije, koncepciju i gestaciju, omogućavajući time jedan takav oblik onoga što se zove surogacijom, što je po svojoj prirodi potpuno novo i dalekosežno i što bismo mogli nazvati pravom ili čistom surogacijom ili, još bolje, na šta bismo mogli ograničiti značenje reči „surogacija“ u ovom kontekstu. Imaćemo jednu strožu definiciju surogat-materinstva, takvu po kojoj Agara i gospođa Vajthed nisu surogat-majke, ali će to biti žena koja iznosi trudnoću u našem misaonom eksperimentu. Nastavimo eksperiment tako što ćemo uzeti da opet, kao i u stvarnim slučajevima, imamo „predomišljanje“, imajući u vidu da je sada gospođa Stern u proces reprodukcije uložila svoj genetski materijal (sebe), i to ne sa namerom da ga otuđi ili „pokloni“ nego da, kao što i inače rade potencijalne buduće majke, ima dete, i to svoje, a ne usvojeno. Verovatno se niko ne bi protivio tezi da se ničiji genetski materijal ne sme koristiti bez ili protiv njegove volje, mada je ovo lakše izreći kao načelo nego postaviti demarkacionu granicu koja razdvaja jasni izraz volje od njenog nejasnog izraza ili odsustva. Ali sledeći našu treću normativnu pretpostavku o metodskom primatu jednostavnog slučaja pred složenim, jasno je da gospođa Stern nikako ne može da se reinterpreтира u donora jajne ćelije. Njena povređenost, ukoliko se gospođa Vajthed, sada kao prava surogat-majka, „predomisle“, biće sada povređenost osobe čiji je stvarni i zasnovani interes ugrožen, a ne tek izmicanje mogućnosti da usvoji dete koje iz nekog razloga želi da usvoji: ona naprosto želi svoje dete. Ona nije više lice sa strane. Nama može možda izgledati neobična, ali njoj s pravom *ne mora tako izgledati*. Ovdje može da se napravi analogija između gestacije i, na primer, dojenja na osnovu kojeg neko može da nas upita da li mislimo da i dojilje koje se emocionalno vežu za decu koju doje (i recimo provode s njima mnogo vremena) imaju pravo da kažu da su to njihova deca i da ih odvedu sa sobom. A može i da nas upita da

li bismo na primer smatrali ispravnim da gospođa Vajthed, kad pođe iz porodilišta, uopšte ne smatra važnim koje će od tamo rođene dece poneti kući kao „svoje“.

Naš misaoni eksperiment mogli bismo završiti zamišljanjem jednog obrnutog „predomišljanja“ i upitati se kakva bi naša moralna reakcija bila ako bi Sternovi odbili da preuzmu dete koje je u potpunosti genetski njihovo i čije su rađanje upravo oni tražili? Unutar domena našeg misaonog eksperimenta čini se sasvim konsistentnom teza da će oba postupka (odbijanje „predaje“ i odbijanje „preuzimanja“) biti za osudu, ali da bi odbijanje preuzimanja bio onaj postupak koji je u moralnom pogledu *rđaviji*, bez obzira na razloge (na primer, mentalna ili neka druga hendikepiranost deteta). Barem je moja neposredna moralna reakcija takva da bi to bilo neka vrsta kukavičjeg jajeta: Zašto bi Vajthedovi odgajali tuđe dete koje nisu želeli?<sup>8</sup> Ali ako ova asimetrija postoji, onda ona mora biti na nečemu zasnovana, a jedino na čemu može biti zasnovana jeste da biološka majka ima, *ceteris paribus*, načelnu prednost pred ostalim ženama koje se mogu pojaviti – s manjim (usvojenje) ili većim (gestacija i usvojenje) investicijama koje mogu biti uložene i zato da bi se ova načelna razlika pokrila i sakrila – kao kandidati da budu „majka“ tom detetu. Ali ovo ima radikalnu implikaciju na moralni, pa i pravni, status trudnoće i rađanja, a onda i na definiciju „majke“.

Naravno, uslov *ceteris paribus* može ovde dati samo jedno *prima facie* određenje; to jasno pokazuje primer usvojenja

---

8 Ovde neželjenost očito mnogo lakše funkcioniše kao premisa za odgovarajući vrednosni zaključak. Ali to je tako samo zato što neželjenost ovde *već* sadrži određeni dodatni uslov za „izvođenje“ tog zaključka: to je inače obično neki opis koji treba da *činjenici* neželjenosti (bez koje ne bi bilo ni „zaključka“) treba da omogući da bude premisa, na primer u opravdanju abortusa. Taj dodatni uslov je ovde odredba „*tuđe*“. Čini se da ta odredba daje *neželjenosti* konkluzivnost koja nije uvek tako vidljiva u drugim slučajevima.

u kome neka druga žena a ne biološka majka (što po pravilu uključuje oba momenta, i genetski i gestacijski) dobija ulogu konačne „majke“. Ovde je zanimljiva druga strana implikacije – ona po kojoj se surrogacija pokazuje kao oblik „usluge“ u humanoj reprodukciji. Ako genetska majka ima načelnu prednost pred ženom koja iznosi trudnoću onda je time otvoren put da, analogno drugim oblicima pomoći onima koji imaju teškoća oko prokreacije, jedan značajan oblik ispomoći dobije svoje primereno mesto. Za razliku od donacije, koju imamo kod genetskog materijala, ovde imamo posla sa vremenski ograničenom upotrebom jednog organa, uterusa, upotrebom koja se možda ne potpuno ali ipak dosta precizno može označiti kao „iznajmljivanje“. Time i reč „surogacija“ dobija svoje opravdanje: reč „surogat“ znači „zamenja“. „Gestacijska majka“ *zamenjuje* biološku majku u jednom važnom delu procesa reprodukcije; postupak očito može biti medicinski indikovani za žene koje nemaju matericu i za one žene koje iz nekog razloga ne mogu da iznesu trudnoću (to mogu biti različiti razlozi, od delimične paralize, problema sa implantacijom i sukcesivnim spontanim pobačajima pa do dijagnoza koje upućuju na nemogućnost iznošenja trudnoće ili na opasnosti pri porođaju). Ti razlozi očito nisu samo utvrđene nemogućnosti nego i procene o verovatnim nemogućnostima i procene o rizicima, koji mogu biti veći ili manji.

Javiće se dakle problem granice na kojoj se utvrđuje opravdanost tog postupka koja ne mora da se poklopi sa onom na kojoj se uopšte dolazi do mogućnosti da se trudnoća iznese; jer rizici nekih opasnih trudnoća za koje postoji neka mala verovatnoća da se uspešno iznesu mogu se u potpunosti izbeći iznajmljivanjem uterusa druge žene. Prilično je dakle uverljivo da surrogacija, kao i IVF, shvaćena kao medicinsko tretiranje neplodnosti i problema u vezi sa njim, predstavlja jedan postupak koji sam po sebi ne sadrži ništa moralno sporno. Surogacija nije adopcija, niti njeno zataškavanje. Moralni i pravni

problemi mogu da uslede tek kada se izađe iz određenja same surogacije i uvede još neki novi momenat, što će se desiti kada se pređe granica takozvanog prostog ili homolognog slučaja. Pitanja koja će se pojaviti su delimično analogna pitanjima u vezi sa IVF, ali su delimično i nova. Pre svega ta se granica, ako se insistira na definiciji majke kao žene koja rađa, u surogaciji uvek i nužno prelazi, ali se čini da je ovo samo pitanje nepreciznosti pravne odredbe u definiciji majke, i da ne sadrži nikakvu moralnu neispravnost. Ovo će biti rezultat moralne analize ali to, kao što ćemo videti, nije za svakoga neposredno očigledno i biće potrebno raščistiti pojmovne predrasude koje tu postoje. Postaviće se zatim i pitanje ograničenja prava u vezi sa onim rizicima čiji se stepen može pomerati: ali trudnoća je uvek skopčana sa rizicima; osnov opravdanja ovde može predstavljati relevantna *razlika* u stepenu rizika kod dve žene koje su uključene u postupak, ako takva razlika postoji.

Dakle, ako se ne prihvata određenje surogacije kao usluge i insistira na krucijalnom značaju rađanja za definiciju majke, svi će slučajevi ovde biti heterologni. Ali ako se prihvati određenje „usluge“ pojaviće se ceo niz problema i analogija koje treba raščistiti da bismo na kraju opet bili suočeni sa osnovnim problemom gde postaviti demarkacionu liniju dopuštenosti. Ako je genetski materijal predmet posebnog poštovanja i tako normativno zaštićen od krađe i pljačke, postaviće se pitanje i o vrednosnom statusu iznajmljivanja uterusa, i to ne samo s obzirom na rizike nego i s obzirom na mogućnost da se sam postupak doživi kao inherentno neispravan. U kom smislu neispravan?

Pre svega, jasno je da u ovakvom pristupu imamo ugrožavanje standardnog tradicionalnog pojma majke zato što se sada taj pojam odvaja od pojma rađanja.<sup>9</sup> Ali na neki način

9 U usvajanju se konstituiše nestandardni pojam majke, koji postoji naporedo sa standardnim ali ga ne ugrožava jer se tretira kao izuzetak – ali bi ga ugrozio kada bi se prestao uzimati kao izuzetak: tada

odbojna reakcija prema surogaciji uključuje još i jednu kombinaciju osećaja odvratnosti prema postupku kao takvom i implicitnu pretpostavku o narušavanju digniteta ličnosti surogat-majke (gestacijske majke). Prvi argument, određenje krucijalnih elemenata definicije „majke“ izuzetno je važan, jer promena u definiciji tako važnog pojma vodi u revolucionarne promene u institucijama koje su u bliskoj vezi sa tim pojmom i u moguću redistribuciju odgovornosti na tom planu, i to je ono što pitanju daje izuzetno veliku moralnu i društvenu težinu. Međutim, iako društvo kao celina mora da donese konačnu odluku to ne znači da argumenti koji se navode u prilog nekom određenom rešenju (na primer načelnog primata biološke majke) ne mogu imati konkluzivnu odlučivost.

Drugi argument, koji polazi od pretpostavljenog ili stvarnog osećaja odvratnosti prema tom postupku, zasniva se na refleksnom pokušaju odbrane određene slike sveta od kardinalnih promena u toj slici, i u njemu se polazi od izvesnog prava većine u moralnoj zajednici da svoje predrasude stavi na istu ravan, pa čak i ispred, nečije konkretne želje da svoj određeni cilj ostvari; na primer, pravi se razlika između trajne donacije organa koja se uzdiže kao supererogativan postupak i privremenog iznajmljivanja organa na uslugu koje se, po analogiji sa prostitucijom, odbacuje kao neispravno, iz čega bi sledilo da bi donacija uterusa bila bolja od njegovog privremenog „iznajmljivanja“. Treći argument, pretpostavka o narušavanju digniteta ličnosti surogat-majke, sličan je drugom ali se u njemu polazi od pretpostavke da treba braniti samu surogat-majku, jer se pretpostavlja da je ona na neki način ugrožena, bilo time što se bi normativna jednakost dvaju pojmova, standardnog i nestandardnog, povukla promenu društvene paradigme i novo stanje u kome biološko roditeljstvo više ne bi igralo nikakvu, sasvim sigurno ne konstitutivnu ulogu. Takav svet je sasvim moguć i ne može se reći da bi on bio lošiji ili bolji od našeg sveta. Ono što bi se međutim sigurno moglo reći jeste da bi to bio *drugačiji svet*.



izlaže velikom i nedopustivom riziku, bilo time što je na neki način eksploatisana, bilo pak time što direktno ugrožava svoj moralni dignitet tako što, na primer, prodaje nešto što ne sme da se prodaje (svoju slobodu, čast i slično).

Što se rizika tiče, jasno je da njime kao takvim nije nužno narušen dignitet ničije ličnosti niti da preuzimanje rizika predstavlja nešto moralno nedopustivo; naprotiv, poštovanje tuđe autonomije podrazumeva da drugima dopustimo da slobodno i samostalno preuzmu rizik, pa i da postupe tako da pogreše, naročito ako time neće ugroziti druge nego eventualno samo sebe same. Isto to važi i za prigovor o eksploataciji, s tim što to još podrazumeva i opštu ocenu moralne neispravnosti eksploatacije (ali ta se ocena ne odnosi na postupke kao takve nego na neravnopravnost koja je u njima sadržana, bilo koji postupak da je u pitanju). Što se pak prodaje nečega što se ne prodaje tiče, tu imamo posla sa poznatim prigovorom za komercijalizaciju. To je istovremeno slab i jak prigovor, i ja ću sada pokušati da to pokažem. Prigovor je slab sam po sebi, a jak je zbog nekih daljih posrednih učinaka kojima komercijalizacija stvarno vodi.

Prvo o njegovoj slabosti. Argument je zapravo paternalistički, jer se u njemu na nivou pretpostavke odlučuje za drugoga da ne sme da naplati za delatnost koja mu se inače dopušta: može, ali samo besplatno. Ovlašćenje za takvu odluku ne može se ispravno zasnovati. Osim toga, ne vidi se šta bi sve još trebalo da bude dopušteno samo kao besplatno. Ovaj stav počiva na jednom implicitnom egalitarizmu koji, pošto liči na pravdu, naizgled proizvodi pravo da se odlučuje za druge. Posledica je da se interesi ne uzimaju načelno ravnopravno, da bi se uzeli faktički kvaziravnopravno: ono što ne mogu svi ne sme niko. Da li je, međutim, pravedno da recimo lekar odluči da neki pacijent ostane u posedu svog skupocenog automobila umesto da ozdravi samo zato što neki drugi pacijent nema šta da proda? Ili je poštovanje tuđe autonomije takođe zahtev pravde? Ako

čovjek ima pravo na slobodno korišćenje svoga tela za rađanje, dojenje ili uzgajanje vlastite dece, ne vidi se drugi razlog protiv toga da ima isto pravo i kod tuđe dece, osim da time krši neku uspostavljenu dužnost. Ali to po pretpostavci ovde nije slučaj: nema narušavanja tuđih prava; naprotiv, ti drugi traže uslugu. Čini se dakle da ni sa strane primaoca ni sa strane davaoca „usluge“ nema načelne osnove za prigovor ili zabranu, za razliku od, na primer, rađanja vlastitog deteta radi davanja na usvojenje, gde se majka i dete kao takvi uzimaju kao sredstvo zarade: tu je analogija sa privremenom prodajom sebe u ropstvo mnogo primerenija. Ne vidi se po čemu bi iznajmljivanje uterusa bilo načelno različito od iznajmljivanja svojih ruku ili svog znanja ili neke druge svoje sposobnosti, niti po čemu je nešto od toga manje dopustivo od bilo čega drugog. Ukratko, prodajući svoga sina ili kćer za novac (jer to je ono što rade oni koji rađaju decu radi davanja na usvojenje) oni manipulišu ljudskim bićima na nedozvoljen način, unižavajući pritom i dete i sebe i kupca. Ali to nije zato što je novac u moralnom smislu (bio) prljav već zato što, ako se postavi kao uslov usvojenja, ima ovu degradirajuću i u suštini ropsku implikaciju. Sasvim je drugačije, međutim, sa pravom surogacijom, gde se u najgorem može ustanoviti analogija sa prostitucijom ali nikako sa prodajom u ropstvo. Tu nemamo direktnu manipulaciju moralnim integritetom (što ne znači da ne može biti indirektnih manipulacija, prisile, prevare, eksploatacije i tako dalje): odnos se svodi da odnos usluge i finansijski aspekt gubi svoje degradirajuće određenje, čak i ako se novac postavlja kao prethodni uslov. A taj uslov će se svakako tako postaviti i njegovo guranje ustranu, pokušaj da se pokrije takozvanim „medicinskim troškovima“, samo vodi tome da se posao premesti u ilegalu, sa svim mogućnostima zloupotrebe i neregularnosti koje to povlači. Uostalom, kako unapred odrediti šta je sve pokriveno medicinskim troškovima – jer tu su uključeni ne samo rizici koji se odnose na surogat-majku (da će,

na primer, porođaj možda morati da se obavi carskim rezom), već i rizici koji se odnose na fetus (da se surogat-majka odrekne, na primer, pušenja i ko zna čega sve još)? Komercijalizacija kao takva nije dakle nešto na čemu bi se mogao graditi snažan prigovor protiv surogacije.

Snažan prigovor se može graditi na njenim daljim i naizgled sporednim učincima koji proizlaze iz činjenice da se komercijalizacija zapravo ne može izbeći. Uproščeno rečeno, ti učinci će imati redukcionističku implikaciju izjednačavanja onoga što bismo uslovno mogli nazvati „pravom stvari“ (uslovno, jer je upravo surogat za one kojima je to jedino dostupno zapravo „prava stvar“) i onoga što bismo mogli nazvati *second best*, što je upravo ono što surogat treba da bude i što je zcelo bolje nego ništa. Pretpostavljam da ćemo se složiti sa tim da postoji neka razlika između one žene koja se podvrgava napornim i skupim tretmanima a onda nalazi i surogat-majku za iznošenje trudnoće jer je to jedini način da dođe do svog deteta i žene koja sve to radi da bi, recimo, sačuvala struk ili izbegla porođajni bol. U svakom slučaju, ta je razlika na jedan suštinski način povezana sa celinom našeg vrednosnog sistema i mi ne možemo unapred znati kuda bi sve vodilo njeno ukidanje. Komercijalizacija teži ukidanju te razlike. Ona vodi stvaranju takvog duhovnog stanja u kome će raširena praksa novih vrsta postupaka dramatično promeniti naš sistem vrednosti i način na koji gradimo očekivanja od sebe i drugih; naša slika čoveka i društva bi se tako promenila da bi se i naš svet radikalno promenio. Stepem međusobnog upotrebljavanja i iskorišćavanja među ljudima može veoma porasti, što bi dovelo do značajnog povećanja različitih pritisaka na ljude, proširenja ovlašćenja društva i povećanja njegove regulative i, svakako, do smanjenja slobode. Legalizacija komercijalizacije u surogaciji može imati efekta i na statusnom i prestižnom planu: ono što se ranije doživljavalo kao nešto sa čim se moralo miriti, neplodnost, može postati

stigma i znak neuspeha. S druge strane, mogućnost takve zarade, naročito kod slabije zaštićenih delova društva, može stvoriti nova iskušenja. Sve u svemu, na planu očekivanja može se stvoriti moralna atmosfera u kojoj će moći da se održe samo ona načela opravdavanja koja podržavaju permissivnost, i plima takvih očekivanja može preplaviti i prekriti neke važne distinkcije kojih se ne bismo lako odrekli. Opšta permissivnost vodi u opšte izjednačavanje i više ne bi bilo *potrebe opravdavanja* nekih razlika do kojih nam je sada stalo, što bi, prvo, umanjilo i ugrozilo neke najosnovnije vrednosti u našem sadašnjem životu i, drugo, ugrozilo postojeći heterogenitet vrednosti kroz ukidanje razlika i nivelisanje njihovog sadržaja.

Ta potreba je zasnovana u određenim vrednostima do kojih nam je stalo, kao što su vrednost istine, vrednost života, vrednost majčine ljubavi, vrednostima koje mogu biti ugrožene smanjenjem potrebe za opravdavanjem nekih postupaka koji sami po sebi možda i nisu rđavi, ali koji u kontekstu tih vrednosti treba da se opravdaju. Na primer, možemo reći da dete ima pravo da ne bude prodato za novac, ima pravo da ga odgajaju prirodni roditelji ili da barem zna istinu o sebi. Ali to se ne odnosi samo na ugroženu već na svu decu: ako neko dete sazna da mu je majka rađala *radi* davanja na usvojenje – dala njegovog brata ili sestru drugim ljudima da im budu roditelji – onda će nužno uslediti pitanje o vlastitom statusu i vrednosti koje su se dotle držale za svete i apsolutne biće ugrožene. (Na ovoj osnovi se može graditi i jedna vrsta argumentacije protiv abortusa: ako dete sazna da mu je majka abortirala može da se upita da li bi bilo dobro, ili bolje, da je abortirala njega?) To je tako zato što naši pojmovi oca, majke ili brata i sestre ne označavaju indiferentne relacije koje svoj sadržaj dobijaju samo na osnovu onoga što u njih ulažemo po slobodnoj volji, nego ih *već nalazimo* kao konstitutivne vrednosne odrednice našeg sveta, i njihova značenja su već normativno ispunjena i obavezujuća.

Tako će biti i sa surogacijom: radikalno su različite slike svetova u kojima se surogacija jednom uzima kao nešto potpuno indiferentno (u šta bi vodila opšta dozvola komercijalizacije) i, drugi put, kao nešto što zahteva opravdanje (i što podrazumeva, na primer, da majka treba da kaže i objasni svom detetu zašto ga ona nije rodila – iako je ono njeno). Održanje razlike između „prave stvari“ i „surogata“, ma koliko to možda moglo izgledati nepravedno, jedini je način da se ova potreba za opravdanjem održi. Ali bez te potrebe imaćemo posla sa jednim bitno drugačijim i sada još nepoznatim svetom; to nije više onaj svet koji zovemo našim svetom. U našem svetu mi takvu potrebu imamo i takva opravdavanja vršimo. *Ograničenja* do kojih dolazimo na osnovu procesa tih opravdavanja rezultat su *navođenja razloga*, i ta ograničenja onemogućavaju ili otežavaju stvaranje takvih opštih praksi koje ugrožavaju konstitutivne vrednosne principe naše slike sveta. Čini se da skup validnih razloga koji mogu da se navode ne može da se odredi samo preko postojanja želja i mogućnosti nego treba da uključuje i neke specifične razloge koji će zaista ispostaviti neko ograničenje. Čini se takođe da razlozi na osnovu medicinskih indikacija po pravilu prolaze to rešetio ograničavajućih i otežavajućih uslova odlučivanja koji su implikovani iz konstitutivnih načela naše vrednosne slike sveta, dok drugi razlozi to po pravilu ne mogu. To je otuda što demarkacione linije između onoga na šta se može imati pravo, onoga što je dopušteno i onoga što ne bi trebalo da je dopušteno idu tako da medicinskim razlozima daju *veću* težinu: oni otkrivaju moguća neopravdana ograničenja slobode a ne samo prosto postojanje želje u okviru prostora postojanja mogućnosti.

## VI

Postoje mnoga pitanja koja se još mogu postaviti u vezi sa asistiranom humanom reprodukcijom, kao što ima i

više različitih pravaca u kojima njen dalji razvoj može davati rezultate koji će davati moralne i društvene posledice, stvarajući nove vrste pitanja i problema koje ćemo morati da rešavamo. Nije reč samo o istraživanju, genetskom i drugom; ima i mnogo drugih, različitih pitanja i njihovih vrsta. Na primer, perspektiva ektogeneze, vanmaterične gestacije (sve mlađi fetusci mogu da prežive u inkubatoru, sve stariji embrioni mogu da se implantiraju) koja bi, ako bi se uspostavila, implicirala mogućnost reproduktivne jednakosti među polovima, ali i ukidanje razlike između „oca“ i „majke“, razne probleme u vezi sa mehanizmom i pojmom *veštačke materice*,<sup>10</sup> probleme prilagođavanja dece (psiholozi bi u tom slučaju mogli da istraže mehanizme uspostavljanja i delovanja materinske posesivnosti, njene neophodnosti ili suvišnosti). Može se postaviti pitanje da li je u perspektivi kraj abortusa – ako bi se svi fetusci mogli spasiti?

10 Zanimljivo je pitanje da li i ovde može nastati potreba da se objasni zašto majka nije sama rodila već je to prepustila „mašini“. Čini se da insistiranje na rađanju, koje uključuje razne rizike, bol, gubljenje vremena i druge nepogodnosti, u situaciji načelno opšte (mada ne nužno i lake) dostupnosti jednog *aparata* koji bi to sve jednako dobro (ili i bolje) obavio, nema ni onoliko intuitivne opravdanosti koliko uvek postoji kod prave surogacije. Da li to znači da postoji bitna razlika između *tude* materice i *veštačke* materice, i da upotreba ove druge ne ugrožava naš vrednosni sistem i pogled na svet kao ona prva. Ako je to slučaj, onda barem deo razloga za razlikovanje „prave stvari“ i surogata ne proizlazi iz opisa našeg pojma „majke“ već iz nečega drugog. Jer majka je u oba slučaja u istom položaju, ona je uvek „prava stvar“ a samo se surogat razlikuje. U toj razlici se skriva i razlog zašto mašina ne podleže pod naš „jaki argument“ protiv surogacije (a koji počiva na razlici između surogata i „prave stvari“). To međutim potkrepljuje osnovni prigovor protiv komercijalizacije; zamislimo, u misaonom eksperimentu u kome se pretpostavlja postojanje i dostupnost veštačke materice, situaciju izbora između te mašine i žive, prave surogat majke: ako nema drugih jakih razloga za takav izbor, zar ne bismo biranje druge mogućnosti doživeli kao neprilično? (Čak i ako bi to bio akt milosrđa – kao kada bi neki dobrotvor umesto da iznajmi buldožer da mu iskopa bazen unajmio nezaposlene ljude da mu to urade lopatama da bi im omogućio da nešto rade i zarade?!)

Biranje pola deteta, ukoliko bi postalo opšta praksa, ispostavilo bi nužnost sveobuhvatne društvene kontrole i licenciranja, što bi u velikoj meri moglo da naruši vrednosti individualne slobode i privatnosti, a vodilo bi uspostavljanju novih vrsta vlasti i novih centara moći. Povrh svega pominje se *kloniranje*, sa velikim brojem dalekosežnih i čudnih filozofskih, semantičkih, društvenih, moralnih i drugih implikacija.

Ipak, istraživanja koja se sada vrše jesu ono o čemu se najviše raspravlja i što je najrelevantnije. Ta istraživanja se ponekad označavaju i kao „genetski inženjering“, što znači da predstavljaju zahvat ili pokušaj zahvata u onaj genetski determinizam koji kroz vekove i milenijume prenosi genetske osobine koje determinišu naš život – samu ličnost, mehanizme mišljenja, karakterne osobine i tako dalje – verovatno znatno više od bilo kog uticaja iz okoline. Stohastička ili statistička priroda tog zahvata nije sigurna prepreka za zloupotrebe – rasne, polne i druge – koje mogu da proisteknu. Uostalom, pravac razvoja i napretka, pa i napretka nauke, nejasan je i nepredvidiv; optimizam i oduševljavanje nikada ne mogu da zamene ozbiljnost, a mogu da budu opasni i sami po sebi. Ono što je ovde nešto sa čime se mora računati jeste da nema nikakvog sigurnog načina kojim bi se oduševljenje i ozbiljnost međusobno mogli razlučiti; oduševljenje može da bude ozbiljno, a u ozbiljnosti može da se skrije malodušnost. Ono sa čim se takođe mora računati jeste da rezultati istraživanja, jednom postignuti, predstavljaju nešto čega se više nikada ne možemo rešiti: sve što možemo je da se prilagodimo. Traženje „granica“ i „demarkacionih linija“ i „navođenje razloga“ mogu se stoga shvatiti i kao oblik procesa prilagođavanja. Značaj obrazloženih ograničenja time naravno nije umanjen, jer to je zapravo jedino što imamo.

Dva pitanja koja se neposredno nameću kod istraživanja su: ko odlučuje i ko, ili šta, se poštuje? Kod embrionalnih istraživanja to je posebno složeno. Ako se recimo kaže da

jedino roditelji imaju pravo odlučivanja, onda sledi pitanje da li je embrion *svojina* roditelja i biće bez vlastitih prava? Ako se embrion recimo „napusti“ – čiji je on onda? Da li to povlači da niko drugi nema nikakvih dužnosti ili se možda može smatrati da embrion ima „pravo“ da mu se „dopusti“ da se razvija i da živi? (Ovde se jasno vidi prednost termina „dužnost“ pred terminom „pravo“: dužnosti su moralne a prava legalne kategorije; dužnosti postoje ili ne postoje, jednako i pre donošenja nekog zakona o tome kao i posle toga, prava tek samo na osnovu zakonske proklamacije). Ako se ograničenje prava odlučivanja, koje je ovde kao i u većini drugih slučajeva neizbežno, može iskazati u terminima „svojine“, da li to povlači da se može imati svojina nad ljudskim bićem ili pak da embrioni nisu ljudska bića? Ili postoji neko pravo i obaveza društva (države) da svojom promišljenom i obrazloženom regulacijom isključi mogućnost takvih vrsta „svojine“? Da li iz toga što možemo reći da je priroda nebrizljiva i zapravo krajnje rasipnički nastrojena prema zigotima može da se izvede zaključak da zigoti nemaju pravo na poštovanje? Ili se možda može reći da selekcija koju priroda čini ne predstavlja nebrizljivost nego upravo suprotno – *za one koji prežive*, i zbog kojih se selekcija i čini, te da je, ako *istraživački eksperiment* predstavlja doprinos povećanju selekcije, u njega time založeno poštovanje prema životu i njegovom kvalitetu? A mogu se u ovom kontekstu postavljati i druga, sasvim različita pitanja – recimo pitanje *internacionalne etike*: da li je ispravno zabranjivati nešto podrazumevajući ili nadajući se da će to biti dopušteno negde drugde i da ćemo se time onda moći koristiti ostajući sami „čistih ruku“? Sve to čini da naizgled jednostavna teza da treba prihvatiti sve što vodi smanjivanju rizika i neželjenih efekata i povećanju izgleda da se poželjni ciljevi ostvare, uz istovremeno izbegavanje onih postupaka u kojima će se neki predmet poštovanja pojaviti kao predmet manipulacije, izgleda veoma optimistička ali i veoma naivna. Želja za detetom ne daje



borbi sa neplodnošću neograničena ovlašćenja na upotrebu svih mogućnosti koje postoje, ali isto tako ne može se unapred i jednom zauvek postaviti sistem demarkacionih linija koji će na jedan definitivni način izvršiti distribuciju odgovornosti ili dati pravilo po kome tu distribuciju treba vršiti. Na primer, funkcija lekara i funkcija naučnika nije uvek sasvim razmeđena, ali će i onome ko je istovremeno i lekar i naučnik artikulisanje razlike između tih različitih funkcija pomoći da donese odgovornu i moralno ispravnu odluku. (Lekar treba da drži do sebe i ne dozvoli da naučnik u njemu nametne nešto što on kao lekar u tom trenutku ne može odobriti). Univerzalno poštovanje je onaj kriterijum u koji je založen moralni zahtev. Pacijent tako ne sme biti upotrebljen kao sredstvo, ali ni sam ne sme upotrebljavati lekara kao sredstvo postignuća nečega na šta nema pravo. Ono na šta je bitno ovde ukazati s obzirom na pojamovnu i institucionalnu neodređenost, terminološku nepreciznost i nedovršenost tehnika i metoda koje koristimo, jeste da sve to nikako ne sme biti paravan za proizvoljnost i neodgovornost već je, naprotiv, razlog za poseban oprez kod određenja odgovornosti, a onda i kod odlučivanja. Privremenost i nedovršenost sa kojom se ovde susrećemo ne smanjuje nego povećava našu odgovornost. Uostalom, svaki postupak može postati presedan.

Društvo ima pravo da napušta ili menja postojeće koncepte ili stavove, ali čineći to – menja sebe. Isto se može reći i za preimenovanje (preimenovanje ciljeva, metoda, postupaka, pojmova): to je zapravo menjanje. Moral na osnovu koga se bira i odlučuje uvek predstavlja skup važećih normi; utoliko je on jedna činjenica koja već postoji, ali utoliko on može biti i ograničen, i može da se menja. Samo je njegov princip, *univerzalizacija*, uvek isti i po tome je to jedan određeni vrednosni kriterijum. Zato je iluzorno očekivati da neki *moćan etički autoritet* odluči šta je ispravno. Vladajuća ili preovlađujuća moralna osećanja imaju veliki uticaj u oblikovanju onoga što bismo mogli

nazvati „javnim pravilima“, u koja je založeno neko određenje društvene, političke, medicinske ili neke druge poželjnosti, ali se moralna ispravnost može razilaziti sa svakim od tih određenja. S druge strane, nema nekog određenog mesta za „stručnjake“ ili „eksperte“ u moralnim pitanjima. To je otuda što su moralne odluke uvek kardinalne odluke o tome šta učiniti i uloga eksperata, iako može biti i ključna, uvek je ograničena. Mnoga prethodna pitanja takođe nisu činjenička i da bi se dalje odlučivalo mora se doneti neka prethodna odluka; na primer, odgovor na pitanje da li je fetus osoba, i kad osoba nastaje, pretpostavka je za odgovor na mnoga druga pitanja koja nam se u okviru naše teme postavljaju. Ipak, u nekim razlozima za uspostavljanje kriterijuma dopuštenja i zabrane imamo jasne deskriptivne razlike koje nam olakšavaju posao. Na primer, IVF i transfer embriona se jasno razlikuju od homoseksualnosti (ili prostitucije), pored ostalog i po tome što to ne mogu biti prosto liberalna pitanja<sup>11</sup> (po tome što nemaju samo javne nego i trajne i po svemu ozbiljnije i dalekosežnije posledice). Zato određenje

---

11 Ovo se čini potencijalno veoma važnim. Ako *ovde* postoji razlika između ove dve vrste pitanja, onda izgleda da slede sledeća tri stava: prvo, sam princip *podele* na te dve vrste pitanja označava granicu do koje se proteže validnost „liberalnih“ argumenata; drugo, princip *relevancije* u „neliberalnim“ pitanjima mora biti drugačiji nego u liberalnim, što pored ostalog onim prvim otvara mogućnost daleko većeg ovlašćenja na obaveznu solidarnost; treće, princip *validnosti* argumenata u oba slučaja treba da ima isti izvor: poštovanje slobode i pripisivost odgovornosti. „Neliberalna“ pitanja svakako postoje u stvarima sigurnosti, pravde i slično; ali ovde se otvara jedno polje daleko manje obaveznosti a ipak ne sasvim prepušteno sferi privatnosti. Jer, „liberalna“ pitanja, ukoliko nisu stvar mode, jesu pitanja iz sfere privatnosti. Ali *zašto* su to *pitanja*? Kad se razgrnu razlozi verovatno će se doći do odgovora da su to ili one stvari koje spadaju naprosto u sferu dozvoljenog i ne mogu dalje da se vrednosno specifikuju, ili da nisu u pitanju „liberalna“ pitanja. Prvo je stvar raščišćavanja predrasuda (posao koji se izgleda nikada ne može do kraja završiti), a kod drugog se suočavamo sa *pravim* filozofskim (svetskim i društvenim) pitanjima koja se uvek pojavljuju kod konstituisanja novih praksi.

onoga što ljudi naprosto žele ne može ni u pretenziji biti jedino ili konačno opravdanje za dopuštenje (pod nekim uslovima) tih postupaka: oni se jednostavno ni načelno ne mogu posmatrati kao izolovani svaki za sebe. Naprotiv, svaki od njih ima neposredan i relevantan učinak na celu praksu ili, pak, sam konstituiše neku praksu.

## VII

*Zaključak* ove rasprave mora da ispostavi jednu demarkacionu liniju koja se uveliko razlikuje od one koja se uobičajeno prihvata. Cilj te demarkacione linije jeste da se ne zabrani ništa od onoga što treba da se dopusti i da se ne dopusti ništa od onoga što treba da se zabrani. Mada sa obe strane te linije izgleda lakše opravdati naše postupke ukoliko su oni izuzeci ili ograničene prakse pod strogim ograničenjem nekog definisanog medicinski opravdanog uslova nego ukoliko bi bili raširene i opšte dostupne prakse, ipak se čini da je vrsta opravdanja s jedne i s druge strane te linije bitno drugačija. *Prvo*, IVF i transfer embriona se ispostavlja kao jedna medicinski indikovana i opravdana terapija, podložna doduše zloupotrebi, ali *prima facie* moralno ispravna i utoliko prihvatljiva. *Drugo*, za surrogaciju se u načelu može reći to isto, s tim što treba imati na umu tri važne stvari u vezi sa njom: argumentacija u našoj raspravi implicira redefiniciju pojma „majke“ i zahteva napuštanje definicije majke kao „žene koja je rodila“; zatim, ukoliko bi se taj postupak raširio preko domena nekog relativno uskog i strogog opravdanja mogao bi, postavši raširena praksa, bitno promeniti sliku društva u kome živimo i dovesti do posledica koje nam se možda ne bi svidеле; i na kraju, moglo bi se desiti da se vrednosni sistem u našem doživljaju tako poremeti da *surogat* prestane da bude surogat naprosto zato što je *zamena* i *ono što se zamenjuje* postalo bi u našem doživljaju jednakovredno, što bi potpuno ukinulo potrebu za bilo kakvim opravdavanjem

surogacije: to bi neke naše važne vrednosti radikalno devalviralo. Sa druge strane demarkacione linije je međutim *treća* vrsta postupaka kojima smo se bavili: donacija genetskog materijala. Ona, onako kako se praktikuje, u sebi inherentno uključuje *laž* i *manipulaciju*, makar potencijalno. U tom smislu donacija je *prima facie* moralno neispravna. To doduše još nije dovoljan razlog za njenu inkriminaciju – laž se inače kao takva zakonski ne sankcioniše – ali se čini da neki postupci koji se tu pominju (na primer mešanje sperme da bi se još više osigurala anonimnost donora) nikako ne mogu da se opravdaju, jer u sebe uključuju moralno neispravnu manipulaciju. Čini se najprimerenijim da se donacija definiše, ali i tretira, kao oblik prenatalnog usvojenja; budući da već imamo instituciju postnatalnog usvojenja, mnoga rešenja iz ovog domena bi se mogla pošteno primeniti i tamo. Naravno, ta definicija bi bila samo osnov ili okvir u kome bi se onda tražila pravna rešenja i moralna obrazloženja.

## Literatura

- Aitken, R. J. and D. W. Lincoln (1986), „Human embryo research: the case for contraception“, u Gregory Bock and Maeve O'Connor (prir.), *Human Embryo Research: Yes or No?*, London and New York: Tavistock Publications, str. 122–140.
- Atkinson, R. (1965), *Sexual Morality*, London: Hutchinson & Co. Ltd.
- Braude, P. R., V. N. Bolton, and M. H. Johnson (1986), „The use of human pre-embryo for infertility research“, u Gregory Bock and Maeve O'Connor (prir.), *Human Embryo Research: Yes or No?*, London and New York: Tavistock Publications, str. 63–76.
- Edwards, R. G. (1986), „Clinical aspects of *in vitro* fertilization“, u Gregory Bock and Maeve O'Connor (prir.), *Human Embryo Research: Yes or No?*, London and New York: Tavistock Publications, str. 39–54.
- Hull, M. G. R. (1986), „Infertility: Nature and extent of the problem“, u Gregory Bock and Maeve O'Connor (prir.), *Human Embryo Research: Yes or No?*, London and New York: Tavistock Publications, str. 24–35.
- Hull, R. T. (prir.) (1990), *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Belmont. Ca.: Wadsworth Publishing Company.

- Mil, Dž. S. (1960), *Utilitarizam*, Beograd; Kultura
- Mill, J. S (1971), *Utilitarianism*, u J. S. Mill, *Utilitarianism – On Liberty – Essay on Bentham*, London and Glasgow: Collins/Fontana.
- Steinbock, B. (1989), „Surrogate Motherhood as Prenatal Adoption“, u J. Arras and N. Rhoden (prir.), *Ethical Issues in Modern Medicine*, Mountain View, Ca.: Mayfield Publishing Company.
- Warnock, M. (1985a), *A Question of Life: The Warnock Report on Human Fertilisation and Embriology*, Oxford: Basil Blackwell.
- Warnock, M. (1985b), „The Artificial Family“, u M. Lockwood (prir.), *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, Oxford: Oxford University Press, str. 138–154.

## Reproduktivne tehnologije i feministička bioetika

### Uvod

Rađanje je nesumnjivo biološki fenomen, ali se rađanjem reprodukuju ne samo (biološke) jedinke već i strukturisani društveni odnosi u okviru kojih te jedinke žive i u kojima se „organizuje“ i odvija rađanje. Rađanje je, dakle, ne samo biološki već i multidimenzionalni društveni fenomen – reprodukovanje društvenih struktura, odnosa i položaja. I pored toga, u svakodnevnom govoru, a i u diskursu prirodnih pa i nekih društvenih nauka, koriste se koncepti „prirodnog rađanja“, to jest „prirodne reprodukcije“. Njihov sadržaj je, međutim, gotovo nemoguće odrediti jer je reprodukcija različito konceptualizovana i organizovana od društva do društva. Na tu su činjenicu ukazala mnogobrojana antropološka istraživanja ba veći se različitim aspektima reprodukcije u različitim fazama ljudskog životnog ciklusa. Ova istraživanja svedoče o ogromnoj raznolikosti u načinu ispoljavanja i konceptualizacije „prirodnih“ fenomena kao što su plodnost i neplodnost, začecje i kontracepcija (Ginsburg & Rapp 1995b).

U ovoj vrsti istraživanja se polazi od pretpostavke da su biologija/priroda i kultura tesno isprepletane ne samo u različitim poimanjima sveta već i u shvatanjima o ljudskom telu i njegovim „prirodnim“ procesima. Istovremeno, različite konceptualizacije „prirode“ i „prirodnog“ smatraju se rezultatom konkretnog delanja, konkretnih ljudi. Stoga je svaki „pokušaj

univerzalizacije tela suštinski pogrešan jer se neizbežno rukovodi idealizovanim i etnocentričnim predstavama o [njegovoj] lepoti, obliku, pokretljivosti“ (Sharp 2000: 291), plodnosti i neplodnosti. Isto tako su pogrešne i biologiističke interpretacije rađanja u kojima se deca automatski i bezrezervno pripisuju ženi koja ih je rodila (Townsend 1997) – ne samo zato što je roditeljstvo, pre svega, društvena kategorija/odnos, već i zbog toga što nove reproduktivne tehnologije i asistirana reprodukcija uveliko kompikuju ovu društvenu kategoriju.

Zahvaljući ovim tehnologijama danas, pre svega u razvijenim zemljama Zapada, u proces začeća i rađanja deteta na različite načine može da bude direktno uključeno petoro ljudi. Njihove su uloge u ovom procesu, naravno, raznolike – kreću se u rasponu od davanja genetskog materijala do gastacionog ili socijalnog (porodičnog) „zbrinjavanja“. Pored toga, u ovom procesu (i krajnjem „proizvodu“) indirektno učestvuju i svi oni koji rade u medicinskim laboratorijama, zatim pravnici, kao i različite agencije za posredovanje (Ginsburg & Rapp 1995a).

Reprodukcija, dakle, nije nešto po prirodi dato i uvek i za sve isto. Ona je, fukoovski rečeno, „diskurzivno-tehnički“ kompleks u kome se neposredno odražavaju različiti odnosi moći – moć proizvodi reproduktivno telo i disciplinuje ga, a jednu od ključnih uloga u tom procesu ima diskurs nauke. Nije stoga čudno što je reprodukcija jedna od centralnih tema bioetike<sup>1</sup> – filozofske discipline koja se bavi etičkim dilemama i kontroverzama u medicini i ostalim bio-naukama – i to kako u domenu istraživanja tako i u domenu primene (novih) tehnologija. S obzirom na činjenicu da su tehnologija i njena upotreba

1 To ilustruje i činjenica da je jedan od prvih bioetičkih instituta, osnovan 1971. godine u SAD, kao posebnu sferu svog delovanja apostrofirao reprodukciju. To je očigledno iz samog imena instituta: „The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics“ (Reich 1994).

oblikovane vrednostima koje, između ostalog, određuju dobitnike i gubitnike u procesu primene, etika i tehnologija su tesno povezane (Shiva 1997).

Reprodukcija je i jedna od centralnih tema feminističke teorije i političke prakse zbog toga što su muškarci, kao i patrijarhalne društvene institucije, vekovima imali ogromnu moć nad ženskim telima kontrolišući njihovu seksualnost i reprodukciju. Od rođenja do menopauze, reprodukcija je suštinski bioetički fenomen u kome se prelamaju različite borbe za moć, a telo žene predstavlja „polje“ na kome se odvija ta borba (Inhorn, 2007: xi). Feministkinje problematizuju uticaj ekonomske, društvene i političke moći na žene i njihova reproduktivna tela.

Neke radikalne feministkinje tvrde da je upravo uloga žena u biološkoj reprodukciji suštinski uzrok njihovog podređenog položaja u društvu i osnovni izvor rodne hijerarhije. Stoga je za njih oslobađanje žena od „tiranije biologije“, odnosno uloge koju imaju u biološkoj reprodukciji, preduslov postizanja rodne jednakosti. Oslobađanje bi, smatraju one, trebalo da omogući nauka uz pomoć ektogeneze, to jest veštačke materice (Firestone 1970).

Druge radikalne feministkinje, međutim, ne vide emancipatorski potencijal u novim reproduktivnim tehnologijama, već tvrde da one predstavljaju produženu ruku patrijarhata i vode novom ugnjetavanju, potčinjavanju i kontroli žena i njihovih tela. Prema njihovom mišljenju, nove reproduktivne tehnologije banalizuju pravo na izbor svodeći ga na potrošačku kategoriju (Raymond, navedeno u Parks 2009). U ovoj struji radikalnog feminizma pravi se razlika između „novih reproduktivnih tehnologija“, koje najčešće označavaju metode asistiranе reprodukcije (to jest tehnike premošćavanja neplodnosti), i onih metoda i tehnika koje služe kontroli, to jest ograničavanju fertiliteta.



Treća grupa radikalnih feministkinja, međutim, smatra da su metode i tehnike ograničavanja i podsticanja fertiliteta, po svojoj suštini, dve strane jedne iste medalje, te da uz pomoć ovih tehnologija nauka i politika vrše kontrolu žena i njihovih reproduktivnih kapaciteta (Rajani 1999).

### **Reproduktivna autonomija i reproduktivna pravda**

Reproduktivne tehnologije, dakle, obuhvataju i metode kontracepcije i tehnike podsticanja fertiliteta. Same po sebi one nisu ni emancipatorske ni opresivne i mogu podjednako da posluže podupiranju i radikalnih i emancipatorskih ideologija i ciljeva, a kakve će biti njihove posledice zavisi od konkretnog društvenog, kulturnog i pravnog konteksta u kome se primenjuju (Parks 2009).

Feminizam od svojih početaka ukazuje na ovaj kontradiktorni karakter reproduktivnih tehnologija, na njihove doprinose, ograničenja, ali i zahteve koje postavljaju pre svega ženama. Tako, na primer, feministkinje drugog talasa ukazuju na potencijalne zdravstvene posledice primene pojedinih kontraceptivnih sredstava i kritikuju činjenicu da sva kontraceptivna sredstva nisu podjednako dostupna svim ženama. One ukazuju i na činjenicu da žene imaju nesrazmerno veću odgovornost u sprečavanju trudnoće i na osećaj krivice koji im se nameće s tim u vezi. Feministkinje drugog talasa skreću pažnju da su bezbednija sredstva kontracepcije (na primer kondomi, dijafragma i pilula) koja omogućavaju slobodu odlučivanja i kontrolu vlastite reprodukcije, rezervisana pre svega za žene privilegovanih slojeva u razvijenim delovima sveta, dok se najmanje bezbedna kontraceptivna sredstva, lišena emancipatorskog potencijala (na primer sterilizacija, histerotomija, depo-provera,<sup>2</sup>

2 Hormonalna, kontraceptivna injekcija koja se prima četiri puta godišnje. Istraživanja pokazuju da pored uobičajenih neželjenih efekata

norplant<sup>3</sup>) nude, pa i prisilno nameću, ženama Trećeg sveta (Gaard 2010).

Pitanje individualne autonomije je s pravom zauzimalo centralno mesto u raspravama vezanim za ograničavanje fertiliteta tokom prve polovine dvadesetog veka. U tom kontekstu, pravo na izbor je omogućavalo donošenje odgovornih reproduktivnih odluka – od odluke o nerađanju, do odluke o ograničavanju broja i planiranju adekvatnog razmaka između dece (Reich 1994).

Tokom dvadesetog veka je u pojedinim delovima sveta, uključujući i sve prostore bivše Jugoslavije, ostvaren ogroman napredak u ostvarivanju individualne autonomije u sferi reprodukcije (pa i šire) zahvaljujući, između ostalog, i razvoju reproduktivne tehnologije. Autonomija je, pritom, označavana različitim terminima, koji su odražavali promene u razvoju reproduktivnih tehnologija i njihovih mogućnosti, ali i različite stavove u vezi sa primenom ovih tehnologija: reproduktivni izbor, planirano roditeljstvo, pravo na izbor, reproduktivna autonomija. Onora O’nil (O’Neill 2002) objašnjava ovo naglašavanje slobode u donošenju reproduktivnih odluka reakcijom na činjenicu da je tokom dvadesetog veka to pravo u nekoliko narvata bilo ozbiljno ugroženo u različitim delovima sveta.

Reproduktivne tehnologije koje su ušle u upotrebu tokom poslednjih decenija dvadesetog veka omogućile su proširivanje značenja pojma reproduktivne autonomije – njegovo značenje sada prevazilazi prosto oslobađanje od stega reproduktivne prinude:

---

koje izaziva većina hormonalnih kontraceptiva, dugotrajna upotreba depo-provere značajno povećava i rizik pojave osteoporoze.

3 Norplant je hormonalni, subdermalni kontraceptivni implant (sa petogodišnjim dejstvom) kontroverznog statusa zbog mnogobrojnih neželjenih efekata koje može da prouzrokuje s relativno visokom učestalošću.

[U] bogatijim društvima, zahtevi za *reproduktivnom autonomijom* i *prokreativnom autonomijom* su postali raznovrsniji i ambiciozniji. Pažnja je preusmerena sa fokusa na problem kontrole neželjene trudnoće (mada debata o abortusu nije izgubila ništa od svog žara), na probleme vezane za neželjenu neplodnost. Sada se poziva na anatomiju da bi se branilo pravo korišćenja (pa čak i garantovanje subvencionisanog) pristupa različitim tehnologijama asistiranje reprodukcije, od hormonske terapije, preko vantelesne oplodnje, do korišćenja tuđih jajnih ćelija, sperme i gastacije, od trudnoće nakon menopauze i postmortem očinstva, do kloniranja i takozvanih „dizajniranih beba“ (O’Neill 2002: 102).

U novonastalom kontekstu, koncept individualne autonomije postaje problematičan. Kad je reč o ograničavanju fertiliteta, pravo na (slobodan) izbor omogućava odgovorno ponašanje u donošenju reproduktivnih odluka. Međutim, dok „ograničavanje fertiliteta može da doprinese postizanju individualne autonomije, odluka da se imaju deca po pravilu ograničava individualnu autonomiju“ (O’Neill 2002: 102): u tom slučaju interesi slabih i nezaštićenih (dece) mogu biti podređeni samoodređenju i preferencijama relativno moćnih (odraslih). „Iz ovoga sledi da se pozivanjem na individualnu autonomiju ne mogu braniti neograničena reproduktivna prava“ (O’Neill 2002: 102).

Ali i više od toga. Kada se autonomija shvati pre svega kao pravo na izbor – bilo da je reč o korišćenju kontracepcije ili novih tehnologija za asistiranu reprodukciju – privileguju se one žene kojima je izbor dostupan, a zanemaruje veliki broj žena koje nemaju mogućnost izbora. „Retorika izbora zanemaruje kontekst, to jest društvene, ekonomske i uslove životne sredine u kojima žene žive, uslove koji utiču na izbor i ograničavaju ga, bilo da je reč o kontracepciji ili začecu“ (Nyrövaara 2011: 98). Retorika prava na slobodan izbor vodi privatizaciji i

depolitizaciji odluka o rađanju i onemogućava kritičko promišljanje tehnika koje omogućavaju „dizajniranje“ beba, kao što je, na primer, genetsko testiranje zametka pre implantacije.

Apsolutno neograničen, slobodan izbor za pojedinca ne postoji nigde i ni u čemu – izbor je uvek određen kako individualnim tako i kolektivnim pravima i mogućnostima (Rajani 1999). Stoga feministička bioetika ima obuhvatniji pristup moralnosti: ona posmatra žene u praktičnim etičkim kontekstima, u njoj se gubi koncept potpuno samostalnog i sebi okrenutog subjekta, a „individualnost se definiše kroz relacije i veze sa drugima...[na osnovu pretpostavke da] društveni kontekst stvara i omogućava izbore koje prave pojedinci“ (Nyrövaara 2011: 121).

Drugim rečima, etičke dileme obuhvataju kako moralni *sadržaj*, tako i *kontekst* u kome su prisutni i problem i moguća rešenja. Tako, na primer, pravo na potomstvo može biti ugroženo u uslovima rata, kolonijalnih osvajanja, ubrzane industrijalizacije koja iscrpljuje lokalne resurse; u uslovima zagađene životne sredine i opšte ekološke degradacije, kao i u uslovima gladi i siromaštva ili nepostojanja odgovarajuće zdravstvene zaštite i usluga (Gaard 2010).

Feministička bioetika koja je relativno mlada disciplina – prvi radovi su se pojavili krajem osamdesetih godina prošlog veka – zasnovana je, može se reći, upravo na feminističkoj kritici reproduktivnih tehnologija, te od samih početaka pokazuje naglašeno interesovanje za pitanja reprodukcije (Dickenson 2001) i onih novih reproduktivnih tehnologija koje se u to vreme ubrzano razvijaju i šire u globalnim razmerama.

Prelomni trenutak u konstituisanju feminističke bioetike predstavlja formiranje Međunarodne mreže za feminističku bioetiku (Network on Feminist Approaches to Bioethics) na kongresu Međunarodnog udruženja za bioetiku 1992. godine (Nyrövaara 2011), a „ideja vodilja feminističke bioetike

je uspostavljanje društva zasnovanog na jednakosti, u kome se zdravlje i dobrobit svih članova optimalno razvijaju“ (Holmes and Purdy 1992). U okviru feminističke bioetike se problematizuju univerzalizujuće tendencije u standardnoj filozofskoj i medicinskoj bioetici i ukazuje na potrebu izučavanja lokalnih moralnih sistema pri prenošenju tehnologija.

Feministička bioetika standardnu, filozofsku bioetiku smatra suviše apstraktnom, uopštenom i slepom za razlike u društvenim stvarnostima i kontekstima (Nyrövaara 2011). I više od toga, veruje se da standardna filozofska bioetika podstiče i učvršćuje opresiju nad ženama i drugim marginalnim grupama, kao i da opravdava i racionalizuje postojeće medicinske prakse, čime se privileguje medicinsko (ekspertsko) znanje i zanemaruje pozicija i iskustvo pacijenata (Nyrövaara 2011).

U feminističkoj bioetici, pak, naglašava se značaj laičkog znanja, to jest perspektive pacijenata, njihovih porodica, šire zajednice kao i zdravstvenih radnika. Insistira se na značaju konteksta, međuljudskih odnosa i kulturnih osobenosti i teži povezivanju životnih iskustava konkretnih ljudi sa etičkom teorijom, kako bi se povezale i međusobno približile empirijska, praktična i normativna perspektiva. Veliki doprinos u tom smislu dali su radovi iz feminističke antropologije u kojima se značenje i upotreba novih reproduktivnih tehnologija posmatraju kroz prizmu specifičnih rodničkih režima i srodničkih sistema (na primer Browner and Press 1995; Rapp 1998),<sup>4</sup> kao i oni radovi u kojima se propituje uticaj lokalnih vrednosnih sistema i moralnih normi na način primene novih reproduktivnih tehnologija u medicinskoj praksi (na primer Ivry 2006; Hashiloni-Dolev 2006).

U feminističkoj bioetici se, dakle, polazi od pretpostavke da su pojedinci ukorenjeni u društvene odnose i kontekst i

4 Za iscrpan pregled radova ove vrste videti Franklin 1995b.

da shodno tome treba preformulisati jedan od njenih centralnih koncepata – koncept autonomije – kako bi se on uskladio sa idejom da su ljudi međusobno povezani. Zapravo se u feminističkoj bioetici koncept *individualne autonomije* napušta i zamjenjuje konceptom *relacione autonomije* (Nyrövaara 2011).

Nasuprot tome, u liberalnom feminizmu se koncept prava na izbor koristi za promovisanje i legitimisanje kako starijih (kontraceptivnih) tehnologija, tako i novih tehnologija namenjenih asistiranju reprodukciji, pri čemu se polazi od pretpostveke o podjednako dostupnosti ponuđenih opcija, o postojanju potpune autonomije izbora i o nesputanom aktivnom individualnom delanju (*agency*). Noviji uvidi, međutim, pokazuju ne samo da je ovako zamišljena autonomija nedostižna, već i da nove tehnologije za podsticanje reprodukcije mogu u velikoj meri ženama ograničiti opcije reproduktivnih izbora i samorealizujućeg materinstva (Dickenson 2001; Parks 2009).

U pojedinim društvima ove tehnologije izlažu žene dodatnim pritiscima da se opredele za materinstvo, pogotovo tamo gde se od muškaraca očekuje da budu hranioci porodice (Hartouni 1997). Dostupnost tehnologije za asistirano reprodukciju može da oslabi borbu žena protiv sankcija kojima mogu biti izložene zbog neplodnosti. Istraživanja i državni fondovi mogu biti u neuporedivo većoj meri usmereni na razvoj ove tehnologije, zanemarujući pritom istraživanja koja bi vodila eliminisanju najrasprostranjenijih uzroka neplodnosti. Na taj način se ograničena sredstva, koja su namenjena zdravstvenoj zaštiti svih žena, u nesrazmerno većem obimu usmeravaju na finansiranje asistirane reprodukcije samo nekih žena (Raymond 1993).

Nove reproduktivne tehnologije mogu doprineti i oživljavanju ideja o majčinskom „instinktu“, to jest želji koja je navodno univerzalna. Zahvaljujući mogućnostima koje pruža prenatalna dijagnostika, žene su sve više izložene pritisku da na

svet donesu „savršenu bebu“. „Reproduktivni izbor se tako pretvorio u jednu eugenističku obavezu koju žena ne može da izbegne a da je pritom ne optuže za neodgovorno ponašanje prema sebi i društvu“ (Dickenson 2001). Najzad, ova vrsta tehnologije istovremeno „de-naturalizuje“ reprodukciju (rađanje) i „naturalizuje“ tehnološki potpomognutu reprodukciju. „Zbog svoje ograničene mogućnosti da zatrudne, neplodne žene nisu dovoljno (to jest adekvatno) prirodne; prirodno začecje je neefikasno zato što ne može da garantuje željeni ishod – rođenje savršenog deteta“ (Dickenson 2001).

Sve ovo je doprinelo preispitivanju adekvatnosti kategorije reproduktivne autonomije (slobode izbora) za razumevanje i procenjivanje učinaka novih reproduktivnih tehnologija. Kategoriju izbora sve više zamenjuje kategorija pravde, za koju se smatra da obuhvata sve one faktore koje pojam izbora nije (mogao) da obuhvati. Pojam pravde, između ostalog, uključuje brigu za ravnopravnost u domenu zdravstvene zaštite majke i deteta, bez obzira na klasnu, rasnu, nacionalnu pripadnost ili na seksualno opredeljenje (Gaard 2010).

Kao okvir analize, koncept reproduktivne pravde ukazuje na značaj dostupnosti bezbedne i pristupačne kontracepcije, prenatalne zdravstvene zaštite, kao i zdravstvene zaštite majke i deteta, te na značaj ekonomske podrške porodici u zbrinjavanju dece (pri čemu se ostavlja mogućnost različitih porodičnih modela, čime se pojedinci oslobađaju pritiska da se uklope u jednu definiciju). Koncept pravde takođe omogućava rekonceptualizaciju rodni odnosa: socioekonomska vrednost žene ne vezuje se isključivo za materinstvo i dovodi se u pitanje heteronormativnost (Gaard 2010).

### **Reproduktivna pravda u ekofeminističkoj perspektivi**

Greta Gard (Greta Gaard) primećuje da koncept reproduktivne pravde fokusiranjem na socijalnu pravdu zanemaruje

životnu sredinu i njen mogući uticaj na reprodukciju. Ona se zalaže za objedinjavanje feminističke i ekofeminističke perspektive, čime bi se, kako veruje, omogućili otklon od diskursa reproductivne autonomije i okretanje ka diskursu koji objedinjuje ekološku, feminističku i reproductivnu pravdu (Gaard 2010).

Ekofeminizam je značajan za koncept reproductivne pravde zbog ukazivanja na zagađenje životne sredine kao jedan od uzroka povećanog steriliteta i drugih problema vezanih za reproductivno zdravlje. Ekofeminizam se posebno bavi uticajem hemijskih zagađivača na reproductivno zdravlje – njihov uticaj na fertilitet žena i muškaraca i pojavu kancera reproductivnih organa (Gaard 2010).

Ekofeministička perspektiva u proučavanju novih reproductivnih tehnologija kreće se u dva pravca. Optimistička struja smatra da će nove tehnologije doprineti popravljajući štetu koju je u domenu reprodukcije prouzrokovalo industrijsko zagađenje životne sredine (Franklin 1995a). Druga struja, pak, ukazuje na prisustvo kako latentne tako i otvorene eugenike u primeni novih reproductivnih tehnologija, ali i u raspravama o stopama fertiliteta i navodnim pritiscima koji visok natalitet u pojedinim delovima sveta vrši na prirodne i ekonomske resurse.

Beci Hartman (Betsy Hartmann) ukazuje na vezu eugenčkih ideja i neoliberalne ideologije, pod čijim uticajem se mehanizmi socijalne zaštite stanovništva sve više sužavaju. Kao posledica toga, sve veći broj ljudi se smatra ekonomskim teretom – siromašni i invalidi, na primer – što vodi oživljavanju negativne eugenike u sferi planiranja i kontrole stanovništva. Ove ideje imaju i svoju „ekološku“ varijantu, pa se tako visoke stope fertiliteta u zemljama Trećeg sveta tumače kao pretnja životnoj sredini zbog navodnog pritiska na resurse (pre svega vodu i hranu) i uloge u globalnom zagrevanju. U onim delovima sveta koji imaju niske stope fertiliteta demografija se fokusira na di-



ferencijalne stope fertiliteta različitih etno-nacionalnih grupa-  
cija koje žive na istoj teritoriji, na problem starenja populacije i,  
shodno tome, na povećanje procenta radno neaktivnog stanov-  
ništva (Hartman 2011: 3).

Razni programi za kontrolu stanovništva koji izrastaju  
iz ovakvih interpretacija populacione dinamike stavljaju žen-  
sko telo u centar interesovanja i ono postaje glavna meta držav-  
ne politike i kontrole. Ističe se potreba snižavanja stopa fertiliteta  
u zemljama Trećeg sveta kao neophodan korak u ublažavanju  
posledica i zaustavljanju daljeg širenja klimatskih promena. Fe-  
ministkinje, međutim, upozoravaju da se ovakvim pristupom  
podrivaju i klimatska i reproduktivna pravda.

Povezivanje klimatskih promena sa visokim stopama ferti-  
liteta oslobađa odgovornosti bogate države, korporacije  
i potrošače. Takva argumentacija pripada dugoj tradiciji  
eugenistički orijentisanog pokreta za zaštitu životne sredi-  
ne, u kome se nedostatak prirodnih i ekonomskih resursa  
pripisuje populacionim pritiscima (Hartman 2007: 3).

Nasuprot tome, Hartmanova ukazuje da koncentracija  
ugljen-dioksida u vazduhu nije posledica porasta broja stanov-  
nika na Zemlji, već rezultat sistema proizvodnje, distribucije i  
potrošnje koji se zasniva na korišćenju fosilnih goriva (Hart-  
man 2007).

### **Komodifikacija reproduktivnog tela**

Ljudsko je telo na različite načine podvrgnuto komo-  
difikaciji – ono je u uslovima kapitalističke proizvodnje često  
dehumanizovano, dok je žensko telo posebno podložno komo-  
difikaciji zbog svojih reproduktivnih potencijala. Ono je odu-  
vek bilo izloženo regulaciji, a u uslovima savremene biotekno-  
logije i komodifikaciji. Rađanje je podvrgnuto najrazličitijim  
oblicima objektivizacije i komodifikacije. Različite medicinske

intervencije oduzimaju ženama kontrolu nad trudnoćom i rađanjem: žena gubi reproduktivnu subjektivnost i postaje nevidljiva, „transformisana u radni objekat ili laboratoriju za medicinske tretmane ili istraživanja – dok se akušeri trude da donesu na svet savršenu bebu, telo majke prestaje da bude polje produkcije“ (Sharp 2000: 305).

Veštačka oplodnja i prenatalna dijagnostika omogućavaju izbor pola deteta kao i selekciju ploda na osnovu utvrđenih genetskih anomalija ili pak poželjnih genetskih predispozicija, čime se otvara put novoj, „fleksibilnoj eugenici“, a nove tehnologije ustanovljuju „tržište biomedicinskog slobonog izbora na kome geni postaju izolovani objekti želje“ (Rapp 1998).

Jedno od problematičnih pitanja u kontekstu razvoja novih reproduktivnih tehnologija i reprogenetike jeste i pitanje telesnog integriteta i vlasništva nad sopstvenim telom i njegovim proizvodima. Tokom porođaja se, naime, generiše znatan broj medicinski vrednih proizvoda, kao što su pupčana vrpca, placenta i druga tkiva koja se koriste u medicinskim istraživanjima i terapiji, te se, kako ističe Lesli Šarp (Lesly Sharp), „žena može zapitati da li su to moji sastavni delovi? Da li pripadaju meni? Ili oni predstavljaju društveno vlasništvo?“ (Sharp 2000: 298).

Dona Dikenson (Donna Dickenson) kritikuje savremene bioetičare zbog isključivanja žene iz procesa odlučivanja o načinu korišćenja, kao i iz zarade od korišćenja matičnih ćelija (bilo da su one nastale vantelesnom oplodnjom ili usled abortusa). Ona smatra da je takav tretman žena posledica jedne u osnovi marksističke pretpostavke prema kojoj je reprodukcija nešto što se spontano, „prirodno“ dešava, da ne spada u sferu produktivnog rada te, shodno tome, nije ni podložna eksploataciji (Dickenson 2001).

Možda najbolji primer komodifikacije ženskog tela pod uticajem novih reproduktivnih tehnologija pruža institucija

surogat materinstva – koja je, kako tvrdi Lesli Šarp, visoko birokratizovana u Sjedinjenim američkim državama. Upravo zahvljujući njoj, dolazi do rutinske fetišizacije ženskog tela, materice, samog procesa reprodukcije, kao i fetusa (Sharp 2000). Zbog toga feministička literatura izlaže kritičkom preispitivanju ovu instituciju i mogućnost ostvarivanja reproduktivnih prava i autonomije u uslovima njene komercijalizacije. Posebno se skreće pažnja na njen eksploatatorski potencijal kome su izložene, pre svega, siromašne i socijalno deprivilegovane žene.

Ima i autorki feminističke provenijencije koje se ne slažu sa ovakvim interpretacijama institucije surogat materinstva. One smatraju da nove reproduktivne tehnologije ne treba posmatrati kroz prizmu reproduktivne autonomije, već iz perspektive nastanka transnacionalnih mreža odnosa koje omogućavaju ostvarivanje individualnih želja. Na primer, želja da se doniraju jajne ćelije (bilo zbog finansijske dobiti ili iz altruističkih motiva), kao i želja da se koriste tuđe jajne ćelije (u nadi da će se dobiti beba), proizvode možda privremene ali značajne odnose, u kojima se na biologiji zasnovane srodničke veze zamenjuju drugom vrstom veza (Nyrövaara 2011).

### **Zaključna razmatranja**

Tehnološke inovacije i intervencije u domenu reprodukcije, dakle, same po sebi ne mogu da dovedu do društvene promene niti da povećaju stepen autonomije pojedinaca i pravde u društvu. Društveni kontekst u kome žene biraju i koriste savremena tehnološka sredstva je od suštinskog značaja za procenu društvenih efekata tih sredstava. Ova sredstva mogu ozbiljno ugroziti zdravlje žena i/ili doprineti produbljivanju razlika u količini društvene moći žena i muškaraca, primalaca i davalaca usluga, centralne vlasti i lokalne zajednice, kao i u okviru globalnih odnosa moći (Rajani 1999), ali isto tako mogu

da omogućuje roditeljstvo grupama koje su ranije bile isključene iz ovog domena društvenog života (Rapp 2001).

Na prethodnim stranicama prikazan je samo jedan mali segment iz ogromne produkcije feminističkih istraživanja i rasprava vezanih za društvene posledice i etičke implikacije savremenih reproduktivnih tehnologija. I površan uvid u postojeću literaturu pokazuje da nema jednoznačnih odgovora, te da su efekti novih reproduktivnih tehnologija retko jednoznačni. To, naravno, doprinosi i različitim teorijskim interpretacijama pojedinih tehnika. Dobar primer je disput unutar feminizma oko surogat materinstva koji pokušava da odgovori na pitanje da li ono predstavlja oblik potčinjavanja žene ili je reč o slobodnom raspolaganju vlastitim telom. Shodno načinu odgovora na ovo pitanje, surogat materinstvo se označava različitim terminima: „ugovorno materinstvo“, „trudnoća po ugovoru“, „inkubatorsko ropstvo“ ili „iznajmljivanje materice“.

Dženifer Parks (Parks 2009) se zalaže za dijalektički pristup u procenjivanju efekata asistirane reprodukcije – to jest za pažljivo propitivanje i pozitivnih i negativnih posledica njene primene. Svoj stav ilustruje primerom žena koje odluče da, nakon što su prošle kroz menopauzu, rode dete koristeći jajne ćelije druge žene. Taj primer je, kako kaže, pogodan iz dva razloga: prvi razlog vidi u činjenici da je to jedna od kontroverznijih tema u raspravama o novim reproduktivnim tehnologijama, tema koja je pokrenula mnoga etička pitanja i dileme; drugi razlog je što on dovodi u pitanje tradicionalne koncepcije materinstva. Parksova tvrdi da ova vrsta materinstva zapravo u isto vreme i stabilizuje i podriva tradicionalne poglede na materinstvo u zapadnoevropskom kontekstu.

Stabilizovanje tradicionalnih koncepcija odvija se putem kritičkih diskursa u kojima se ova vrsta materinstva proglašava „neprirodnim“, „abnormalnim“ ili „monstruoznim“.

Istovremeno, međutim, zajedno sa svim drugim oblicima ne-tradicionalnog materinstva, ono formira alternativne diskurzivne prakse, doprinoseći tako jednoj vrsti tihe kulturne revolucije. Pod njihovim uticajem, tvrdi Parksova, moraće da se transformišu tradicionalne koncepcije materinstva, a zajedno sa njima i norma tradicionalne heteroseksualne nuklearne porodice – s obzirom da će ovim ženama zbog poodmaklih godina i često narušenog zdravlja, biti potrebna pomoć drugih za brigu oko deteta, pomoć koju im mogu pružiti bilo njihovi često mlađi muževi ili pak druge žene (Parks 2009).

Parksova, međutim, naglašava da se na osnovu sudskih sporova koji se vode za dobijanje roditeljstva nad decom koja su nastala uz pomoć tehnologija asistiranе reprodukcije u kojoj je učestvovalo više aktera, može zaključiti da u okviru pravnog sistema u kojem je primena novih reproduktivnih tehnologija i najduža i najrasprostranjenija (SAD), norma heteroseksualne nuklearne porodice opstaje: sve odluke i dalje se donose u prilog bioloških, to jest genetskih roditelja, tako da se roditeljstvo svodi na genetsku povezanost sa detetom i/ili na bračnost (Parks 2009).

Bez obzira na različita tumačenja, čiji je samo mali deo prikazan u ovom radu, postoji saglasnost među autorima da su nove reproduktivne tehnologije u velikoj meri doprinele konceptualnim transformacijama. Ultrazvučna dijagnostika je, na primer, „humanizovala“ fetus, a amnicenteza doprinela da trudnoća postane provizorna sve do posle testa (Ivry 2006). U krajnjoj liniji, pod uticajem novih reproduktivnih tehnologija destabilizuju se kategorije „prirodnog“ i „prirodnosti“ – a kako se „pod uticajem tehnologije koja, na primer, omogućava ženi da rodi vlastito unuće, znanja o 'onim stvarima' sve manje uzimaju 'zdravo-za-gotovo', [tako] društveni akteri sve više postaju svesni konstruisane prirode bazičnih kulturnih kategorija“ (Rapp 2001).

## Literatura

- Browner, Carole H. and Nancy Ann Press (1995), „Normalization of Prenatal Diagnostic Screening“, u Ginsburg, Faye & R. Rapp (prir.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press, str. 292–307.
- Dickenson, Donna (2001), „Property and women’s alienation from their own reproductive labour“, London: Birkbeck ePrints, (internet) dostupno na adresi: <http://eprints.bbk.ac.uk/archive/00000221> (pristupljeno 2. maja 2011).
- Firestone, Shulamith (1970), *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, New York: William Morrow.
- Franklin, Sarah (1995a), „Science as Culture, Cultures of Science“, *Annual Review of Anthropology* 24: 163–184.
- Franklin, Sarah (1995b), „Postmodern Procreation: A Cultrual Account of Assisted reproduction“, u Ginsburg, Faye & R. Rapp (prir.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press, str. 323–346.
- Gaard, Greta (2010), „Reproductive Technology, or Reproductive Justice?: An Ecofeminist, Environmental Justice Perspective on the Rhetoric of Choice“, *Ethics & the Environment* 15 (2): 103–129.
- Ginsburg, Faye & R. Rapp (1995a), „Introduction: Conceiving the New World Order“, u Ginsburg, Faye & R. Rapp (prir.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press, str. 1–19.
- Ginsburg, Faye & R. Rapp (prir.) (1995b), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press.
- Gupta, Agnihotri & A. Richters (2008), „Embodied Subjects and Fragmented Objects: Women’s Bodies, Assisted Reproduction Technologies and the Right to Self-Determination“, *Bioethical Inquiry*, (internet) dostupno na adresi: <http://igitur-archive.library.uu.nl/human/2010-0305-200224/JGEmbodied%20subjects.pdf> (pristupljeno 1. novembra 2011).
- Hartmann, Betsy (2007), „Old Roots New Shoots: Eugenics of Everyday“, *Different Takes* 47: 1–4.
- Hartmann, Betsy (2011), „The Return of Population Control: Incentives, Targets and the Backlash against Cairo“, *Different Takes* 70: 1–4.

- Hashiloni-Dolev, Yael (2006), „Genetic Counseling for Sex Chromosome Anomalies (SCAs) in Israel and Germany: Assessing Medical Risks According to the Importance of Fertility in Two Cultures“, *Medical Anthropology Quarterly* 20 (4): 469–486.
- Holmes, H. B. and L. M. Purdy (prir.) (1992), *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Inhorn, Marcia (2007), „Prefice“, u Inhorn M. (prir.), *Reproductive Disruptions: Gender, Technology, and Biopolitics in the New Millennium*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Ivry, Tsipy (2006), „At the Back Stage of Prenatal Care: Japanese Ob-Gyns Negotiating Prenatal Diagnosis“, *Medical Anthropology Quarterly* 20 (4): 441–468.
- Jaggar, Alison (1992), „Feminist Ethics“, u L. Becker and C. Becker (prir.), *Encyclopedia of Ethics*, New York: Garland Press, str. 363–364.
- Kumar, A., L. Hessini and E. M. H. Mitchell (2009), „Conceptualising Abortion Stigma“, *Culture, Health and Sexuality* 1: 1–15.
- Neyer, Gerda and Laura Bernardi (2011), „Feminist Perspectives on Motherhood and Reproduction“, *Stockholm Research Reports in Demography* 136 (36): 162–178.
- Nyrövaara, Eeva (2011), *The Feminist Transformation of Bioethics: An Analysis of Theoretical Perspectives and Practical Applications in Feminist Bioethics*, doctoral thesis defended at Faculty of Theology at the University of Helsinki, (internet) dostupno na adresi: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/24765/thefemin.pdf?sequence=1> (pristupljeno 7. jula 2011).
- O’Neill, Onora, (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parks, Jennifer (2009), „Rethinking Radical Politics in the Context of Assisted Reproductive Technology“, *Biethics* 28 (1): 20–27.
- Petchesky, Rosalind P. (1995), „The Body as Property: A Feminist Re-vision“, u Ginsburg, Faye & R. Rapp (prir.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press, str. 387–407.
- Petchesky, Rosalind P. (2002), „Man-Made Medicine and Women’s Health: The Biopolitics of Sex/Gender and Race/Ethnicity“, u B. Balliet and P. McDaniel (prir.), *Women, Culture and Society: A Reader*, treće izdanje, Dubuque, IA.: Kendall/Hunt Publishing Company, str. 366–383.

- Rajani, Bhatia (1999), „Chayanika, Swatija and Kamaxi, *We and Our Fertility*“ (Review), *Political Environments* 7, Commette on Women, Population and Environment, (internet) dostupno na adresi: <http://cwpe.org/node/52> (pristupljeno 10. jula 2011).
- Rapp, Rayna (1998), „Refusing Prenatal Diagnosis: The Meanings of Bioscience in a Multicultural Worlds“, *Science, Technology & Human Values* 23 (1): 45–70.
- Rapp, Rayna (2001), „Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory“, *Medical Anthropology Quarterly* 15 (4): 466–477.
- Raymond, Janice (1993), *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle over Women's Freedom*, Melbourne: Spinifex Press.
- Reich, Warren (1994), „The Word 'Bioethics': Its Birth and the Legacies of Those Who Shaped It“, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4: 319–335.
- Sedgwick, Eve Kosovsky (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press.
- Sharp, Lesley A. (2000), „The Commodification of the Body and its Parts“, *Annual Review of Anthropology* 29: 287–328.
- Shiva, Vandana (1997), *Biopiracy: the Plunder of Nature and Knowledge*, Cambridge Massachusetts: South End Press.
- Tan, M. Lim (2004), „Fetal Discourses and the Politics of the Womb“, *Reproductive Health Matters* 12: 157–166.
- Townsend, Nicholas (1997), „Reproduction in Anthropology and Demography“, u D. Kertzer and T. Fricke (prir.), *Anthropological Demography: Toward a New Synthesis*, Chicago: Chicago University Press.



## **Država blagostanja, populaciona politika i bioetika brige u Srbiji – kritička analiza medijske reprezentacije**

Imajući u vidu da se demografija sastoji od manje ili više eksplicitnih etičkih konteksta (Berlinguer 1999), ovaj rad će obratiti pažnju na inicijativu za povećanje populacije u Srbiji, koja koristi i medijske reprezentacije trudnoće, rađanja, materinstva, porodice i porodičnog života kao sredstva za ostvarivanje državnog cilja podizanja nataliteta.<sup>1</sup> Za primer medijske interpretacije uzeta je emisija „Vreme je za bebe“, zamišljena kao jedno od sredstava za podizanje svesti građana o padu nataliteta u Srbiji danas.

U cilju stimulisanja parova da se odluče na rađanje i tako lično utiču na povećanje niske stope nataliteta u Srbiji, Ministarstvo za rad i socijalnu politiku Republike Srbije je iniciralo 2007. godine emisiju (u formi „*reality show*“-a) „Vreme je za bebe“. Uz pomoć nacionalnog servisa Radio televizije Srbije (RTS) i producerske kuće Nira FTC, svake nedelje, već četiri godine zaredom do danas, mogu se pratiti životi „običnih“

---

1 Osim mnogobrojnih reprezentacija, svakako je neophodno obratiti pažnju i na svakodnevne prakse, značenja i „pregovaranja“ sa ponudnim diskursima o niskom natalitetu koje antropološke studije razmatraju (videti Jansen and Helms 2009).

građana i građanki, parova koji očekuju prinovu.<sup>2</sup> Emisija, koja je dostigla veliku gledanost, samo je jedna od mnogih akcija predviđenih populacionom politikom, i anticipirana je i podržana Strategijom za podsticaj rađanja koja je zvanično usvojena početkom 2008. godine (Vlada Republike Srbije 2008) u kojoj „provejava otvoreni pronatalizam“ (Rašević 2009: 54). Razlog donošenja ovakve strategije je „alarmantna“ statistika koja pokazuje negativnu stopu priraštaja. Kako Mirjana Rašević pokazuje, „jedan od baznih postulata Strategije je i stav da se najsloženiji problem koji populaciona politika prema fertilitetu stanovništva treba da razreši nalazi u sferi svesti – političkoj, društvenoj i individualnoj. Otuda se insistira na sticanju znanja, osnovnom elementu svesti, koje može uticati na filozofiju življenja, a samim tim i na stavove, poglede, uverenja, volju“ (Rašević 2009: 54–55). S obzirom da se ova ideja najviše zasniva na „usvajanju znanja o populacionom faktoru, reproduktivnom zdravlju, roditeljstvu“ (Rašević 2009: 55), ova analiza će ukazati na jedan od takvih strateških poteza koji vode kreiranju tog „znanja“.

### Osnovne ideje rada

Za potrebe ovog rada sprovela sam analizu reprezentacije trudnoće, rađanja, materinstva, porodice i porodičnog života na uzorku od 20 epizoda „Vreme je za bebe“ iz perioda 2009–2011. godine.<sup>3</sup> Važno je napomenuti da epizode ne

2 Ova emisija nije licencni proizvod stranih agencija i kompanija, za razliku od mnogobrojnih *reality show* programa koji se realizuju i emituju u Srbiji. Na konferenciji za štampu povodom najave ove emisije ministar za rad i socijalnu politiku je izjavio: „Od 1956. godine prisutan je konstantan pad prirodnog priraštaja, tako da je i danas za trideset odsto manje stanovništva neophodnog za prostu reprodukciju“. Ukazujući na pojavu takozvane „bele kuge“, rekao da država mora da učini sve kako bi suzbila tu pojavu („Ljajić: 'Vreme je za bebe'“, internet).

3 Epizode su dostupne na RTS internet stranici (RTS, internet). Ono što je izostavljeno prilikom analize su imena gradova kao i imena protagonista.

odstupaju u velikoj meri jedne od druge; šablon postoji, dok se menjaju elementi. Akcenat prilikom analize je bio prvenstveno na celokupnom diskursu, reprezentaciji i značenjima. Uzorak je bio dovoljan za dobijanje uvida u model reprezentacije koji će omogućiti da dodirnom sledeće teme: ukazujem da se u medicinskim i porodičnim narativima o rađanju mogu videti jasne poruke nacionalne populacione politike. U prvom delu ukazujem na pojedine elemente reprezentacije, na njihova značenja i rodni aspekt. „Targetirajući“ naročito žene i njihovu biološku mogućnost reprodukcije, žene u Srbiji bivaju instrumentalizovane kao partnerke za postizanje ciljeva državne politike. S obzirom da je emisija nastala kao proizvod državne (ali i nacionalne) politike, država blagostanja igra veoma bitnu ulogu u konstrukciji i definiciji njenih građana. Stoga se u drugom delu rada fokusiram na načine na koje država blagostanja brine, te propisuje normativne i etičke vrednosti koristeći kanale masovnog medija. Ukazujem da se kroz disukurzivnu proizvodnju „poželjnih“ subjekata kreiraju modeli građana i građanki i njihovih praksi, promovišu se obaveze, ali i slobode. Ponuđeni modeli nisu obavezujući, ali s obzirom na to da je emisija predviđena kao sredstvo putem kojeg se podiže svest o važnosti povećanja nataliteta i proizvod je populacionih politika, modeli propisuju i sadrže i etičke norme. Koristeći feminističke uvide u etiku brige i državu blagostanja, u radu ću pokazati da su biološka reprodukcija, proces i sam čin rađanja, majčinstvo i medicinski i biološki aspekti društveno interpretirani. Zato ukazujem na to da etika brige postaje i bioetika brige u okviru nacionalnog projekta podizanja nataliteta u Srbiji. Takođe ću pokazati i aspekt „života kao dara“, daren kroz porođaj, kao i na politički aspekt tog dara.

Dok se u užem smislu bioetika odnosi na etičke probleme koji se otvaraju usled napretka biomedicine, njene široke primene i njenih društvenih i etičkih implikacija, bioetika se, pak, može definisati i u širem smislu. Demografija i ideja

populacione etike su, naime, sekundarno povezane sa bioetikom, koja će u ovom radu biti shvaćena kao „celina problema života u svim materijalnim aspektima“ (Berlinguer 1999). Načelno, problem rađanja, koji je putem emisije reprezentovan, tiče se makroetika, populacionih politika i etika, koje se odnose na populaciju generalno i na etiku javnih izbora. Neophodno je shvatiti da se usko definisani pojam bioetike prepliće i sa „svakodnevnim bioetikama“ i idejom života kao biološke ali i kulturne datosti (i idejom o životu kao „daru“). Svi ovi elementi se, pak, prepliću sa moralnim izborima i društvenim normama. U ovom radu ću se, između ostalog, osvrnuti i na ovaj aspekt. U radu ukazujem da se u medijskim reprezentacijama trudnoće, rađanja, materinstva, porodice i porodičnog života, upravo može uvideti konstrukcija „novog života“ koji se daruje kroz proces trudnoće i porođaja. Demografske činjenice niskog nataliteta, koje su uzete kao osnovna premisa za iniciranje kampanje za povećanje nataliteta, u sebi inkorporiraju set etičkih sadržaja, koji određuju reprezentaciju javnih politika i utiču i na individualne izbore. Upravo će se u ovom radu analizirati te veze, kroz diskurzivnu analizu sadržaja *reality show*-a „Vreme je za bebe“.

Medijske reprezentacije posmatram kao proces stvaranja i prenošenja značenja unutar određenog društvenog sistema: „ne kao ono što u potpunosti definiše 'realnost', već pre kao dinamična i kompleksna poprišta borbe za predstavljanje, u kojima se konstruišu subjekti i iskušavaju identiteti“ (Spitulnik 1993). Analiza diskursa i reprezentacije je osnovna interpretativna strategija analize samog materijala. U radu je usvojena ideja da je interpretacija uvek rezultat seta društvenih konvencija. Značenja nisu fiksirana i nisu inherentna stvarima ili akcijama. Ona se mogu beskrajno graditi kroz proces govorenja i ponovnog čitanja (Pilcher and Whelehan 2004: 113). Relacija između koncepta, stvari i znakova je u centru proizvodnje značenja kroz jezik koji konstruiše događaje (Hall 1997). Identiteti su fluidni,

promenljivi, relativni i konstruisani unutar diskursa kroz prakse, kao proizvodi određenih društvenih i istorijskih konteksta. Teoretska pretpostavka je da su značenja i identiteti konstruisani kroz sistem reprezentacije i da su proizvedeni, konzumirani i regulisani kulturom (Hall 1997). Ovde ukazujem samo na neka od značenja i njihove implikacije sa feminističkog stanovišta.

### **Kratka analiza reprezentacije**

Prema navodima na internet prezentaciji RTS-a, „Vreme je za bebe“ ima za cilj da putem prikazivanja „uzbudljivih, romantičnih, ponekad neverovatnih ali istinitih priča“ ohrabri „mlade ljude da slobodno rađaju decu“: „Dok Srbijom kruži fenomen nedovoljnog rađanja, u njoj žive i bračni parovi koji poštuju kult potomstva i koji bez straha i sa mnogo ljubavi prihvataju obavezu da budu očevi i majke“.<sup>4</sup> Kroz ove emisije gledaoci mogu da saznaju više o samom porodičnom životu učesnika, njihovim porodičnim i ličnim istorijama, idejama o roditeljstvu, o životu pre trudnoće i nakon rođenja deteta. Emisija sadrži lične narative budućih roditelja, ali i njihovih prijatelja, komšija, kumova i šire rodbine; prati se porođaj uživo i kratko vreme nakon toga. Emisija ima i „edukativni“ karakter koji povremeno ukazuje i na medicinske aspekte trudnoće, te smo kao gledaoci u prilici da čujemo reči lekara i drugog medicinskog osoblja. Gledaoci mogu čuti i videti kako teku pripreme za porođaj i na koji način se majke suočavaju sa različitim problemima tokom trudnoće i nakon njih. Obično ti problemi nisu isuviše teški i ozbiljnih razmera, već oni „uobičajeni“, a deca koja dolaze na svet su uvek zdrava i trudnoće prolaze bez većih poteškoća. Emisija prikazuje i kako roditelji biraju ime budućeg deteta, tradicionalne proslave kojima se obeležava rođenje deteta, a gledaoci se upoznaju i sa organizacijom svakodnevnog života parova koji čekaju prinovu.

4 RTS, internet.

Emisija skoro uvek ima isti hronološki redosled: život porodice pre porođaja, odlazak u bolnicu na kontrole, sam porođaj i život nakon porođaja. Narativi majke, oca, kao i članova proširene porodice se mogu pratiti tokom cele emisije: od toga kako su se buduća majka i otac upoznali i venčali, kako je okolina na to reagovala, do njihovih svakodnevnih obaveza, razmišljanja o budućoj deci, planovima, organizaciji, istorijama porodice, kao i o doživljajima aktera za vreme i nakon porođaja. Akteri/ke ove emisije su prikazani kao „stvarni“, „prosečni“, ali i egzemplarni građani koji su „zaslužili da budu deo emisije“<sup>5</sup> – jer su se odlučili na korak da imaju jedno ili više dece i time dali podršku ideji da građani i građanke preuzmu ulogu majki i očeva. Kako i pojedini protagonisti to tumače u ovoj emisiji, njihovim učešćem se doprinosi i samoj državi (a nekada se pominje i nacija) u borbi protiv „bele kuge“.<sup>6</sup>

Porodica je definisana kao zajednica muškarca, žene i dece, elemenata bez kojih ne može postojati. Akcenat je na braku isključivo kao zajednici ljubavi, a deca su rođena iz te ljubavi. Možemo čuti kako su deca rođena i iz obaveze prema državi. „Dobri“ građanin i dobra građanka su oni koji pokazuju ljubav prema kolektivu tako što donose na svet još jednog budućeg građanina/građanku, čime će se nacija uvećati. Ljubav i emocije bi trebalo da budu osnovni motivi za rođenje deteta, dok su heteroseksualne zajednice ovekovečene institucijom braka, vrlo često su predstavljene kao da žive u skladu sa tradicionalnim (i uglavnom pravoslavnim) načinom života, te se prinova dovodi u „prikladnu“ porodičnu atmosferu.

Šire rodbinske veze imaju veoma važnu ulogu u životu porodice i posvećenost porodici je nešto što je predstavljeno

5 Izraz korišćen u medijima; videti „Ljajić: 'Vreme je za bebe'“, internet.

6 Izraz „bela kuga“ označava pojavu niskog nataliteta, kao patologizovano stanje nacije, implicirajući ugroženost njenog biološkog, političkog i kulturnog opstanka (videti Drezgić 2010).

kao „normalno“ i kao obavezan element za bračni par. Problemi, emocije, intima i privatne stvari se dele unutar zajednice, a pitanja o odlukama o reprodukciji su vrlo često predstavljena kao zajednički problemi. Mišljenja rođaka, babe i dede, sestara i ostalih, pa čak i komšija su veoma važni budućim roditeljima. Njihova osnovna uloga u ovom tradicionalnom obliku porodice koji se promovise jeste (uzajamna) podrška, naročito u slučajevima podizanja dece.

Ono što je manje bitno i nije prikazano su novčane mogućnosti kao i načini na koje će se budućnost porodice i dece ostvarivati. Vrlo često ekonomski momenat nije naglašavan, a u mnogim slučajevima život u kući porodice oca je izbor nove porodice. Akteri su uvek predstavljeni kao zadovoljni načinom života i odlukama koje su doneli.

Kućne dužnosti su vrlo često predstavljene kao veoma važan, pre svega, ženski zadatak. Zadatak podizanja dece je najčešće takođe dodeljen ženi, a ženskost se ostvaruje kroz donošenje deteta na svet. Potrebu žene da se ostvari u ulozi majke naglašavaju same majke ali i drugi učesnici ove emisije, a ponekad žene ističu majčinstvo kao njihovu primarnu odgovornost. Imati mušku decu je veoma važno ili, kako reče jedna majka budućeg oca: „da ostane muška glava u kući, svak se za to bori“.

Medicinski diskurs igra bitnu ulogu u strukturi i sadržaju emisije. U svakoj emisiji žena odlazi na pregled kod svog lekara na ultrazvuk, a sami lekari su u većini slučajeva muškog pola. Oni ne samo da komentarišu trudnoću, već i interpretiraju društvenu „situaciju“ da je „potrebno mnogo više rađanja u Srbiji“. Moguće je pratiti i sam čin porađanja u bolnici, previjanje bebe, plač i slično.

Vrlo često žene u emisiji naglašavaju ne samo biološku mogućnost prokreacije, već i njihove uloge kao pripadnica nacije (uglavnom srpske) i države u kojoj žive. Na ovaj način uloga

žene je definisana kao prokreatorke nacije i države. Te uloge se uglavnom predstavljaju kao „potrebe“ koje se promovišu i služe kao politički instrument. U ovom diskursu žene reprodukuju biološki, kulturno i simbolički njihove etničke i nacionalne kolektive, dok se populacija „uvećava“ u svrhu održanja države blagostanja. Naročito ženska reproduktivna uloga mora biti iskorišćena, poručuje emisija – zauzvrat, obećani su večna radost i ljubav.

### **Nacrti za dobro društvo: (bio)etika brige**

U studijama država blagostanja, analize politika igraju veoma važnu ulogu jer pokazuje na koje načine država blagostanja i oni koji formiraju i promovišu različite politike definišu i propisuju obaveze i oblikuju uloge građana i građanki. Studije koje minuciozno ispituju načine funkcionisanja država blagostanja, govore o tome da politike definišu željene, „prigodne“ i odgovarajuće oblike građanstva, pozicije i vrednosti. One su takođe i normativne. Feministički pristupi državama blagostanja su prikazali „drugu stranu medalje“ studija koje su uopšteno teoretisale o njima. Kao što je Linda Gordon (Gordon 1990) pokazala, žene kao građanke nisu bile tretirane i poimane na isti način kao muškarci, a njihova prava su bila drugačije definisana i praktikovana. Prema njenim rečima, društveni faktori poput roda, rase, etniciteta, religije i tako dalje, čine da načini na koje se prava dodeljuju i praktikuju variraju. Stoga prilikom razmišljanja o državama blagostanja, moraju biti uzeti u obzir svi društveni faktori koji su vrlo često linije na osnovu kojih se formiraju društvene nejednakosti i na osnovu kojih se određuju i praktikuju odnosi moći u društvu.

Feministički pristupi su pokazali da su na porodicu i rodne odnose uticali različiti aranžmani i ustrojstva države blagostanja i *vice versa* (Gal and Kligman 2000; Gordon 1990; Waaldijk 2007). Pritom, ovakvi pristupi ukazuju da režimi



država blagostanja ne mogu biti istraženi i teoretisani bez rodno osetljive analize koja ukazuje na dvostruku „prirodu“ države blagostanja. Prema tome, može se reći da je država blagostanja disciplinujući ali i emancipujući instrument (Waaldijk 2007: 15), kao i da ona na posebne načine *interpretira potrebe žena* i pozicionira ih kao subjekte (Fraser 1989: 149).<sup>7</sup> Nensi Frejzer (Nancy Fraser) analizira načine na koje država konceptualizuje subjekte kao pasivne klijente (primaoci usluga) i kao konzumente unutar države. Prema njoj, država blagostanja povezuje seriju pravnih, administrativnih i terapijskih procedura i kroz interpretaciju potreba prevodi političke probleme u legalne, administrativne i/ili terapijske svrhe (Fraser 1989: 154).

Uzimajući u obzir ovaj teorijski okvir, u ovom delu posećujem pažnju načinu na koji su „potreba“ i „briga“ konstruisani u konkretnim medijskim reprezentacijama. Brigu, pak, definišem kao vrstu procesa i prakse, kao deo interpretacije potreba, kao dimenziju kulturnih i nacionalnih identiteta i kao objekat ukusa i mišljenja (Sevenhuijsen 2003: 20). Briga u sebi sadrži i etičku komponentu, te u radu koristim koncept „etike brige“,<sup>8</sup> koja podrazumeva moralnu ordređenost, društvenu praksu, ali i političke koncepte (Sevenhuijsen 2003: 55). Etika brige je korišćena u ovom radu kao jedna od mogućih perspektiva kroz koju se diskurs medija i politike države blagostanja mogu ispitati, u korelaciji sa ponuđenim „preskriptivnim“ modelima društvenih odnosa. Selma Sevenhuijsen (Selma Sevenhuijsen) smatra da briga uključuje „sve što činimo da održimo, nastavimo i popravimo naš svet da bismo mogli da živimo u

7 Frejzer obraća pažnju na strukturalnu analizu države blagostanja, međutim ne i na svakodnevne prakse i interpretacije samih subjekata.

8 Etika brige može biti viđena kao baza i za uspešno kritikovanje i za formulisanje ideja koje bi poboljšale i menjale društvene politike (Švab 2003).

njemu 'najbolje što možemo'" (Sevenhuijsen 2003: 20). Svakako, „briga“ i konstrukcija „što bolje možemo“ nisu moralno neutralni koncepti. Oni su društveno, kulturno, istorijski, ekonomski, politički determinisani, konstruisani, diskurzivno zavisni i promenljivi.

Politike su nacrti za „dobro društvo“ koji formulišu koncepte koji se tiču društvenih problema na političkoj agendi (Švab 2003). Reprerentacije žene, muškarca i porodice u emisiji „Vreme je za bebe“ daju vizualizovanu sliku dobrog ponašanja, dobrog ili barem poželjnog društva u državi blagostanja. U emisiji se promovise porodica koja (finansijski, logistički, emocionalno) pruža potporu i koja igra važnu ulogu u životima protagonista i protagonistkinja emisije. Briga se prenosi upravo na ove zajednice koje omogućavaju zajedničku pomoć i podršku prilikom podizanja dece. Ciljna grupa prema kojoj bi boljitak trebalo da bude usmeren nisu (budući) roditelji niti njihova (buduća) deca, već se čini da su deca sama po sebi cilj. Boljitak je usmeren ka državi i uvećanju broja građana koji će u budućnosti moći da servisiraju državu blagostanja. Stoga, podsticaj rađanja i populaciona politika svojim ciljevima pokušavaju da revitalizuju državu, dok su biomedicinski prikazi porođaja, narativi o blagodetima trudnoće, lekarske instrukcije i slično, instrumetalizovani u te svrhe.

Kroz narative o tradicionalnim vrednostima, poput „porodičnih vrednosti“, promovisu se patrijarhalne, tradicionalne rodne uloge, a patrijarhalna porodica se predstavlja kao srž društva.<sup>9</sup> Interpretacijom potreba samih građanki i predstavljanjem njihovih „dužnosti“ kao njihovih „potreba“, briga o kolektivu se stavlja na teret ženi, dok država od nje zahteva

---

9 „Preplitanje rodnosti i nacije kroz tradiciju i modernost odlika je svih političkih, religijskih, ekspertskih i pseudonaučnih diskursa o rađanju“ (Drezgic 2010: 174).

da donese na svet što je moguće više dece (žrtva koju ponekad akterke ili akteri naglašavaju su opravdavdani željom porodice, partnera ili same žene). Stoga, kroz narative žene i njene porodice, sami ciljevi populacione politike (i države blagostanja) bivaju legitimisani i promovisani.

Žene, kao i njihova tela i biološka mogućnost reprodukcije, instrumentalizovane su i služe političkim interesima državnog projekta. Ženske biološke predispozicije su iskorišćene da bi se konstruisala slika žene čija se potreba interpretira kao potreba da se ostvari kao „dobra majka“, dok su njene druge želje i ciljevi manje važni. Diskurs „ljubavi i braka“ je smešten u patrijarhalni sistem, dok su „opšte dobro“, emocionalna satisfakcija i „prirodnost“ osnovna sredstva putem kojih se ovaj diskurs opravdava, legitimise i promovise. Ponekad su ustupci učinjeni partneru (prepuštanje davanja imena detetu po njegovoj volji, život u njegovoj porodici i tako dalje) opradavani Božjom voljom ili njenim doprinosom državi, braku i/ili porodici.

Na primeru medijskih reprezentacija trudnoće, rađanja, materinstva, porodice i porodičnog života, u okviru jedne od inicijativa za podizanje populacije, pokazala sam da medijski diskursi sadrže eksplicitnu upotrebu bioreprodukcije koja ujedno govori i o borbi za pridavanje značaja porodici i „porodičnim vrednostima“ (Creed 2000). Forsiranje slike žene koja mora i želi da ima decu zavisi od diskursa hegemonije u određenom istorijskom momentu. „Najbolji mogući“ život (Sevenhuijsen 2003: 20) u ovom diskursu govori o tome da bi građani, a naročito žene, trebalo da budu sastavni i aktivni činioци unutar nacionalne reprodukcije, kako bi se dijagnostifikovana patologija „bele kuge“ izlečila. Majčinstvo bi trebalo da bude cilj i zadatak, unutar tradicionalnih vrednosti koje se promovišu prilikom konstrukcije nacije kao zamišljene zajednice (Anderson 1998) u periodu transformacija.

Rađanje i porođaj nisu samo fundamentalno biološki procesi, već događaji impregnirani značenjima.<sup>10</sup> Interpretirane potrebe žena (a i muškaraca) da mogu i žele da imaju što više dece i da ih rađaju (mušku decu, pre svega), u ovom su slučaju aktuelizovane unutar nacionalističkog i patrijarhalnog diskursa. Može se reći da etika brige postaje i bioetika brige, koja ima za cilj uvećavanje populacije, odnosno nacije, a ne samo dostizanje „čiste reprodukcije“. Jer, ne samo da je u fokusu biološka mogućnost prokreacije žene, već se u ovom medijskom diskursu prepliću i medicinski i zdravstveni konteksti, koji u sebi inkorporiraju i diskurse nacionalne politike. Lekari, akušeri i ostalo medicinsko osoblje takođe postaju glasnogovornici države;<sup>11</sup> medicinski elementi (poput odlaska na ultrazvuk, pregled u bolnici, sam čin porođaja i tako dalje) u sebi kodiraju i etičke vrednosti. Rađanje i porođaj (u emisiji), kao događaji od društvenog značaja za reprodukciju države blagostanja (ali i nacije), postaju neophodan sadržilac (bio)etike brige.

### **Život kao dar – društvena ekonomija novog života**

Iako u ovom radu nije razmatran pojam stvaranja života kroz različita tehnička, birokratska i komercijalna sredstva, što su svakako bitne teme u literaturi koja se bavi bioetikom, važno je uvideti da mnogobrojne discipline „poručuju“ da je proizvodnja osoba inherentno društveni projekat (Kaufman and Morgan 2005: 320). Rođenje deteta je preproduktivna praksa koja ujedno označava društveni proces nastajanja i postajanja društvenim bićem (Kaufman and Morgan 2005: 322). Stoga, reprezentacija porođaja postaje društveni proces proizvodnje novog života (ali i osobe). Analiza u ovom slučaju govori ne samo

10 Kako Nira Juval Dejvis (Nira Yuval-Davis) kaže, „uključivanje nove bebe u nacionalni kolektiv je daleko od toga da bude samo biološka datost“ (Yuval-Davis 1997).

11 Mogu se čuti narativi poput: „Mora i jedan dečak da dođe na red“.

da je „reprodukcija sama ključ za razumevanje načina na koje ljudi rekonceptualizuju i reorganizuju svet u kome žive“ (Van Hollen, citat u Kaufman and Morgan 2005: 322), već i da reprodukcije i njihove politike (Ginsburg and Rapp 1995) postavljaju određeni kontekst za buduće reprodukcije novih života. Te reprodukcije su usko povezane sa državom i proizvodnjom budućih građana i građanki. Reprerentacija ideje o samom porođaju i rođenju, kao i preklapanje medicinskih i zdravstvenih diskursa sa idejama o reprodukciji nacije dobijaju veliku ulogu u definisanju i proizvodnji novih života i osoba, kao novih građana i građanki. Novi život se može posmatrati kao dar namenjen ne samo porodici, već i naciji i državi, baš kao što to najbolje može ilustrovati izjava akušera u jednoj od emisija: „To je poklon i za roditelje, ali i za ovaj grad i za celu Srbiju“. Ovu ideju podupiru ne samo akteri i akterke ove emisije kroz svoje narative, već su u tu svrhu mobilizovani i medicinski i zdravstveni diskursi koji ponekad i eksplicitno dovode u vezu porođaj (kao nešto što je „neophodno“) sa „stanjem nacije“.

Kako je to još ukazao Marsel Mos (Marcel Mauss) (Mos 1982), činom darivanja stvara se dug koji mora biti uzvraćen. Društvena logika dara počiva na „ekonomiji duga“, te se na ovaj način uspostavljaju dugoročni društveni odnosi (Gregori u Ivanović 2010: 214): „Pravo da se očekuju različite vrste usluga i pomoći, dobrovoljna davanja (darovi) naizgled lišena svakog interesa (međutim) pretpostavljaju obavezu uzvraćanja dara kao osnovni uslov postojanja i reprodukovanja ove vrste odnosa“ (Ivanović 2010: 215). U logici dara je bitna moralna obaveza da se tokom određenog perioda odnos ujednači, da se uzdarje dâ i dug izmiri, čak i u odnosima u kojima se ne vodi striktno računa o tome ko kome duguje.

Nov život, „podaren“ kroz porođaj i reprezentovan kroz medijske slike, nije uzvraćen dar. Naime, oni koji podaruju nov život (novi građani i građanke) su već u prvobitnom

dugu prema državi blagostanja, zaduženi svojom prvobitnom obavezom da joj podare nov život. Dar novog života državu, to jest primaoca, ne stavlja u poziciju u kojoj se dug mora uzvratiti. Državni diskurs „ljudi kao moć“ (Yuval-Davis 1997) predstavlja i promoviše održavanje i uvećavanje populacije i nacionalnog kolektiviteta kao vitalno za državne i nacionalne interese. Stoga je i dug samo prividno nadoknađen darom roditelja. S obzirom da ovakvih darova „nikada nije dosta“ (novih života, novih tela, građana) ili, kako kaže jedna od protagonistkinja, „da *nas* ima što više“, ovaj diskurs proizvodi konstantnu poziciju dugovanja darivaoca. Svaki novi dar će biti dovoljan, ali ne u potpunosti, u jednom performansu darivanja porođajem koji postaje indeks reprodukcije nacije. Kroz strateške intervencije države blagostanja, poput ove emisije, kroz njene populacione politike i promociju biološke reprodukcije, stvaranje novog života je predstavljeno kao nezavršeni proces, neophodan i konstantno nedovoljan. Stoga, i samo stvaranje i čin darivanja novog života kroz reprodukciju, kroz medijsku reprezentaciju trudnoće, rađanja, materinstva, porodice i porodičnog života, postaje društveno i političko pitanje. Drugim rečima, obećanje dara (života kao dara) je nacionalno obećanje. Društvene vrednosti tog dara povezane su i sa normama muškosti i ženskosti koje nisu samo „biološke nego i političke i društvene činjenice“, dok je reprodukcija „konstitutivni element kako roda, tako i nacije“ (Drezgić 2010: 10).

### Umesto zaključka

Populaciono-politička instrumentalizacija „alarmantnih statistika“ niske stope priraštaja zabeležena je i analizirana u studijama u Srbiji i ranije. Ovo svakako nije jedini slučaj, jer su slični diskursi zabeleženi i analizirani i u drugim zemljama u postsocijalističkim transformacijama (Gal and Kligman 2000), ali i u zemljama zapadne Evrope (Krause 2005). Rada Drezgić ukazuje kako su početkom devedesetih godina u Srbiji

pronatalistički i antinatalistički diskursi postali mesta tvorbe narativa o rodu i naciji, o sebi i drugom (Drezgić 2010: 12). Rodni aspekti i novonastale nejednakosti i instrumentalizacije, pre svega žena i mogućnosti prokreacije, takođe su jedan od glavnih elemenata ovih diskursa. Drezgić ukazuje da je reprodukcija (kao i rasprave o abortusu) jedno od mogućih poprišta političkih sukoba u kojima se različite grupe nadmeću da steknu pravo na organizovanje novog nacionalnog poretka, kako bi na taj način obezbedili i elitni status vlastitoj grupi. Analiza medijske reprezentacije trudnoće, rađanja, materinstva, porodice i porodičnog života u ovom radu, između ostalog, pokazuje da se diskursi zabeleženi tokom devedesetih godina u Srbiji i danas mogu locirati, doduše u izmenjenim kontekstima, ali da je rodna komponenta i dalje veoma prisutna.

Strukturalne reorganizacije ili investicije države nisu u fokusu u analiziranoj emisiji. Kako bilo, takve promene bi mogle stvoriti barem uslov za povećanje nataliteta. Tako, na primer, problem ostvarivanja većih prava samohranih majki i očeva, adekvatnija davanja države u vidu održavanja porodilišta i sprečavanja korupcije u zdravstvu, nezaposlenost, društvena nesigurnost, nisu teme kojima se ova emisija bavi. Populizam i nacionalizam postaju sredstva koja nude „prečicu“ ka rešenju. Romantične uspešne priče, uspešni porođaji i zdrave bebe koje mogu i da probude emociju, nude se kao rešenje za dijagnostifikovan pad nataliteta, koji je predstavljen kao društveni i državni problem.

Feministička etika brige implicira upravo participativni pristup interpretacijama potreba i zahteva aktivno učešće građana i građanki. Osnovni princip je da su ljudi zapravo potrebni jedni drugima da bi živeli dobre živote i da oni mogu da postoje kao individue kroz odnose briga sa drugima (Sevenhuijsen 2003: 19). Međutim, neophodno je da se kreiraju kanali kojima se ovakvi pogledi mogu promovisati. Neophodne su

strukturne reforme u mnogim oblastima, kao što su zdravstvo, obrazovanje, politika, ekonomija. Participativni modeli politika sigurno mogu da omogućće da se poboljšaju politike, kao i rodni odnosi; međutim, neophodna je društvena spremnost da se ostvare strukturalne reorganizacije, kao i prihvatanje dvosmernih politika etike brige, dok bi se nacionalizam ostavio po strani. U suprotnom, feministička etika brige bi mogla predstavljati samo lavirint i dobru zamisao na papiru autora ili autorki feminističkog stanovišta, kao idealna slika društva, ali ne više od toga. Neophodna je promena u političkim tokovima, ali i promena društvenih vrednosti, kao i stvaranje dvosmernih politika. Samo u tom smislu možemo očekivati da će društvene politike i prakse jednog dana stvoriti prostor gde će „razumevanje, uzajamno prihvatanje i poštovanje različitosti postati moguće“ (Leskošek 2003: 47).

## Literatura

- „Ljajić: 'Vreme je za bebe'“, *Glas Javnosti Online*, 5. oktobar 2007, (internet dostupno na adresi: <http://www.glas-javnosti.rs/clanak/glas-javnosti-05-10-2007/ljajic-vreme-je-za-bebe> (pristupljeno 15. avgusta 2010)).
- Anderson, Benedikt (1998), *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd: Plato.
- Berlinguer, Giovanni (1999), „Population, ethics, and equity“, *Cad. Saúde Pública* 15 (1): 111–122.
- Creed, Gerald W. (2000), „'Family values' and domestic economies“, *Annual Review of Anthropology* 29: 329–355.
- Drezgić, Rada (2010), „Bela kuga“ među „Srbima“, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP „Albatros Plus“.
- Fraser, Nancy (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Gal, Susan and Gail Kligman (2000), *The Politics of Gender after Socialism*, Princeton: Princeton University Press.
- Ginsburg, F. and R. Rapp (prir.) (1995), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press.



- Gordon, Linda (1990), *Women, the State and Welfare*, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Hall, Stuart (1997), „The Work of Representation“, u Stuart Hall (prir.), *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, London: SAGE Publications in association with The Open University.
- Ivanović, Zorica (2010), „Da li su postojala 'na srodstvu zasnovana društva'? O (de)konstrukciji jednog antropološkog koncepta“, *Etnoantropološki problemi* 5 (3): 19–42.
- Jansen, Stef and Elissa Helms (2009), „The white plague: national-demographic rhetoric and its gendered resonance after the post-Yugoslav wars“, u Ch.Eifler and R. Seifert (prir.), *Gender Dynamics and Post-Conflict Reconstruction*, Frankfurt am Main: Lang, str. 219–243.
- Kaufman, R. Sharon and Lynn M. Morgan (2005), „The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life“, *Annual Review of Anthropology* 34: 317–341.
- Krause, Elizabeth (2005), *A Crisis of Births: Population Politics and Family-making in Italy*, Belmont, CA: Thomson/Wadsworth.
- Leskošek, Vesna (2003), „Care in Social Policy – But Caring for what?“, u Selma Steenhuijsen and Alenka Švab (prir.), *Labyrinths of Care: The Relevance of the Ethics of Care Perspective for Social Policy*, Ljubljana: Peace Institute, str. 43–52.
- Mos, Marsel (1982), „Ogled o daru“, u: *Sociologija i antropologija*, Beograd, Prosveta, knjiga II, str. 7–212.
- Pilcher, J. and I. Whelehan (prir.) (2004), *50 Key concepts in Gender studies*, London: Sage.
- Rašević, Mirjana (2009), „Populaciona politika u Srbiji: stanje i očekivanja“, *Stanovništvo* 2: 53–65.
- RTS, epizode „Vreme je za bebe“, (internet prezentacija) dostupno na adresi: <http://www.rts.rs/page/tv/sr/series/20/RTS+1/64/Vreme+je+za+bebe.html> (pristupljeno 17. avgusta 2010).
- Steenhuijsen, Selma (2003), „The Place of Care. The Relevance of the Ethics of Care for Social Policy“, u Selma Steenhuijsen and Alenka Švab (prir.), *Labyrinths of Care: The Relevance of the Ethics of Care Perspective for Social Policy*, Ljubljana: Peace Institute, str. 13–41.
- Spitulnik, Debra (1993), „Anthropology and mass media“, *Annual Review of Anthropology* 22: 293–315.
- Švab, Alenka (2003), „Does the State Really Care? The Conceptualisation of care in Family Policy in Slovenia“, u Selma Steenhuijsen and Alenka Švab (prir.), *Labyrinths of Care: The Relevance of the Ethics of Care Perspective for Social Policy*, Ljubljana: Peace Institute, str. 53–77.

- Vlada Republike Srbije (2008), *Strategija podsticanja rađanja*, Beograd: Ministarstvo rada i socijalne politike.
- Waaldijk, Berteke (2007), „Beyond Social Citizenship: New Approaches in Comparative European Welfare History“, u Gro Hagemann (prirednik), *Reciprocity and Redistribution: Work and Welfare Reconsidered*, Pisa: Pisa University Press, str. 1–22.
- Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender and Nation*, London, New Delhi: SAGE Publication.

Nada Gligorov

### Više od zdravlja\*

#### Uvod

Opšta definicija poboljšanja je da je to medicinska intervencija u cilju poboljšanja normalnih osoba. Metilfenidejt (Methylphenidate) je primer leka koji se može koristiti kao poboljšivač (u Sjedinjenim državama se prodaje kao ritalin<sup>1</sup>). On se prepisuje kao lek pojedincima koji imaju nedostatak pažnje ili poremećaj hiperaktivnosti, budući da je utvrđeno da povećava koncentraciju i pospešuje obavljanje kognitivnih zadataka zdravih osoba.<sup>1</sup> Dodatni primeri su upotreba lekova kojima se leči Alchajmerova bolest, koji kod zdravih osoba poboljšavaju pamćenje,<sup>2</sup> kao i lekovi kojima se leči depresija, a koji se kod normalnih osoba koriste da poboljšaju raspoloženje.

Cilj ovoga oglada jeste da se razmotre neki etički problemi koji se javljaju kod upotrebe neuropoboljšivača. Neki autori, na primer Fukujama (Fukuyama)<sup>3</sup> i Sandel (Sandel),<sup>4</sup> se

---

\* Delovi ovoga rada se zasnivaju na kometaru koji je prvobitno objavljen u *Newsletter of the American Academy of Pediatrics* (Gligorov 2010).

1 Mehta et al. 2000; Elliott et al. 1997.

2 Yesavage et al. 2002.

3 Fukuyama 2002.

4 Sandel 2004.

zalažu da se medicinske intervencije ograniče samo na bolesne osobe, dok poboljšanja ne bi trebalo da spadaju u domen medicine. U ovom ogledu će se razmotriti razlika između lečenja i poboljšanja. Zaključiću da nije reč o dobro povučenoj razlici i da ona ne bi trebalo da se koristi kao uputstvo za upotrebu psihofarmaceutskih supstanci da bi se postiglo poboljšanje. Pored toga, razmotriću da li pojmovi kao što su invalidnost i normalnost mogu da posluže kao kriterijumi za ocenu da li je dozvoljeno koristiti medicinske intervencije da bi se postiglo poboljšanje. Budući da su ovi pojmovi određeni kontekstom, moj je zaključak da oni načelno ne mogu da se koriste kao razlozi protiv poboljšanja. Uz to, razmotriću tvrdnju da medikalizacija kognitivnih sposobnosti nije moralno dopuštena. Izneću argumente da medikalizacija može da ima pozitivne i negativne posledice i da bi odluke o tome da li je moralno dopuštena trebalo donositi od slučaja do slučaja. Konačno, razmotriću tvrdnje da neuropoboljšanje može da ima negativan uticaj na lični identitet. Izneću dokaze da ne bi trebalo smatrati moralno nedopustivim upotrebu poboljšivača iako oni mogu da izmene neke aspekte samosaznanja.

### **Razlika između lečenja i poboljšanja**

Razlika između lečenja i poboljšanja se podvlači da bi se odvojila medicinska intervencija, čiji je cilj prevencija ili lečenje bolesti i invalidnosti, od upotrebe medicine čiji je cilj poboljšanje normalnih individua. Prigovori upotrebi ljudskih poboljšivača uopšte, i genetskih i neuroloških posebno, zasnivaju se na ovoj razlici između lečenja i poboljšanja, gde se lečenje označuje kao jedina moralno prihvatljiva upotreba medicine. Sa ovog stanovišta, cilj medicine bi trebalo da je lečenje bolesti, a lekari bi trebalo da prepisuju lekove samo ako leče bolest. Sve druge upotrebe medicinskih intervencija, uključujući i poboljšanja, ne spadaju u domen medicine (Sandel 2004).

Mada se ova razlika između lečenja i poboljšanja često koristi, postoji nebrojeno mnogo slučajeva pojmovne povezanosti lečenja i poboljšanja. Dete koje je uspešno lečeno od ADHD ne samo da će imati bolje simptome, već će mu biti poboljšan kvalitet života (na primer, bolje ocene na ispitima, bolje šanse upisa na fakultet, poboljšan socijalni status i tako dalje). Bolji kvalitet života koji se time postiže jeste jedna vrsta poboljšanja. Dakle, ako je poboljšanje posledica lečenja bolesti, ne možemo da tvrdimo da ono sasvim izlazi iz okvira medicine.

Drugi način da se podvuče razlika između lečenja i poboljšanja jeste da se bolest veže za njenu biološku osnovu. Moglo bi se tvrditi da se bolešću mogu nazvati samo ona stanja koja imaju biološku osnovu. Moglo bi se dokazivati da bi trebalo lečiti samo ona stanja koja imaju biološku osnovu i mogu se okvalifikovati kao bolest. Razmotrimo primer Džonija i Bilija:

Džoni ima jedanaest godina i utvrđeni nedostatak hormona rasta (HR) kao posledicu tumora mozga. Njegovi roditelji su srednje visine. Njegova očekivana visina kao odrasle osobe ukoliko se ne leči od HR sindroma jeste 160 santimetara (5 stopa i 3 inča). Bili ima jedanaest godina, niskog je rasta i ima normalno HR lučenje, po postojećim metodama merenja. Međutim, njegovi roditelji su izuzetno niski i njegov očekivan rast kao odrasle osobe jeste 160 santimetara (5 stopa i 3 inča).<sup>5</sup>

U slučaju Džonija, nedvosmisleno možemo da kažemo da mu njegova bolest, tumor mozga, umanjuje rast i da bi mogao biti lečen hormonom rasta. Bili, međutim, nema nikakvu prepoznatljivu bolest koja uzrokuje njegov nizak rast, pa bismo mogli da tvrdimo da bi tretman hormonom rasta predstavljao poboljšanje.

---

5 Daniels 2000.

Nedostatak u ovom razlikovanju lečenja od poboljšanja jeste u tome što oslanjanje na bolest kao oblik biološke razlike nije dovoljno da bi se odredilo šta predstavlja bolesno, a šta normalno stanje. Većina ljudskih karakteristika se može objasniti njihovim biološkim poreklom; možemo da navedemo biološko objašnjenje za niski rast i Džonija i Bilija.

Iako su oba dečaka istog niskog rasta, mi cenimo da je jedan bolestan, a drugi nije. Razlika između Džonija i Bilija nije u tome što niski rast jednog možemo da dovedemo u vezu sa njegovim biološkim stanjem, a drugog ne možemo, već u tome što drukčije vrednujemo biološko objašnjenje Džonijevog niskog rasta od Bilijevog. Iz tog razloga, Danijels (Daniels 2000) tvrdi da naše norme i vrednosti, a ne tek biološke karakteristike neke osobe, određuju šta se smatra bolešću. Mada norme i vrednosti doprinose da se neko biološko stanje vidi kao bolest, ne bi trebalo smatrati da su bolesti u potpunosti društveno određene. Kod razlikovanja normalnih varijacija od nesumnjivih oboljenja, i biološka osnova i društvene vrednosti igraju određenu ulogu.

Sa napretkom biološke nauke, sve veći broj ljudskih osobina se može biološki objasniti i sve veći broj njih će biti podložan medicinskim modifikacijama. Odluke o tome koja bi stanja trebalo lečiti neće zavisiti isključivo od medicine ili biologije; mnogo će više zavisiti od normativnih i društvenih shvatanja o tome koje od naših karakternih osobina su poželjne ili nepoželjne. Biološka osnova nekih stanja – na primer, nasleđeni niski rast – nije dovoljna da bi se ona okarakterisala kao bolest; usled toga, razlika između lečenja i poboljšanja ne može da se podvuče samo na osnovu biološkog pojma bolesti.

Štaviše, čak i jasno razlikovanje lečenja od poboljšanja ne bi bilo dovoljno za opravdanje argumenata protiv poboljšanja. U stvari, društvo toleriše i često podstiče različite oblike

poboljšanja. Postoji veliki broj različitih ponašanja čiji je cilj poboljšanje očigledno normalnih sposobnosti. Ljudi poste, vežbaju, uzimaju hranljive dodatke kako bi poboljšali zdravlje, produžili život, osnažili pamćenje, podigli raspoloženje i pojačali koncentraciju. Ovi životni izbori se ne označavaju kao moralno problematični; zapravo, veoma često se karakterišu kao pohvalni. Reklame različitih vrsta hrane ističu njihova svojstva poboljšanja; na primer, za „hranu za mozak“ se kaže da poboljšava pamćenje i funkcije mozga. Kafu pijemo da bismo bili usredređeni. Dok se korišćenje neuropoboljšivača smatra moralno spornim, roditelji često koriste sva poznata sredstva da poboljšaju rezultate na ispitima, rezultate u školi, kao i da povećaju izgledne svoje dece da budu primljena na ugledne univerzitete.

Budući da mnoga ponašanja čiji je cilj poboljšanje ne padaju pod moralnu kritiku, čini se nedoslednim dokazivati, bar načelno, da je upotreba medicinskih poboljšivača moralno problematična. Korišćenje vakcina je istovremeno primer moralno dozvoljenog poboljšanja, jer medicinski poboljšavamo sposobnost našeg tela da se bori protiv infekcija, i primer poboljšanja koje se smatra preventivnom medicinom. Uz to, mnogo je slučajeva gde lekovi i usluge lekara služe isključivo svrsi poboljšanja, sa kozmetičkim operacijama kao najpoznatijim primerom. Naravno, mi bismo i pored toga mogli imati ozbiljne primedbe na korišćenje medicinskih intervencija kako bi se postiglo poboljšanje usled, na primer, povećanog rizika koje one nose.

### **Definicija invalidnosti i normalnosti**

Drugi način da se definiše razlika između poboljšanja i medicinske intervencije čiji je cilj lečenje, a ne poboljšanje, jeste da se tvrdi da bi medicina trebalo da promovise normalno funkcionisanje i da spreči ili leči invalidnost. Budući da poboljšanje podrazumeva propisivanje lekova normalnim

pojedincima, to ne bi spadalo u medicinu i stoga bi bilo moralno nedopustivo. Norman Danijels (Daniels 2000) predlaže da se normalnost identifikuje tako što će se definisati kao funkcionisanje „tipično za vrstu“, pa bi odstupanje od funkcionisanja tipičnog za vrstu bilo shvaćeno kao bolest ili invalidnost. Na taj bi način invalidnost bila definisana u suprotnosti sa normalnošću, dok bi normalnost bila utvrđena pozivanjem na funkciju „tipičnu za vrstu“. Danijels ukazuje da je koncept normalnog funkcionisanja u upotrebi kod zdravstvenog osiguranja i da se često koristi da bi se odredilo koje bi zdravstvene usluge trebalo da budu dostupne ljudima.

Nažalost, postoji problem sa jasnim određenjem funkcionisanja koje je „tipično za vrstu“. Po Synofziku (Synofzik), pojam biostatističke normalnosti ne može da nosi moralni teret.<sup>6</sup> Funkcionisanje tipično za vrstu ima smisla samo ako se odnosi na posebne klase pojedinaca. Normalno funkcionisanje mladih nije isto što i normalno funkcionisanje starijih osoba: postoje polne razlike, kao i mnoge druge razlike između grupa, i sve bi one mogle smisleno da utiču na promenu standarda normalnog funkcionisanja vrste.

Prihvatajući ovu primedbu, Danijels tvrdi da bi normalno funkcionisanje „tipično za vrstu“ trebalo posmatrati kao neku vrstu indeksa, koji bi izrazio nebrojeno mnogo društvenih i kulturnih činilaca i bio korišćen da se jasnije odredi normalnost i, nasuprot njoj, invalidnost. Međutim, čak i kada bi se na ovaj način uspešno odredile granice normalnosti, to ne bi pomoglo da se odredi moralno dozvoljeno korišćenje medicinske intervencije. Mnoga biološka svojstva koja se smatraju normalnim za pojedine populacije podložna su medicinskoj intervenciji, kao što je menopauza ili arterioskleroza kod starijih osoba. Uz to, brojna statistički abnormalna svojstva, kao što su visoka

---

6 Synofzik 2009.



inteligencija ili visok glas, ne smatraju se invalidnošću i ne leče se kao da su bolest (Synofzik 2009).

Dodatni problem u vezi sa razlikovanjem normalnosti od invalidnosti jeste to što se funkcionisanje koje je normalno za vrstu menja vremenom. Na primer, visina se menjala vremenom i vrednosti koje bi se smatrale normalnim su se veoma razlikovale u osamnaestom, devetnaestom ili dvadestom veku.<sup>7</sup> U Evropi osamnaestog veka i Džoni i Bili iz prethodnog odeljka bi bili veoma blizu za muškarce prosečne visine od 5 stopa i 4 inča. Isto tako, stalni rast IQ poslednjih nekoliko decenija<sup>8</sup> bi mogao da dovede do redefinicije onoga što se smatra normalnim koeficijentom inteligencije i stoga i onih koje klasifikujemo kao kognitivne invalide. Ta promenljivost u normalnosti predstavlja problem za one koji tvrde da je jedina svrha medicine da leči bolesne i invalide (Fukuyama 2002). Ako definicija normalnog funkcionisanja „tipičnog za vrstu“ ne zavisi samo od konteksta, već se menja vremenom, ono što je nekada bilo normalno može da postane invaliditet i *vice versa*, pa će se i obaveza lekara da ga leči menjati u skladu sa tim.

### Medikalizacija

Moglo bi se tvrditi da se nepropisanom upotrebom psihofarmakoloških supstanci zapravo podstiče medikalizacija kognitivnih sposobnosti. Pod medikalizacijom određenog stanja se podrazumeva „proces kojim se određeno zdravstveno, bihevioralno ili društveno stanje identifikuje kao medicinski problem i leči medicinskim sredstvima“ (Synofzik 2009). Nudeći lekove kojima se poboljšavaju koncentracija i obavljanje kognitivnih zadataka, „unećemo“ u domen medicine ova poboljšanja. Pozivajući se na argument iz prethodnog odeljka,

7 Eveleth and Tanner 1991.

8 Flynn 1987.

što je nauka sposobnija da identifikuje biološke osnove ljudskih svojstava, veće su mogućnosti medikalizacije. Izgledno je da će medikalizacija postati sve češća pojava, što je delimično posledica načina na koji se ljudska svojstva i stanja prebacuju u domen medicine. Karakterizacija nekog stanja kao bolesti zavisi od naše sposobnosti da identifikujemo fizičke osnove pojedinih ljudskih svojstava ili da medicinskom intervencijom utičemo na određeno svojstvo. Tako da, ako se osposobimo da kontrolišemo kognitivne sposobnosti upotrebom psihofarmakologije, nesposobnost funkcionisanja na određenom nivou će postati zdravstveno stanje.

O ovom se procesu može misliti na moralno pozitivan ili negativan način. S jedne strane, povećana sposobnost kontrole stanja koja mogu da dovede do smrti ili invalidnosti, kao i kontrole svojstava koja mogu da umanjuju kvalitet života uopšte, ima pozitivno značenje. Uzmimo za primer promenljiva shvatanja depresije, kod kojih je identifikacija biološke osnove ovoga stanja i osposobljenost da se ono uspešno leči medikamentima dovelo do promene u načinu na koji posmatramo ljude koji pate od depresije. Medikalizacija depresije je umanjila stigmu na ljudima koji od nje pate. Manji su izgledi da se depresija posmatra kao „karakterna slabost“, a oni koji od nje pate ne smatraju se odgovornim za njene simptome.

S druge strane, povećanje sposobnosti kontrole fizičkih i psihičkih stanja medicinskom intervencijom može da navede ljude da posežu za lekovima kako bi otklonili neželjene probleme, ignorišući potencijalne rizike i ne koristeći se alternativnim načinima poboljšanja zdravlja i kvaliteta života. Mada su medicinski i hirurški tretmani gojaznosti koristili onima koji nisu mogli da kontrolišu težinu na druge načine, poopštena medikalizacija težine može da dovede do prevelikog oslanjanja na medicinske i hirurške intervencije na štetu zdravih promena u stilu života. Sličnim se argumentima može ukazati na druga

stanja koja se mogu kontrolisati modifikacijom načina života, kao na primer *diabetes mellitus*.

Nezavisno od mogućih negativnih posledica medikalizacije, može se naprosto tvrditi da je nedopustivo korišćenje psihofarmakoloških supstanci kako bi se poboljšale kognitivne sposobnosti, jer bi se one time „ugurale“ u medicinsku sferu. Medikalizacija može imati pozitivne i negativne posledice, a većina njih se ne može unapred znati. Usled toga bi dozvola propisivanja i upotrebe poboljšivača najverovatnije morala da se utvrdi na način da se vodi računa o specifičnostima konteksta.<sup>9</sup>

### Lični identitet

Još jedan argument protiv neurokognitivnog poboljšanja jeste da bi se time mogao promeniti lični identitet na način koji nije moralno dopustiv. Veći broj autora se pozvao na mogućnost promene ličnog identiteta kao moguću moralnu prepreku korišćenju neurokognitivnih poboljšivača, uključujući i članove Predsednikovog Saveta za bioetiku (Presidential Council on Bioethics 2003).

Primedba je da bi poboljšivači mogli da promene ne samo naše intelektualne sposobnosti, već i ključne lične karakteristike. Uzmimo za primer nedavno reklamiranu upotrebu selektivnog serotoniniskog reuptejk inhibitora (SSRI), koji leči sramežljivost i koji se u Sjedinjenim državama prodaje kao zoloft<sup>®</sup>.<sup>10</sup> Upotreba SSRI bi trebalo da izleči sramežljivu osobu promenivši joj identitet od sramežljive introvertne osobe u društveno ekstrovertnu. Jedan od razloga uverenja da takva promena nije moralno dopustiva jeste ideja autentičnosti i moralna preferencija prirodnog stanja nečije ličnosti. Čarls Tejlor (Charles Taylor) tvrdi da je američko društvo posvećeno etici

9 Za predloženi model videti Synofzik 2009.

10 Cain 2011.

autentičnosti i samorealizacije, koja obavezuje ljude da optimizuju ono što jesu i da razvijaju svoje skrivene sposobnosti.<sup>11</sup>

Degracija (DeGrazia) s pravom zapaža da je potrebno da znamo šta se podrazumeva pod ličnim identitetom da bismo procenili tvrdnju da neuropoboljšivači mogu da promene lični identitet. Da bi to postigao, Degracija razlikuje dva smisla identiteta, numerički identitet od narativnog identiteta.<sup>12</sup> Numerički identitet se odnosi na identitet nekog predmeta kroz vreme i čest je predmet filozofskih rasprava, jer utvrđivanje postojanja numeričkog identiteta pokreće problem vremenske održivosti ličnog identiteta.

Numerički identitet osoba je posebno teško utvrditi zbog strogog Lajbnicovog (Leibniz) zakona, koji zahteva da se dve stvari moraju smatrati identičnim ako i samo ako su im sva svojstva ista. Numerički identitet bi zahtevao da osoba ima ista svojstva u različim fazama života, na primer kada ima pet i kada ima petnaest godina. Očigledno je da u mnogim slučajevima ovaj tip identiteta ne bi mogao da se održi, budući da se ljudi fizički i psihički menjaju tokom vremena. Da bi se razmotrio ovaj problem, kriterijumi ličnog identiteta se svode samo na ona svojstva koja su nužna i dovoljna kako bi se utvrdilo postojanje ličnosti tokom vremena.

Uopšteno govoreći, postoje dva pristupa rešavanju problema ličnog identiteta u filozofskoj literaturi. Jedan koristi fizički kriterijum da bi utvrdio identitet, dok se drugi oslanja na psihološki kriterijum. Psihološki kriterijum identiteta, koji se često naziva Lokovim (Locke) kriterijumom, oslanja se na kontinuitet ličnih mentalnih osobina kojim se utvrđuje identitet u vremenu.<sup>13</sup> Osoba je u jednoj fazi života identična osobi u

11 Taylor 1991.

12 DeGrazia 2005a.

13 DeGrazia 2005b: 16.

drugoj fazi ako i samo ako one imaju iste psihološke karakteristike. Psihološki kriterijum pretpostavlja postojanje ličnosti kao suštinsko za održivost identiteta u vremenu: drukčije rečeno, identitet opstaje u vremenu samo ako opstaje ličnost. Tradicionalni fizički kriterijum utvrđuje postojanje identiteta između osobe i njenog tela, pri čemu telo ne uključuje mozak.<sup>14</sup> Savremenija verzija fizičkog kriterijuma utvrđuje identitet različitih stadijuma iste biološke životinje.<sup>15</sup>

Degracija tvrdi da kada ljudi izražavaju zabrinutost da bi poboljšivači mogli da im promene identitet, oni brinu da bi došlo do promene numeričkog identiteta. Degracija, međutim, iznosi dokaze da bi upotreba psihofarmakoloških poboljšivača dovela samo do promene u narativnom identitetu, koji se odnosi na individualno shvatanje o sebi.<sup>16</sup> Narativni identitet je shvatanje po kojem mi imamo ličnu biografiju koja nam pomaže da očuvamo shvatanje o tome *ko smo mi* i da rukovodimo svojim delanjima.<sup>17</sup>

Potrebno je detaljnije navesti nekoliko karakteristika numeričkog identiteta, jer se one često pogrešno pripisuju narativnom identitetu. Numerički identitet je bivalentna relacija. Ako mislimo da je ljudski život podeljen u različite stupnjeve, i ako smatramo da između dva životna stupnja postoji odnos identiteta, onda je Džejn sa dvadeset pet godina ili identična sebi sa pet godina ili nije. Identitet ne dopušta gradaciju. Pa ako kažemo da neka osoba nije identična sebi kada je imala pet godina, to znači da su Džejn sa pet godina i Džejn sa dvadeset pet godina dve različite osobe, iz čega slede sve relevantne pravne i društvene posledice. Narativni identitet, međutim, nije isti

14 Videti Perry 1978, naročito poglavlje „Third Night“.

15 Za odbranu ovog shvatanja videti DeGrazia 2005b.

16 Videti DeGrazia 2005a.

17 Videti DeGrazia 2005b.

kao numerički identitet; on dozvoljava gradaciju i osoba može da bude više ili manje identična sebi tokom vremena a da sačuva svoj numerički identitet.

Takođe, kriterijum numeričkog identiteta bi trebalo da bude primenjiv na sve ljude na isti način. Na primer, fizički kriterijum numeričkog identiteta bi bio primenjiv na svakog pojedinačnog čoveka i na sve iste karakteristike. Savremena verzija fizičkog kriterijuma bi za takvu karakteristiku uzela pripadnost određenoj vrsti. Lična shvatanja, shvatanja koja pojedini ljudi imaju o sebi i o svom identitetu, ne bi mogla da se podvedu pod kriterijum numeričkog identiteta. Da li Džejn sebe vidi pre svega kao članicu određene vrste nevažno je sa stanovišta njenog numeričkog identiteta sa samom sobom usled posedovanja tog svojstva.

Šta Džejn misli o sebi – na primer kao kretivnoj, liberalnoj, introvertnoj osobi – važno je za njen narativni identitet, ali ne i za njen numerički identitet. Jer, konačno, mnoga lična svojstva ne opstaju tokom vremena. Ljudi menjaju svoja politička gledišta, moralne sklonost i interese u toku života ne menjajući svoj numerički identitet. Upotreba preparata zoloft® ne bi podrževala nestanak i bukvalnu zamenu sramežljive, introvertne osobe društveno ekstrovertnom; dovela bi samo do promene narativnog identiteta. Lično samorazumevanje i lična biografija mogu da se promene kako bi se prilagodile novim ličnim svojstvima. Neko može da uživa u druženju sa drugima i da poveća učešće u društvenim aktivnostima, a lično samorazumevanje bi se prilagodilo toj promeni ličnosti. Uz to, nije očigledno da bi takve promene bile viđene kao radikalna zamenjena jedne ličnosti drugom. Može se čak učiniti da je ta osoba, uz pomoć preparata, ostvarila svoju autentičniju ličnost.

Bolt (Bolt) i Šermer (Schermer) su našli da pacijenti koji su lečeni od dekoncentrisanosti i hiperaktivnosti (ADHD)

imaju različita mišljenja o uticaju lekova na njihovo osećanje ličnog identiteta. Dok su neki rekli da su doživeli promenu ličnosti u vreme uzimanja lekova, drugi su kazali da su se u većoj meri osećali usklađenima sa svojom ličnošću.<sup>18</sup> Krejmer (Kramer) je došao do sličnih rezultata kod jedne pacijentkinje lečene od depresije; ona je rekla da se u većoj meri oseća kao vlastita ličnost kada uzima lekove nego kada ih ne uzima.<sup>19</sup> Suprotstavljeni dokazi o kontinuitetu narativnog identiteta ukazuju da nije moguće zaključiti da će uzimanje neurokognitivnih poboljšivača dovesti do promene identiteta. Stoga, nema razloga da se misli da su poboljšivači opasni po lični identitet, pa čak ni po autentičnost.

Moglo bi se, međutim, tvrditi da pacijenti i njihovi roditelji u istraživanjima Bolta i Šermera i u Krejmerovom primeru govore o efektima AHDH tretmana i lečenja depresije, a ne o poboljšivačima. Onda bi upotreba lekova bila opravdana, kao što je opravdana i promena ličnosti kao deo terapije.

U jednom ranijem odeljku ovog rada tvrdilo se da nije lako podvući razliku između lečenja i poboljšavanja zato što su medicina i nauka postale mnogo uspešnije u objašnjavanju biološke osnove ljudskih svojstava. Odbojnost nekih prirodnih ljudskih svojstava doprinosi tome da se karakterišu kao bolest. Stoga, nije samo sobom očigledno da bi promena nekog prirodnog svojstva bila moralno opravdana, dok promena nekog drugog ne bi. Ukoliko neko prihvata stanovište da je dobro sve što je prirodno, tada bi svaka promena prirodnog stanja bila moralno rđava, uključujući i lečenje bolesti.

Konačno, da bi se ustanovilo da je došlo do promene identiteta, bilo bi potrebno da se utvrdi koja ključna psihološka svojstva ne bi smela da se menjaju upotrebom poboljšivača.

18 Bolt and Schermer 2009.

19 Kramer 1997.

I u tome bi se ponovo otkrila konfuzija oko dva pojma ličnog identiteta, numeričkog i narativnog. Dok je za primenu kriterijuma numeričkog identiteta potrebno utvrditi koje su karakteristike nužne i dovoljne da bi se sačuvao numerički identitet, takav zahtev ne postoji kod narativnog identiteta. Svako može da izabere neki vid sopstvene ličnosti kao primaran: nekome je važna profesija, nekome vera, nacionalnost ili čak pripadnost porodici. Uz to, ljudi mogu vremenom da menjaju sopstveno shvatanje o sebi a da time ne ugroze sopstveni identitet.

Kod narativnog identiteta ne postoje objektivni kriterijumi na osnovu kojih bi se moglo tvrditi da je neka osoba zasnovala svoje shvatanje vlastitog identiteta na pogrešnom ličnom svojstvu. Ako Džejn sebe identifikuje po svojoj profesiji, ne može se reći da ona nije uspjela da formira ispravan narativni identitet zato što, na primer, nije uzela u obzir svoju nacionalnost. Pored toga, ne postoji ključni skup ličnih svojstava koje moramo da imamo da bi se moglo reći da imamo narativan identitet. Ljudi mogu imati različita mišljenja o tome koja su lična svojstva najznačajnija za narativni identitet, ali ne postoji nikakav razlog zašto bi jedno rangiranje svojstava bilo bolje od drugoga. Uz to, nedostatak kriterijuma koji bi bili nezavisni od ličnih viđenja onemogućava nas da kategorizujemo promene u ličnosti po njihovom značaju. Proizvoljno je tvrditi da neke promene ličnosti ne predstavljaju pretnju ličnom identitetu, dok one promene koje mogu da nastanu upotrebom neurokognitivnih poboljšivača vode gubitku narativnog identiteta.

Imajući u vidu promenljivost narativnog identiteta, bilo bi čudno kada bi se tvrdilo da je promena vlastitog shvatanja svog identiteta moralno rđava. Zbog toga se čini da bi bilo pogrešno tvrditi da imamo moralnu obavezu da sačuvamo sasvim određeno shvatanje o sebi tokom najvećeg dela svog života. Tako se, najzad, čini i da ne postoje konceptualni razlozi da se zaključi da je upotreba neurokognitivnih poboljšivača



nemoralna, mada to može biti tačno u nekim posebnim slučajevima korišćenja poboljšivača.

### Zaključak

Napretkom biomedicinske nauke, porašće mogućnost identifikacije fizičkih osnova ljudskih svojstava i povećaće se sposobnost kontrole i zdravlja i kvaliteta života, pa će se proširiti i domen medicine. Širom primenom medicinskih intervencija, nestaće oštre granice između lečenja i poboljšavanja, kao i između onoga što se smatra funkcijom normalnom za vrstu i invalidnosti, pa zato ne bi trebalo na tim pojmovima zasnovati odluke o moralnoj dopustivosti upotrebe kognitivnih poboljšivača. Nasuprot tome, lekari bi trebalo da odlučuju da li da prepisuju kognitivne poboljšivače na isti način na koji donose odluke o svakoj drugoj medicinskoj intervenciji. Lekari bi trebalo da uzmu u obzir sve relevantne kontekstualne karakteristike svakog pojedinog pacijenta, da vrednuju rizike i koristi, i da se oslone na relevantne principe medicinske etike kada donose odluku o tome da li je potrebno prepisati upotrebu kognitivnih poboljšivača.

Potrebno je reći da se u ovom radu ne razmatraju drugi etički problemi, koji bi mogli da imaju značajan uticaj na moralnu dopustivost upotrebe neuropoboljšivača. Neki od tih problema povezani su sa idejom o socijalnoj pravdi i o pravičnoj raspodeli poboljšivača. Ako bi neuropoboljšivači počeli masovnije da se koriste, pojavio bi se problem socijalne nejednakosti, usled toga što siromašniji ljudi ne bi mogli da dođu do njih. Uz to, masovna upotreba poboljšivača bi mogla da dovede do toga da ljudi budu nagovarani ili primoravani da ih koriste.<sup>20</sup>

---

20 Farah, Iles, Cook-Deegan, Gardner, et al. 2004.

## Literatura

- Bolt, Ineke and Maartje Schermer (2009), „Psychopharmaceutical Enhancers: Enhancing Identity? *Neuroethics* 2: 103–111.
- Cain, Susan (2011), „Shyness: Evolutionary Tactic“, *New York Times*, June 25th.
- Daniels, Norman (2000), „Normal Functioning and the Treatment–Enhancement Distinction“, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 9: 309–322.
- DeGrazia, David (2005a), „Enhancement technologies and human identity“, *Journal of Medicine and Philosophy* 30: 261–283.
- DeGrazia, David (2005b), *Human Identity and Bioethics*, Cambridge Mass: Cambridge University Press.
- Elliott, R. et al. (1997), „Effects of Methylphenidate on spatial working memory and planning in healthy young adults“, *Psychopharmacology* 131: 196–206.
- Eveleth, Phyllis B. and James M. Tanner (1991), *Worldwide Variation in Human Growth*, Cambridge Mass: Cambridge University Press, 1991.
- Farah, M.J., J. Iles, R. Cook-Deegan, H. Gardner, et al. (2004), „Neurocognitive enhancement: what can we do and what should we do?“, *Nature Reviews Neuroscience* 5: 421–425.
- Flynn, James R. (1987), „Massive IQ gains in 14 nations: What IQ tests really measure“, *Psychological Bulletin* 101 (2): 171–191.
- Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future*, New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Gligorov, Nada (2010), „Seeking More than health: Using Medicine for Enhancement“, *Newsletter – Section in Bioethics. American Academy of Pediatrics*, Fall-Winter: 15–18.
- Kramer, Peter D. (1997), *Listening to Prozac: A psychiatrist explores antidepressant drugs and the remaking of self*, New York: Penguin.
- Mehta, M. A. et al. (2000), „Methylphenidate enhances working memory by modulating discrete frontal and parietal lobe regions in the human brain“, *Journal of Neuroscience* 20 (RC65): 1–6.
- Perry, John R. (1978), *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Presidential Council on Bioethics (2003), *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*, Washington, DC: PCB.
- Sandel, Michael (2004), „The case against perfection“, *The Atlantic Monthly* 293 (3): 51–62.

- Synofzik, Matthis (2009), „Ethically Justified, Clinically Applicable Criteria for Physician Decision-Making in Psychopharmacological Enhancement“, *Neuroethics* 2: 89–102.
- Taylor, Charles (1991), *The ethics of authenticity*, Cambridge Mass: Cambridge University Press.
- Yesavage, J. A. et al. (2002), „Donepezil and flight simulator performance: effects on retention of complex skills“, *Neurology* 59: 123–125.

| Sa engleskog preveo  
| Vladimir Gligorov

## Moralni okviri kognitivnog poboljšanja

### Beleška o značenju poboljšanja

Poboljšanje će biti definisano kao upotreba medicinske intervencije s ciljem unapređenja osoba s normalnim sposobnostima. Stoga će njegovo značenje biti ograničeno na one intervencije koje nadilaze medicinski tretman. Iako se i terapija bolesti može smatrati nekim oblikom poboljšanja, dok neke medicinske intervencije mogu biti motivisane poboljšanjem u užem smislu reči, radi jasnoće svoje argumentacije povući ću oštru razliku između poboljšanja i terapije/medicinskog tretmana. Drugim rečima, izbeći ću semantičko preklapanje time što ću pretpostaviti da se značenje poboljšanja i značenje terapije međusobno isključuju. To naravno ne znači da ne postoji „siva zona“ preklapanja u medicinskoj praksi.

### Kognitivno poboljšanje kao moralna dužnost

Libertarijanski opredeljeni zagovornici kognitivnog poboljšanja smatraju da nije opravdano odbiti poboljšanje onome ko želi da mu se podvrgne. U stvari, povećavanje ljudskih mogućnosti je korak ka većoj slobodi, jer nas osposobljava da naučimo i zaradimo više, uvećavajući time broj opcija koje imamo u životu. Stoga nisu biotehnologije, već je država osnovni potencijalni krivac koji nam uskraćuje stremljenje ka sreći pomoću samousavršavanja.

Kako je čovekova dobrobit ono što je od ključnog značaja, ne bi trebalo obraćati pažnju samo na lečenje i prevenciju bolesti. Prema tome, biotehnoške intervencije koje će *uvećati* naše mogućnosti i sreću takođe su moralno opravdane. Više od toga: ako je naša dužnost da lečimo i sprečimo bolest, naša dužnost jeste i da interвениšemo u onome što nam je dato prirodom kako bismo ljudima pružili najbolje izgleda za najbolji mogući život (Savulescu 2007: 525).

Argumenti u prilog moralnoj *dopustivosti* poboljšanja mogu se naći kod Ejgara (Agar 2003) i Kamove (Kamm 2005). Ejgar tvrdi da poboljšanje treba da bude dozvoljeno, ali ne i obavezno. Za razliku od autoritarne eugenike koja je usvojila monističko viđenje ljudske izvrsnosti, liberalna eugenika usmerava na pluralističko. Ovo stanovište obeležava odsustvo prinude, po čemu se razlikuje od eugenetske prakse nacista – prakse zasnovane na konceptu jednog jedinog poželjnog genoma. Kamova (Kamm 2005) iznosi argumente protiv Sandelovog shvatanja (iznetog u Sandel 2004) i svoju nit razmišljanja razvija u pravcu razmatranja toga šta može bezbedno da se poboljša. Pored toga, ona nastoji da dokaže, suprotno Sandelovom gledištu, da motivacija poboljšanja željom za ovladavanjem prirodom nije zadovoljavajući osnov za tvrdnju da je poboljšanje nedopustivo. Pravac njene argumentacije ne razlikuje se od Ejgarovog: naglasak je na moralnoj dopustivosti, a ne na moralnoj dužnosti da se poboljšanje vrši.

Razmatranja Ejgara i Kamove u prilog moralnoj prihvatljivosti poboljšanja, Haris i Savulescu su preformulisali u tvrdnju da imamo moralnu *dužnost* da poboljšavamo. Haris (Harris 2007) smatra da nije samo realno koristiti genetske tehnologije da bi se ljudi učinili zdravijim, inteligentnijim i dugovečnijim, već da je to u većini slučajeva i naša moralna dužnost. Povrh toga, drastično povećavanje naših mentalnih i fizičkih moći uticaće i na sam tok evolucije. Pojavljuju se novi oblici

medicinskih tretmana za regeneraciju koji pružaju mogućnost samoobnavljanja ljudskog tkiva, postaju dostupne tehnike kojima ljudski vek može radikalno da bude produžen, a novi lekovi mogu da poboljšaju koncentraciju i pamćenje i omoguće nam da uspešnije funkcionišemo sa manje sna. Haris ističe da on želi da ove tehnike ljude učine zdravijim, dugovečnijim i kognitivno usavršenijim, podržavajući ideju da bi trebalo da se poboljšavamo u skoro svakom smislu koji poželim.

Prema stanovištu koje zastupa Savulesku (Savulescu 2007), roditelji treba da imaju sličnu slobodu u odnosu na gene svoje dece kao onu koju imaju u odnosu na njihovo vaspitanje i obrazovanje. Prokreativna sloboda mora da se proširi na poboljšanja iz dva razloga. Prvo, pošto je vaspitanje dece privatna stvar i roditelji moraju mnogo šta da podnesu u tom poduhvatu, oni imaju opravdani interes u vezi sa prirodom deteta koje podižu. Drugo, samo „eksperimentisanjem u življenju“ ljudi mogu da otkriju šta je za njih najbolje, dok drugi tako imaju priliku da posmatraju raznolikost onih života koji mogu biti dobri. Raznovrsnost izbora je stoga ključna za otkrivanje toga koji životi su najbolji za ljudska bića (Savulescu 2007: 526, 527).

Argument da ne bi trebalo da se mešamo u Božiji poređak ili u ljudsku prirodu, Savulesku opovrgava time što tvrdi da ljudi implicitno već odbacuju ovo stanovište kada testiraju embrione i fetuse na moguće bolesti, dok vakcinacija, ublažavanje bolova ženama koje se porađaju ili lečenje smrtonosnih bolesti nisu ništa manje mešanje u prirodu ili Božiju volju od genske terapije. Stoga, medicinske intervencije zasnovane na novim biotehnologijama jesu naša moralna dužnost i ne ometaju Božiju volju više nego, recimo, upotreba antibiotika (Savulescu 2007: 528, 529).

Na iznošenje bojazni od stvaranja dvoklasnog društva, poboljšanih i nepoboljšanih, Savulesku odgovara time što tvrdi

da su inferiorni, nepoboljšani, već nepovlašćeni tokom čitavog života. Neki se rađaju stravično onespособljeni, predodređeni da umru posle kratkog i bednog života ili da trpe zbog velikih genetskih nedostataka, dok se drugi rađaju nadareni u mnogim pogledima. Prema tome, dopustiti izbor u mogućnostima menjanja našeg biološkog sastava omogućiće nenadarenima da se približe nadarenima. Poboljšanje može biti pravednije od prirodne lutrije. Štaviše, to koliko se dobro odvijaju životi onih koji su ugroženi i uskraćeni ne zavisi od toga da li je poboljšanje dozvoljeno, već od društvenih institucija koje imamo, a koje štite nepovlašćene i svima obezbeđuju što sličnije mogućnosti u životu (Savulescu 2007: 530). Savulescu smatra da su oni koji se protive korišćenju biotehnološkog poboljšanja krivi za jedan „sirov oblik socijalnog determinizma“, budući da predviđaju nepoželjne društvene posledice ako poboljšanje bude bilo dozvoljeno, čak i ako je u našoj moći da, umanjivanjem nejednakosti, izbegnemo da do tih posledica dođe (Savulescu 2006: 336).

Sve u svemu, druga pozicija svodi se na razliku između prirodno datog i usavršenog ljudskog bića. Ako moramo da biramo između te dve mogućnosti, naša je dužnost da odaberemo ovu drugu. Kognitivno poboljšano ljudsko biće je bolje ljudsko biće. Mi imamo obavezu da nastojimo da postanemo bolji, a društvo treba da nam obezbedi najbolje mogućnosti za taj poduhvat.

### **Moralno poboljšanje kao preteča kognitivnog poboljšanja**

Ipak, čak i ako sa Savuleskuom zaključimo da poboljšanje „izražava ljudski duh“ i da „biti ljudsko biće znači biti bolji“ (Savulescu 2006: 531),<sup>1</sup> ostaje pitanje da li mi imamo moralni kapacitet da sebe kognitivno poboljšavamo. A ako nemamo taj kapacitet, da li je moralno poboljšanje moguće rešenje?

1 Ovde, kao i drugde u tekstu, prevodi su autorovi.

Daglas (Douglas) se usredsređuje na motive, definišući moralno poboljšanje na sledeći način: „Osoba se moralno usavršava ako sebe menja na taj način da se opravdano može očekivati da će to rezultirati time da njeni budući motivi budu moralno bolji, opšte uzev, nego što bi inače bili“ (Douglas 2008: 229). Kao primere moralnog poboljšanja Daglas navodi smanjenje odbojnosti prema određenim rasnim grupama, kao i umanjivanje impulsivne agresivnosti. Tako bi moralno poboljšanje ljude koji su mu podvrgnuti vodilo ka tome da imaju bolje motive nego što bi ih inače imali (Douglas 2008: 231). Daglas navodi niz relevantnih otkrića: dokazano je da oksitocin razvija poverenje, da selektivni inhibitori preuzimanja serotonina (SIPS) uvećavaju sklonost ka saradnji i redukuju agresivnost, a da metilfenidat smanjuje nasilničku ratobornost; povrh toga, izgleda da je razjašnjena biološka osnova za neke tipove ličnosti koje su sklone nemoralnom ponašanju – moguće je da antisocijalni poremećaj ličnosti ima biološki osnov, dok se kriminalno ponašanje dovodi u vezu sa mutacijom MAO na X hromozomu, naročito ako ga prati socijalna deprivacija (Douglas 2008: 233)<sup>2</sup>.

Person i Savulesku tvrde i to da moralno poboljšanje treba da prethodi drugim oblicima poboljšanja: „...napredak nauke je u jednom smislu unazadio stanje stvari, time što je učinio verovatnijom zloupotrebu sve ubojitijeg oružja za masovno uništenje, a ovo unazađivanje postajace sve izraženije ukoliko kognitivno poboljšanje ubrzava napredak nauke, sve dok ne budu pronađena i primenjena efektivna sredstva za moralno poboljšanje“ (Persson and Savulescu 2008: 174).<sup>3</sup>

2 Za ilustrativnu analizu uloge neurotransmitera serotonina, korisno bi bilo videti Crockett, Clark, Hauser, and Robbins 2010. Pokazalo se da serotonin direktno utiče i na moralno rasuđivanje i na ponašanje time što uvećava našu odbojnost prema tome da lično nanosimo zlo drugima. Stoga, on ima kapacitet da nas moralno poboljšava.

3 Valja ukazati na promenu Savuleskuovog stava između 2006. i 2008. godine.



Da moralno poboljšanje treba da prethodi kognitivnom poboljšanju takođe proizlazi iz pozivanja dvojice autora na priču za decu C. S. Luisa (C.S. Lewis) i magične reči koja se u jednoj od njih pominje, a čije izgovaranje uništava sav život na zemlji, osim života onog koji je izusti: „Kada bi svi znali Magičnu reč, svet verovatno ne bi dugo trajao. Magična reč ubrzo bi mogla postati stvarnost – u obliku nanotehnologija i biotehnologija. Možda je jedino rešenje da sebe tako projektujemo da nikada ne budemo u stanju da je izgovorimo ili da nikada ne budemo poželeti da je izgovorimo“ (Persson and Savulescu 2008: 175). Drugim rečima, Persson i Savulescu kao moguće rešenje vide da budemo „moralno projektovani“ tako da nikada ne budemo u stanju da sebe i čitav svet uništimo našim potencijalno destruktivnim kognitivnim kapacitetima. U tom smislu, prvi naš zadatak je moralno poboljšanje, a tek zatim kognitivno poboljšanje.

Moralno poboljšanje trebalo bi da bude dovedeno u vezu sa našom *motivacijom* da postupamo moralno (Persson and Savulescu 2008: 167). Postojano smanjivanje rasizma tokom naše evolucije navodi se kao primer takvog motivaciono određenog shvatanja moralnog poboljšanja: uloga rasnog razlikovanja u označavanju nepostojanja krvnog srodstva i izdvajanja stranaca od suseda postepeno je gubila svoj biološki značaj, omogućivši nam da shvatimo moralnu izopačenost rasizma (Persson and Savulescu 2008: 168). Pošto moralne osobine nisu društveni konstrukt, već se zasnivaju na našem biološkom sklopu (Persson and Savulescu 2008: 168), Persson i Savulescu zaključuju da potencijalne rizike od kognitivnog poboljšanja treba nadgledati ozbiljnim istraživačkim programima koji bi se bavili biološkim osnovama moralnog ponašanja. Ukoliko ovi rizici mogu uspešno biti kontrolisani, pouzdani oblici moralnog poboljšanja naša su dužnost i trebalo bi da budu obavezni.

Opasnosti od poboljšanja kognitivnih sposobnosti zahtevaju bar energičan program istraživanja o razumevanju

bioloških osnova moralnog ponašanja. Kako je Hoking (Hawking) rekao, naša budućnost zavisi od toga da postanemo mudriji i manje agresivni. Ukoliko ikad budu bili pronađeni bezbedni oblici moralnog poboljšanja, postoje jaki razlozi da se veruje da njihova upotreba mora biti obavezna, kao osnovno obrazovanje ili fluorisanje vode, jer oni kojima su ona potrebna najmanje su skloni da ih koriste. To jest, bezbedno, delotvorno moralno poboljšanje bilo bi obavezno (Persson and Savulescu 2008: 174).

U jednom svom radu iz 2011. godine, Person i Savulesku problem moralnog poboljšanja dalje razrađuju sledeći iste niti razmišljanja. Autori utvrđuju postojanje nesklada između ograničene moralne prirode čoveka i globalizovane, izuzetno razvijene tehnologije. Sa postojanim napretkom naučne tehnologije, čovekova sposobnost da nanese štetu dospela je do stadijuma kada bi život na Zemlji mogao biti uništen. To može da se dogodi kao posledica različitih faktora, od upotrebe oružja za masovno uništenje do katastrofalnih klimatskih promena. Koren problema jeste taj što je ljudska psihologija morala bila prilagođena životu u malim, kohezivnim društvima sa nerazvijenom tehnologijom, i nije pripremljena za moralne izazove tehnološki naprednog globalnog društva. Pritom, život u tradicionalnom društvu stvorio je među ljudima nezainteresovanost za dalju budućnost, nagoneći ih na to da se pre svega staraju o neposredno nastupajućim događajima koji su važni za njih i njima bliske. Uz to, ljudi su i dalje u moralnom pogledu nepripremljeni da na odgovarajući način reaguju na nedaće većih grupa. Izgleda da razvoj napredne naučne tehnologije za posledicu ima potrebu za radikalnom promenom čovekovih moralnih sklonosti. Stoga je od ključnog značaja da se istraže mogućnosti moralnog poboljšanja sredstvima genetskih i drugih biomedicinskih tehnologija. Nesklad između čovekove ograničene moralne prirode i tehnološki razvijenog globalnog društva treba da bude ublažen moralnim poboljšanjem – da bi

se postiglo uzdržavanje, podržala saradnja, razvilo poštovanje prema jednakosti, kao i prema drugim vrednostima koje su neophodne za opstanak čovečanstva. A upravo je naučni napredak, uzrok ovog nesklada, ono što bi se moglo upotrebiti za njegovo otklanjanje – time što bi ponudio sredstva koja bi vodila ka poboljšanju naše sposobnosti za moralno ponašanje. Međutim, tu ulazimo u začarani krug: ljudska bića, to jest oni kojima je moralno poboljšanje potrebno, jesu isti oni koji na moralno opravdan način moraju da primene tehnike moralnog poboljšanja (Persson and Savulescu 2011: 498).

Fenton (Fenton) i Haris (Harris) kritikuju stavove Perssona i Savuleskua. Fenton tvrdi da ako moralno poboljšanje treba da se odvija na biološkom nivou, potrebno je netradicionalno kognitivno poboljšanje. Stoga, ako ne nastavimo sa naučnim istraživanjem tehnologija poboljšanja, nema nade da ćemo postići veliki moralni napredak koji će obezbediti opstanak ljudske vrste. Drugim rečima, shvatanja koja Persson i Savulescu iznose izgleda da nas dovode u veoma težak položaj: „naučni napredak je i sredstvo našeg spasa, kao što je i sredstvo naše propasti“ (Fenton 2010: 148).

Haris takođe smatra da se moralno poboljšanje velikim delom sastoji od kognitivnog poboljšanja (Harris 2011: 106). Drugo ne treba odlagati u iščekivanju prvog. Ne samo što bi naučni razvoj time bio usporen, već bi i nametnuli ograničenja našoj slobodi, koja uključuje i slobodu da doživimo moralni pad. Uz to, masovno uništavanje kome smo bili ili ćemo tek biti izloženi, uglavnom se ne može pripisati zloj nameri i stoga ne zavisi od moralnog poboljšanja; ono je pre posledica različitih oblika kognitivnog zakazivanja (predrasuda, „gluposti“ i tako dalje). Haris smatra da je najočiglednija protivmera kombinacija racionalnosti i obrazovanja, u budućnosti moguće podržana različitim novim oblicima kognitivnog poboljšanja (Harris 2011: 105).

## Kognitivno poboljšanje kao sredstvo moralnog poboljšanja

Iz prethodno izloženog jasno je da su oba izneta stanovišta o odnosu između kognitivnog poboljšanja i moralnosti bila podvrgavana žestokim međusobnim kritikama. U ovom poglavlju zastupaću stav da su oba navedena stanovišta manje uverljiva od trećeg. Prema trećem stanovištu kognitivno poboljšanje je moralno dopustivo samo kao sredstvo koje vodi ka moralnom poboljšanju. Povrh toga, obe vrste poboljšanja su izrazito povezani procesi ako kognitivno poboljšanje utiče na naše motive koji vode ka moralno poboljšanom ponašanju, ili ako je kognitivno poboljšanje neposredan uzrok moralnog poboljšanja. U elaboraciji koja sledi prvo ću istaći nesaglasnost između onoga što činimo i onoga što verujemo da je pravedno činiti, kao možda suštinski problem naše moralne egzistencije. Ovo pitanje ću povezati sa jednom slabošću Harisove kritike drugog stanovišta. Zatim ću izložiti argumente u prilog trećeg stanovišta, ograđujući ga od drugog stanovišta. Zaključni pasusi biće posvećeni pitanju o tome kome treba dozvoliti, i ko će biti motivisan, da se podvrgne kognitivnom i moralnom poboljšanju, onako kako su oni definisani u četvrtom stanovištu.

Nesaglasnost između onoga što činimo i onoga što verujemo da je ispravno činiti možda je najveća nevolja naše egzistencije kao moralnih bića. Ključno pitanje nije kako da bolje razumemo moralnost, već kako da moralno poboljšamo naše *postupke*. Sloboda, pre nego razumevanje, jeste ono što je u srži stvari. Stoga, osnovni problem moralnosti svodi se na to kako koristimo našu slobodu, na to kako odlučujemo da postupamo. S druge strane, Harisova teza je da se predrasudama najbolje možemo suprotstaviti kombinacijom racionalnosti i obrazovanja. Ako ove dve protivmere uspešno primenimo, naše shvatanje moralnosti biće poboljšano. Međutim, pitanje je u kojoj meri će to moralno poboljšati naše postupke (kvantitativno

i kvalitativno)? Da li će imati presudan uticaj na veliki problem naše moralne egzistencije, na problem usklađivanja naših postupaka s našim shvatanjem moralnosti? Pošto je teško verovati da će uticaj biti čak i blizu odlučujućeg, moramo potražiti druga sredstva, pored racionalnosti i obrazovanja, da bismo sebe učinili osobama koje *postupaju* moralnije.

Jedna od opcija su lekovi za moralno poboljšanje. Uistinu, postepeno sve više postaje moguće pronaći lekove koji nam mogu pomoći da postupamo moralnije. Već smo ranije pomenuli da razvijanje poverenja mogu da podstaknu lekovi koji sadrže oksitocin, saradnju SIPS, dok se nasilnička agresivnost može redukovati metilfenidatom. Ovakvi lekovi mogu direktno da utiču na naše ponašanje, ali mogu da utiču i na naše motive, nagoneći nas indirektno da postupamo više u skladu sa onim što smatramo moralnim. Drugim rečima, moguće je da neke vrste lekova, pre nego racionalnost i obrazovanje, mogu da imaju povoljan uticaj na snaženje moralne ispravnosti naših postupaka. Oni unapređuju moralnost naših postupaka, ne samo naše shvatanje moralnosti. Takvi lekovi pre svega dovode do moralno poboljšanog *ponašanja*.

Harisovo tumačenje uloge predrasuda u nemoralnom ponašanju je sporno. Naime, predrasude ne moraju biti kognitivni temelji rasizma i drugih oblika moralno sumnjivih sklonosti, već njihova racionalizacija.<sup>4</sup> Haris je u pravu, naravno, kada ukazuje na postojanje kognitivnog elementa u (ne)moralnom ponašanju, ali propušta da u obzir uzme ulogu koju racionalizacija može imati u nastanku tih temelja. Naime, racionalizacija može da bude moguć uzrok predrasuda i drugih oblika kognitivnog zakazivanja. Rasizam se temelji na nedostatku dobre moralne volje. On ne mora da se zasniva na iskrivljenoj kogniciji, ali može da bude racionalizovan kao motiv zasnovan

4 Značenje termina racionalizacija ovde odgovara značenju koje je uobičajeno u psihološkom žargonu.

na kogniciji. Drugim rečima, Harisovo shvatanje uloge predrasuda i samo bi moglo da bude zasnovano na predrasudi, to jest, moglo bi biti pristrasno prema našoj predisponiranosti da postupamo u skladu s onim što smatramo racionalnim. Određena shvatanja stoga nisu osnovni uzrok (ne)moralnog ponašanja, ali često jesu posledica (ne)moralnosti naših sklonosti, dobrih ili podlih motivacija. Shodno tome, kognitivno poboljšanje ne treba primenjivati isključivo zato da bi se poboljšalo naše shvatanje morala, već da bi se ograničile naše mogućnosti za racionalizovanje nemoralnog ponašanja time što bi se uticalo na naše motive. Za razliku od ovde izložene pozicije, Harisova kritika drugog stanovišta previše se bavi kognitivnom komponentom moralnosti. Propušta da se pozabavi glavnim pitanjem našeg moralnog života: pitanjem koje se odnosi na to kako postupamo. Ona zapravo ne smanjuje nesaglasnost između toga šta činimo i toga šta mislimo da bi trebalo da činimo.

Za razliku od Harisa, ja ovde kritikujem drugo stanovište zato što ne uspeva da pruži rešenje za problem koji se odnosi na to kako kompetentne odluke o moralnom poboljšanju mogu da donesu obična ljudska bića, to jest, oni koji moraju da budu moralno poboljšani. Drugo stanovište moralno poboljšanje sagledava u prevelikoj izdvojenosti u odnosu na kognitivno. Odnoseći se prema moralnom poboljšanju kao nečemu što treba da prethodi kognitivnom poboljšanju, ono zapravo ne podržava niti jedno od njih. Treće stanovište, s druge strane, kognitivno i moralno poboljšanje smatra izrazito povezanim procesima, a kognitivno poboljšanje prihvatljivim samo ako vodi ka moralnom unapređenju.

Džouns (Jones 2008) iznosi empirijsku evidenciju koja inteligenciju povezuje sa kooperativnim ponašanjem. Ako je ova evidencija dobro utemeljena, implikacija je da je inteligencija jedan od pokretača moralnog ponašanja: kada smo inteligentniji, više saradujemo i manje smo podložni nasilnim konfliktima ili

tajnovitim postupcima i stoga, manje smo skloni određenim oblicima nemoralnog ponašanja; samim tim, izgleda da nam poboljšana inteligencija pomaže da postupamo moralnije. Međutim, kao što je poznato, nisu svi motivi za kognitivno poboljšanje moralno opravdani (na primer, može biti moralno sporno kada student koji želi sebi da obezbedi prednost na ispitu u odnosu na svoje kolege koristi metilfenidate). Stoga, ne treba nekritički da se upuštamo u poboljšavanje naših kognitivnih sposobnosti. Naše moralno rasuđivanje jeste ono što moramo da koristimo da bismo odlučili koji su oblici kognitivnog poboljšanja moralni. Međutim, upravo je to rasuđivanje ono za koje pristalice trećeg stanovišta smatraju da treba da bude poboljšano.

Izgleda da je jedino moralno dopustivo rešenje ovog problema to da se podržavaju isključivo oni oblici kognitivnog poboljšanja koji vode ka moralnom poboljšanju. A to je takođe i način da se izađe iz „začaranog kruga“ kod Persona i Savuleskua: ljudska bića, to jest oni kojima je potrebno moralno poboljšanje, moralno ispravno će primeniti tehnike kognitivnog poboljšanja tako što će obezbediti da svako kognitivno poboljšanje služi moralnom poboljšanju. Prema tome, mi treba da pristupimo kognitivnom i moralnom poboljšanju kao jednom projektu. Naš cilj treba da bude kognitivno *plus* moralno poboljšanje, (K+M) P.

Drugo stanovište tvrdi da kognitivno poboljšanje (KP) treba da prethodi moralnom poboljšanju (MP). Ali, treće stanovište, ono koje ovde podržavamo, predlaže kombinovanu primenu kognitivnog i moralnog poboljšanja. Utvrđene su dve takve primene:

Jedna koja se zasniva na upotrebi odgovarajućih lekova koji dovode do (K+M) P. Korišćenje takvih lekova može da utiče na naše motive, što ima dejstvo na naše ponašanje (MP), a može i direktno da utiče na naše ponašanje. To je od ključnog

značaja, jer ima potencijal da premosti jaz između onoga šta činimo i onoga šta verujemo da je ispravno činiti.

(K+M) P koje nije uzrokovano lekovima, ali koje takođe može da utiče na naše ponašanje, bilo neposredno ili posredno (na primer, kooperativno ponašanje koje može da bude posledica poboljšanja naše inteligencije (Jones 2008)). Ova primena nije manje ključna, zato što se takođe bavi oblikom KP koji čini da *postupamo* moralnije, to jest, oblikom KP koji smanjuje nesaglasnost između onoga šta činimo i onoga šta verujemo da bi trebalo biti učinjeno. Kada smo kognitivno poboljšani (na primer, inteligentniji), ispostavlja se da postajemo spremniji za saradnju i manje skloni nasilju, tajnovitom ponašanju i nekim drugim oblicima moralno sumnjivog delanja.

Važno je primetiti sledeće u vezi sa prvom primenom. Lekovi koji služe (K+M) P ne mogu da nas liše naše slobodne volje. Slobodna volja jeste ono što daje smisao našim odlukama i (ne)moralnosti naših postupaka, uključujući tu i naše moralno poboljšane postupke. Naše slobodno rasuđivanje uvek će biti arbitrar, čak i ako je kognitivno i moralno poboljšano lekovima. U krajnjem ishodu, ono što odlučuje o tome da li postupamo moralno jeste, tako, naša volja. Drugim rečima, naša slobodna volja će nastaviti da bude slobodna posle (K+M) P, čak i ako naši motivi budu bili izmenjeni. Međutim, ako su naši motivi moralno poboljšani, čak i veštački, to će delovati i na našu volju tako da učini da više postupamo u skladu sa našim shvatanjem o tome šta je moralno. Drugim rečima, (K+M) P koje je uzrokovano lekovima, delovaće na nas tako da postupamo moralnije, ostavljajući pak našu slobodu netaknutom.

Iz svega iznetog može se zaključiti da se drugo i treće stanovište razlikuju na sledeće načine:

Drugo stanovište podrazumeva KP *posle* MP, dok treće stanovište prihvata KP samo kao sredstvo koje vodi ka MP.



Ukoliko MP postane obavezno, za šta se zalažu pristalice drugog stanovišta, naša sloboda biće dovedena u pitanje. Nasuprot tome, treće stanovište ne prihvata da MP postane obavezno, zastupajući koncept da samo dobrovoljno (K+M) P ostavlja netaknutom našu slobodu.

U drugom stanovištu nije jasno kako odluke o moralnom poboljšanju mogu donositi oni koji bi trebalo da budu moralno poboljšani (to jest, gotovo svi ili svi ljudi), dok se u trećem stanovištu KP i MP smatraju veoma povezanim procesima, u kojima je prvo prihvatljivo samo ako vodi drugom.

Pitanje koje preostaje jeste kome treba da bude dopušteno da se podvrgne (K+M) P. I da li postoje pojedinci ili grupe koje treba sprečiti da to urade. Ni na jedno od ovih pitanja nije teško dati odgovor. Pošto se treće stanovište bavi samo onim oblicima kognitivnog poboljšanja koji dovode do moralnog poboljšanja, nema razloga da bilo koga sprečavamo da mu se podvrgne. Svakome treba da bude dopušteno (K+M) P. Sasvim drugačiji problem je pitanje da li je većina nas dovoljno motivisana da se upusti u unapređivanje takvog tipa. Da li smo voljni da koristimo lekove kako bismo poboljšali moralnost naših postupaka? Ako jesmo, zašto bismo radije uzimali lek umesto da odlučimo da moralno postupamo bez njega? Povrh toga, da li će nam više poverenja i manje agresivnosti pomoći da budemo uspešniji u društvima u kojima živimo? Neće li možda drugi zloupotrebljavati više empatije?

Pošto svi ovi navedeni problemi i brige imaju osnov, izgleda da su nam možda potrebni spoljašnji stimulansi za podvrgavanje (K+M) P. Državu ovde ne treba isključiti kao aktera koji može da ima ulogu u njihovom obezbeđivanju. Ona ne treba da propisuje (K+M) P, ali može da koristi razna sredstva kojima bi podržala kognitivno i moralno poboljšane građane: smanjenje poreza, obezbeđivanje školarine za njihovu decu,

povlastice u penzionoj politici, programi „pozitivne diskriminacije“ koji im idu u prilog. Ovakve olakšice bi moralno poboljšanim građanima pružile različite društvene prednosti.

(K+M) P, kao što rekosmo, ne bi bilo obavezno. U kombinaciji sa onim što je gore izloženo, to bi nam osiguralo postizanje dva ključna cilja. Prvo, (K+M) P bi se podsticalo, dok bi istovremeno bilo obezbeđeno da K+M poboljšane osobe ne budu u nepovoljnom položaju u odnosu na K+M nepoboljšane osobe. Drugo, time što bi (K+M) P bilo stvar izbora, naša sloboda ne bi bila ugrožena. Drugim rečima, treće stanovište zadržava liberalnu poziciju prvog stanovišta, dok motiviše građane da se podvrgnu moralnom poboljšanju (videli smo da je uloga moralnog poboljšanja ključna u drugom stanovištu). Prema tome, na međusobne kritike prvog (na primer, Harisovog) i drugog stanovišta (na primer, Person-Savuleskuovog) može uspešno da se odgovori usvajanjem trećeg stanovišta.

## Literatura

- Agar, Nicholas (2003), *Liberal Eugenics*, Oxford: Blackwell.
- Crockett, Molly J., Luke Clark, Marc D. Hauser, and Trevor W. Robbins (2010), „Serotonin Selectively Influences Moral Judgment and Behavior Through Effects on Harm Aversion“, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 107 (40): 17433–17438.
- Douglas, Thomas (2008), „Moral Enhancement“, *Journal of Applied Philosophy* 25 (3): 228–245.
- Fenton, Elizabeth (2010), „The Perils of Failing to Enhance: A Response to Persson and Savulescu“, *Journal of Medical Ethics* 36: 148–151.
- Harris, John (2007), *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton: Princeton University Press.
- Harris, John (2011), „Moral Enhancement and Freedom“, *Bioethics* 25 (2): 102–111.
- Jones, Garrett (2008), „Are Smarter Groups More Cooperative? Evidence from Prisoner’s Dilemma Experiments, 1959–2003“, *Journal of Economic Behavior and Organization* 68 (3–4): 489–497.

- Kamm, Frances M. (2005), „Is There a Problem with Enhancement?“, *American Journal of Bioethics* 5 (3): 5–14.
- Persson, Ingmar and Julian Savulescu (2008), „The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity“, *Journal of Applied Philosophy* 25 (3): 162–177.
- Persson, Ingmar and Julian Savulescu (2011), „Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress, and the Need for Moral Enhancement“, u J. Savulescu, R. Ter Meulen, and G. Kahane (prir.), *Enhancing Human Capacities*. Oxford: Wiley-Blackwell, str. 486–500.
- Savulescu, Julian (2006), „Justice, Fairness and Enhancement“, *Annals of the New York Academy of Sciences* 1093: 321–338.
- Savulescu, Julian (2007), „Genetic interventions and the Ethics of Enhancement of Human“, u B. Steinbock (prir.), *The Oxford Handbook of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, str. 516–535.

## Opasnosti od moralnog poboljšanja ljudi

Čak i najvatreniji pobornici etike (ili politike) biotehnološkog poboljšanja ljudi (unutar anglofone naučne zajednice) priznaju da termin „poboljšanje“ (*enhancement*) možda ne pogoduje najuspešnije postavkama koje se tu imaju afirmisati.<sup>1</sup> A ono što se tu ima afirmisati najčešće je vezano za *pojačavanje* ili *uvećavanje* određenih ljudskih moći ili kapaciteta. O kojim je moćima ili kapacitetima tu, zapravo, reč?

Gotovo da nema čoveka koji bi glatko, bez dvoumljenja, odbio ponudu da – prema nekom realistički opipljivom i po pretpostavci demokratizovanom (kako bi se obezbedila legitimnost odluke i izbegao udar zavisti) isečku scenarija po uzoru na prvi deo filma *Matriks* – prođe (priključen na hardver koji fizički mora biti spojen s njegovim prethodno implantima i čipovima opskrbljenim mozgom) kroz softverski kratak (možda bolan, ali momentalan) kurs borilačkih veština ili, pak, učenja raznih mrtvih i živih jezika, a što bi mu ostalo kao trajno i, što je još važnije, uvek primenljivo dobro; nešto za šta bi mu, inače, bile potrebne godine, odnosno decenije obučavanja. Privlačnost te ideje leži u njenom konformizmu: uz malo ili nimalo truda, mnogo čuda. U sadašnjosti smo, dabome, daleko od

---

1 Uporediti Savulesku 2010: 50. I nemački prevod sintagme „poboljšanje čoveka“ – *Verbesserungen des Menschen* – ukazuje na njenu jasnu semantičku oivičenost: naime, *Verbesserung* znači poboljšanje, popravak, ispravljanje, usavršavanje (uporediti Heilinger 2010: 1).

realizacije te ideje. No nije nemoguće zamisliti da će ona jednom, bez rđavih posledica po mentalno i telesno ustrojstvo njenog konzumatora, postati ostvariva. Pritom, nije neophodno da budućeg čoveka, kojem će ta mogućnost biti dostupna, nazivamo „postčovekom“, pošto to konformističko htenje ostaje nepopravljivo i predvidivo ljudsko, odviše ljudsko.

Kako god, reč je o mogućnosti pojačavanja ljudskih *fizičkih i kognitivnih* moći netradicionalnim ili nekonvencionalnim sredstvima, pri čemu ćemo se ovde usredsrediti na kognitivne. Uzgred rečeno, za „etiku biotehnološkog poboljšanja“ inače smo skloni da kažemo da predstavlja nastavak perfekcionizma drugim, to jest netradicionalnim ili nekonvencionalnim sredstvima (ukoliko perfekcionizam provizorno i posve grubo definišemo kao teoriju o usavršivosti ljudskih bića tradicionalnim ili konvencionalnim sredstvima kao što su obrazovanje, učenje, samodisciplina, rad i tako dalje).<sup>2</sup>

Kada se govori o pojačavanju ljudskih kognitivnih moći netradicionalnim ili nekonvencionalnim sredstvima misli se, pre svega, na genetske ili biomedicinske intervencije na ljudskom telu. U tom smislu, ideja pojačavanja kognitivnih moći supervenira na ideji biotehnološki uzrokovanog somatskog poboljšanja, to jest poboljšanja pojedinih funkcija ljudskog organizma (u ovom slučaju – funkcije mozga).<sup>3</sup>

Da upotrebimo izraz vodećih teoretičara kognitivnog poboljšanja, postoji čitav spektar takvih intervencija u nekonvencionalnom smislu (Bostrom & Sandberg 2009: 312), što

2 Za suprotno mišljenje, videti Buchanan 2011: 2.

3 Još uvek se vode sporovi oko jasnijeg razgraničenja „poboljšanja“ od „terapije“. U ovom tekstu nećemo se podrobno baviti tom distinkcijom, već ćemo zauzeti stav da, za razliku od terapije, poboljšanje uključuje i biotehnološke intervencije na takozvanim „zdravim“ delovima tela, odnosno na zdravim ljudima.

znači da mogućnost pojačavanja naše kognicije „na veštački način“ u izvesnoj meri odstupa od kategorije naučne fantastike. Najpoznatiju i još uvek spornu vrstu predstavljaju *farmakološka* sredstva za poboljšanje kognitivnih sposobnosti (nootropici ili „pametne droge“), koja imaju dokazana fiziološka dejstva na mozak. U ta sredstva spadaju mnemotehnički stimulansi kao što su modafinil ili ritalin (premda se lepeza njihovih stimulativnih dejstava ne ograničava samo na podsticanje memorijskih sposobnosti). Dakle, veštački indukovano poboljšanje memorije predstavljalo bi onaj vid kognitivnog poboljšanja koji je već odavno u opticaju; naime, često se ističe kako studenti na američkim univerzitetima neretko pribegavaju ovim „farmakološkim prečicama“ (Marej 2010: 90) ne bi li bili u stanju da izdrže napore tamošnjeg zahtevnog školovanja. Ova „praksa“ poboljšanja kognitivnih sposobnosti uveliko se tretira kao *dopustiva* (naravno, uz neophodno naglašavanje adekvatne mere opreza, nalik upozorenjima koja se odnedavno i kod nas forsiraju u brzoizgovarajućim reklamama za lekove: „o neželjenim reakcijama na lek, posavetujte se sa lekarom ili farmaceutom“).

Međutim, načelna dopustivost određenih oblika poboljšanja za pojedine teoretičare nije dovoljna. Prema dežurnom *agent provocateur*-u unutar teorije poboljšanja – Džulijanu Savuleskuu (Julian Savulescu) – ne samo da je dozvoljeno da se biotehnoški poboljšamo, već imamo *moralnu obavezu* da se biotehnoški poboljšamo; štaviše, ukoliko izaberemo da se ne poboljšamo, činimo nešto što je neispravno (Savulesku 2010: 36, 40). Opravdanje koje on pritom nudi jeste perfekcionističko<sup>4</sup> – biti čovek nije dovoljno: „Biti čovek znači biti bolji“ (Savulesku 2010: 51), čak i ako to podrazumeva izvesnu genetsku modifikaciju ili „popravku“ ljudi. Ova, u suštini, moralizatorska

---

4 Ali, sve dok se poziva na veće blagostanje i veće uživanje koje biotehnoško poboljšanje može doneti ljudima, njegovo je opravdanje u isti mah i utilitarističko i hedonističko (uporediti Savulesku 2010: 53).

floskula predstavlja, kao što ćemo uskoro videti, veliki багаž за Savuleskuovu argumentaciju. Uz то, njegov perfekcionizam čudan је облик „makijavelističkog“ perfekcionizma, budući да се тобоžnja uzvišenost ciljeva овде оправдava spornom moralnošću sredstava.

Ta su sredstva zamišljena да, između ostalog, uslovljavaju i jedan poseban tip poboljšanja – takozvano *moralno poboljšanje*. Kao i u slučaju kognitivnog poboljšanja, tu se misli na moralno poboljšanje netradicionalnim ili nekonvencionalnim, то jest biotehnološkim sredstvima:

Tehnologija se čak može koristiti kako bi se poboljšao naš *moralni karakter*. Mi, svakako, instrukcijom, primerom, disciplinom i drugim metodama nastojimo да decu učinimo boljom. Možda је moguće izmeniti biologiju kojom bismo unapredili saosećanje, maštu, simpatiju, pravičnost, poštenje i tako ljude učinili predisponiranim да budu moralniji (Savulesku 2010: 43).

Sve u svemu, prema Savuleskuu, imamo moralno obavezu да pomoću (bio)tehnologije (vanmoralnog sredstva) intervenišemo na ljudskom mozgu kako bismo izmenili/unapredili/poboljšali nedovoljnu ispoljenost našeg moralnog karaktera, ili pak predupredili nedostatak bilo kakvog moralnog karaktera. Drugim rečima, moralno smo obavezni да dobrovoljno pristanemo na spoljašnju intervenciju koja bi nas iznutra mogla učiniti moralno boljim, а за šta, po pretpostavci, nemamo dovoljno dobre volje niti motivacije. Ovo su problematične, gotovo apsurdne teze koje, iako drukčije iskazane, nekako slede iz Savuleskuovih postavki. Pre nego što se ovim tezama podrobnije pozabavimo, osvrnimo se na još neke momente njegovog stvaralaštva.

U tekstovima koje piše sa svojim istomišljenikom – Ingmarom Personom (Ingmar Persson) – Savulesku ideju moralnog poboljšanja gura до krajnjih granica, dok ideju kognitiv-

nog poboljšanja teži da potisne u drugi plan. Person i Savulesku zajedničkim snagama sada tvrde da mogućnost ubrzanog kognitivnog poboljšanja (internog, koje podrazumeva korišćenje farmakoloških prečica, i eksternog, koje sem inženjerskog zahvata u genetiku obuhvata i povezivanje mozga sa superkompjuterima i otud delimično prepuštanje naših kognitivnih moći spoljašnjoj kontroli) predstavlja, ukupno uzev, opasnost po čovečanstvo. Naime, lako je zamisliti neku nemoralnu, malevolentnu i poremećenu osobu (ili grupu osoba) mizantropskih sklonosti koja, pojačavajući do krajnosti svoje kognitivne moći putem genetskog inženjeringa, stiče dovoljno znanja da razvije i upotrebi nuklearna ili biološka sredstva za masovno uništenje (uporediti Persson & Savulescu 2008: 165–166). Dakle, iluzija je smatrati da od kognitivnog poboljšanja ove vrste imamo više očekivane koristi nego očekivane štete, pošto jedan slučaj poput navedenog može promeniti sve. Ono što nam je potrebno, što je možda *najhitniji* zadatak i što mora *prethoditi* operaciji kognitivnog poboljšanja ljudi jeste njihovo moralno poboljšanje nekonvencionalnim sredstvima, makar kad je reč o moralno problematičnim osobama, a sve to kako bi se sprečila kobna zloupotreba očito prebrzog i otežano kontrolisanog naučnog napretka.

U čemu bi se, onda, sastojala operacija moralnog poboljšanja ljudi? Odgovor glasi: u biotehnološkom poboljšanju naše motivacije da postupamo moralno (Persson & Savulescu 2008: 167). Ovi autori smatraju da moralno poboljšanje tradicionalnim ili, kako oni još kažu, kulturnim sredstvima (tu se, pre svega, misli na uobičajene metode moralnog vaspitanja u skladu s opšteprihvaćenim običajnosnim i zdravorazumskim kodovima) uveliko zaostaje za kognitivnim poboljšanjem u brzini i efikasnosti; tu postoji drastična asimetrija „između naše primitivne moralne psihologije i naše aktuelne tehnološke moći“ (Persson & Savulescu 2010: 665). Kako bi se umanjila takva asimetrija,



trebalo bi suspendovati bilo kakav oblik kognitivnog poboljšanja netradicionalnim sredstvima, odnosno usporiti naučni progres, sve dok se ne izvrši moralno popravljavanje čovečanstva veštačkim sredstvima. S druge strane, Person i Savulescu veruju da naše moralne dispozicije imaju biološke i genetske osnove, te bi stoga bilo više nego poželjno, budući da je moguće, dozvoliti naučnicima da biotehnoološkim sredstvima poboljšaju one moralne dispozicije (altruizam, simpatija, sažaljenje) koje su neka-ko uvek u deficitu (uprkos tradicionalnim/kulturnim pregnućima da se takvo stanje stvari popravi), a zbog čega, u krajnjem, možemo biti dovedeni u opasnost da se posve nespremni suočimo s nekom graničnom situacijom (uporediti Persson & Savulescu 2008: 168–169; Persson & Savulescu 2010: 667). Da bi se to sprečilo, treba se usredsrediti na „biološke podupirače moralnog ponašanja“, iznaći bezbedna tehnološka sredstva za moralno poboljšanje ljudi, koja bi onda, kao bezbedna i efikasna, moralno poboljšanje učinila obaveznim, odnosno prinudnim (Persson & Savulescu 2008: 174). Tako bi, uopšte uzev, biotehnoološko moralno poboljšanje predstavljalo najvažniji tip biotehnoološkog poboljšanja (Persson & Savulescu 2010: 667).

Štošta bi se moglo prigovoriti ovoj koncepciji, što je u nekoliko navrata već i učinjeno (Fenton 2010; Harris 2011). Ovde se nećemo detaljno osvrutati na pojedini kritika koje su upućene Person-Savuleskuovom projektu „moralnog transhumanizma“ (kako pretenciozno slovi jedan njihov zajednički članak), nego ćemo se zadržati samo na onim primedbama koje nam se čine najinteresantnijim ili koje su usko povezane sa prigovorima koje mi želimo da iznesemo.

Prva primedba, koju upućuje Elizabet Fenton (Elizabeth Fenton), tiče se Person-Savuleskuovog protivrečnog tretmana naučnog progressa. Naime, prema njima, ispada da je naučni progres ujedno i sredstvo našeg spasa (kad je reč o moralnom poboljšanju) i sredstvo naše propasti (kad je reč o kognitivnom

poboljšanju) (Fenton 2010: 148). Iako se na mahove čini da su Person i Savulesku svesni te protivrečnosti, pokušaj njenog razrešavanja okončava uspostavljanjem hijerarhijskog redosleda operacija: pošto nam je aktuelni naučni progres neophodan za bilo kakav oblik poboljšanja netradicionalnim sredstvima, najpre treba da pribegnemo bioreparaciji naše moralne motivacije (što bi nam pomoglo da sprečimo zloupotrebu naučnih dostignuća), a tek potom bioreparaciji naših kognitivnih moći (što bi onda, između ostalog, doprinelo daljem napretku nauke). Nevolja je u tome što ovi autori već podrazumevaju visok stepen razvoja kognitivnih moći (rečju, nauke) kako bi uopšte bilo moguće izvesti bilo kakve intervencije na bioreparaciji „naše primitivne moralne psihologije“, pa bi otuda usporavanje naučnog napretka išlo pre svega nauštrb preferiranog moralnog poboljšanja.

Druga primedba, koju je uputio Džon Heris (John Harris), tiče se Person-Savuleskuovog prenaplašavanja opasnosti od zloćudnih ljudi sa uvećanim kognitivnim moćima, a potpunog prenebregavanja opasnosti od neukih ljudi koji imaju političku i vojnu moć u svojim rukama. Prema Herisu, katastrofu masovnih razmera podjednako može izazvati neka nekompetentna ili glupa osoba koja nije nužno i moralno pokvarena (Harris 2011: 108). U tom smislu, postoji malo izgleda da moralno poboljšanje, nezavisno od kognitivnog, spreči ili redukuje idiotizam te vrste (Harris 2011: 110–111). Štaviše, pre je projekat kognitivnog poboljšanja taj koji bi bio odgovoran za otklanjanje rizika ove vrste, pa bi samim tim i prethodio projektu moralnog poboljšanja (budući da se potonji makar delom sastoji iz prethodnog). U svakom slučaju, teško je zamisliti moralnu bioreparaciju koja bi se uspešno razvijala odvojeno od kognitivnog genetskog inženjeringa.

Oba pomenuta kritičara, međutim, ne dovode u pitanje plauzibilnost ideje moralnog poboljšanja ljudi netradicionalnim

sredstvima. Dok Elizabet Fenton kao da zagovara tezu da je realnija opcija, s naučne tačke gledišta, *istovremenost* moralnog i kognitivnog poboljšanja ljudi, Džon Heris, kao što smo videli, pledira za obrnut redosled popravljanja u odnosu na Person-Savuleskuov predlog: naime, da kognitivno treba da *prethodi* moralnom poboljšanju. Tome nasuprot, mi ćemo ovde tvrditi da je, sa stanovišta etike koja je zasnovana na slobodi ili autonomiji, ideja biomoralnog poboljšanja ljudi jedna samopobijajuća ideja.

Etika zasnovana na slobodi/autonomiji koju ovde imamo na umu jeste kantovska ideja (sloboda kao *ratio essendi* morala). Sasvim pojednostavljeno i grubo rečeno, autonomija podrazumeva mogućnost izbora (što obuhvata i mogućnost biranja zla, pa samim tim i mogućnost pripisivanja odgovornosti za činjenje zla). Ova nam mogućnost pripada sasvim nezavisno od Person-Savuleskoovog truizma da naše moralne dispozicije imaju biološke i genetske osnove; naravno da ih imaju, kao i sve ostale naše dispozicije. Ali upravo je *differentia specifica* našeg moralnog delanja, makar prema kantovskoj teoriji, ta što se može odupreti biološkoj determinisanosti (koja je ionako, kao i sve ostalo što nazivamo „prirodnim“, indiferentna prema vrednosnim sudovima ili, uopšteno, prema „normativnosti“). U tom smislu, sa stanovišta etike autonomije ta bi se biološka determinisanost mogla shvatiti kao nekakav spoljni uzrok koji ograničava, ali ne određuje do kraja naše delanje. To znači da „biološki podupirači našeg moralnog ponašanja“ nemaju onoliko važnost koliko im Person i Savulesku pripisuju. S druge strane, obavezna ili prinudna biotehnoška reparacija naše „krnje“ moralne motivacije, dakle kao spoljna intervencija u vidu „konačnog rešenja“, ukinula bi autonomiju i uvela ono što je Kant (Kant) nazvao „fatalnošću radnji“, odnosno nemogućnost da se postupa drugačije od programiranosti:

Čovek bi bio marioneta ili Vokansonov automat koji je izdeljao i navio najviši majstor svih umetničkih dela. Samosvest

bi ga, doduše, činila automatom koji misli, ali bi u njemu svest o njegovoj spontanosti, ako se smatra za slobodu, bila puka obmana, budući da zaslužuje da samo komparativno bude tako nazvana, jer najbliži određujući uzroci njegovog kretanja i njihov dugi niz nagore do njihovih određujućih uzroka jesu, istina, unutrašnji, ali se poslednji i najviši uzrok ipak sasvim nalazi u tuđoj ruci (Kant 1990: 120–121).

Dakle, biotehnološki poboljšani ili popravljani čovek ne bi bio ništa drugo do mehanička naprava nalik na onu iz kakve lutkarske predstave. Takva kreatura bila bi i dalje svesno stvorenje, ali s iluzijom mogućnosti izbora, te stoga, sasvim suprotno zamisli predlagača moralnog poboljšanja netradicionalnim sredstvima, lišena morala; nešto svakako „post-ljudsko“, ali u obliku nečeg pod-ljudskog. S moralne tačke gledišta, Savuleskuovu provizornu definiciju da „biti čovek“ znači biti (u biotehnološkom smislu) bolji (ili „popravljen“) treba zameniti starom dobrom definicijom da „biti čovek“ znači „raspolagati mogućnošću da se izabere dobro ili zlo“,<sup>5</sup> čak i nakon našeg eventualnog podvrgavanja bioreparaciji nekog drugog tipa.

Na koncu, ispostavlja se da su opasnosti od moralnog poboljšanja netradicionalnim sredstvima mnogo veće i dalekosežnije od opasnosti od kognitivnog poboljšanja istim sredstvima (a prema čemu smo ovde, u izvesnom smislu, izrazili delimične simpatije, što nas oslobađa optužbe za takozvani „biokonzervativizam“). Da budemo sasvim konsekventni, moralno poboljšanje tog oblika ne samo što ne treba da prethodi

---

5 U jednom segmentu svoje kritike, i Heris skreće pažnju na problematičnost Savuleskuove definicije, ali izbegava da iz toga izvede konkretnu i konsekventnu kritiku same ideje biomoralnog poboljšanja ljudi. U svojoj odbrani slobode, on se, uzgred napomenimo, ne poziva na Kanta, nego na Džona Milтона (John Milton): „Bez slobode da se padne, dobro ne može biti izbor... Nema vrline u činjenju onoga što morate da činite“ (Harris 2011: 104).

kognitivnom, nego uopšte ne treba da postoji. Nasuprot Savuleskuovim sugestijama, moralno poboljšanje nekonvencionalnim sredstvima ne samo što *nije moralno obavezno*, ono je, sa staništa slobode i mogućnosti njenog ugrožavanja, *nedopustivo*.

## Literatura

- Bostrom, Nick & Anders Sandberg (2009), „Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges“, *Science and Engineering Ethics* 15: 311–341.
- Buchanan, Allen (2011), *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford: Oxford University Press.
- Fenton, Elizabeth (2010), „The Perils of Failing to Enhance: A Response to Persson and Savulescu“, *Journal of Medical Ethics* 36: 148–151.
- Harris, John (2011), „Moral Enhancement and Freedom“, *Bioethics* 25 (2): 102–111.
- Heilinger, Jan-Christoph (2010), *Anthropologie und Ethik des Enhancements*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Kant, Imanuel (1990), *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ.
- Marej, Tomas (2010), „Poboljšanje“, *Treći program Radio Beograda* 148 (4): 82–108.
- Persson, Ingmar & Julian Savulescu (2008), „The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity“, *Journal of Applied Philosophy* 25 (3): 162–177.
- Persson, Ingmar & Julian Savulescu (2010), „Moral Transhumanism“, *Journal of Medicine and Philosophy* 35: 656–669.
- Savulesku, Džulijan (2010), „Genetske intervencije i etika poboljšanja ljudskih bića“, *Treći program Radio Beograda* 148 (4): 35–55.

## Poboljšanje, evolucija i institucije

Imajući u vidu da je ubrzani razvoj biotehnologije doveo do naučnih inovacija koje omogućavaju unapređenje uobičajenih ljudskih sposobnosti, ne čudi da je poboljšanje ljudi postalo jedna od centralnih tema u savremenoj bioetici. Uzimajući takođe u obzir da će se, s obzirom na pojedina istraživanja koja su tek u začetku, u ne tako dalekoj budućnosti stepen mogućnosti poboljšanja ljudi u velikoj meri povećati, sasvim je jasno da se pored entuzijazma koji prati ovakvu vrstu istraživanja javlja i određena doza straha i podozrenja s obzirom na njihove negativne i nepredviđene posledice u daljoj i bližoj budućnosti. U ovom radu rekonstruisaćemo i ispitati nekoliko ključnih argumenata koje su izneli protivnici poboljšanja ljudi. Međutim, osnovni cilj biće da se razmotri jedno od važnih gledišta u okviru savremene debate o poboljšanju ljudi koje može ostati izvan fokusa glavnog toka diskusije jer na specifičan način kombinuje etička razmatranja sa razmatranjima iz političke filozofije. Reč je o gledištu Alena Bjukenena (Allan Buchanan) koje predstavlja prilično snažnu kritiku argumenata protiv poboljšanja, kao i odbranu poduhvata poboljšanja koji podrazumeva da pojedina poboljšanja mogu biti moralno opravdana. Upravo zbog toga, razmotrićemo njegove argumente kojima se suprotstavlja protivnicima poboljšanja, ali i one na osnovu kojih se poduhvat poboljšanja pokazuje kao opravdan.

Kako bi se situiralo mesto Bjukenenove analize u kontekstu debate o poboljšanju ljudi, zgodno je poći od distinkcije, koju sam autor pravi, između stanovišta koje se u potpunosti protivi bilo kakvoj vrsti poboljšanja ili stanovišta „protivnika poboljšanja“ („*anti-enhancement*“ stance) i stanovišta koje se suprotstavlja takvoj vrsti gledišta, a koje se može nazvati gledištem „protiv protivnika poboljšanja“ („*anti-anti-enhancement*“ stance). Ono što se želi istaći ovim razlikovanjem jeste izbegavanje dihotomije koja bi diskusiju centrala oko pitanja da li je poboljšanje ljudi kao takvo nešto dobro ili loše, nešto za šta se može ili ne može pružiti moralno opravdanje. Umesto ovog jednostavnog biranja strane u debati za ili protiv poboljšanja ljudi, on smatra da je znatno plodotvornije ako se pažnja usmeri na pitanje zašto je „poboljšanje ponekad dozvoljeno“ (Buchanan 2011: 13). Prihvatanje i razmatranje ovog pitanja čini suštinu stanovišta koje Bjukenen naziva stanovištem „protiv protivnika poboljšanja“. Već iz samog naziva jasno je da je jedan od važnih zadataka zastupnika ovog gledišta negativan – da se pokaže neopravdanost stanovišta koje u potpunosti odbacuje ideju o poboljšanju ljudi. Među glavne predstavnike ovog drugog stanovišta Bjukenen ubraja Sandela (Sandel), Kasa (Kass) i Fukujamu (Fukuyama), dok kao glavne predstavnike prvog ističe Gloveru (Glover), Savuleskua (Savulescu), Broka (Brock), Mareja (Murray) i druge. Autor ne ostavlja nikakvu sumnju u pogledu toga da ga treba svrstati u tabor zastupnika stanovišta „protiv protivnika poboljšanja“ (Buchanan 2011: 20).

Postavlja se, ipak, pitanje koje je Bjukenenovo mesto ne samo u okviru generalne debate o poboljšanju ljudi, već i u okviru stanovišta koje preferira. On kao glavni problem vidi definisanje najadekvatnijeg načina za individualno i institucionalno suočavanje sa fenomenom poboljšanja ljudi, koji je jedna činjenica koja se ne može ignorisati. Kao dve suštinske karakteristike koje su specifične za njegovo gledište ističe posebnu

pažnju koja je posvećena evolutivnoj biologiji, ali i značaju institucija za adekvatno rešavanje problema do kojih poboljšanje ljudi može dovesti. Posebna pažnja evolutivnoj biologiji posvećena je prvenstveno u cilju demistifikovanja argumenata protivnika poboljšanja ljudi, koji se pozivaju na ljudsku prirodu. Ključni Bjukenenov doprinos sastoji se, ipak, u isticanju značaja institucija za rešavanje mnogih pitanja koja mogu nastati kao posledica poboljšanja. Jedno takvo pitanje jeste pitanje pravde, odnosno distribucije naučnih inovacija, koja bi uzela u obzir potrebe onih koji najlošije stoje i onemogućila stvaranje jaza nejednakosti između korisnika izvesnih poboljšanja i onih koji sebi takva poboljšanja ne mogu da priušte. Drugim rečima, pitanje pravde u kontekstu poboljšanja ljudi tiče se adekvatnog institucionalnog dizajna koji bi doprineo da poboljšanje bude u korist svih članova nekog društva. Zato ne čudi kada autor kao specifičnost svog pristupa ističe da on postupa kao „politički filozof koji priznaje relevantnost etike institucionalnog dizajna u realnom svetu“ (Buchanan 2011: 21).

Podimo najpre od toga šta se podrazumeva pod poboljšanjem ljudi. Biomedicinsko poboljšanje Bjukenen definiše kao „nameravanu intervenciju koja primenom biomedicinske nauke ima za cilj unapređenje postojeće sposobnosti koju većina ili sva normalna ljudska bića obično imaju, ili stvaranje neke nove sposobnosti, direktnim delovanjem na telo i mozak“ (Buchanan 2011: 23). Premda se uglavnom razmatraju biomedicinska poboljšanja, vredi istaći da Bjukenen čitavu stvar radije posmatra iz nešto opštije perspektive poboljšanja ljudi u okviru koje, na primer, pismenost takođe predstavlja poboljšanje utoliko što utiče na biološku osnovu koja je neophodna za posedovanje određenih kognitivnih sposobnosti. Ipak, pod tipičnim biomedicinskim poboljšanjima koja su predmet razmatranja, podrazumevaju se genetska modifikacija embriona, korišćenje lekova koji utiču na emotivne, kognitivne i telesne sposobnosti,



implantiranje tkiva ili organa koji su proizvod genetskog inženjeringa i tehnologije povezivanja ljudskog mozga sa kompjuterom uz pomoć nanotehnologije.

Osnovna dva zadatka koja autor postavlja jesu negativan – da se pokaže neopravdanost stanovišta „protivnika poboljšanja“ – i pozitivan – da se ukaže na opravdanost i legitimnost poduhvata poboljšanja ljudi. Pre nego što pređemo na razmatranje negativnog zadatka trebalo bi istaći da Bjukenen ukazuje na nekoliko karakterističnih manjkavosti u literaturi koja brani stanovište „protivnika poboljšanja“. Prva je češća upotreba retoričkih sredstava nego valjane argumentacije. Zato je jedna od specifičnosti Bjukenenovog pristupa dosledno insistiranje na argumentima bilo da se njima želi kritikovati stanovište „protivnika poboljšanja“, bilo da se želi podržati sopstveno stanovište. Druga manjkavost jeste ignorisanje evolutivne biologije, što je posebno značajno jer se pobornici stanovišta protiv poboljšanja uglavnom pozivaju na ljudsku prirodu. Bjukenen u tom pogledu, kao što smo već istakli, teži da stanovište koje brani bude u skladu sa najboljim naučnim znanjima koja nam stoje na raspolaganju. Treća jeste često korišćenje empirijskih tvrdnji bez ikakve evidencije koja bi takve tvrdnje podržala. Četvrta je fundamentalna nejasnoća oko toga šta se zapravo brani i, konačno, peta manjkavost jeste ukopanost u poziciju koja se svodi na generalno odbacivanje bilo kakvih poboljšanja, odnosno ostajanje na stadijumu rasprave koji podrazumeva odbranu stanovišta za ili protiv poboljšanja kao takvog. Videli smo da Bjukenen upravo brani tezu u prilog prevazilaženja ovog stadijuma debate o poboljšanju.

U prvom delu ovog rada najpre ćemo rekonstruisati tri ključna argumenta protivnika poboljšanja koji se zasnivaju na koncepciji ljudske prirode. Potom ćemo ispitati domete kontraargumentata koje je ponudio Bjukenen. Drugi deo rada biće posvećen razmatranju Bjukenenove odbrane poduhvata

poboljšanja. Branićemo tezu da je, uprkos tome što je otvorilo jednu sasvim novu i plodnu perspektivu za pristup fenomenu poboljšanja, Bjukenenovo opravdanje poduhvata poboljšanja obeleženo određenim protivrečnostima koje u znatnoj meri umanjuju njegove domete. To, ipak, ne umanjuje značaj njegove kritike stanovišta „protivnika poboljšanja“ za koju smatramo da je prilično ubedljiva.

## I

U svojoj kritici stanovišta „protivnika poboljšanja“, Bjukenen posebno ističe usmerenost teoretičara ove orijentacije na ono što se naziva ljudskom prirodom. Dva su tipa zamerki koje oni iznose u pogledu potencijalnog negativnog uticaja poboljšanja na ljudsku prirodu. Prva vrsta zamerke podrazumeva da poboljšanja mogu dovesti do značajne transformacije, a dugoročno gledano, i do potpunog nestanka ljudske prirode. Ukoliko se stvari posmatraju u ovom svetlu, postaje moguće da ljudska populacija bude zamenjena nekakvom potpuno drugačijom populacijom koja se može nazvati „postljudima“ (Fukuyama 2002). Iako se čini da neka od poboljšanja koja su trenutno moguća ili koja će biti moguća u bliskoj budućnosti neće dovesti do tako duboke transformacije, ovakva jedna perspektiva ne može se sa sigurnošću isključiti ukoliko stvari posmatramo na duže staze. Druga vrsta prigovora je u direktnoj vezi sa prvom. Protivnici poboljšanja ljudi takođe smatraju da bi ova potpuna transformacija ili potpuno iščezavanje ljudske prirode za svoju posledicu imali nemogućnost da se utvrdi šta je dobro, jer je određenje dobra u direktnoj vezi sa ljudskom prirodom.

Očigledno je, dakle, da je etička dimenzija raspave o poboljšanju ljudi, prema shvatanju navedenih teoretičara, u velikoj meri određena shvatanjem ljudske prirode i onoga što je prirodno dato. Pre nego što pređemo na detaljniju kritiku

stanovišta „protivnika poboljšanja“, trebalo bi istaći nekoliko preliminarnih primedbi koje Bjukenen posebno ističe u ovom kontekstu. Prvo, da se u ovakvoj vrsti pozivanja na ljudsku prirodu previđa da je reč o jednom konceptu koji je u velikoj meri problematičan. Teoretičari koji se suprotstavljaju poboljšanju, umesto preciznog određenja šta se podrazumeva pod ljudskom prirodom, naprosto podrazumevaju neki pretpostavljeni skup karakteristika. Drugo, umesto da njihovo gledište o ljudskoj prirodi bude u skladu sa najboljim naučnim teorijama, ono pre ima karakter *a priori* spekulacije. U tom pogledu je posebno iznenađujuće, smatra Bjukenen, da upravo oni teoretičari koji se pozivaju na ljudsku prirodu ignorišu saznanja koja o njoj pruža evolutivna biologija. Zato će u kritici njihovog stanovišta, pozivanje na evolutivnu biologiju biti od odlučujuće važnosti. Evo, najzad, kako po Bjukenenu glasi skup najvažnijih primedbi koje iznose zastupnici stanovišta protiv poboljšanja:

Po prvi put u istoriji, ljudska biologija, pa čak i ljudski genom mogu biti oblikovani ljudskim delovanjem. Međutim, ljudski organizam je dobro uravnotežena celina, koja je proizvod dugotrajne evolucije. Bilo bi neodgovorno mešati se u mudrost prirode, u delo Glavnog Inženjera evolucije, samo kako bismo bili bolji nego što jesmo. Iako naša trenutna situacija nije savršena, jasno da je ona zadovoljavajuća. Zato bi bilo pogrešno rizikovati njeno uništenje zaradi potencijalnog unapređenja stanja. Oni koji žele biomedicinska poboljšanja zapravo žele savršenstvo. Oni žude za potpunom kontrolom. Međutim, takva nastojanja su u suprotnosti sa dužnim poštovanjem onoga što nam je dato, odnosno osećajem zahvalnosti za ono što imamo (Buchanan 2011: 1).

Ovim, reklo bi se, koherentnim skupom primedbi, Bjukenen je zapravo pokušao da obuhvati čitav niz pozicija najvažnijih teoretičara koji se suprotstavljaju poboljšanju. U ostatku

ovog odeljka usmerićemo pažnju na pojedine od navedenih primedbi i to sledećim redom. Najpre ćemo se baviti poslednjom iznetom primedbom da poboljšanje predstavlja neku vrstu nepoštovanja onoga što nam je prirodom dato, odnosno težnju za potpunom kontrolom nad svojom sudbinom (ili sudbinom svojih potomaka ukoliko je reč o genetskom inženjeringu). Potom ćemo se baviti primedbom na račun poboljšanja koja se zasniva na tezi o ljudskoj prirodi kao „uravnoteženoj celini“. Konačno, razmotrićemo generalno stanovište koje stoji iza svih navedenih primedbi, a koje se svodi na davanje prednosti postojećem stanju u odnosu na bilo kakvu promenu koju bi poboljšanje ljudi moglo da donese. Moglo bi se, dakle, reći da su prethodne primedbe samo izrazi ove opšte težnje da se postojeće stanje (ili postojeće karakteristike ljudske prirode) očuva pred izazovom neizvesnih promena do kojih poduhvat poboljšanja može da dovede.

Prvu primedbu koju ćemo razmotriti formulisao je Majkl Sandel (Sandel 2007). On smatra da je za etičko bavljenje problemom poboljšanja od suštinske važnosti ispitivanje moralnog statusa prirode, kao i ispravnog odnosa ljudi prema onome što je prirodna datost (neispravan odnos prema prirodno datom bio bi, u tom kontekstu, izraz rđavog karaktera). U tom pogledu on posebno naglašava poštovanje onoga što nam je priroda podarila. Iako smatra da ova vrsta poštovanja ima svoj izvor u religiji, po njegovom shvatanju, ona se ne može svesti samo na religijske okvire. Naprotiv, ovo poštovanje i zahvalnost prema onome što nam je priroda podarila trebalo bi da bude prihvatljivo i za zastupnike sekularnih shvatanja. Težnja za poboljšanjem nije samo izraz nepoštovanja prema datostima prirode, što uključuje i različite vrste nadarenosti, već ujedno i žudnja za potpunom kontrolom. Ova žudnja predstavlja „prometejsku težnju da se priroda, uključujući ljudsku prirodu, prepravi kako bismo bolje ostvarivali naše ciljeve i zadovoljavali

želje“ (Sandel 2007: 26–27). Umesto otvorenosti za nepredvidivo i slučajno, javlja se težnja za potpunom kontrolom nad ljudskom prirodom, pa i prirodom uopšte. Sandel sumira svoje gledište tvrdnjom da poboljšanje „preti da onemoguću naše poštovanje života kao dara i da nas dovede u situaciju u kojoj nećemo moći da gledamo ili podržimo ništa što bi izašlo izvan okvira naše volje“ (Sandel 2007: 100).

Bjukenen smatra da je na primeru Sandelovog stanovišta protiv poboljšanja moguće uočiti nekoliko manjkavosti za koje je ranije istaknuto da su karakteristične za zastupnike takvog jednog gledišta. On, najpre, kaže da je, uprkos tome što Sandel tvrdi da je ponudio argument protiv poboljšanja, reč pre o retorici nego o valjanoj argumentaciji. U tom pogledu polazi od Sandelove teze da bi nezahvalnost za ono što nam je dato bila izraz rđavog karaktera. Međutim, ovakvim određenjem zahvalnosti previđa se da se ona može dugovati nekom delatniku čiji je čin (darivanja) uz to bio intencionalan. Moglo bi se reći da se ovde misli na zahvalnost na nekoj vrsti dara koji dolazi od boga. Ali videli smo da ovaj odgovor takođe ne bi bio odgovarajući zato što Sandel smatra da njegovo stanovište prevazilazi religiozne okvire. Takođe ni izraz „biti zahvalan evoluciji“ nema gotovo nikakvog smisla. Vratimo se sada na ključni Sandelov argument protiv poboljšanja. Bjukenen, kao što smo istakli, kaže da je tu reč o upotrebi retoričkih sredstava. Pošto je Sandel propustio to da učini, Bjukenen njegov ključni argument rekonstruiše na sledeći način (Buchanan 2011: 78):

- 1) Poštovanje onoga što nam je podareno jeste centralno ljudsko dobro (ili važan aspekt dobrog karaktera).
- 2) Težnja za potpunom kontrolom inkompatibilna je sa poštovanjem onoga što nam je podareno.
- 3) Korišćenje biomedicinskih poboljšanja jeste neka vrsta teženje za potpunom kontrolom.

- 4) (Dakle) Korišćenje biomedicinskih poboljšanja je inkompatibilno sa poštovanjem onoga što nam je podareno.
- 5) Dakle, korišćenje biomedicinskih sredstava je inkompatibilno sa centralnim ljudskim dobrom.

Ukoliko se uvede dodatna premisa koja kaže da ako je nešto inkompatibilno sa centralnim ljudskim dobrom, onda imamo konkluzivan razlog protiv date stvari, to znači da bi se na osnovu te premise mogao izvesti zaključak kako postoji konkluzivan razlog protiv biomedicinskih poboljšanja. Na osnovu navedenog zaključka postaje jasnije zašto Bjukenen smatra da je za Sandelovo gledište karakteristična dodatna manjkavost koja podrazumeva ukopanost u poziciju protiv poboljšanja (videli smo ranije da bi, po Bjukenenovom shvatanju, ukopanost u suprotnu poziciju bila jednako neplodna). Naime, ako se prihvati Sandelov zaključak, to onda znači generalno odbacivanje bilo koje vrste poboljšanja, pri čemu nema mesta ni za ispitivanje da li bi u nekom pojedinačnom slučaju neko određeno poboljšanje bilo moralno ispravno. Bilo kakvo odmeravanje razloga za i protiv, time je unapred isključeno jer se pretpostavlja da bi bilo problematično sa moralne tačke gledišta.

Gljučni problem u vezi sa tim argumentom, prema Bjukenenu, leži u trećoj premisi. On smatra da ova premisa ne može biti tačna jer se njome previđa kompleksnost ljudske motivacije koja može dovesti do različitih vidova poboljšanja. Tvrditi da je teženja za potpunom kontrolom jedini izvor motivacije za poboljšanje, predstavlja određenu vrstu generalizacije za koju Sandel nije ponudio nikakvu vrstu evidencije (ovo bi ujedno bila treća od pet ključnih manjkavosti koje karakterišu stanovište „protivnika poboljšanja“). S druge strane, relativno je lako naći primere kojima se može pobiti takva jedna tvrdnja. Na primer, ukoliko neka osoba želi korekciju vida koja u određenoj meri prevazilazi vraćanje u prvobitno stanje,

to ne znači da ona tim postupkom izražava bilo kakvu težnju za potpunom kontrolom. Imati nešto bolji vid nego što smo ranije imali, može jednostavno da bude vođeno željom da se olakšaju određeni aspekti svakodnevnog života, a ne težnjom za potpunom kontrolom. Ovakva vrsta poboljšanja ne bi, dakle, nužno značila nepoštovanje onoga što nam je prirodno dato. A sledstveno tome, ni nepoštovanje nečega što je centralno ljudsko dobro. Bjukenen zato zaključuje da ovakav jedan postupak ne predstavlja evidenciju koja svedoči u prilog tome da osoba nema poštovanje za stav da „ono što je dobro u životu nije predmet ljudske kontole“ (Buchanan 2011: 79).

On pored toga kaže da se teza o potpunoj kontroli može kritikovati na još jedan način. Zamislimo takvo poboljšanje da prosečan ljudski život bude produžen na četrismo godina. Da li bi to podrazumevalo potpunu kontrolu, odnosno nedopustivost nečega „što bi izašlo izvan okvira naše volje“? Ali lako je zamislivo da ovakvo jedno poboljšanje ne bi isključilo sve one nepredvidivosti sa kojima se i danas susrećemo (na primer, negativne događaje kao što su vremenske nepogode i katastrofe, ali i pozitivne, kao slučajan susret sa nekim sa kime ćemo provesti ostatak života). To bi ujedno značilo da je razmatranje svakog od pojedinih tipova poboljšanja znatno plodotvorniji pristup od generalnog odbacivanja poduhvata poboljšanja ljudi. A to upravo pokazuje da bi stanovište „protiv protivnika poboljšanja“, za koje se Bjukenen zalaže, moglo biti opravdano.

Pređimo sada na drugu primedbu koju iznose protivnici poboljšanja. Ova primedba zasniva se na viđenju ljudske prirode kao „uravnotežene celine“, a njen glavni zastupnik je Frensis Fukujama (Fukuyama 2002: 8–9, 172). Pretpostavimo da bi u određenim kontekstima bilo moralno opravdano da se razmotre određene vrste poboljšanja, umesto da se ona *a priori* odbace kao moralno pogrešna. Čak i u tom slučaju poboljšanje nekih karakteristika ljudske prirode koje se smatraju

lošim, moglo bi na negativan način da utiče na ljudsku prirodu, ukoliko je shvatimo kao jednu uravnoteženu celinu. Primedba, dakle, glasi da ukoliko je ljudska priroda jedna uravnotežena celina, onda poboljšanje određenih loših karakteristika može dovesti do narušavanja i onih dobrih, odnosno do ljudske prirode gledane u celini. Time se samo dugim putem dolazi do istog zaključaka o generalnoj neopravdanosti bilo kakvog poduhvata poboljšanja. Očigledno je da ovaj zaključak počiva na tezi o ekstremnoj povezanosti različitih elemenata ljudske prirode. Međutim, Bjukenen smatra da ova teza predstavlja generalizaciju u vezi sa međusobnom povezanošću bioloških funkcija koja nije podržana odgovarajućom evidencijom. Takođe, ona predstavlja pre primer *a priori* spekulacije o ljudskoj prirodi, nego što je zasnovana na saznanjima iz evolutivne biologije.

Da bi se izveo zaključak o neopravdanosti bilo koje vrste poboljšanja moralo bi da se pokaže kako je teza o ekstremnoj povezanosti ispravna. Bjukenen, međutim, iznosi sledeće razloge za njeno odbacivanje, koji se zasnivaju na evolutivnoj biologiji. Prvi razlog jeste svojstvo redundantnosti. Naime, ljudski organizam se sastoji od određenih sistema i podsistema koji su dosta starijeg porekla i drugih koji su nastali kasnije. Njihovo paralelno postojanje za rezultat ima da su u pojedinim slučajevima noviji sistemi i podsistemi redundantni u odnosu na ranije. Takođe, njihovo funkcionisanje može biti potpuno nezavisno. Otud evolutivni korak koji se sastoji u pridodavanju novih sistema i podsistema ne mora nužno da znači narušavanje ljudske prirode jer oni mogu biti redundantni u odnosu na već postojeće. Drugo važno svojstvo koje govori protiv teze o ekstremnoj povezanosti jeste modularnost. Modularnost naprosto podrazumeva da postoji znatno veći stepen integracije i povezanosti unutar jednog podsistema, nego između različitih podsistema. Tako, na primer, ukoliko prilikom razvoja embriona dođe do poremećaja u određenom modulu, to ne znači da



će se data anomalija odraziti i na druge module. Konačno, treće svojstvo jeste kanalisanje i ono podrazumeva mogućnost da određeni sistem koji se razvija, proizvede određeni fenotip uprkos varijacijama u pogledu genotipa i sredine. Što je jača tendencija kanalisanja to je fenotip manje podložan varijacijama. Primer za tendenciju kanalisanja bio bi da ukoliko se dogodi mutacija određene kopije gena, to ne mora da znači nužno negativne posledice ukoliko je sa ostalim kopijama gena sve u redu.

Ukoliko se prihvate razlozi koje Bjukenen navodi protiv teze o ekstremnoj povezanosti, to onda znači da bi zaključak o neopravdanosti bilo kakvog poboljšanja koji se zasniva na pretpostavci o ljudskoj prirodi kao uravnoteženoj celini bio preuranjen. Međutim, čak i ako, argumenta radi, pretpostavimo da je teza o ekstremnoj povezanosti tačna, ne bi nužno morao da sledi zaključak o neopravdanosti poboljšanja kao takvog. Bjukenen zapravo smatra da bi se moralo zaključiti upravo suprotno. Naime, ako se ljudska priroda posmatra po modelu kule od karata, što znači da i veoma mala promena može da dovede do njenog kraha, to bi onda značilo da poboljšanja ne samo da su opravdana, već i nužna da bi se ljudska priroda uopšte očuvala. Ako bi analogija sa kulom od karata bila ispravna, to bi ujedno značilo da bi ljudska priroda morala biti unapređena da bi ostala to što jeste. Time se zapravo stiže i do treće primedbe koja podrazumeva davanje prioriteta onome što je dato ili već postojeće, u odnosu na bilo kakvu promenu (ljudske prirode).

Treća primedba bi glasila da je bilo koja vrsta poboljšanja neopravdana sa moralne tačke gledišta jer predstavlja narušavanje vrednosnog primata postojećih dobara u odnosu na (neizvesna) buduća dobra. Težnja za dostizanjem novih dobara za rezultat može imati uništenje ili iščezavanje onih koje već posedujemo. Utoliko, njihovo očuvanje mora imati primat u odnosu na bilo kakvu promenu (ili barem, bilo kakvu promenu koja bi bila većih razmera). Lako je uvideti da prethodne dve

primedbe predstavljaju različite vidove ove uopštenije zamerke na račun poboljšanja ljudi. Sandel smatra da poboljšanja nisu dopuštena jer se njima ispoljava nepoštovanje prema onome što je prirodno dato, dok Fukujama tvrdi da stvari treba da ostanu takve kakve jesu jer već i male intervencije na karakteristikama ljudske prirode mogu dovesti do njenog uništenja. Drugim rečima, ljudska priroda takva kakva jeste, imala bi vrednosni primat u odnosu na bilo koju vrstu poboljšanja ili intervencije na njoj samoj.

Glavna slabost ove primedbe sastoji se u tome što je ona generalnog karaktera, odnosno što se njome ne specifikuje vrsta poboljšanja koja se ima u vidu, već bi trebalo da važi za svaku vrstu poboljšanja. Ova slabost se najbolje uočava kada se sagleda u svetlu postojećeg napretka koje je čovečanstvo ostvarilo. Heris (Harris) u tom kontekstu kaže sledeće: da su kojim slučajem naši majmunski preci razmišljanjem usvojili stanovište koje zastupaju Sandel, Fukujama i drugi, verovatno bi sebe i očuvanje postojećeg stanja smatrali vrednim u toj meri da bi kao svoju dužnost prihvatili onemogućavanje razvoja koji bi doveo do nekog poboljšanog bića (Harris 2007: 16). Agrarna revolucija, pismenost, razvoj industrije i elektronskih inovacija predstavljaju tipične vrste poboljšanja koje u velikoj meri osporavaju vrednosni primat postojećih dobara nad bilo kakvom promenom. Bjukenen bi rekao da savet u vezi sa primatom postojećih dobara dolazi sa zakašnjenjem od nekoliko milenijuma.

Treba istaći da Bjukenen ne smatra kako je stanovište o poštovanju postojećih dobara nešto što treba naprosto odbaciti. Međutim, čak i ako prihvatimo stanovište o vrednosti postojećih dobara kao ispravno ono može pružiti razloge upravo u prilog poboljšanju. Evo na koji način. Smatra se da su glavne karakteristike ljudske biologije nastale u periodu koji se proteže unazad i do 200.000 hiljada godina. Jasno je da su te karakteristike nastale kao odgovor na uslove u kojima su tadašnji

ljudi živeli. Imajući u vidu da kulturna evolucija napreduje znatno brže od biološke, ona može da stvori izvesne uslove za koje postojeća biologija ljudi ne može da pruži adekvatan odgovor. Kako bi ljudska vrsta opstala u takvim uslovima, mogu biti neophodna upravo biotehnološka poboljšanja. Tako, recimo, kao odgovor na globalno zagrevanje može biti neophodno poboljšanje termalne regulacije, ili kao odgovor na ozonske rupe u atmosferi zamena ćelija kože, kako bi one bile otporne na ćelije raka. Dakle, da bi stvari ostale iste, bile bi nužne određene promene. U tom pogledu upravo vrednost postojećeg stanja stvari može pružiti snažan razlog u prilog poboljšanju. To znači da ni treći argument protiv poboljšanja, koji je opštije prirode, ne pruža osnovu za potpuno odbacivanje svih oblika poboljšanja ljudi.

Dosadašnje izlaganje moglo bi da se rezimira na sledeći način. Ukoliko zastupniku stanovišta „protiv protivnika poboljšanja“ pođe za rukom da pokaže neadekvatnost argumentata kojima se sa moralne tačke gledišta zabranjuje svaki oblik poboljšanja ljudi, onda ima mesta za tvrdnju da pojedina poboljšanja mogu biti moralno opravdana. U ovom odeljku videli smo da se mogu odbaciti tri glavna argumenta protiv poboljšanja. Ali to predstavlja samo prvi korak kojim bi se odbranilo stanovište „protiv protivnika poboljšanja“. Jednom kada je ukazano na neopravdanost stanovišta „protivnika poboljšanja“, u drugom koraku treba pokazati da je ispravna tvrdnja da pojedina poboljšanja mogu biti moralno opravdana. Ispitivanju tog drugog koraka posvećeno je sledeće poglavlje.

## II

U prethodnom odeljku razmatrali smo prvi tip primedbe protiv poboljšanja koji se zasniva na očuvanju ljudske prirode, a ovo ćemo započeti sa drugim tipom primedbe, koji ukazuje da potpuna promena ili iščezavanje ljudske prirode može dovesti do nemogućnosti određenja šta je dobro. Jedna od

glavnih meta Bjukenenovog napada jeste normativni esencijalizam, odnosno stanovište da se iz karakteristika ljudske prirode mogu izvući supstantivni normativni principi.<sup>1</sup> Ovo stanovište podrazumeva da bi se fiksiranjem nekih ljudskih karakteristika moglo ujedno fiksirati i gledište o ljudskom dobru. Bjukenen ističe da se na ljudsku prirodu može gledati kao na raznovrsnu (*mixed bag*), što uključuje kako dobre, tako i loše karakteristike. Već sama mogućnost da neke karakteristike možemo procenjivati kao loše, a neke kao dobre ukazuje da je kriterijum procenjivanja nezavisan od ljudske prirode. Ako je to tako, onda nema opasnosti da bi promena, pa čak i uništenje ljudske prirode, doveli do iščezavanja sposobnosti procenjivanja šta je dobro. Ne samo da mogućnost procenjivanja dobrih i loših karakteristika ljudske prirode ne bi bila dovedena u pitanje, već bi ujedno predstavljala osnovu za tvrdnje u prilog poboljšanju upravo onih ljudskih karakteristika koje se smatraju lošim. Dakle, jednako kao i tvrdnja da bi poboljšanja nužno dovela do iščezavanja ljudske prirode, ni tvrdnja o nestanku sposobnosti za procenjivanje dobrog ne može se, sudeći po Bjukenenu, smatrati u potpunosti opravdanom.

Mogućnost procenjivanja dobrih i loših karakteristika ljudske prirode, po Bjukenenu, ima veoma značajnu ulogu za kritiku stanovišta „protivnika poboljšanja“. Tako, na primer, kada se tvrdi da treba biti zahvalan za ono što nam je prirodom dato, gubi se iz vida da su prirodom date i mnoge loše stvari, poput sklonosti ka nasilju, opadanja fizičkih i mentalnih sposobnosti zbog starenja i tako dalje.<sup>2</sup> Međutim, uprkos tome što Bjukenenovo stanovište ima izvesnih prednosti u odnosu na

---

1 Za kritiku normativnog esencijalizma videti posebno Buchanan 2011: 125–134.

2 Na sličan način Sandelovo stanovište kritikovala je i Kamova: „Ćelije raka, AIDS i tornada su takođe deo prirode. Da li ima ičeg svetog u njima i da li im treba odati počast? Prirodno i dobro su različite pojmovne

stanovište „protivnika poboljšanja“, čini se da njegova dva odgovora na razmatrana dva tipa primedbi idu u suprotnim pravcima. Naime, njegova kritika stanovišta „protivnika poboljšanja“ koje polazi od ljudske prirode, uglavnom se zasnivala na tome da su za ispravno određenje šta se pod ljudskom prirodom podrazumeva neophodna saznanja evolutivne biologije (stanovište „protivnika poboljšanja“ je, dakle, pogrešno u meri u kojoj previda ova saznanja). S druge strane, njegova kritika teze o mogućnosti nestanka sposobnosti za određenja dobra, ukoliko dođe do potpune transformacije ili iščezavanja ljudske prirode, podrazumeva jednu čisto normativnu dimenziju koja je sasvim nezavisna od bilo kakvih saznanja iz evolutivne biologije. Čini se, dakle, da postoji izvesna nerazrešena tenzija u Bjukenenovom stanovištu između naturalističke i normativne dimenzije iz kojih se gleda na fenomen poboljšanja ljudi. Uprkos tome što Bjukenen nije ponudio jedno koherentno gledište koje bi pokazalo na koji način se jaz između pomenutih dimenzija može prevazići, sasvim je jasno koja je uloga svake od njih u okviru njegove teorije. Dok je ključna uloga naturalističke dimenzije bila da se obavi negativan zadatak, odnosno kritikuje stanovište „protivnika poboljšanja“, osnovna uloga normativne dimenzije jeste da se reši pozitivan zadatak, odnosno ponudi opravdanje za tezu u prilog poduhvatu poboljšanja, odnosno da neka poboljšanja, suprotno stanovištu „protivnika poboljšanja“, mogu biti opravdana.

Zapravo, suštinski inovativni Bjukenenov doprinos debati o poboljšanju ljudi sastoji se u definisanju poduhvata poboljšanja koji sadrži snažnu institucionalnu komponentu. On je ponudio sledeći argument u prilog poduhvatu poboljšanja. Trenutno stanje u pogledu poboljšanja ljudi relativno je neregulirano i može se očekivati da sa napretkom sredstava poboljšanja

kategorije i mogu biti divergentne: prirodno ne mora biti dobro i dobro može biti neprirodno...“ Navedeno prema Kamm 2005: 8.

ono bude još gore. Postoje, naime, dve opcije. Jedna je da to stanje ostane u potpunosti neregulisano, što može dovesti do „crnog tržišta“ sredstava za poboljšanje, kao i potpuno nepravedne raspodele tih sredstava u skladu sa finansijskom moći njihovih potencijalnih korisnika. Na ovakav razvoj događaja ukazuju činjenice da se i danas pojedini lekovi koji imaju funkciju lečenja određenih poremećaja, nezvanično prepisuju i oni ma koji ih koriste u druge svrhe, recimo radi kognitivnog poboljšanja koje nema nikakve veze za medicinskim tretmanom (slučaj ritalina). Druga mogućnost jeste da se prizna legitimnost biomedicinskih poboljšanja, što bi otvorilo prostor za čitav niz legitimnih ciljeva kako individua, tako i institucija ili organizacija, u pogledu poboljšanja. Bjukenen smatra da ukoliko poduhvat poboljšanja obuhvati institucionalnu dimenziju kojom se mogu rešiti pitanja vezana za pravednu distribuciju inovacija koje doprinose poboljšanju, kao i javnu deliberaciju koja predstavlja način donošenja institucionalnih odluka, onda postoji i osnova za legitimnost odluka u vezi sa biomedicinskim poboljšanjima. On smatra da je ova druga opcija znatno prihvatljivija u odnosu na prvu. A prihvatanje ove druge opcije je ujedno *differentia specifica* njegovog stanovišta „protiv protivnika poboljšanja“. Ukoliko se prihvati poduhvat poboljšanja, to onda znači da će odgovor na pitanje koja poboljšanja se mogu smatrati opravdanim biti definisan na institucionalnom nivou zahvaljujući procesu javne deliberacije.

Poduhvat poboljšanja sastojao bi se, dakle, od nekoliko ključnih elementa. Prvi je prepoznavanje poboljšanja kao legitimnog cilja za individue i čitavo društvo. To znači da se na poboljšanja, pa i biomedicinska poboljšanja koja čine važan njihov deo, ne gleda kao na nešto što bi bilo *a priori* problematično sa moralne tačke gledišta. Umesto da se svako biomedicinsko poboljšanje zabrani, kako to zahtevaju protivnici poboljšanja, eventualni argumenti za zabranu nekog poboljšanja mogli bi da

se pojave jedino kao integralni deo javne dabate o opravdanosti date vrste poboljšanja. Drugi element jesu institucije. Poduhvat poboljšanja, po Bjukenenovom shvatanju, trebalo bi da se odvija kroz interakciju naučnih institucija, vlade i tržišta, ali i sasvim novih institucija čiji bi osnovni zadatak bio da distribucija sredstava poboljšanja i inovacija bude pravedna. Treći element jeste upravo distributivna pravda, koja je, zapravo, „integralni deo odgovarajućeg institucionalnog pristupa izazovima poboljšanja“ (Buchanan 2011: 62). Četvrti element je javna deliberacija, jer upravo kroz javnu debatu treba da budu izneti razlozi kako u prilog tako i protiv neke predložene vrste poboljšanja. Konačno, peti element jeste široka dostupnost informacija. Ona je neophodna ne samo radi smisaonog odvijanja javne deliberacije, već i da bi bio omogućen monitoring sprovođenja u delo ranije donetih odluka kako bi one u slučaju pojave određenih neželjenih efekata mogle da budu korigovane.

Bjukenenov pristup u literaturi o poboljšanju ljudi nije specifičan samo po tome što ističe značaj institucionalnog aspekta, već i po tome što sadrži sasvim konkretan primer institucionalnog dizajna kako bi se ponudio odgovor na problem pravedne distribucije inovacija. Videli smo ranije da Bjukenen smatra kako je potrebno stvoriti i sasvim nove institucije koje bi bile posvećene rešavanju ovakvih pitanja. Njegov konkretan predlog jeste „Globalni institut za pravdu u inovacijama“. Ova institucija raspolagala bi čitavim sistemom mehanizama, oličenim u različitim vrstama negativnih i pozitivnih podsticaja, za pravedno širenje inovacija. Glavni kazneni mehanizam bilo bi obavezujuće izdavanje licenci koje podrazumeva da, ukoliko neka kompanija zahvaljujući monopolskom položaju diktira cene svojih proizvoda tako da oni postaju nedostupni širokom krugu svetske populacije, onda pomenuti institut može izdati zemljama u kojima dati proizvodi nisu dostupni licencu za njegovu proizvodnju i širenje (čime se na neki način van snage

stavlja pravo na intelektualnu svojinu koja je u posedu određene kompanije). Dodatni mehanizmi bili bi sistem nadzora i ranog obaveštavanja kompanija koje bi se našle na listi onih koje krše pravila pravedne distribucije inovacija. Prvi korak bi podrazumevao samo obaveštenje kompaniji da se nalazi na takvoj jednoj listi, dok bi u slučaju ignorisanja tog upozorenja bilo izdato javno upozorenje o mogućnosti izdavanja obavezujuće licence koje bi pogađalo datu kompaniju. Bjukenen smatra da bi ovaj mehanizam pretnje verovatno bio dovoljan da utiče na ponašanje kompanija, ali ukoliko to nije slučaj, onda institutu kao krajnja mera preostaje obavezujuće izdavanje licenci. Među pozitivne podsticaje spadali bi sistemi dodele nagrada ili javnih priznanja onim firmama koje se ističu u zadovoljenju zahteva distribucije naučnih inovacija.

Glavna primedba na ovaj Bjukenenov predlog glasila bi da on u demokratskom smislu nije ni dovoljno deliberativan, ni dovoljno reprezentativan. Imajući u vidu da Bjukenen legitimnost poduhvata poboljšanja u velikoj meri zasniva na demokratskom odlučivanju, problem sa kojim bi se suočio predloženi institut isti je onaj sa kojim se suočava svaka koncepcija globalne demokratije – kako obezbediti javnu deliberaciju ili proces glasanja na globalnom nivou. Naime, ključnu ulogu u donošenju odluka u institutu za širenje inovacija imala bi, po Bjukenenu, skupština koja se sastoji od 32 člana i u čijoj nadležnosti bi bilo odlučivanje o izdavanju obavezujuće licence. Od 32 člana, 8 bi bili predstavnici razvijenih zemalja, 8 predstavnici zemalja u razvoju, 8 predstavnici globalnih nevladinih organizacija i 8 predstavnici kompanija koje prednjače u polju inovacija. Ma koliko ovakva struktura skupštine, po Bjukenenovom mišljenju, doprinosila zaštiti svih interesa zahvaljujući nadvećinskom glasanju i davala prednost deliberaciji u odnosu na pregovaranje, činjenica je da ona ne zadovoljava postavljeni zahtev za legitimnošću poduhvata poboljšanja. Ideja javne deliberacije kao elementa



poduhvata poboljšanja podrazumevala bi široko učešće građana u razmatranju razloga za ili protiv nekog poboljšanja, ali i pitanja pravde koje je vezano za dati vid poboljšanja. Jasno je da se takva deliberacija ne može očekivati u skupštini koja je strukturisana na način na koji Bjukenen predlaže. Dakle, rešenje ove dileme moglo bi da bude više institucionalističko u smislu favorizovanja efikasnosti na račun javne deliberacije ili više deliberativno, što direktno vodi u problem funkcionisanja globalnih deliberativnih foruma. Odlučujući se za prvo rešenje, Bjukenen je zapravo prinuđen da u velikoj meri žrtvuje element javne deliberacije koji je po njegovom sopstvenom uverenju važan osnov legitimnosti poduhvata poboljšanja.

Problem u vezi sa ulogom javne deliberacije ne javlja se samo na pomenutom globalnom nivou, odnosno u slučaju predloženog institucionalnog dizajna, već je i znatno opštije prirode. Ovaj problem ukazuje na suštinsku nekoherentnost u Bjukenenovoj koncepciji poduhvata poboljšanja. Iako nije pružio nikakvo razvijenije i zaokruženije stanovište o procesu javne deliberacije koji ima u vidu, na osnovu mnogih Bjukenenovih tvrdnji očigledno je da ona igra veoma važnu ulogu u okviru poduhvata poboljšanja. Bjukenen tako kaže da poduhvat poboljšanja zavisi od toga da li je „korišćenje poboljšanja legitimna tema demokratske deliberacije, pre nego nešto što se neispitano i neregulisano uvlači na zadnja vrata“ (Buchanan 2011: 73). On takođe kaže da „prijhvatanje biomedicinskih poboljšanja kao legitimnih ciljeva za individue i odgovarajućih ciljeva politika, kao u velikoj meri kontroverznih i rizičnih, znači opravdanost trajne javne deliberacije i institucionalne kontrole“ (Buchanan 2011: 151). U čemu bi onda bio problem sa javnom deliberacijom kao elementom poduhvata poboljšanja?

Osnovni problem sastojao bi se u tome što Bjukenen unapred pretpostavlja opravdanost poduhvata poboljšanja, koju potom potkrepljuje ulogom institucija i javne deliberacije.

Međutim, ako javna deliberacija čini osnov legitimnosti poduhvatam poboljšanja, onda odluka u prilog takvom jednom poduhvatu mora biti rezultat javne deliberacije građana, a ne unapred pretpostavljena. Teoretičar u najboljem slučaju može da se založi za određenu koncepciju i ponudi argumente koji bi eventualno figurirali u javnoj deliberaciji, ali ne može da prejudicira ishod same te deliberacije, barem ukoliko računa na nju kao na osnov legitimnosti. A videli smo da Bjukenen usvaja takvo jedno gledište. Dakle, Bjukenen bi morao da odustane ili od javne deliberacije kao osnove legitimnosti ili od svog ubeđenja u ispravnost koncepcije poduhvata poboljšanja (barem dok ona ne bude potvrđena kroz sam proces javne deliberacije).

Neko bi mogao da brani Bjukenenovo stanovište tvrdnjom da je po početnoj pretpostavci uloga javne deliberacije svedena samo na procenjivanje opravdanosti određenih vrsta poboljšanja, a ne poduhvata poboljšanja kao takvog. Da li ovo proizvoljno sužavanje domena, za koje nije ponuđeno nikakvo dodatno opravdanje, može da izvuče Bjukenenovo stanovište iz opisane nekoherentnosti? Čini se da ne može. Naprotiv, ključna primedba koja je izneta u pogledu uloge javne deliberacije mogla bi se ponoviti i u svakom pojedinačnom slučaju poboljšanja koji Bjukenen predlaže. On, naime, smatra opravdanim čitav niz sasvim specifičnih poboljšanja: kognitivna poboljšanja za podizanje produktivnosti (Buchanan, 2011: 45), ona kojima se produžava ljudski život (Buchanan, 2011: 47), utiče na imuni sistem (Buchanan, 2011: 47–48), moralna poboljšanja, kao i kognitivna i emotivna poboljšanja koja su sa njima povezana (Buchanan, 2011: 75–76), lekove za poboljšanje odnosa sa drugim ljudima (Buchanan, 2011: 109), intencionalnu genetsku modifikaciju (Buchanan, 2011: 204) i tako dalje. Ali ako je ključna uloga javne deliberacije u poduhvatu poboljšanja da se procene razlozi koji idu u prilog ili protiv specifičnih vrsta poboljšanja, onda bi za odluku o njihovoj opravdanosti

trebalo sačekati rezultat takve jedne deliberacije. Umesto toga, Bjukenen unapred pretpostavlja opravdanost čitavog niza poboljšanja koja su već dostupna ili koja će čak biti dostupna u budućnosti. Dakle, čak i ako proizvoljno suzimo domen javne deliberacije na opravdanost određenih vrsta poboljšanja, i tada se Bjukenenovo stanovište suočava sa dilemom: odustati od pripisane uloge javne deliberacije ili odustati od prethodne tvrdnje o opravdanosti pojedinih poboljšanja (barem dok to ne pokaže i proces javne deliberacije).

Pored toga što je Bjukenenovo stanovište obeleženo navedenom nekoherentnošću, njegovo snažno zalaganje za navedene vrste poboljšanja u velikoj meri ograničava domete tvrdnje da je reč o stanovištu „protiv protivnika poboljšanja“. Prisetimo se, glavna karakteristika ovog stanovišta jeste viđenje da su poboljšanja ponekad dozvoljena. Ali to takođe znači mogućnost da ona ponekad ne budu dozvoljena. Bjukenen je ponudio čitav niz specifičnih vrsta poboljšanja koje smatra dozvoljenim, ali nije ponudio ni jedan jedini slučaj poboljšanja za koje bi se moglo reći da nije opravdano s moralne tačke gledišta. Dakle, ma koliko se u početnoj formi stanovište „protiv protivnika poboljšanja“ činilo prihvatljivim s obzirom da dopušta razložnu diskusiju o opravdanosti ili neopravdanosti pojedinih poboljšanja, umesto da se ona *a priori* odbace, izgleda da Bjukenenovo viđenje izneverava ovakvo jedno očekivanje, kako u pogledu deliberativnog aspekta, tako i snažnog zalaganja za pojedine specifične vidove poboljšanja. U tom smislu moglo bi se reći da je njegovo stanovište uprkos zaodnutosti u ruho pozicije „protiv protivnika poboljšanja“, zapravo gledište kojim se generalno brani stanovište u prilog poboljšanju ljudi.

### Zaključak

U ovom radu ispitali smo nekoliko glavnih argumenata kojima se brani stanovište „protivnika poboljšanja“ i zaključili

da oni ne pružaju dovoljnu osnovu za zabranu biomedicinskih poboljšanja kao takvih. U kritici ovog stanovišta oslanjali smo se na Bjukenenove verzije kontraargumenata. Iako nam se čini prihvatljivim njegov zaključak da neopravdanost stanovišta „protivnika poboljšanja“ otvara mogućnost da neka poboljšanja sa moralne tačke gledišta budu dopuštena, znatno manje je prihvatljiv način na koji on argumentuje u prilog poduhvatu poboljšanja i nekih sasvim specifičnih vidova poboljšanja ljudi. Vrlo važnom smatramo institucionalnu perspektivu za raspravu o problemima poboljšanja, koja je karakteristična za Bjukenenovo gledište, posebno u meri u kojoj uključuje proceduru javne deliberacije. Međutim, dosledno pridržavanje ove perspektive podrazumeva da se opravdanost poduhvata poboljšanja ili nekih specifičnih poboljšanja ljudi ne može unapred pretpostaviti, već ona treba da bude rezultat upravo procesa javne deliberacije.

## Literatura

- Buchanan, Allen (2011), *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford: Oxford University Press.
- Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Harris, John (2007), *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton: Princeton University Press.
- Kamm, Frances M. (2005), „Is There a Problem with Enhancement?“, *The American Journal of Bioethics*, 5 (3): 5–14.
- Sandel, Michael J. (2007), *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eva Kamberer

### **Normalno i abnormalno, zdravo i bolesno. Problem funkcionalnog objašnjenja u biologiji\***

Funkcionalna analiza je od velike važnosti u biologiji: ona predstavlja specifično oruđe koje je primereno predmetnom području ove nauke. Znatan deo biološke terminologije poseduje funkcionalni karakter, a veliki deo bioloških istraživanja odnosi se na funkcije svojstava organizama: uobičajena je praksa da se za neku osobinu pita koja je njena funkcija u organizmu i ovoj vrsti objašnjenja pripisuje se odlučujuća važnost. Međutim, filozofska analiza ovakve biološke prakse pokazuje da su joj svojstvene neke dvosmislenosti koje opravdanost upotrebe funkcionalnog jezika mogu da dovedu u pitanje. Jedno od pitanja koja se odnose na adekvatnost funkcionalne analize je i pitanje njene sposobnosti da objasni rubne fenomene poput bolesti. Tradicionalno shvatanje svrhovitosti obezbeđivalo je zadovoljavajući osnov za distinkciju između zdravlja i bolesti, između onoga što je normalno i onoga što je abnormalno: priroda je posmatrana kao izvor pravila i regularnosti s obzirom na koje se i određivala ova razlika. Tradicionalno je teleološki

---

\* Ovaj tekst objavljen je u časopisu *Filozofski godišnjak* 22/2009, str. 169–195.

govor implicirao normativnost: „svrha“ je omogućavala da razlikujemo zdrav organizam od bolesnog, normalan od abnormalnog, a takođe i dobro izgrađenu kuću od one koja to nije. Asociranjem uslova koje neki predmet treba da zadovolji da bi bio identifikovan kao taj-i-taj predmet, s jedne strane, i svrhe koju on treba da ispuni da bi bio smatran dovršenim, tradicionalno mišljenje je svrhu, to jest funkciju nepovratno ugradilo u misaoni model pomoću koga su se objašnjavali organizmi. Odrastao, zreo organizam kod koga je dovršen proces individualnog razvića, to jest koji je ispunio svoju svrhu, predstavljao je merilo u odnosu na koje se određivala pripadnost jedinki datoj vrsti. Darwinova (Darwin) teorija evolucije počela je sistematski da razgrađuje ovu mrežu pojmova i da „svrsi“, to jest „funkciji“ daje novo značenje. U ovom tekstu analiziram da li je i dalje moguće smisljeno govoriti o razlici između normalnog i abnormalnog ako se ono što je dobro za organizam određuje s obzirom na promenljive činioce životne sredine i populacije čiji je on član, što predstavlja osnovne elemente darvinovske perspektive. Da bih odgovorila na ovo pitanje, prvo ću da analiziram najvažnije aspekte savremenih teorija funkcionalnog objašnjenja, a onda ću ograničenost njihovog važenja pokušati da pokažem na primeru disfunkcionalnosti i bolesti.

### (1)

Klasična filozofija nauke pokušavala je da funkcionalno, to jest teleološko objašnjenje protumači kao deduktivno-nomološki tip iskaza (Hempel 1965). Prema ovom tumačenju, naučno objašnjenje je deduktivni argument u kome je konkluzija iskaz koji se odnosi na predmet objašnjenja (*explanandum*), a premise (*explanans*) uključuju najmanje jedan opšti zakon (*covering law*) koji obuhvata pojave u koje spada *explanandum*. Sasvim je jasno da ovakav model objašnjenja izražava osnovne principe tradicije logičkog empirizma koji je insistirao na tome da se u naučnom objašnjenju izbegnu pojmovi koji su

metafizički i epistemološki problematični, kao što je na primer pojam uzročnosti (Sarkar and Pfeifer 2006: 16). Prema ovom tumačenju, funkcionalni iskazi ne govore nam šta je svrha postojanja nečega, već zašto nešto postoji, to jest zašto je prisutno. Uobičajena forma koju oni imaju je sledeća:

Funkcija A u sistemu S sa organizacijom C omogućuje da u sredini E S bude uključeno u proces P (Nejgel 1974: 358).

To znači da funkcija nekog pojedinačnog elementa objašnjava njegovo prisustvo u sistemu. Na primer, funkcija hlorofila je da omogućava fotosintezu i zato je prisutan u biljkama; ili, funkcija srca je da omogući cirkulaciju krvi i zato je ono prisutno u organizmu. Problemi sa kojima se suočava ova koncepcija su višestruki. Prvi proizlazi iz činjenice da je funkcija određena kao nešto što omogućuje procese koji su relevantni za sistem. Da li to znači da je prisustvo funkcionalnog elementa neophodno da bi se vitalni procesi odigrali? Da li je za biljke neophodno da sadrže hlorofil da bi mogle da proizvode supstance koje su im potrebne za preživljavanje? Postojanje saprofitnih biljaka pokazuje nam da to nije slučaj. Dakle, veza između funkcije i onoga što ona omogućuje nije nužna: hranljive supstance mogu da se proizvedu i na neki drugi način, kao što i cirkulacija krvi može da se obezbedi na drugi način, a ne samo aktivnošću srca. To, drugim rečima, znači da utvrđivanjem funkcije nečega mi uopšte ne možemo da objasnimo njegovo prisustvo u sistemu (hlorofil zaista omogućava odvijanje fotosinteze ali, ako životni procesi mogu da se obezbede i na drugi način, onda hlorofil nije deo biljaka zato što je nužan za proizvodnju skroba i slično). Nejgel (Nagel) navedeni teleološki iskaz prevodi u neteleološki:

svaki sistem S sa organizacijom C u sredini E učestvuje u procesu P; ako S sa organizacijom C i u sredini E nema A, onda S ne učestvuje u procesu P; otuda, S sa organizacijom C mora imati A (Nejgel 1974: 358),

a gornji prigovor izražava u terminima valjanosti druge premise iz ovog zaključka: da li je za S nužno da poseduje A da bi učestvovalo u procesu P (ili, da li ova premissa izražava nužne ili samo dovoljne uslove)? On prigovor odbija tvrdnjom da se navedeno teleološko objašnjenje odnosi na zelene biljke koje imaju specifičnu organizaciju koja im ne dozvoljava da žive bez hlorofila. Ali, čini se da ovde imamo krug u zaključivanju: jer, ako treba da objasnimo zašto su biljke zelene, to jest zašto sadrže hlorofil, a hlorofil mora da bude element u skupu nužnih uslova za opstajanje zelenih biljaka, onda pretpostavljamo ono što tek treba da dokažemo.

Drugim rečima, ukoliko bi objašnjenje trebalo da bude deduktivni zaključak, morali bismo iz činjenice fotosinteze da izvedemo činjenicu postojanja hlorofila, ili, iz činjenice cirkulacije da izvedemo činjenicu postojanja srca, što očigledno nije slučaj. Najviše što možemo da izvedemo je na primer neka struktura uopšte koja vrši pumpanje, to jest odgovorna je za cirkulaciju, ali to ne mora nužno da bude srce. Očigledno je da nije sasvim jasno da li je faktor kojim se objašnjava postojanje neke organske strukture kauzalno relevantan u datom slučaju ili ne. Ovo je generalni problem deduktivno-nomološkog modela objašnjenja: naime, ukoliko se kauzalne relacije svode na relacije između premisa i zaključka, onda teleološki pristup ne može da objasni postojanje specifične strukture o kojoj je reč u njemu (jer nije uspostavljena veza između specifičnosti date strukture i njenih efekata). Dakle, ovakvo tumačenje objašnjenja otvara prostor za mnogo primera koji se formalno uklapaju u navedenu shemu, iako su očigledno netačni, ponekad čak i besmisleni, i to se, u krajnjoj liniji, može smatrati posledicom nejasnih kauzalnih odnosa. Iz tog razloga je od važnosti i jedna dalja opaska koju Neigel iznosi u vezi sa ovim pitanjem. On kaže da „teleološko objašnjenje mora tačno izraziti i karakter krajnjeg proizvoda i one odlike sistema koje te sisteme definišu



i koje se u njima ispoljavaju, u odnosu na koje su dati procesi verovatno neophodni“ (Nejgel 1974: 359). Dakle, teleološko objašnjenje mora na neki način funkciju da dovede u vezu sa specifičnošću strukture koja je vrši, jer je samo pod tom pretpostavkom veza koja se uspostavlja između efekata i postojanja strukture koja je njihov uzročnik, nužna. Drugim rečima, iako funkciju pumpanja krvi može da obavlja i neka druga struktura a ne samo srce, ipak je pod pretpostavkom specifične organske strukture kakvu poseduju kičmenjaci možda nužno da to čini upravo srce.<sup>1</sup>

Drugi, jednako važan problem vezan za funkcionalno objašnjenje, tiče se kriterijuma koji nam omogućavaju da funkcije razlikujemo od sporednih efekata, to jest pitanja da li funkcije možemo da izjednačimo sa svim efektima. Ovo tumačenje funkcionalnog objašnjenja sasvim očigledno ima teškoće sa utvrđivanjem kriterijuma koji bi omogućili precizno razlikovanje. Naime, ukoliko je u analizi funkcionalnosti nekog elementa poslednji kriterijum na koji se oslanjamo njegov doprinos preživljavanju organizma čiji je on deo (cirkulacijom krvi se obezbeđuje raznošenje kiseonika po telu), onda se bez teškoća može zamisliti i kontekst u kome je šum koji srce svojim radom

---

1 Neki autori ovaj problem Nejgelove analize funkcionalnog objašnjenja poentiraju na nešto drugačiji način, što je od važnosti za naše razmatranje. Tako R. Kamins (R. Cummins), na primer, ograničenje koje je neophodno uvesti da bi funkcionalno objašnjenje imalo vrednost ne vezuje za strukturalna ograničenja, već za normalne okolnosti: „Mada je tačno da prisustvo srca koje radi nije nužan uslov za cirkulaciju kod kičmenjaka u svim okolnostima, ipak, u *normalnim* okolnostima, zapravo u većini situacija, za cirkulaciju je nužno prisustvo srca koje radi“ (Cummins 1982: 388). Upravo problematičnost pojma „normalne okolnosti“ i nemogućnost da se „nenormalne okolnosti“ precizno razlikuju od individualne varijabilnosti (jer, mogli bismo da kažemo da se svaki organizam do izvesne mere različito razvija usled različitih sredinskih faktora i da su zato normalne okolnosti različite za svaku individuu (Cummins 1982: 389)), dovodi u pitanje upotrebljivost teleološkog objašnjenja.

proizvodi od odlučujućeg značaja za preživljavanje jedinke (kada se on koristi u dijagnostičke svrhe) (Frankfurt and Poole 1966). To bi značilo da jedinka u datim okolnostima ne bi mogla da preživi ukoliko bi imala srce koje ne proizvodi nikakav šum.

U tradicionalnom teleološkom okviru razlika između svrhe i slučajnog efekta tumači se s obzirom na specifično razumevanje kauzaliteta. Aristotel, tako, smatra da se slučajni efekti odnose na neke dodatne okolnosti u datoj situaciji, koje ne čine unutrašnji temelj stvari (Aristoteles 1972: 196a 1–197a 4). Ako imamo u vidu primer sa srcem, onda bismo, sledeći Aristotela, mogli da kažemo da je postavljanje dijagnoze izuzetna situacija i da je besmisleno da specifičnosti naše organske strukture razumevamo polazeći od nje. To, nadalje, znači da šum koji srce proizvodi nije njegova svrha, već puka slučajnost. Događanje u skladu sa pravilnošću stoji u unutrašnjoj vezi sa svojim uzrocima, dok je kod slučajnosti u pitanju nekakav spoljašnji odnos. Da li Aristotelovo tumačenje stvarno pomaže u razumevanju razlike između funkcije i sporednog efekta? Intuitivno nam je jasno da ono otkriva neku važnu dimenziju, mada se kontekst umnogome razlikuje. Međutim, iako bi malo ko bio sklon da ozbiljno tvrdi da je funkcija srca da proizvodi specifičan šum, jasno je da kriterijum spoljašnje veze između efekta i uzroka u ovom slučaju samo delimično zadovoljava. Otkucaji srca su efekat mehaničkog procesa pumpanja krvi i vrlo je teško jednoznačno reći da li oni stoje u suštinskom ili nesuštinskom odnosu prema samom pumpanju krvi. Verovatno je najopravdanije tvrditi da su otkucaji posledica specifične građe samog srca koje funkciju pumpanja krvi mora da vrši na način na koji ga faktički vrši, ali u tom slučaju smo opet na početku.

Očigledno je da ni jedna ni druga koncepcija ne pružaju zadovoljavajući odgovor na pitanje kako objasniti pojave ili sisteme koji se mogu označiti kao svrhoviti. Savremena koncepcija funkcije izlaže se prigovorima zato što ne odgovara na

pitanja koja su se pokazala kao nezaobilazna, na primer: Da li neki funkcionalni element danas postoji zato što je isti takav element u prošlosti sistemu čiji je bio deo omogućavao da učestvuje u nekom vitalnom procesu? Da li su zato za razumevanje funkcije nekog elementa određujuće okolnosti iz prošlosti ili aktuelne okolnosti u kojima procesi vitalni za sistem mogu biti sasvim drugačije definisani? Kako se može razumeti postojanje disfunkcionalnih struktura, ako bi njihovo postojanje trebalo da se objašnjava upravo njihovom specifičnom funkcijom? Uprkos tome što je jasno da je tradicionalno shvatanje teleologije manjkavo, savremena teorija funkcije pokazuje da nije sasvim jednostavno iskaz o svrsi nečega zameniti iskazom koji nam kaže zašto nešto postoji. Jer, dok na pitanje „Šta je svrha srca kao telesnog organa?“ možemo bez dileme da odgovorimo da je njegova svrha pumpanje krvi koje omogućuje raznošenje supstanci važnih za organizam, na pitanje „Zašto u našem organizmu postoji srce?“ možemo dati bar dva jednako važna odgovora: „Srce imamo zato što ono pumpa krv“ i „Srce imamo zato što ga imaju i naši roditelji, pa smo ga mi nasledili“. Ako konačno rezimiramo ova dva osnovna prigovora, možemo reći da su oni u neposrednoj vezi sa najvažnijim problemima evolucione biologije, naime sa onim koji proizlazi iz činjenice da se ista funkcija može obavljati na mnogo različitih, jednako ili približno zadovoljavajućih načina, pa na osnovu postojanja neke osobine organizma često ne možemo sa sigurnošću da donosimo zaključke o njenom specifičnom uzroku, i, drugo, sa problemom razlikovanja između osobine koja se održala zahvaljujući selekciji za datu funkciju i one koja je prisutna zahvaljujući nekom drugom uzroku.

Nakon prvih pokušaja da se funkcionalna analiza dovede u sklad sa generalnim zahtevima koji su postavljani u filozofiji nauke, razvijen je takozvani etiološki model funkcije u kome je teleološko objašnjenje postavljeno u drugačiji kontekst.

Ovaj kontekst trebalo je da obezbedi rešavanje teškoća koje su onemogućavale da se vidi kakva je istinska vrednost funkcionalnog objašnjenja. On je za nas od značaja iz nekoliko razloga: naime, prema etiološkoj teoriji funkcije (Wright 1984),<sup>2</sup> za funkcionalno objašnjenje je neophodno da sadrži iskaze o postanku vršioca, to jest nosioca funkcije koji nam, zapravo, omogućavaju da funkcije razlikujemo od sporednih efekata. Dakle, za funkcionalno objašnjenje su od važnosti samo oni aspekti koji su povezani sa kauzalnim nastankom fenomena o kome se radi (Wright 1984: 359). Tek na taj način funkcionalna analiza može da odgovori na pitanje zašto nešto postoji. Etiološki model, osim toga, za objašnjenje biološke funkcije koristi analogiju između prirodnih i veštačkih tvorevina i time analizu funkcionalnosti artefakata i njihovih delova ponovo čini skoro nezabilaznim elementom analize bioloških pojava. No, najzanimljiviji i najproblematičniji deo ove analize predstavlja istrajno nastojanje da se shvatanje funkcije očisti od svakog vrednosnog elementa: dakle, etiološka teorija smatra da „korist nije nužan uslov za posedovanje funkcije“ (McLaughlin 2003: 97). Filozofska tradicija je funkciju obično objašnjavala bilo pozivanjem na neposrednu dobrobit koju ona donosi organizmu čiji je deo nosilac funkcije, bilo pozivanjem na neku autonomnu vrednost koja joj se pripisuje nezavisno od ove koristi,<sup>3</sup> a savremena tumačenja koja nalazimo u filozofiji nauke takođe funkciju često

2 Tu podrazumevam Rajtovo shvatanje funkcije (Wright 1984), koje je predstavljalo zaokret u dotadašnjoj teoriji i u kome su formulisani problemi od trajnog značaja za oblast filozofije biologije. „Etiološka teorija funkcije“, inače, označava mnogo širi sklop koncepcija, od kojih su neke međusobno vrlo različite, ali im je ipak svima zajedničko tumačenje funkcije s obzirom na postanak elementa kome se funkcija pripisuje.

3 Tako Aristotel, kada objašnjava zašto je glava kod sisara gore a noge dole, a ne obrnuto, navodi istovremeno dva međusobno nezavisna razloga: prvo, ovaj položaj obezbeđuje bolju prostornu orijentaciju i, drugo, glava koja je sedište uma je najdostojnija i zato treba da bude bliže nebu.

određuju kroz korist koju deo obezbeđuje celini. Etiološka teorija, dakle, apstrahovanjem od momenta korisnosti zapravo raskida sa jednim značajnim delom tradicije i pojam funkcije pokušava da definiše na način koji ne uključuje nikakve vrednosne elemente, koji god bio njihov izvor.<sup>4</sup>

Tako Rajt tvrdi da pojam funkcije ne može da se izjednači sa čitavim sadržajem teleologije, da funkcija nije čak ni središnji teleološki pojam (Wright 1984: 347). Iako na prvi pogled izgleda da se radi samo o razumljivom i opravdanom raskidu sa jednim generalnim teleološkim shvatanjem prirode, prava meta napada je specifičnija. Naime, sećamo se da teleološko objašnjenje kaže da sistem ne bi mogao da preživi bez funkcionalnog elementa koji mu obezbeđuje učešće u određenim procesima (zeleni biljka ne može da živi bez hlorofila, kičmenjak ne može da živi bez srca i tako dalje). Ovakav iskaz čini se da nužno pretpostavlja da je prisustvo funkcionalnog elementa na neki način korisno za celinu. Drugim rečima, on postoji, on je prisutan u celini zato što je za nju koristan. Zato se čini da je element koristi nezaobilazan deo funkcionalne analize. Ako pored toga pokušamo da izađemo iz kruga apstraktnih analiza i stupimo na tlo teorije evolucije, problem se dodatno komplikuje. Jer, osnovna shema koju Darwin u *Postanku vrsta* sledi pokazuje da organizmi preživljavaju zato što poseduju neku prednost u odnosu na druge organizme koji čine populaciju ili, generalnije rečeno, zato što poseduju neku osobinu koja im je od koristi u interakciji sa relevantnim faktorima koji čine njihovu životnu sredinu: prirodna selekcija „...odbacuje rđave (varijacije) a održava i sabira one koje su dobre, ona radi... na usavršavanju

---

4 Ovde moram da naglasim jednu važnu razliku. Naime, iako se etiološke teorije načelno pozivaju na princip selekcije kao određujući za objašnjenje funkcije, one ne apstrahuju sve od ovih elemenata. Naprotiv, bar dva relevantna etiološka modela naglašavaju važnost norme za razumevanje funkcije. Ovom problemu vratiću se kasnije.

svakog organskog bića u odnosu na njegove organske i neorganske uslove života“ (Darvin 1948: 76). Dakle, ako ove stavove ponešto zaoštrimo, proizlazilo bi da je element koristi konstitutivan za samu kauzalnu analizu na kojoj počiva funkcionalno objašnjenje: da bismo utvrdili šta je funkcija nečega trebalo bi da utvrdimo zašto je nastao vršilac funkcije (ako nemamo u vidu artefakte, već samo biološke tvorevine, bilo bi ispravnije govoriti o tome kako se vršilac funkcije održao i proširio u populaciji), što, dalje, implicira da bi trebalo da utvrdimo da li je on nečemu doprinosa. Darvin kaže da je on doprinosa preživljavanju jedinke, da je, dakle, bio koristan u specifičnim uslovima u kojima jedinka živi i da se zato održao.

Međutim, savremena evolucionarna biologija ovu kauzalnu relaciju izražava na sasvim drugačiji, vrlo apstraktan način: neke osobine su se održale zato što imaju veću adaptivnu vrednost, a ova vrednost ne mora da se poklapa sa kriterijumom koristi: „učestalost osobina sa većom adaptivnom vrednošću raste, a onih sa manjom adaptivnom vrednošću opada... evoluiraju osobine koje daju veću adaptivnu vrednost, a ne uvek one koje su *korisne*“ (Sober 2006: 102). Štaviše, u nekim situacijama kao što je drastično smanjenje brojnosti populacije, štetne osobine ne moraju nužno da imaju manju adaptivnu vrednost, tako da je kriterijum koristi posmatran sam za sebe irelevantan za kauzalnu analizu. Ovde, naravno, imamo u vidu samo osobine čije održanje se može pripisati mehanizmu prirodne selekcije, jer, pitanje je da li osobine koje se ne shvataju kao „selektivni efekti“ mogu da se analiziraju pomoću pojmovne suprotnosti korisno/štetno (Williams 1996: 12), pa zato one, za sada, nisu od značaja. Ako se vratimo prethodnim načelnim primedbama, vidimo da postoji izvesno razilaženje između Darvinovog i savremenog razumevanja ovog problema i to vodi do daljih pitanja: ako se funkcija asociira sa adaptacijom, da li to znači da kriterijum korisnosti ne igra nikakvu ulogu u analizi

adaptacije? Šta je to što, metaforično govoreći, prirodna selekcija „vidi“ kada neke osobine favorizuje, a druge ostavlja po strani? Da li je uopšte opravdano da se teorija funkcije oslanja na teoriju selekcije?<sup>5</sup> Da bismo pokazali šta sve ova pitanja impliciraju, neophodno je da prethodno vidimo šta nam govore iskazi koje funkcionalna analiza sadrži.

Etiološka teorija funkciju određuje u terminima selektivnih efekata: „središnji element etiološkog pristupa trebalo bi shvatiti kao jednostavnu ideju da je funkcija neke osobine efekat zbog kog je ova osobina selektovana“ (Neander 1991: 168). Dakle, kičmenjaci ne poseduju srce zato što im efekti njegovog rada omogućavaju da prežive, već zato što je ono kod njihovih predaka zbog ovih efekata bilo selektovano. Ovaj iskaz možemo da tumačimo na dva načina koji impliciraju sasvim različite stvari: data osobina je selektovana zato što doprinosi kapacitetu organizma, to jest zato što je korisna, ili, data osobina je selektovana između alternativnih obeležja, to jest selektovana osobina ima efekte koji pružaju adaptivne prednosti u poređenju sa drugim varijantama ove osobine koje su postojale u predačkoj populaciji. Prva varijanta naglašava važnost efekata za predački organizam i za ovaj tip objašnjenja nije neophodan uslov da je osobina selektovana između alternativnih osobina. Iako i ona počiva na ideji da funkciju treba objašnjavati kao adaptaciju, dakle istorijski, ova varijanta etiološkog tumačenja ne podrazumeva poređenje sa drugim jedinkama koje čine populaciju. Šta nam ovakvo tumačenje obezbeđuje? Čini se da je sasvim logično pretpostaviti da je neka osobina selektovana zato što je doprinosila kapacitetima organizma i da je ovaj doprinos preduslov selekcije. Međutim, kriterijum doprinosa kapacitetima

---

5 „Mnoge od stvari koje su napisane o funkcijama u kontekstu biologije jednostavno reprodukuju na jednom apstraktnijem nivou teškoće i nejasnoće koje okružuju pojmove adaptacije i adaptivne vrednosti“ (McLaughlin 2003: 84).

organizma je mnogo manje restriktivan nego što je to za etiološku teoriju prihvatljivo. On se pokazuje jednako labav i nepozdan kao što je to bio slučaj i sa ranijim teleološkim objašnjenjem. Jer, prema ovom kriterijumu, svaki efekat koji doprinosi sposobnosti organizma može se smatrati funkcijom, pa tako u primeru sa srcem, ne samo pumpanje krvi i proizvođenje šuma, već i njegova karakteristična težina mogu se tretirati kao funkcije srca. Shvatanje funkcije iz perspektive odnosa dela i celine zato pati od manjkavosti preterane liberalnosti (Sober 2006: 112), i to kako u određivanju šta je funkcija, tako i u određivanju šta je deo, a šta celina. Zato je pokušaj asimilovanja ove perspektive u etiološku teoriju vrlo problematičan. Pogledajmo bliže koje su konsekvence ovakvog shvatanja funkcije.

Teorija funkcije kao doprinosa dela celini po pravilu ignoriše dimenziju evolucione istorije i za nju funkcija nema nikakve nužne veze sa adaptacijom (Cummins 1982: 386). Zašto bi za određenje funkcije srca uopšte bilo neophodno da znamo, ili barem da pretpostavimo, da je u predačkoj populaciji postojala selekcija za posedovanje srca? Dovoljno je da znamo da se usled rada srca prenose hranljive materije po organizmu i da se na taj način organizam čiji je srce deo održava u životu. Dakle, za utvrđivanje funkcije dovoljno je postojanje nekog efekta usled koga se povećavaju sposobnosti organizma. Štaviše, analiza se ne odvija na relaciji organizma i neke njegove osobine, već odnosa između sistema i njegovog dela. U radikalnoj kritici ovakvog shvatanja naglašava se da ono počiva na problematičnom raskidanju veze između funkcije i svrhe, pa tako određenje sistema gubi svaki prihvatljivi smisao: funkcija se u tom slučaju „ne proteže samo na stvari koje imaju svrhu ili su dizajnirane tako da su usmerene ka nekom cilju, već toliko široko određuje stvari da dozvoljava da se kaže da je funkcija kiše rast vegetacije, iako to nije svrha kiše“ (Millikan 2002: 113). Sličan prigovor ističe još Aristotel u *Fizici* kada želi da pokaže da je



primena teleologije opravdana samo u slučaju nekih prirodnih fenomena. Svrha se, po njemu, ne može pripisivati svim prirodnim pojavama, pa tako, ako žito bolje raste usled kiše, ne možemo da kažemo da je svrha padanja kiše bolji rast žita, to jest ne možemo da kažemo da padanje kiše uopšte ima nekakvu svrhu (Aristoteles 1972: II 198b 18 i sledeće). Inače bismo u slučaju kada kiša padne na požnjeveno žito i prouzrokuje njegovo truljenje, bili prisiljeni da kažemo da je svrha padanja kiše truljenje žita, što je očigledno apsurdno. Ovaj problem Aristotel razvija da bi objasnio razliku između svrhovitosti i nužnosti koje vidi kao suprotnost. Može se, naime, pretpostaviti da se u prirodi sve događa po nužnosti, a ne s obzirom na svrhe i na „ono bolje“. Na primer, kiša pada iz nužnosti („...vazduh koji se uzdigao mora da se ohladi, a ohlađen vazduh mora, kada postane voda, da padne dole“), a ne zato da bi žito raslo. Rast žita je puki sporedni efekat ovog nužnog procesa. Ono što svrhovite procese razlikuje od ovakvih okolnosti jeste, kao što smo videli, to što se oni odvijaju bez izuzetka, to jest regularni su. Naprotiv, veza između rasta ili truljenja žita i padanja kiše je rezultat izvesnog sticaja okolnosti koji ne poseduje nikakvu pravilnost.<sup>6</sup>

Iako prethodni prigovor svođenju funkcije na doprinos dela kapacitetima celine ne počiva na nekom implicitnom teleološkom učenju, on unekoliko objašnjava problematičnost nastojanja da se funkcija određuje potpuno nezavisno od svrhe. Ovakav postupak moguće je samo pod pretpostavkom da funkcionalno objašnjenje više ne shvatamo kao iskaz o tome zašto

6 Navedena analiza Aristotelu služi za osporavanje tvrdnje da su i organizmi nastali iz čiste nužnosti, i, da su se onda oni kod kojih je sve bilo tako kao da su rezultat svrhovitog procesa, održali u životu, a drugi propali (Aristoteles 1972: II 198b 30). Aristotel smatra da pomoću nužnosti i slučajnosti ne može da se objasni ni nastanak ni funkcionisanje organizama, jer bi u tom slučaju prilagođenost njihove građe morala da se označi kao spoljašnji efekat nekog neregularnog i nepredvidljivog sticaja okolnosti.

nešto postoji. Dakle, bilo da je neka osobina selektovana ili da je njeno prisustvo efekat nekog drugog uzroka, ukoliko ona doprinosi kapacitetima organizma, predmet je funkcionalnog objašnjenja. Analogno pravilo može se primeniti i na artefakte: funkcija nekog predmeta ne stoji ni u kakvoj nužnoj vezi sa namenom koju mu je pripisao njegov tvorac, a srodnost između veštačkih i prirodnih tvorevina ne počiva ni na sličnosti procesa njihovog oblikovanja niti na njihovom ciljnom usmerenom funkcionisanju, već na mogućnosti da se opisuju u terminima doprinosa koji deo daje celini. Ovaj doprinos ne mora da bude nešto zbog čega je osobina koja ga daje u prošlosti selektovana; dakle, sa stanovišta ove koncepcije, adaptacija<sup>7</sup> i funkcija spadaju u dve potpuno heterogene sfere. Funkcija je, prema ovoj koncepciji, imanentno povezana sa elementom koristi, za razliku od savremenog određenja adaptacije, u kome se potpuno apstrahuje od ove dimenzije.

No, da bismo razumeli koncepciju funkcije kao doprinosa dela kapacitetima sistema koji ga sadrži,<sup>8</sup> neophodno je da ukratko iznesemo njene osnovne elemente. Kao što smo već videli, funkcionalno objašnjenje je u ovom slučaju oslobođeno zahteva da odgovori na pitanje zašto nešto postoji, to jest zašto je neki deo prisutan u sistemu. Naime, činjenica da organizam

---

7 Adaptacija je „svaka nasledna karakteristika organizama koja im omogućava uspešnije preživljavanje i reprodukciju u njihovim životnim sredinama nego u njenom odsustvu“ (Tucić i Matić 2002: 451). Adaptacije se definišu i istorijski, to jest s obzirom na mehanizam koji je omogućio održanje i širenje karakteristika koje se označavaju kao adaptacije u populaciji: „...prema istorijskom pristupu, da bi se neka karakteristika označila kao adaptacija, ona se mora raširiti u populaciji isključivo delovanjem prirodne selekcije“ (Tucić 2003: 207).

8 Ova koncepcija se u literaturi obično naziva ili Kaminsova (Cummins) funkcija, po njenom tvorcu, ili CR (*causal role*) funkcija zato što se funkcija određuje s obzirom na kauzalnu vezu između dela i sistema. U daljem tekstu koristiću ovaj drugi naziv.

poseduje neki deo ili da se u njemu normalno odvija neki proces ne objašnjava se njegovom funkcijom (to jest prirodnom selekcijom, kao što je to slučaj u etiološkom modelu), već su nam za to neophodne informacije o nasleđivanju. Specifična struktura organizma koja uključuje, na primer, srce, objašnjava se time što je dati organizam od svojih predaka nasledio plan gradnje čiji je sastavni deo srce. Potpuno je izlišno, štaviše, pogrešno ovu činjenicu objašnjavati mehanizmom selekcije, jer selekcija može da deluje samo na već postojeći plan, to jest strukturu. Stoga je pogrešno i postojanje srca objašnjavati njegovom specifičnom funkcijom, ali i funkciju srca vezivati za njegovu selektivnu istoriju. Funkcija i postojanje nemaju nikakve neposredne veze.<sup>9</sup> Zato se i funkcionalno objašnjenje više ne poistovećuje sa nejgelovskim teleološkim objašnjenjem. Detaljnija analiza funkcionalnog jezika u biologiji pokazuje da etiološko određnje počiva na jednom izvedenom shvatanju funkcije to jest na „parazitskoj upotrebi jezika“. Naime, nije adaptivna vrednost osnova za pripisivanje funkcije nekoj osobini ili procesu, već je obrnuto slučaj: samo osobini kojoj nezavisno možemo da pripišemo funkciju, možemo da pripišemo i specifičnu adaptivnu vrednost. Drugim rečima, samo osobinama koje doprinose nekoj koordinisanoj aktivnosti organizma možemo da pripišemo adaptivnu vrednost:

...adaptivna vrednost strukture S zavisi od toga koje kapacitete organizma možemo da objasnimo, ukoliko neke uopšte možemo da objasnimo, pozivajući se na funkcionisanje S (Cummins 1982: 393, prim. 9).

---

9 Važno je naglasiti da i Kamins, kao i zastupnici etiološke teorije funkcije, pokušava da odgovori na pitanje „šta je središnja objašnjavalačka upotreba funkcionalnog jezika u nauci?“ (uporeiti Cummins 1982: 389), to jest da je za njega naučni jezik osnovni predmet konceptualne analize i da stoga polazi od već postojeće upotrebe funkcionalnih termina.

Potpuno je pogrešno uverenje na kome počiva etiološka teorija da prirodna selekcija može da „obezbedi kauzalnu vezu koja nedostaje između onoga što nešto čini u određenom tipu organizma i njegovog postojanja u tom tipu organizma“ (Cummins 1982: 393). Kako se konkretno razlikuju objašnjenja koja o osobinama govore kao o CR funkcijama i ona koja o njima govore kao o selektovanim efektima? Primer koji Kamins navodi može da posluži za bolje razumevanje. I morske i slatkovodne protozoe poseduju takozvane kontraktilne vakuole. Etiološka teorija nam kaže da protozoe poseduju ovaj deo zato što on vrši funkciju oslobađanja od viška vode, što je za njih vitalno, to jest da su u predačkoj populaciji selektovane jedinke koje su posedovale kontraktilne vakuole zbog efekata koje su one imale. Međutim, s druge strane, stoji činjenica da morske protozoe nemaju problema sa viškom vode i da stoga ova funkcija ne može da objasni postojanje kontraktilnih vakuola kod njih. Zaključak koji se nameće jeste da su „...procesi aktuelno odgovorni za postojanje kontraktilnih vakuola kod protozoa potpuno neosetljivi na ono što ova struktura čini“ (Cummins 1982: 394). Šta pojam CR funkcije nudi kao alternativu?

Za ovakvo shvatanje funkcije karakteristično je da se organizam posmatra kao celina koja se objašnjava pozivanjem na kapacitete njenih delova. Pritom je, međutim, dozvoljeno i neke sisteme shvatiti kao celinu koja će biti analizirana pomoću komponenti koje ih sačinjavaju. Kriterijumi su u ovom delu sasvim liberalni, bitno je jedino da su kapaciteti komponenti jednostavniji i u pogledu tipa drugačiji od kapaciteta celine koja ih sadrži. To znači da je momenat organizacije od presudnog značaja i da predmeti kojima ne možemo u nekom smislu da pripišemo kompleksnost ne mogu da budu objekti ovakvog tipa analize. Štaviše, što je veća razlika u složenosti delova i celine, ova vrsta funkcionalne analize je vrednija. Drugi značajan aspekt CR funkcije jeste da se ona bliže određuje

pomoću pojma dispozicije koja se, zapravo, poistovećuje sa sposobnošću. To, drugim rečima znači da element kome pripisujemo neku funkciju u sistemu mora da bude sposoban da vrši tu funkciju: „...ako je funkcija nečega u sistemu S da pumpa, onda ono mora da bude sposobno da pumpa u S“ (Cummins 1982: 400). Ovaj element analize precizira obrtanje perspektive o kome je bilo reči maločas kada smo govorili o kritici etiološkog modela. Naime, mi možemo da iznosimo tvrdnje o šansama za preživljavanje i/ili razmnožavanje nekog organizma tek kada utvrdimo kakvi su njegovi specifični biološki kapaciteti, a da bismo to učinili, govorimo o funkcijama organa ili procesa koje ovaj organizam poseduje i koji se u njemu odvijaju. Pojam biološkog kapaciteta primaran je u odnosu na selektivnu istoriju osobine i zato svaki funkcionalni iskaz mnogo pre implicira iskaz o dispoziciji nego iskaz o nekom specifičnom selektivnom pritisku.<sup>10</sup> Ako pokušamo da sumiramo, možemo da kažemo da se CR funkcija bitno razlikuje od etiološke funkcije u dve tačke: prvo, CR funkcija se određuje na osnovu doprinosa dela celini i bez ovog doprinosa, aktuelnog ili barem mogućeg,

10 Naročito je zanimljivo da Kamins sa dispozicijom asocira regularnost, nešto nalik na zakonomernost. Naravno, ukoliko je pretpostavka pripisivanja funkcije nekom elementu njegova sposobnost da tu funkciju zaista i izvršava, onda je jasno da je za funkcionalnu analizu u širem smislu neophodno pretpostaviti neku vrstu regularnosti, jer, u suprotnom, fenomen ne bi mogao da se analizira u funkcionalnim terminima. Čini se da Kamins „sposobnost“ koristi da bi bliže odredio „dispoziciju“ i u jednom delu analize ih koristi čak kao sinonimne. To je neophodno, jer o CR funkciji ni ne možemo da govorimo ako komponenta ne poseduje kapacitete. S druge strane, zahtev da komponenta sistema zaista uvek i aktuelno vrši radnju koja je njena funkcija, deluje isuviše ograničavajuće i strogo, pa „dispoziciju“ treba videti kao izlaz iz ove vrste problema. Utoliko je karakterizacija Kaminsovog sistema kao idealnog tipa (uporediti Millikan 2002: 115) sasvim opravdana: nije neophodno da komponente sistema zaista vrše neku radnju, važno je da one poseduju dispozicije za vršenje radnje da bismo na njih mogli da primenimo funkcionalnu analizu.

pripisivanje funkcije nije uopšte dozvoljeno, dakle, funkcija se shvata s obzirom na korist koju deo donosi celini koja ga sadrži. I drugo, funkcija se ni u kom smislu ne može dovesti u vezu sa adaptacijom.

Iako je jasno da je ovakav tip funkcionalne analize upotrebljiv u nekim oblastima biologije, i to ne samo funkcionalne već i evolucione, čini se da iz nje proizlazi i jedan paradoksalan zaključak: naime, iako je efekat uvećanja sposobnosti organizma osnovni kriterijum za određivanje funkcije, kao da ne postoji nikakva mogućnost da se odredi disfunkcionalnost. Na primer, izostanak efekta pumpanja krvi isključice srce iz klase funkcionalnih objekata i onemogućice nam da o njemu govorimo kao o disfunkcionalnom. Bolesno srce izgleda da ne može da bude predmet funkcionalne analize. Zašto je onda uobičajeno da o bolesnim organima govorimo kao o disfunkcionalnim i šta bi disfunkcionalnost uopšte mogla da znači? Da li je to reč lišena značenja, reč koju, eventualno, možemo da upotrebljavamo samo metaforično? Dakle, ako je CR funkcija u jednom smislu preterano liberalna, to jest ne insistira na strogim kriterijumima za određivanje šta je deo, a šta celina, niti na onima koji omogućavaju jasno razlikovanje efekata od doprinosa, ona je u drugom smislu isuviše restriktivna, jer isključuje mogućnost određenja disfunkcionalnosti. Paradoksalnost ovakve pozicije vidimo ako razmotrimo jedan primer iz patologije. Ako je, naime, dozvoljeno da bilo šta što poseduje neki stepen kompleksnosti označimo kao celinu, onda Kaminsovu analizu možemo da primenimo na fenomen raka. Striktno govoreći, prisiljeni smo da odstupanjima u procesima koji se odvijaju u ćelijama raka (u odnosu na procese u zdravim ćelijama) pripišemo pozitivnu funkciju doprinosa kapacitetima celine, to jest raka. Jer, upravo zahvaljujući poremećenim procesima rak raste i potiskuje zdravo tkivo. Dakle, sledeći Kaminsovu analizu, ako bilo šta može da se proglaši sistemom, onda njegovim

komponentama može da se pripiše funkcija samo u pozitivnim terminima.<sup>11</sup>

Izgleda da ovaj zaključak stoji u bitnoj vezi sa činjenicom da je jedna od osnovnih Kaminsovih intencija da u potpunosti raskine dvosmislen odnos između svrhe i funkcije.<sup>12</sup> Iako se i izvorna etiološka teorija funkcije ograđuje od svake teleologije, njeni kasniji zastupnici<sup>13</sup> smatraju da je sasvim primerno da se funkcionalno pitanje prevedu u pitanje „Zašto nešto postoji?“ i da se ono okarakteriše kao teleološko. Motivaciju za ovakav postupak delom treba tražiti u tome što ovaj tip funkcionalne analize nije ograničen samo na biološke fenomene, već se primenjuje i na artefakte, intencionalne radnje i tako dalje. Za njega se, štaviše, može reći da je proizašao iz uvida da stvari koje poseduju određeni tip funkcija (onaj koji inače tumačimo kao selektovane efekte) „koincidiraju sa stvarima za koje se uobičajeno kaže da imaju svrhu“ (Millikan 2002: 117).<sup>14</sup> Za sve

---

11 Sličan primer razmatra Neander (Neander 1991: 181). I ona Kaminsovoj analizi zamera to što nas, navodno, prisiljava da pripišemo funkciju i patološkim pojavama kao što je rak. To, međutim, nije sasvim korektno, jer Kamins eksplicitno kaže da se može govoriti samo o funkcijama delova, a ne i celine koja ih sadrži (osim u slučaju da se ona razmatra opet kao deo neke kompleksnije celine). Problem ovde, koliko vidim, nije u nepostojećoj funkciji raka, već u tome što ovakav tip analize, bez obzira na to što su formalni kriterijumi ispunjeni, ne može da se primenjuje u svim oblastima (u oblasti normalnog, kao i patološkog funkcionisanja) niti na svim nivoima organizacije. Neophodno je, dakle, pored kriterijuma primene koje navodi Kamins uvesti i neke dodatne kriterijume.

12 Kamins zastupnike SE funkcije naziva neoteleolozima (uporediti Cummins 2002: 161).

13 Tu, pre svega, imam u vidu R. Milikan (Millikan) i K. Neander.

14 Autorka umesto uobičajenog termina SE funkcija koristi sintagmu „*proper function*“ koju je vrlo teško prevesti. „*Proper*“ se ovde uzima u smislu nečega što je vlastito, što pripada nečemu, u smislu prisvajanja. Iako ću i nadalje, da bih izbegla zabunu, da koristim izraze etiološka funkcija ili SE funkcija, specifična razlika koju Milikan želi da naglasi

ove stvari je osim činjenice da se mogu okarakterisati pomoću funkcije/svrhe, takođe svojstveno da njihovo objašnjenje bez izuzetka uključuje normativne termine koji označavaju određeni standard.

Dakle, u kontekstu ovakvog razumevanja funkcije može se govoriti, štaviše neophodno je govoriti o „normalnom“, „standardnom“ vršenju funkcije i o „abnormalnom“ kao o odstupanju od ovog standarda, bilo da se pritom radi o abnormalnosti organa koji vrši funkciju ili o nedostatku uslova koji su neophodni za vršenje funkcije, a koji su bili prisutni u predačkoj populaciji u kojoj je osobina selektovana. Funkcionalni iskazi impliciraju normu koja omogućuje i govor o disfunkcijama, jer se polazi od pretpostavke da su organi i procesi dizajnirani za vršenje nekih svojstvenih funkcija, bez obzira na činjenicu da li su oni aktuelno sposobni da ih vrše ili nisu. Pitanje koje se nameće jeste da li je neophodno da se za funkcionalnu analizu vezuje dimenzija normativnosti koje je ona prethodno pokušavala da se oslobodi. Drugim rečima, da li teorija koja funkciju neke osobine čini neposredno zavisnom od njene evolucione istorije ima pravo da tvrdi da istorija ove osobine istovremeno determiniše biološke norme. „Biološka norma“ ovde ima široko značenje standarda od kog je moguće odstupanje, a ovo odstupanje asocira se sa disfunkcionalnošću. Za organe koji ne rade na način na koji pretpostavljamo da bi trebalo da rade i koji time remete opstanak organizma, obično kažemo da su bolesni, ali, isto tako i da su disfunkcionalni. Ova ideja da funkcionalna analiza neke komponente organizma ne uključuje samo

---

svojim terminom nije u ovom kontekstu bez izvesnog značaja. Naime, ona izrazom „*proper function*“ ne želi da uvede preskriptivnu dimenziju koja je vidljiva u izrazu „*functioning properly*“ (ispravno funkcionisati), već se tu, po njenim rečima, radi o normativnom terminu: „Normativni termini se koriste da označe bilo koju vrstu mere od koje su moguća aktuelna odstupanja“ (Millikan 2002: 117).



aktuelne procese i radnje koje komponenta vrši, već i pretpostavku o tome šta bi ona trebalo da vrši, etiološku teoriju suočava sa problemom definisanja „funkcionalnih normi“, koji ona nastoji da razreši pozivajući se na selektivnu istoriju. U sledećem poglavlju pokušaću da pokažem kakve su implikacije ovog oslanjanja na selektivnu istoriju i da li možemo smisleno da govorimo o disfunkcijama.

## (2)

Videli smo već da se funkcija kao selektovani efekat obično dovodi u vezu sa adaptacijama. Međutim, ako se vratimo na polje evolucione biologije, biće nam jasno da definicija adaptacija ni u kom slučaju nije neproblematična i da stoga veza između funkcije i adaptacije ne garantuje rešenje pomenutih teškoća, već možda pre njihovo dodatno komplikovanje. Definicija adaptacija u savremenoj teoriji ima izrazito istorijski karakter; naime, adaptacije se određuju kao osobine koje su se održale i proširile u populaciji delovanjem prirodne selekcije. Time se pažnja, praktično, sa osobina organizma premešta na procese u kojima su se ove osobine oblikovale. Iako nam je za mnoge osobine jasno da su adaptacije (na primer oko za gledanje, ruka za hvatanje i tako dalje), naše zaključivanje mnogo češće se bazira na uvidu o funkcionalnosti ovih osobina, tačnije, na činjenici da su korisne za jedinku, nego na prirodni procesa koji im stoji u osnovi. Međutim, kada smo govorili o mogućoj vezi koristi i funkcije, to jest adaptacije, pomenuli smo da je korist nepouzdan kriterijum za utvrđivanje da li je neka osobina adaptacija ili ne, jer korist može da bude proizvod i nekih drugih faktora, a ne mehanizma selekcije, kao i to da osobine koje imaju veću adaptivnu vrednost ne moraju nužno da budu korisne. Darwin prirodnu selekciju definiše na sledeći način: „...održavanje povoljnih individualnih razlika i varijacija i uništavanje onih koje su štetne, ja sam nazvao prirodno odabiranje, ili održavanje u

životu najsposobnijega“ (Darvin 1948: 70). Dakle, ako bi bilo moguće neko sadržinsko određenje adaptacija, ono bi se, prema Darvinu, u prvom redu zasnivalo na koristi koju data osobina, to jest organ obezbeđuje organizmu. Međutim, savremena evolucionarna biologija je pokazala da ovakvo određenje poseduje sasvim neznatnu vrednost, jer uglavnom funkcioniše samo u očiglednim slučajevima (naime, teško je zamisliti situaciju u kojoj posedovanje očiju ili ruku ne bi donosilo izvesnu korist), dok nas u slučajevima kada je na primer štetna osobina u korelaciji sa nekom koja organizmu u datim okolnostima obezbeđuje veliku prednost ili kada je zbog promene okolnosti nekada korisna osobina postala štetna, sprečava da adekvatno protumačimo stvari. Skup korisnih osobina se zapravo samo delimično poklapa sa skupom onih koje imaju veću adaptivnu vrednost.<sup>15</sup>

Važno je uočiti još jednu razliku: korist definiše relaciju koja je aktuelna, dok se adaptacija odnosi na evolucionu prošlost organizma. No, i nakon naglašavanja ovih razlika ostaje nejasno da li je moguće utvrditi „stroge kriterijume za odlučivanje da li je neka osobina adaptacija“ (Williams 1996: 4) ili nije. Čak i ako neodređeni kriterijum koristi prevedemo u

---

15 Izjednačavanje norme i koristi, kao što to delom sprovodim u ovom radu, može delovati problematično. Ideja je da ovaj spoj može da obezbedi tačku oslonca za procenjivanje domašaja konceptijskih nedoumica koje se pojavljuju u evolucionoj biologiji, štaviše, da je izostanak jasnije definisane biološke norme uslovio ove nedoumice. Videli smo da se organska građa u aristotelovskoj biologiji procenjivala s obzirom na njenu korist, kao i s obzirom na autonoman kriterijum dostojanstva, više vrednosti i tako dalje. Darvin u svojoj teoriji evolucije takođe izdvaja adaptacije imajući u vidu njihovu korisnost za organizam i korist se može uzeti kao norma u širokom smislu. U savremenoj evolucionoj biologiji, naprotiv, vidljiva je istrajna tendencija da se ova veza između adaptacija i koristi raskine. Sklona sam da taj raskid tumačim kao poslednji korak u evolucionističkoj razgradnji teleološke slike sveta i utoliko pojmove kao što su korist, doprinos, standard, norma i slične prvenstveno koristim kao kritičko oruđe koje pomaže u raščišćavanju tla.

određeniji kriterijum doprinosa osobine kapacitetima organizma, kao što to sugeriše teorija CR funkcije, u slučaju striktno istorijskog određenja adaptacija ovaj postupak nam slabo pomaže da preciznije odredimo problem. Jer, etiološka teorija načelno ograničava važenje funkcije kao doprinosa kapacitetima organizma, pošto zahteva da se prethodno obavi analiza adaptivne vrednosti neke osobine da bi se utvrdilo zbog kojih efekata je ona selektovana. I kao što smo videli, ovi efekti ne moraju nužno da budu dobri za organizam. Zamislivi su slučajevi u kojima selekcija favorizuje osobinu nedovoljne otpornosti na zarazne bolesti ako je ona na neki način povezana sa osobinom koja ima veliku adaptivnu vrednost, kao što je, na primer sposobnost brzog trčanja (Sober 2006: 102 i sledeće). Logika je tu, naizgled, sasvim jednostavna: bilo da se radi o bliskoj genetičkoj vezi dve osobine (to jest vrlo maloj udaljenosti gena na istom hromozomu) koja uslovljava njihovo zajedničko nasleđivanje (takozvano vezano nasleđivanje) ili o plejotropiji gena,<sup>16</sup> sve dok efekti osobine sa velikom adaptivnom vrednošću mogu da kompenzuju eventualno štetne efekte druge osobine, pitanje ove štete neće se ni postavljati. Ako se vratimo na raniji primer, to znači sledeće: u uslovima kada je populacija izložena velikom pritisku predatora, ali je opasnost od zaraznih bolesti neznatna, navedena kombinacija osobina može da bude optimalna. Međutim, ako su sredinski uslovi drugačiji, odnosno, ako je prisutan mali broj predatora, a izloženost zarazama je velika, data kombinacija osobina dovešće do propasti jedinke.

Prema tome, koje osobine će se proširiti i eventualno fiksirati u populaciji zavisice od jedne dugoročnije konstelacije sredinskih faktora i interakcije organizma sa životnom

---

16 Plejotropija je pojava da jedan gen ima višestruke fenotipske efekte, to jest da utiče istovremeno na više osobina. U takvom slučaju zamislivo je da su dve osobine od kojih jedna ima veliku adaptivnu vrednost, a druga malu, efekat delovanja jednog te istog gena.

sredinom. Čini se da u takvom kontekstu nema mnogo smisla govoriti o osobinama koje su same po sebi korisne ili štetne; štaviše, i za osobine čije posedovanje deluje kao korisno u svim uslovima, mogu se pronaći uslovi u kojima su one štetne ili, u najmanju ruku, nekorisne (na primer, za organizme koji žive u potpunom mraku posedovanje funkcionalnih očiju predstavljalo bi samo nepotreban gubitak energije). Biološka realnost ovih primera je nesporna, i mi znamo da je evolucionarna istorija puna slučajeva u kojima se osobine ili skupovi osobina održavaju uprkos svom spornom delovanju na preživljavanje jedinke. Kompleksni fenomeni kao što su evolucionarni altruizam ili procesi starenja kod organizama sa polnim načinom razmnožavanja najjasnije pokazuju koliko je složena „logika selekcije“: ne postoji jednoznačna veza između dobrobiti organizma i favorizovanja neke osobine niti može da se precizno omeđi skup predmeta čije osobine su takve da ih možemo asociirati sa delovanjem nekog specifičnog, u ovom slučaju štetnog mehanizma.

Za potrebe analize ću provizorno da izdvojim pojave koje uobičajeno označavamo kao disfunkcionalne da bismo videli kakve su implikacije pokušaja zasnivanja funkcija na selektivnoj istoriji. S obzirom da je opšti okvir u kome se krećemo diktiran problemom svrhovitosti, pojava disfunkcionalnosti je od posebnog značaja. Jer, pod pretpostavkom da organizam više ne možemo da posmatramo kao tvorevinu koja poseduje svrhu koju u toku razvika ostvaruje i koju, načelno govoreći, možemo da uzmemo kao merilo u odnosu na koje se određuje specifično odstupanje, kako uopšte možemo da govorimo o disfunkcionalnosti? Kako o nečemu što smo skloni da vidimo kao štetno možemo da govorimo u slučaju kada selekciju vidimo kao određujući kauzalni mehanizam?

Pojave bolesti i deformacija obično podvodimo pod kategoriju disfunkcionalnosti (na primer, srce je bolesno zato što više nije sposobno da vrši funkciju pumpanja krvi), iz čega

proizlazi da se suprotnosti zdravo/bolesno i normalno/abnormalno poistovećuju sa onom između funkcionalnog i disfunkcionalnog. Funkcionalna analiza bi, dakle, morala da sadrži i neophodne elemente za objašnjenje disfunkcionalnosti. Pitanje koje nas ovde zanima jeste da li ponuđene koncepcije funkcije zaista sadrže ove elemente. Prethodno smo videli da iz teorije koja funkciju shvata kao aktuelan doprinos sposobnostima organizma u pogledu problema bolesti slede dva jednako nezadovoljavajuća zaključka: 1. ili je bolest nepostojeći fenomen, 2. ili bolesnim organima treba pripisati pozitivnu funkciju. Prvi zaključak tvrdi da sa gubitkom specifičnih kapaciteta deo sistema istovremeno prestaje da bude član funkcionalne kategorije: „zdravo srce“ je funkcionalna kategorija i može da bude predmet funkcionalne analize, a „bolesno srce“ je nešto sasvim drugo i njega ne možemo da objasnimo na analogan način. Ako ipak hoćemo da o bolesnom srcu govorimo u funkcionalnim terminima, onda mu treba pripisati uvećanje sposobnosti organizma (na primer uvećano srce doprinosi uvećanju težine organizma), i to je ono što nam govori drugi zaključak.

Bilo da je u pitanju jedno ili drugo, jasno je da ne govorimo o disfunkcionalnosti u strogom smislu reči i da je važnje ovog shvatanja funkcije u priličnoj meri redukovano. Iako se oslanja na rečnik programiranja (osnovna pretpostavaka funkcionalnog objašnjenja organizma jeste da je on sistem sa kompleksnom hijerarhijskom organizacijom), Kaminsova teorija funkcije u nekim svojim važnim aspektima je srodna klasičnom fiziološkom shvatanju odnosa između funkcionalnosti i gubitka funkcionalnosti. Naime, i u jednom i u drugom slučaju bolest, deformacija, defekt i tako dalje, bazično se određuju negativno, dakle, kao izostanak funkcije, a pozitivni iskazi mogući su samo u terminima većeg ili manjeg odstupanja od funkcionalnog optimuma (Canguillem 1978: 11 i sledeće). Načelno govoreći, već na jezičkoj ravni, u tome što bolest zovemo

disfunkcionalnost, izražava se tendencija da o njoj govorimo samo kao o nečem negativnom i zato nije nimalo iznenađujuće što u ovim okvirima ne možemo na zadovoljavajući način da odredimo njeno postojanje.

Pogledajmo šta nam, sa druge strane, nudi etiološka teorija funkcije. Kod nje je stvar nešto komplikovanija. Ako funkcija mora da se objašnjava pozivanjem na postanak, to jest održanje nosioca funkcije, a mehanizam koji je odgovoran za ovo održanje je Darwinova prirodna selekcija, onda je jasno da se čitava sfera funkcionalnosti vezuje za selektivnu istoriju. Funkcija je adaptacija. Ako se izuzme pomenuti, relativno jednostavan slučaj u kome štetna osobina evoluirala zato što je u paru sa osobinom koja je do te mere korisna da kompenzuje štete one prve, postavlja se pitanje da li etiološka teorija može da pruži objašnjenje održavanja i širenja maladaptivnih osobina. Ovo objašnjenje bi moralo da ima načelnu važnost i da se ne poziva isključivo na pretpostavku specifičnosti selektivnog pritiska koji je ponekad vrlo teško utvrditi. U suprotnom bi se razlika između funkcije i disfunkcije potpuno relativizovala i postavilo bi se pitanje da li funkciju uopšte treba objašnjavati kao adaptaciju.

Do sada smo „disfunkcionalnost“, „bolest“, „maladaptivnost“ upotrebljavali kao istoznačne; međutim, ako hoćemo da vidimo da li je disfunkcionalnost moguće objasniti polazeći od pretpostavki na kojima počiva teorija selektovanih efekata, neophodno je da preciziram neke razlike. Izvesni efekti su funkcije zato što su posedovali adaptivnu vrednost zahvaljujući kojoj je selekcija favorizovala osobine sa ovakvim efektima. U slučaju bolesti upravo ovi efekti izostaju. Šta ovde treba videti kao predmet objašnjenja? Ako je u pitanju srce koje u sadašnjosti ne vrši svoju funkciju, mi možemo da kažemo da ga organizam poseduje zato što je kod njegovih predaka selektovano zdravo srce, ali je ono sada oštećeno ili bolesno i zato je

disfunkcionalno. Jasno je da u ovom slučaju selektivna istorija nema nikakve veze sa disfunkcionalnošću organa (eventualno u slučaju naslednog defekta, prošlost može da bude od izvesnog značaja, ali ni tada ona ne mora nužno da bude povezana sa mehanizmom selekcije). Drugo moguće objašnjenje postojanja bolesnog srca koje se poziva na evolucionu prošlost jeste da je u predačkoj populaciji postojala selekcija *za* bolesno srce, što je u očiglednoj suprotnosti sa logikom same selekcije.<sup>17</sup> Kao i u slučaju CR funkcije, i ovde se čini da bolest razmatranu osobinu ili organ isključuje iz kategorije funkcije. Međutim, razlozi za to su ovde sasvim drugačiji. Videli smo da etiološka teorija prisustvo osobina objašnjava njihovim efektima zbog kojih su selektovane. U ovoj mešavini generičkih i funkcionalnih kategorija nije sasvim jasno da li selektivna istorija može u objašnjavanju defekata da igra istu ulogu kao i u objašnjavanju osobina koje nisu defektne. Očigledno je da ovde postoji bitna asimetrija, jer vidimo da, kada primenjujemo teoriju funkcije kao selektivnog efekta na fenomene organske disfunkcionalnosti, moramo da pretpostavimo da „defektna, bolesna ili oštećena obeležja... poseduju korespondentne selektovane disfunkcije“ (Davies 2000: 21), što je pretpostavka koja se teško može braniti. Dakle, eksplanatorna moć principa selekcije je u slučaju funkcionalnosti sasvim drugačija nego u slučaju disfunkcionalnosti.

I pored svih navedenih nedoumica teorija funkcije kao selektovanog efekta ističe kao jednu od svojih komparativnih prednosti sposobnost objašnjenja disfunkcionalnosti. Postavićemo problem u nešto širi kontekst da bismo razumeli njegov pravi značaj. Etiološka teorija funkcionalne kategorije povezuje

---

17 Razliku između „selekcije za“ i „selekcije“ u filozofiju biologije je uveo E. Sober (Sober 2006: 108). Poenta ovog razlikovanja je u tome da se osobine koje je selekcija favorizovala razdvoje od osobina koje su se održale zahvaljujući svojoj vezi sa osobinama za koje je postojala selekcija, a ne samoj usmerenosti selekcije na njih.

sa generičkim, to jest funkcionalno objašnjenje osobina čini zavisnim od njihove istorije. Jedan od najznačajnijih prigovora upućenih ovakvom shvatanju je da ono implicira da stvari koje nemaju istoriju ne mogu imati ni funkciju (Neander 1991: 178). Ovaj prigovor deluje vrlo ubedljivo, jer, po pravilu, kada analiziramo funkciju nekog predmeta, nismo skloni da u analizu uključujemo njegovu istoriju. Moguće je zamisliti predmete koji su u pogledu svojstava isti kao i postojeći, ali istovremeno ne poseduju nikakvu istoriju. Poznat je hipotetički primer instant organizama (instant lav) koji se ni po čemu ne razlikuju od organizama koji su proizvod prirodne istorije. Da li je legitimno osobinama ovakvih organizama pripisivati funkciju? Intuitivno smo skloni tome da pozitivno odgovorimo na ovo pitanje. Ako organizam poseduje oči, reći ćemo da je gledanje njihova funkcija, i analogno za svaku drugu osobinu. Nije neophodno da on poseduje neku prošlost da bismo ga podvrgli funkcionalnoj analizi. Međutim, koncepcija funkcije kao selektovanog efekta u vezi sa ovim prigovorom ističe dve stvari. Mi „funkciju“, svakako, možemo da koristimo kako god želimo ali, ako se radi o konceptualnoj analizi čiji predmet su relevantne biološke teorije, onda smo u bitnom vezani sadržinom ovih teorija i implicitnim razumevanjem „funkcije“ u „relevantnoj lingvističkoj zajednici“ (Neander 1991: 178), a u ovom slučaju, to je zajednica biologa. Nesumnjivo među biologima postoji sloga oko važnosti istorijske dimenzije za razumevanje organizma.

Ako pažljivije razmotrimo ono što zastupnici teorije funkcije kao selektovanog efekta tvrde, videćemo da specifičan, etiološki pojam funkcije nije važan samo zato što se pojavljuje u iskazima o funkcijama organa ili procesa, već i zato što ima „još jednu manje očiglednu, ali suštinsku ulogu koja se izvodi iz pripisivanja funkcije, a koja se odnosi na biološke norme“. Zato se i tvrdi da je funkcija osobine „da čini ono za šta je selektovana“ (Neander 1991: 173). U ovom iskazu je, osim faktičkog plana,



prisutan i jedan, takoreći idealan plan: osobina je u prošlosti selektovana zbog određenih efekata, ovakve efekte (pod pretpostavkom relativno stabilnih sredinskih uslova) osobina bi trebalo da ima i kod potomaka. Bez dimenzije koja se odnosi na ono što bi organ (ili osobina, proces i tako dalje) trebalo da čini nemoguće je govoriti o funkciji. Zato pojam funkcije kao selektovanog efekta sadrži jedan nesvodivi normativan element koji bi trebalo da predstavlja oslonac i za objašnjenje fenomena disfunkcionalnosti, kao što su bolest, deformacija i tako dalje.<sup>18</sup> Treba ipak naglasiti da bolest, deformacija i slično, u teoriji funkcije kao selektovanog efekta u logičkom i metodološkom pogledu više igra ulogu pomoćnog sredstva koje omogućava da se pojam funkcije neraskidivo veže za istoriju. Ako tvrdnja da se samo predmetu koji poseduje istoriju može pripisati funkcija deluje kontraintuitivno, onda ćemo njenu uverljivost ojačati tvrdnjom da o gubitku funkcije neke osobine možemo da prosuđujemo samo na osnovu znanja o njenoj istoriji. Tako mi za neku osobinu organizma čiju evolucionu istoriju ne poznajemo možemo da utvrdimo da ona ničemu ne doprinosi, ali, da li je do smanjenja ili izostanka kapaciteta došlo usled bolesti, promene životne sredine ili se radi o osobini koja nema nikakvu funkciju, kao što je to slučaj kod rudimenata, možemo da odgovorimo isključivo pomoću istorije. „Razumevanje disfunkcionalnosti zbog bolesti, deformacije i tako dalje, suštinski zahteva istoriju, to jest prošlost“ (Neander 1991: 173). Da vidimo kako

18 Disfunkcionalnost može da bude posledica i nekih drugih faktora, kao što je izmeštanje iz sistema unutar kog data stvar vrši svoju funkciju: na primer, kod presađivanja organa, organ koji je u pitanju izvesno vreme je izvan tela i on tada ne funkcioniše (Davies 2000: 32). U takvim slučajevima, disfunkcionalnost je privremena, ne može se pripisati ni bolesti ni deformaciji, i ona utoliko nije ni interesantna (jasno je da nema veze sa selektivnom istorijom). Drugačiji je slučaj kada osobina koja je u prošlosti selektovana zbog svojih efekata, dakle koja je adaptacija, zbog promena u sredini postane neadaptivna, to jest njenim efektima pre može da se pripíše karakter disfunkcionalnosti.

bi objašnjenje disfunkcionalnosti moglo da izgleda kada je njego-va osnova selektivna prošlost organizma.

Teorija funkcije kao selektovanog efekta kao jedan od svojih bitnih elemenata uključuje i pretpostavku o tome šta bi analizirana osobina ili proces trebalo da čini. Ova pretpostavka predstavlja referentni okvir u odnosu na koji se prosuđuje aktuelna funkcionalnost, to jest disfunkcionalnost organa. Ona, međutim, nije logički primarna, već pretpostavlja znanje o tome zašto je osobina u prošlosti selektovana. Dakle, da bismo objasnili zašto je neka osobina disfunkcionalna, moramo da utvrdimo šta bi ona, ukoliko bi bila funkcionalna, trebalo da čini, a za to nam je neophodno da znamo zašto ju je selekcija favorizovala u prošlosti. Koje su implikacije ovakve strategije? Teorija selektovanih efekata, da bi izbegla nedostatke modela CR funkcije koji se pokazuju u analizi disfunkcionalnosti (takozvani paradoks nepostojanja funkcije), pretpostavku o doprinosu koji osobina daje kapacitetima organizma primenjuje samo na predačke, a ne i na savremene organizme, a time, istovremeno, izbegava neodređenost klasične etiološke teorije koja ne operiše pretpostavkom o doprinosu kapacitetima organizma. Utoliko ona mora da pretpostavi postojanje određenog fizičkog kapaciteta koji je neophodan za obavljanje funkcije: na primer, oči mora da su u prošlosti posedovale fizički kapacitet koji im je omogućavao da na zadovoljavajući način obavljaju funkciju gledanja ako su one zbog ovog efekta selektovane. A, ako je u pitanju disfunkcija, ona može da je objasni kao gubitak fizičkih kapaciteta na kojima funkcija počiva.

Da li je ovakvo objašnjenje zaista zadovoljavajuće?<sup>19</sup> Prvo, ovde je već očigledno da se funkcija ne može izjednačiti

<sup>19</sup> Dejvis (Davies) ukazuje na još jednu mogućnost tematizacije disfunkcionalnosti u okviru teorije selektovanih efekata. Naime, ona može da se poziva na dispoziciju, jer, „kao što je neki prošli organ, koji je bio selektivno uspešan, doprinosio ponavljanju specifičnog genotipa za taj

sa adaptacijom, jer, kao što smo videli, selekcija takođe doprinosi održanju i širenju i onih osobina koje nisu od neposredne koristi za organizam. Kako se osetljivost na bolest iz našeg ranijeg primera, koja se selektuje zajedno sa sposobnošću brzog trčanja, može opisati pomoću posedovanja i gubitka fizičkog kapaciteta? Ona upravo sama po sebi predstavlja jedan nedostatak. Drugo, ovo objašnjenje suštinski zavisi od mogućnosti da se selektovane funkcije učine nezavisnim od fizičkih kapaciteta na kojima počivaju. Dakle, od mogućnosti da se za bolesne bubrege kaže da je njihova funkcija izlučivanje štetnih materija iz krvi, iako oni, faktički, nisu u stanju da to čine. Konceptcija funkcije kao selektovanog efekta, štaviše, podrazumeva da „čak i ako bi neki poremećaji, na primer bubrega, postali univerzalni, tvrđenje da je funkcija bubrega da filtrira otpadne materije iz krvi ostalo bi istinito, jer su oni u prošlosti zbog ovoga selektovani“.<sup>20</sup>

Jasno je, ipak, da selektovane funkcije imaju nejasnu vezu sa aktuelnim kapacitetima organizma i zato se ponekad čini da su iskazi o funkciji i iskazi o nasleđivanju ekvivalentni. Ako se vratimo na gornji primer, na pitanje funkcije bubrega, to bi izgledalo otprilike ovako: iskaz „Ja imam bubrege zato što sam ih nasledio od svojih roditelja“ možemo legitimno da tumačimo na sledeći način: „Ja imam bubrege zato što su oni mojim roditeljima, to jest mojim daljim evolucionim precima

---

organ, on sa sobom može da donosi i dispoziciju za bolest, oštećenje ili defekt“ (Davies 2000: 21). Međutim, svođenje disfunkcije na načelnu sklonost ka gubitku funkcije ne obećava mnogo. Ono samo iznova pokazuje da selekcija ne može na isti način da objašnjava disfunkciju kao što objašnjava funkciju. Jer, „da bi se disfunkcija objasnila u okviru modela selekcije, potrebno je da ona sama spada u kategoriju selektovane funkcije, što je, očigledno, besmisleno“ (Davies 2000: 21).

20 „Funkcionalne norme su determinisane selektivnom istorijom i to objašnjava stabilnost bioloških kategorija koje su zasnovane na funkcionalnim normama“ (Neander 1991: 183).

obezbeđivali preživljavanje, to jest zato što su oni posedovali veliku adaptivnu vrednost“. Kako, međutim, izgleda analogni iskaz o disfunkciji? Ako iskaz „Ja imam bolesne bubrege zato što sam ih nasledio od roditelja“, koji je potpuno smislen, pokušamo da prevedemo na način kao što smo to učinili sa prethodnim, dobijamo, sasvim očigledno, netačan iskaz.

Razmotrimo to na nešto apstraktniji način. Teorija selektovanih efekata kaže nam da će osobine sa većom adaptivnom vrednošću biti favorizovane i da će se proširiti u populaciji. Disfunkcije, naprotiv, ne donose prednosti organizmu i njihovo prisustvo ne može se objasniti principom selekcije, a to znači da prestaju da budu članovi funkcionalnog tipa i ostaju samo članovi generičkog tipa, što nije dovoljno za njihovo objašnjenje (Davies 2000: 27 i sledeće). Drugim rečima, ako funkcionalna analiza funkciju objašnjava navodeći zašto nešto postoji u organizmu, onda bi ona disfunkciju morala da objašnjava kao nešto što ne postoji. Za teoriju selektivnih efekata koja pokušava da postigne sintezu generičke i funkcionalne ravni, pojava disfunkcionalnosti predstavlja jednu od uočljivih teškoća. Zato tematizacija disfunkcija u okviru teorije selektivnih efekata često deluje paradoksalno. Videli smo da se evolucija štetnih osobina uglavnom objašnjava time što one mogu da idu u paru sa osobinama koje su do te mere korisne da kompenzuju štete onih prvih. Time se, doduše, objašnjava mogućnost održavanja i širenja maladaptivnih osobina, ali, izgleda da ovo objašnjenje ne može imati načelnu važnost, jer počiva isključivo na faktoru specifičnosti selektivnog pritiska, koji je ponekad vrlo teško utvrditi; osim toga, ono u potpunosti relativizuje suprotnost između funkcije i disfunkcije. Na primer, ako je osobina „osetljivost na zarazne bolesti“ selektovana zato što je u korelaciji sa osobinom „biti brz“ koja daje dovoljne selektivne prednosti, da li onda i onu prvu osobinu (to jest njene efekte) treba da shvatimo kao funkciju? I ako se jedinka zaista razboli, da

li bolest treba da označimo kao funkciju ili kao disfunkciju? I da li je, konačno, sasvim opravdano da o funkcijama govorimo kao o adaptacijama?

Nauka se, naravno, ne bavi apstraktnim jezičkim analizama niti je za naučno istraživanje neophodno da na nesporan način definišemo stvari da bismo mogli da ga sprovedemo. Iako postoje granični slučajevi koji dovode u pitanje važeća određenja neke klase fenomena, oni, ukoliko nisu brojni, ne predstavljaju istinski problem. Zašto bismo se onda uopšte zabrinjavali nad činjenicom da ne možemo na sasvim zadovoljavajući način da osobinama pripisujemo disfunkcionalnost? Ovako apstraktna pitanja, međutim, mogu da nam pomognu da uočimo teškoće u teoriji: naime, iako deluje prihvatljivo da funkciju asociramo sa adaptacijom, čini se da se u nekim važnim elementima ova dva pojma razilaze, to jest da postoje slučajevi kada o nečemu možemo da govorimo kao o funkciji, ali ne i kao o adaptaciji, i obrnuto. Iako ovo takođe deluje kao pitanje od ograničenog značaja, ono se zapravo odnosi na važenje pretpostavki i okvira unutar koga su navedeni pojmovi artikulisani. Vidljivo je da funkcija na neki način uključuje aspekt koristi, dok kod adaptacije to nije nužno. Tako za bolesno srce možemo da kažemo da je disfunkcionalno zato što ne obezbeđuje procese koji su od koristi za organizam, ali ne možemo da kažemo da ono nije adaptacija, jer ovo drugo zavisi isključivo od istorijskih kriterijuma. Pitanje je da li postoji neki nadređeni skup uslova koji će nam omogućiti da okarakterišemo ove fenomene, to jest da li je moguća zadovoljavajuća sinteza funkcionalne i generičke ravni.

Međutim, još je važnija jedna moguća konsekvencija pomenutog objašnjavanja generičkih kategorija preko funkcionalnih, to jest u krajnjoj liniji pomoću mehanizma selekcije. Naime, u ovakvom objašnjenju često se zanemaruje da generičke kategorije mogu da uključuju i elemente koji ni na koji način ne stoje u vezi sa selekcijom, dakle da organizam može

posedovati osobinu koju ne možemo da označimo kao selektivni efekat, već je uzrok njenog postojanja neki sasvim drugi. Red generičkih kategorija ne poklapa se sa redom funkcionalnih kategorija i nije u svakom slučaju opravdano da ih zamenjujemo. Tako osobine organizma možemo da klasifikujemo i objašnjavamo i polazeći od sasvim drugačijih kriterijuma koji nemaju veze sa funkcionalnošću, već isključivo sa njihovim poreklom. To je slučaj kada govorimo o homologijama kod kojih je relevantno da različita obeležja potiču od iste crte zajedničkog pretka. Ovde su važne strukturne, a ne funkcionalne karakteristike posmatranog obeležja; drugim rečima, obeležja mogu da budu homologna, a da se razlikuju po svojoj funkciji. Mi o različitim obeležjima različitih organizama govorimo kao o homologijama isključivo zato što potiču od nekog obeležja zajedničkog pretka. Kategorija homologije predstavlja čist generički tip za koji su informacije o funkciji potpuno sporedne. Međutim, zastupnici pozicije selekcionistačkog objašnjenja osporavaju da je identifikacija pojedinačnih osobina organizma uopšte moguća izvan kategorija funkcije i tvrde da se uz raspoložive informacije o strukturi uvek moraju navesti i one o funkciji da bi se izvršila identifikacija. Otuda se i svi pojmovi kojima biologija barata svrstavaju u funkcionalni tip. Kada imamo u vidu da se u ovom modelu funkcija objašnjava kao adaptacija, jasno nam je da je potreban samo jedan korak do tvrdnje da su sve osobine organizma – adaptacije.

U stvari, posle ovih analiza postavlja se pitanje koja vrsta iskaza je dovoljno informativna i može da posluži kao objašnjenje osobina koje nalazimo kod organizama. Drugim rečima, da li organizme koji deluju kao paradigmatičan slučaj svrhovito usmerenih sistema treba da definišemo funkcionalno ili strukturalno. Problem je još komplikovaniji ako imamo u vidu da svaka od ovih mogućih definicija uključuje i istorijsku dimenziju kao nezaobilaznu. Zato razmatranje fenomena

disfunkcionalnosti/maladaptivnosti nije samo ilustracija nedostataka tekućih funkcionalnih objašnjenja, već simptom jednog dalekosežnijeg problema koji nas vraća teleologiji. Naime, iz primera disfunkcionalnosti videli smo da funkcionalno objašnjenje relaciju između specifične osobine i njenog realnog postojanja svodi isključivo na dimenziju njene adaptivne vrednosti, dok je sve što prevazilazi ove okvire ovom objašnjenju potpuno nedostupno. Međutim, iz gornje analize izgleda da proizlazi da osobina može u svim svojim dimenzijama da se objasni samo ako se u vidu ima i jedan normativni momenat: iz činjenice da je neka osobina selektovana zbog svojih efekata ne možemo da izvedemo nikakav zaključak o njenom biološkom značenju u organizmu. Krajnje zaoštreno, ovo pitanje bi glasilo: kako u vitalnoj sferi preživljavanja i prilagođavanja ono što je istorijski nastalo može biti normativno obavezujuće?

U tradicionalnom mišljenju je teleologija bila odgovor na ovo pitanje zato što je organizam bio posmatran kao jedna manje-više statična struktura. Međutim, u savremenoj teoriji, gde se organizam vidi kao proizvod dugog istorijskog procesa i gde je varijabilnost organizama preduslov ovog istorijskog procesa, skup njegovih osobina i način njegovog funkcionisanja više nije moguće odrediti u kategorijama postizanja nekog ciljnog stanja ili odstupanja od njega. Ono što je zdravo, normalno, u krajnjoj liniji prirodno, može se posmatrati još samo u terminima statističke distribucije vrednosti ili onoga što je prosto faktički funkcionalno bez obzira na numeričke vrednosti pomoću kojih možemo da ga izrazimo. Međutim, objašnjenje koje bi prevazilazilo ograničenja na koja smo gore ukazali trebalo bi da pokaže da li postoji neko polje poklapanja ova dva domena, da li geneza rezultira u utvrđivanju neke obavezujuće norme. U aristotelovskoj analizi naglasak je bio na skupu normativnih mogućnosti koje su određujuće za predmet analize. Mi danas više ne raspoložemo nekakvim izvorom vrednosti koji

bi bio nezavisan od nastanka i razvoja samog predmeta; zato je uzročno objašnjenje primarno i usmereno na kauzalnu analizu samog procesa i ona bi trebalo da pokaže da li se radi samo o prostom vremenskom sledu ili se u njemu konstituise nešto što se može nazvati norma.

## Literatura

- Aristoteles (1972), *Physikvorlesung*, Aristoteles Werke, Bd. 11, Berlin: Akademie-Verlag.
- Canguillem, G. (1978), *On the Normal and the Pathological*, Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.
- Cummins, R. (1982), „Functional Analysis“, u E. Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, Cambridge MASS: MIT Press, str. 386–407.
- Cummins, R. (2002), „Neo-teleology“, u: R. Cummins, A. Ariew and M. Perlman (prir.), *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, Oxford: Oxford University Press, str. 157–173.
- Darvin, Č. (1948), *Postanak vrsta*, Beograd: Prosveta.
- Davies, P. S. (2000), „Malfunctions“, *Biology and Philosophy* 15: 19–38.
- Frankfurt, H. G. and B. Poole (1966), „Functional explanations in biology“, *British Journal for the Philosophy of Science* 17: 69–72.
- Hempel, C. (1965), „The Logic of Functional Analysis“, u C. G. Hempel (prir.), *Aspects of Scientific Explanation*, New York: The Free Press, str. 297–330.
- McLaughlin, P. (2003), *What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Millikan R. (2002), „Biofunctions: Two Paradigms“, u R. Cummins, A. Ariew and M. Perlman (prir.), *Functions: New Readings in the Philosophy of Psychology and Biology*, Oxford: Oxford University Press, str. 113–143.
- Neander, K. (1991), „Functions as Selected Effects: The Conceptual Analyst’s Defense“, *Philosophy of Science* 58 (2): 168–184.
- Nejgel, E. (1974), *Struktura nauke*, Beograd: Nolit.
- Sarkar, S. and J. Pfeifer (prir.) (2006), *The Philosophy of Science*, New York, London: Routledge.
- Sober, E. (2006), *Filozofija biologije*, Beograd: Plato.



- Tucić, N. (2003), *Evoluciona biologija*, Beograd: NNK – International.
- Tucić, N. i G. Matić (2002), *O genima i ljudima. Elementi genetike i evolucije*, Beograd: Centar za primenjenu psihologiju.
- Tucić, N. i B. Tucić (2000), *Prirodna selekcija i adaptacije*, Beograd: NNK.
- Williams, G. (1996), *Adaptation and Natural Selection*, Princeton: Princeton University Press.
- Wright, L. (1984), „Functions“, u E. Sober (prir.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, Cambridge MA: MIT Press, str. 347–368.

## O monstrumima i drugim ljudima

Genealogija diskursa o monstroznosti je genealogija našeg odnosa prema sopstvenom telu: njegovim granicama i graničnim formama. Taj odnos počiva na određenoj ontologiji, ontologiji celine i dela, supstancije i akcidence. Ova ontologija, koja utemeljuje određenu organizaciju tela, njegovih delova u celinu, biće organon, oruđe diskursa o monstroznosti od antike pa do dvadesetog veka. Organska celina koja čini telo u toj ontologiji pripada prirodi i prirodnom poretku. Svako odstupanje od tog poretka zahteva odgovor na pitanje o prirodi tog odstupanja. Da li je to odstupanje čudo prirode ili je protivprirodno? Godine 1573. francuski kraljevski hirurg Ambros Pare (Ambroise Paré) otpočinje svoj čuveni priručnik *Des monstres et prodiges* sledećim rečima: „Monstrumi su stvorenja koja su izvan toka Prirode (i obično su znaci neke nadolazeće nesreće), kao dete koje je rođeno sa jednom rukom, ili sa dve glave, i drugim delovima iznad ili ispod uobičajenog broja“.<sup>1</sup> Premda se već početkom sedamnaestog veka Frensis Bekon (Francis Bacon) interesuje za monstroznost iz naučnih razloga, različite naučne i nenaučne teorije će sve do dvadesetog veka u svojim objašnjenjima zadržati fantastične i natprirodne elemente. Deformisano telo se u evropskoj kolektivnoj uobrazilji pojavljuje kao Drugi. Drugi koji ne pripada prirodnom poretku stvari, koji na ovaj ili onaj način transcendirira norme i zakone

---

1 Paré 1982: 3.

koji vladaju našim životima. I obrnuto, strancima, pripadnicima druge rase, klase i tako dalje, pripisuju se telesne karakteristike koje treba da ih razlikuju od nas. Srednji vek se, recimo, ne bavi individualnim slučajevima monstroznosti ali govori o „monstruoznim rasama“. Verovalo se da žive na obodima poznatog sveta. Skiapodi, ljudi nalik patuljcima koji imaju jednu nogu i veliko stopalo, cinocefali, ljudi sa psećim glavama, blijeji, ljudi bez glava sa licem na grudima i tako dalje, nalikuju na mitska bića, na puke proizvode uobrazilje. Međutim, ova fantastična stvorenja su proizvod „iskrivljene i stereotipizirane percepcije ljudi i ponekad majmuna sa drugih područja i iz drugih kultura (azijskih, afričkih i kasnije američkih).<sup>2</sup> Klasne, verske i etničke razlike u ranom modernom dobu projektovale su se kao monstroznost na telo drugog (rudari su, na primer, percipirani kao patuljci, pigmeji ili „gnomi“).

U ovom tekstu ću se baviti nekim aspektima modernog shvatanja monstroznosti. Iako je monstroznost pre svega karakteristika deformisanog tela, pa stoga predmet izučavanja biologije i medicine, njene izvedenice se mogu naći svuda: monstroznost će biti deo žargona u psihologiji, politici, estetici, umetnosti, kriminologiji, religiji i tako dalje, sve do dvadesetog veka.

Verovatno da nijedan predmet biologije i medicine nije u toj meri uzburkavao maštu i strasti kao monstroznost. Zavisno od vremena i okolnosti monstumi su proizvodili divljenje, strah i gađenje. Analiza ovih afekata može da pruži odgovore na pitanja: Šta je investirano u figuru monstruma? Koje su etičke posledice stereotipa o deformisanim telima? U kojoj meri su naše predstave o „normalnom“ i „monstruoznom“ izraz odnosa moći? Na koji način normativni okvir ljudskog tela deli tela na zdrava i invalidna? Da li je opravdano da telo koje može da

---

2 Burke 2004: 25.

proživi prosečan ljudski vek fiziološki zdravo shvatamo kao invalidno zato što nije prilagođeno okruženju koje je proizvedeno po merama „normalnog“ tela?

Ovaj tekst neće dati odgovor ni na jedno od postavljanih pitanja. Ono što ću umesto odgovora pokušati da ponudim je gruba mapa figura moderne monstroznosti i nekih društvenih, pravnih i normativnih posledica koje iz njih proizilaze. Ovaj tekst otvara jedan od mnogobrojnih pristupa problemima invaliditeta i istovremeno podseća da se shvatanje invaliditeta menjalo kroz istoriju i da su neka od tih prošlih, zaboravljanih shvatanja možda pravednija i perspektivnija od onog koje je upisano u temin „invalidnost“.

### **Teorije o uzrocima**

Nekoliko je stvari koje uzrokuju monstroznost. Prvi uzrok je slava Božja. Drugi, njegov gnev. Treći, prvelika količina semena. Četvrti, premala količina semena. Peti, uobrazilja. Šesti, uska ili mala materica. Sedmi, nepristojno držanje majke, kao kad u trudnoći predugo sedi sa prekrštenim nogama ili naslonjena na stomak. Osmi, pad, udarac u stomak noseće majke. Deveti, nasledne ili stečene bolesti. Deseti, trulo ili pokvareno seme. Jedanaesti, mešanje semena. Dvanaesti, delovanje zlih prosjaka. I trinaesti, demoni i đavoli.<sup>3</sup>

Sa izuzetkom zlih prosjaka,<sup>4</sup> lista koju navodi Ambros Pare sadrži uzroke za koje se u moderno doba verovalo da dovede do urođenih deformiteta. Svi ovi uzroci mogu se svrstati u pet grupa: 1) natprirodni uzroci, 2) uobrazilja, 3) moralni uzroci, 4) kvantitet, 5) mehanički i biološki uzroci.

3 Parè 1982: 3–4.

4 Mari-Elen Ue (Marie-Hélène Huet) navodi da je jedini razlog za priključivanje „zlih prosjaka“ ovoj listi bio taj da se trinaesto mesto sačuva za demone i đavole (Huet 1991).

Premda Bog sa jedne strane i demoni i đavoli sa druge spadaju u istu grupu natprirodnih uzroka, njihovo mesto u korpusu modernog znanja se bitno razlikuje. Paralelno sa razvojem nauka u renesansi postoji i snažna tendencija da se Bog i njegova dela pomire sa zakonima prirode na kojima počivaju nauke. I dok će demoni i đavoli postepeno preći u domen sujeverja i fantastike, Bog kao uzrok monstroznosti biće predmet moderne nauke sve do kraja devetnaestog veka.

Jedna od vodećih teorija o monstroznosti u modernom dobu bila je teorija o moći majčinske uobrazilje. Prema ovoj teoriji, urođeni deformiteti su posledica slika koje su se utisnule u fetus zato što su bile gotovo opsesivni predmet uzavrele i strasne majčinske uobrazilje tokom trudnoće. Teorija je imala različite oblike, od toga da je majka nemoćna žrtva sopstvenih strasti do toga da je kontrola koju majka ima nad svojom uobraziljom i posledično nad detetom u trudnoći monstrozna, majka može, samo ukoliko intenzivno zamišlja muževljev lik, da učini da dete njenog ljubavnika liči na zakonitog muža.

Za savremenog čitaoca moralni uzroci su, na listi koju navodi Pare, zamagljeni i mogu se lako pomešati sa mehaničkim. Neki od uzroka koje bismo mi danas razumeli kao mehaničke, poput položaja pri sedenju, predstavljeni su kao štetni ne zato što mehanički mogu da ugroze fetus, već zato što su nemoralni. Takođe, iza „mešanja semena“ je prikriven greh promiskuitetnog života (majčin greh). U ovim slučajevima moralni imperativi imaju mehaničke posledice.

Kvantitet takođe ima značajnu ulogu u definisanju monstroznosti. Sve što prekoračuje granice postavljene normom može biti uzrok monstroznosti ili je samo monstrozno. Ovo prekoračenje, eksces, može biti u broju ili veličini. Takođe, može se odnositi na premalo ili na previše. Postoji samo jedan način na koji telo sačinjeno od organa može da čini skladnu

celinu; nedostak ili višak organa, odsustvo proporcije jednog organa u odnosu na ostale, karakteristike su monstroznosti. Žorž Luj Lekler Bifon (Georges Louis Leclerc Buffon), filozof prirode iz osamnaestog veka, prvi je podelio monstrume na *monstrum per excessum* i *monstrum per defectum*. Ova pode-la monstroznih tela je brzo zadobila širu upotrebu: na primer Rihard von Kraft-Ebing (Richard von Krafft-Ebing) u *Psychopathia Sexualis* koristi ovu podelu da odvoji fetišizam (kao *monstrum per defectum*) od sadizma i mazohizma (*monstrum per excessum*). Za Šopenhauera (Schopenhauer) umetnički geni-je će biti *monstrum per excessum*.

Poslednja grupa uzroka, zajedno sa Božjom intervencijom, biće glavni predmet istraživanja i spekulacija u biologiji devetnaestog veka. Frensis Bekon će početkom sedamnaestog veka pokazati čisto naučno interesovanje za monstroznost: „Onaj ko je upoznat sa putevima prirode pre će opaziti njene devijacije; i obrnuto, onaj ko je naučio njene devijacije moći će tačnije da opiše njene puteve“.<sup>5</sup> U borbi između kreacionizma i teorije evolucije monstumi, shvaćeni kao granične, radikalne varijacije vrste, zauzimaće ključno mesto. Kreacionisti su smatrali da monstumi opovrgavaju teoriju evolucije i svedoče o Božjoj kreaciji jer ne mogu biti objašnjeni minimalnim varijacijama kroz koje vrsta evoluirala. To je nagnalo evolucioniste da traže uzroke monstroznosti među mehaničkim i biološkim uticajima kojima je fetus izložen tokom svog razvoja. Rezultat ove borbe je razvoj prenatalne medicine i nastanak čitave medicinske discipline, teratologije, koja se bavi urođenim deformitetima.

### Ta divna stvorenja

Od epohe do epohe naš odnos prema monstroznosti se menjao. Kroz te promene smenjivali su se osećanje divljenja,

5 Bacon 1884: 392.

straha i gađenja, zavisno od estetskih kriterijuma i oblika regulacije zadovoljstva koji su dominirali epohom.

U renesansi, paraleleno sa smenama perioda burnog razvoja kulture i perioda pokajničkog povratka veri, odnos prema monstrumima se klatio između divljenja i straha. Veliku transformaciju u odnosu na život u srednjem veku predstavljali su povratak antici, napuštanje srednjovekovnog odnosa prema umetnosti (gde je umetnost bila u službi vere), proboji u nauci, naglo bogaćenje renesansnih gradova, promenjeni stil života koji obiluje luksuzom, materijalnim i telesnim zadovoljstvima. Ekonomske krize, epidemije bolesti, ratovi i tako dalje, tumačeni su kao kazna za grehove počinjene u zajednici a rođenje monstruma bilo je najava ove kazne, koja je izraz Božjeg gneva. Pare navodi u svojoj definiciji monstroznosti da su rođenja monstruma „znaci neke nadolazeće nesreće“. Latinski glagol *monere* znači „upozoriti“ ali i „pokazati“. Pokazivanje ili prikazivanje monstroznosti je takođe bilo uobičajena praksa u modernom dobu, naročito od osamnaestog pa sve do druge polovine devetnaestog veka. Fascinacija prizorom deformisanog tela, radoznalost i divljenje koje taj prizor proizvodi su bili česti u mirnim i prosperitetnim periodima:

Od čega je zavisilo da li će monstrum biti izvor zadovoljstva ili strave? Delom, odgovor je zavisio od spoljašnjih političkih i verskih okolnosti: u ratno doba, tokom građanskih sukoba i verskih preokreta, sve je bilo deo zastrašujuće mašine...

U nešto boljim prilikama,

Prisustvo monstruma u zbirkama svog vremena, bilo dvorskim bilo profesionalnim, pokazuje da su oni potencijalni predmeti estetskog uvažavanja, rame uz rame sa manje ambivalentnim čudima prirode i umetnosti.<sup>6</sup>

6 Daston & Park 1998: 192–193.

Strah od monstroznog tela dobio je svoju razradu u fikciji koja je prvobitno bila deo rane moderne stvarnosti da bi kasnije našla svoje pribežište u umetnosti. Negde oko 1480, sto godina pre nego što će Pare napisati svoj čuveni priručnik, Sve-ta inkvizicija je počela lov na veštice. Desetine hiljada ljudi, ma-hom žena, ubijeno je zbog verovanja da su posednuti demoni-ma i đavolima. Za razliku od ljudi, koji su zatočeni svojim tela, duhovi, đavoli i demoni su gospodari tela koja posednu. Oni mogu da zauzmu bilo koje telo i da ga po volji menjaju. Ipak, renesansni demonolog Điolamo Mengi (Giolamo Menghi) tvrdi da ljudi moraju biti podložni uticaju duhova da bi ovi mogli da ih posednu: „... pojava zlog duha je u stvari odgovor na želju čoveka. Démoni nam dolaze zato što smo ih svesno ili nesvesno prizvali, a njihovo fizičko prisustvo odslikava naše najdublje žudnje“.<sup>7</sup> Da bi bili poželjni ljudima, duhovi im se uvek pojavljuju kao nešto odavno poznato:

Čak i kada nas poseti po prvi put, mi imamo osećaj da je duh nešto što nam se vraća... Vidljivo telo duha znači da nam se nešto vratilo...

Moramo imati na umu da je, kao što Sveti Avgustin i Toma Akvinski ističu, telo duha materijalizacija sećanja. Duh bira telo koje mi prepoznamo kao blisko...

Oni koji se upuste u seksualni odnos sa duhovima... gube svoju ljudskost i žive ostatak svog života kao nečisti mon-strumi... Ishod ovakve grozote može biti samo monstrum, biće sa dvostrukom prirodom. Neka od ovih grešnih bića pretvore se u zveri podzemlja.<sup>8</sup>

Motiv udvostručavanja, dvostruke prirode, vrlo je čest u opisima monstroznosti. Aristotel, koji je bio jedan od naju-ticajnijih antičkih mislilaca u renesansi, pominje da u nekim

7 Maggi 2006: 5.

8 *Ibid.*: 25–26.



slučajevima potomci jedne životinjske vrste do te mere ne liče na svoje roditelje da počinju da liče na pripadnike sasvim druge vrste: „Ljudi govore da dete ima glavu ovna ili bika, i slično sa drugim životinjama, kao kad tele ima glavu deteta ili ovca glavu vola...“<sup>9</sup> Mnogi monstumi koji pripadaju fikciji, kao što su vukodlaci, vampiri i zombiji (živi mrtvaci) takođe imaju duplu prirodu: „U svojoj složenoj prirodi, oni podsećaju na ikonografiju paganskih idola i naročito, demona, koji su često prikazivani kao hibridne figure, sačinjene od mnogih različitih životinjskih i ljudskih delova“.<sup>10</sup> Teratologija u devetnaestom veku će smatrati monstrume potencijalnim začetnicima novih životinjskih vrsta. Ovo svojstvo im omogućava njihova dvostruka priroda, koju sa jedne strane dele sa starom, poznatom vrstom, a sa druge strane sa novonastajućom.

Jedan način da se objasni dvostruka priroda monstuma je ukazivanje na teškoću da monstrume smestimo u ustanovljeni poredak prirode. Tako, monstumi pripadaju istovremeno vrsti svojih roditelja ali i nečem spoljašnjem, drugom. Ovo udvajanje je uzrok straha. Kada god smo u prisustvu nečeg ljudskog što liči na nešto drugo, ili nečega što nalikuje čoveku ali nije čovek, javlja se specifična vrsta straha koju Frojd (Freud) naziva *Unheimlich*:<sup>11</sup>

*Unheimlich* je ona klasa zastrašujućeg koja nas vraća onome što je znano odavno i što je već dugo poznato... Moramo se zadovoljiti odabirom onih *Unheimlich* tema koje su najistaknutije... Sve te teme se tiču fenomena „udvajanja“. Drugim

9 Aristotel 2011: VI 760b14–16.

10 Daston & Park 1998: 182.

11 *Unheimlich* je nemačka kovanica, koja znači suprotno od „domaće“ i koju je vrlo teško prevesti. Kod nas se uglavnom prevodi sa „nelagoda“. S obzirom na to da se *Unheimlich* koristi da označi jednu vrstu straha, reč „nelagoda“ je isuviše opšta i označava osećanje koje je manjeg intenziteta od straha. Iz tog razloga odlučila sam se da je ne prevodim.

rečima, tu je udvajanje, deljenje sebe i zamena... jer *Unheimlich* zapravo nije ništa tuđe, već nešto poznato i davno ustanovljeno u umu ali je postalo otuđeno kroz potiskivanje... Mnogi ljudi iskuse ovaj osećaj u najvećoj meri u vezi sa smrću i mrtvim telima, povratkom mrtvih, duhovima i sablastima.<sup>12</sup>

Zanimljivo je da Frojd smatra da je *Unheimlich* predmet estetike. On komentariše kako inhibirani i potisnuti emotivni impulsi koji snabdevaju estetiku materijalom za istraživanje obično nisu predmet psihoanalize. Frojd će analizirati ovo osećanje straha na primerima iz fantastične književnosti jer „mnogo je više načina da se proizvede *Unheimlich* efekat u fikciji nego u stvarnom životu“.<sup>13</sup> Ovaj „umetnički“ potencijal monstroznosti će doživeti proboj u romantizmu: „[U romantizmu] je umetničko stvaranje bilo monstrozna gena a umetničko delo oblik teratološkog raskrivanja... Romantizam... je reinterpreтирао umetnost kao teratologiju“.<sup>14</sup> U renesansi dvostruka priroda monstruma istovremeno je odražavala i transgresiju i krivicu, zadovoljstvo i pobožnost, prirodu i umetnost. Čini se da je strah od monstroznosti naličje zadovoljstva koje imamo u posmatranju monstroznog tela, zadovoljstva na kome su zarađivali cirkusi, naličje divljenja njegovoj lepoti i čudesnosti:

Perverzno zadovoljstvo voajerizma i identifikacije ima za protivtežu horor koji osećamo pred zamagljenim identitetima (seksualnim, korporalnim, ličnim) i koji svedoči o našim haotičnim i nesigurnim identitetima. Nakaze prekoračuju granice koje čine da „normalni“ subjekt oseća sigurnost kada je u svojim datim identitetima i seksualnosti. Monstrumi uključuju najrazličitije vrste udvajanja ljudske forme,

12 Freud, internet: 1–2, 8–9, 12–13.

13 *Ibid.*: 18.

14 Huet 1993: 3, 9.

udvajanje tela ili nekih njegovih delova. Glavne terata prepoznate kroz istoriju uglavnom su monstrumi ekscesa...<sup>15</sup>

### **Pljunuti komšija: majčinska uobrazilja i pitanje očinstva**

Aristotel daje sledeću definiciju monstruoznosti: „Jer već i [čovjek] koji ne liči na svoje roditelje na neki način je nakaza, jer kod takvih je Priroda u nekom smislu skrenula od tog roda. Izvorno to počinje kad se rodi žensko a ne muško...“<sup>16</sup> Uverenje da je ženski pol izveden<sup>17</sup> biće dodatno učvršćeno starozavetnim mitom o nastanku žene i žensko telo će u poređenju sa muškim uvek biti *monstrum per excessum*.<sup>18</sup> Drugi razlog „monstruoznosti“ ženskog tela je njegova nestalna forma, koja se manifestuje u trudnoći. I ne samo da su one same monstruozne, žene su prema jednoj od dominantnih teorija monstruoznosti glavni uzrok urođenih deformacija kod dece.

Teorija po kojoj su majke uzrok urođenih deformiteta kod novorođenčadi potiče još od antike, od Empedokla. Empedokle je razvio mehanicističku teoriju percepcije: tela emituju slične čestice koje prodiru kroz pore na našim čulnim organima i unutar nas formiraju osećaje: slike, zvuke, mirise... Ukoliko trudna žena predugo posmatra sliku ili skulpturu, čestice koje ovi objekti formiraju utisnuće se u plod i prouzrokovati

15 Grosz 1996: 64.

16 Aristotel 2011: 221, 767b7–16.

17 Ovaj odnos primarno/izvedeno svedoči o odnosu moći, koji je takođe shvatan kao prirodan. Kako saznajemo od Gustava le Bona (Gustave Le Bon), oca socijalne psihologije, njegovo obrtanje takođe rezultuje monstruožnošću: „Bez sumnje, postoje neke istaknute žene, superiorne u odnosu na prosečnog muškarca, ali one su izuzetak kao i rođenje svakog drugog monstruma, kao, na primer, gorile sa dve glave...“ (navedeno prema Gould 1996: 137).

18 Kroz istoriju je eksces kao karakteristika ženskog tela imao različite oblike i mogao se odnositi bilo na manjak bilo na višak.

monstruoznost. U moderno doba mehanički i perceptivni aspekti Empedoklove teorije se gube, a njihovo mesto zauzima moć ženske uobrazilje, koja je u stanju da uzrokuje urođene deformitete kod novorođenčadi.<sup>19</sup>

Teorija reprodukcije u moderni, nasleđena od Aristotela, smatra da je očevo seme aktivan element dok je majka pasivna, njena materica je inkubator u kom se embrion razvija. Međutim, u slučaju urođenih deformiteta, iako i sama žrtva svojih neobuzdanih strasti (jer nema razum koji bi ih sputao), žena postaje aktivni element koji daje oblik detetu. Iako klasifikovana kao „prirodni“ uzrok monstruočnosti i, na izvestan način, medicinski poremećaj, verovalo se da je neobuzdana majčinska uobrazilja neizlečiva. Ženska se „nesposobnost“ da upravlja, usled odsustva razuma, odnosila i na njenu sopstvenu uobrazilju.

Ova teorija se razvijala tako da je postepeno uvećavala moć majčinske uobrazilje. Malbranš (Malbranche) je verovao da je ova uobrazilja odgovorna za oblik sveg potomstva, bilo ono monstruočno ili ne. Na izvestan način ona je funkcionisala kao skulptor. Iako je opšta forma deteta zavisila od aktivnog elementa (od oca), majka je ta koja oblikuje njegove individualne crte. Zbog svoje specifične psihologije žene su obdarene istančanim čulima, koja ih čine veštima u donošenju sudova ukusa. Ali čini se da je i Malbranš verovao da žena ne poseduje „više“ intelektualne sposobnosti, ona nije sposobna za apstraktno mišljenje i istančanu misao. Ponekad je čak i strasna ljubav prema Bogu mogla da prouzrokuje monstruočne deformitete jer žena stvara slike, predstave kroz koje uspostavlja svoj odnos sa božanstvom, budući da nije sposobna za apstraktan i čist odnos. Premda je opseg njihove uobrazilje proširen, i dalje se smatralo da su žene nemoćne da upravljaju svojom uobraziljom.

---

19 Huet 1991: 720.

Međutim, do kraja sedamnaestog veka ova teorija će da doživi još jednu transformaciju.<sup>20</sup>

Interesovanje za moć koju majčinska uobrazilja ima nad oblikovanjem fetusa je uglavnom poticala iz napora da se sačuva društveni poredak patrijarhata. Sve do dvadesetog veka nije bilo načina da se sa sigurnošću utvrdi očinstvo. Dugo vremena je glavno pitanje bilo: kako utvrditi očinstvo kada nema očigledne sličnosti između oca i deteta? Ovo nije bilo samo pitanje patrijarhalnog morala već i pitanje zakona. Godine 1619. održalo se suđenje povodom „Molbe u vezi sa pitanjem da li dete koje je navodno monstrum, i kome je iz ovog razloga uskraćen sveti sakrament krštenja, može da primi očevo nasleđstvo“.<sup>21</sup> Kako je dete umrlo odmah po rođenju, pitanje je zapravo bilo da li majka deteta i supruga pokojnika ima prava da nasledi njegovo imanje. Pravo na nasleđivanje pripadalo je samo zakonitim suprugama koje su imale porod sa pokojnikom. Ukoliko sud prizna dete kao pokojnikovo, žena bi stekla pravo da nasledi imanje. Ali ukoliko sud ne prizna očinstvo, imanje bi pripalo pokojnikovoj porodici. Uz pomoć teorije o majčinskoj uobrazilji sud je presudio u korist majke. Naime, teorija je tvrdila da uobrazilja oblikuje samo spoljašnost deteta ali ne može da izmeni njegovu suštinu. Stoga, iako izobličeno, dete je potomak pokojnog oca.

Međutim, kao rezultat napetosti koja se razvijala oko problema utvrđivanja očinstva, žena je konačno zadobila kontrolu nad sopstvenom uobraziljom. U tekstu objavljenom 1686. godine Nikolas Venete (Nicolas Venette) piše:

...žena koja intenzivno misli na svog supruga tokom nezakonitih zadovoljstava, snagom svoje uobrazilje može da postigne da dete savršeno liči na onoga koji nije otac... Zakonodavci tvrde, vodeći se za ovom nekolicinom lekara, da

<sup>20</sup> *Ibid.*: 725–731.

<sup>21</sup> *Ibid.*: 723.

je ženska uobrazilja tako hitra i da je njen um tako živ, da nikoga ne treba da iznenadi ako utisne u ono što začne u svojoj materici sličnost sa onim što strasno želi ili o čemu intenzivno zamišlja... Stoga sličnost nije dokaz očinstva... Njegova majka je u svojim nezakonitim zagrljajima mogla da ga proizvede snagom svoje uobrazilje; jer misleći na muža dok je u zagrljaju ljubavnika, ona je mogla, prilikom začeca, da u telo deteta utisne telesne crte i sve ostale karakteristike muškarca na kog se njena uobrazilja usmerila.<sup>22</sup>

Teorija o majčinskoj uobrazilji dobila je monstuozne razmere a monstuoznost je postala nevidljiva: iako ima sve karakteristike „normalnog“ ljudskog tela, dete koje liči na muškarca koji nije njegov otac, prema Aristotelovoj definiciji, predstavlja monstuoznost. U *Izboru po srodnosti Gete* (Goethe) se služi ovim obrtom. Bračni par Edvard i Šarlota u ljubavnom zanosu maštaju, Edvard o Šarlotinoj nećaki Ofeliji, a Šarlota o Edvardovom prijatelju Kapetanu, u koje su strasno zaljubljeni. Dete koje je začeto u ovom odnosu ličiće, ne na Edvarda i Šarlotu, već na Kapetana i Ofeliju. Ova *Unheimlich* sličnost proizvešće kulminaciju zapleta nakon koje će uslediti razrešenje. Kao i mnoge druge urođene monstuoznosti (urođeni deformiteti su čest uzrok smrtnosti kod novorođenčadi), ni ovo novorođenče neće dobiti šansu da odraste. Nesrećnim slučajem dete je palo u reku i utopilo se dok je bilo povereno Ofeliji na staranje. Ova monstuozna priča dovršava svoj tragični rasplet Ofelijinim samoubistvom, žrtvom podnesenom za grehe u ovom ljubavnom četvorouglu. Rođenje „monstuoznog“ deteta u Geteovom romanu biće „znak nadolazeće nesreće“, koja je kazna za prethodno počinjen greh.

U osamnaestom veku teorija o majčinskoj uobrazilji počinje da gubi na snazi, ali je i dalje prisutna u naučnim

22 Nicolas Venette, *La Génération de l'homme, ou tableau de l'amour conjugal, considéré dans l'état du mariage*, navedeno prema Huet 1991: 730.

krugovima skoro do kraja devetnaestog veka. Medicinski časopisi u devetnaestom veku, veku u kom je nastala teratologija, bili su preplavljeni člancima naslovljenim „Jedan slučaj monstroznosti“. Godine 1875. *British Medical Journal* objavljuje članak o rođenju sijamskih blizanaca koje je uzrokovano uobraziljom. Ono što ovaj članak izdvaja iz mora drugih je priroda slike koju je majčinska uobrazilja utisnula u plod:

Dete je imalo jednu karlicu sa dva dobro razvijena donja ekstremiteta i trećim manjim koji je pripojen uz *sacrum*, obrazujući tripod. Muški polni organ i rektum naizgled su savršeni; pupčana vrpca je jedna i jedan je umbilikus. Od nivoa umbilikusa odvajaju se dva trupa, oba sa savršeno formiranim gornjim ekstremitetima, dobro uhranjenim i pune veličine... Kada je porođaj završen, tokom koga majci ništa nije rečeno što bi nagovestilo šta je rodila, rekao sam joj da će ona biti dobro, ali da je rodila mrtvo dete, dodajući da je dete bilo deformisano. Ona je odgovorila: „I mislila sam da neće ispasti dobro, jer su me na vašaru u Limpsfildu uplašila dva muškarca koja su se istrajno grlila i pozirala. Uplašili su me ali nisam mogla da odvojim oči od njih“. Ovo se desilo kada je bila u trećem mesecu trudnoće. Svako ko ima Ramsbotamovu *Midwifery*<sup>23</sup> će odmah uočiti da figura 83 izgleda upravo kao dva muškarca zagrljena u rvačkom meču. Misteriozni problem majčinske uobrazilje je tako dobro obrađen u dva članka u ovom časopisu od 6. februara da ja nemam šta da dodam.<sup>24</sup>

U ovom slučaju monstroznosti deformitet je utisnut u plod pogledom koji je fiksiran na ono što je u devetnaestom

23 Autor verovatno upućuje na čuveni akušerski udžbenik iz 1821. godine *Practical Observations in Midwifery* Džona Ramsbotama (John Ramsbothom).

24 Thompson 1875: 412.

veku smatrano kriminalnim i devijantnim ponašanjem, moralnom monstroznošću: na dva muškarca u erotskom zagrljaju. Potiskivanje viđenog u opisu koji daje majka („dva muškarca koja su se istrajno grlila i pozirala“) i u nekoherentnom opisu koji daje lekar („dva muškarca zagrljena u rvačkom meču“) proizvede strah i *Unheimlich*. Dvadeset godina nakon objavljivanja ovog članka, 1897, pojavljuje se prvi engleski medicinski udžbenik o homoseksualnosti, *Sexual Inversion*, koji će pokušati da pruži naučno razmatranje problema:

Šta je seksualna inverzija? Da li je ona, kao što bi mnogi hteli da verujemo, gnusan stečeni porok, koji se iskorenjuje zatvorom? Ili je u pitanju prirodna monstroznost, ljudska „razbibriga“ čija se ispoljavanja moraju regulisati kad postanu antidruštvena? Prvo što mi se pojavljuje kao veoma upečatljivo je da seksualnu inverziju moramo shvatiti kao kongenitalnu pojavu, ili da se priciznije izrazim, kao pojavu koja zavisi od kongenitalnih uslova... može se reći da prilikom začeća organizam dobija oko 50% muških klica i oko 50% ženskih klica i da se razvoj nastavlja tako što bilo muške bilo ženske klice dobiju prednost i unište klice suprotnog pola tako da kod zrele individue ostaje samo nekoliko abortiranih klica suprotnog pola. Kod homoseksualne osobe, međutim, kao i kod psihoseksualnog hermafrodita, možemo zamisliti proces koji se ne odvija normalno, zbog neke osobenosti u broju ili karakteru bilo muških bilo ženskih klica ili i jednih i drugih; rezultat je da imamo osobe koje su organski izobličene tako da im je primereniji invertovan nego normalan seksualni impuls ili imaju oba...

Sve ove organske varijacije, koje sam ovde pomenuo kao ilustraciju seksualne inverzije, su abnormalnosti... smatramo da je istraživanje abnormalnosti deo teratologije...<sup>25</sup>

---

25 Ellis and Symonds 2008: 199–205.



Premda Elis (Ellis) i Simonds (Symonds) ističu da homoseksualnost nije bolest i ne može da se leči, ona je medicinsko stanje koje pripada teratologiji, ona je abnormalnost, devijacija u odnosu na normu. Njihova spekulacija o ovoj monstroznosti dolazi do zaključka da je homoseksualnost posledica nedovršenog procesa u kom treba da prevladaju muške odnosno ženske klice, pa je tako poput fizičkih hermafrodita (ljudi sa takoreći dvostrukim polom), homoseksualnost abnormalno stanje u kom osoba poseduje dvostruke seksualne karakteristike (koje su posledica prisustva i muških i ženskih klica).

Pažljiva analiza bi mogla da pokaže da je „normalno“ telo fikcija koja neprekidno izmiče. Ako posmatramo oblike isključenja iz ove norme, videćemo da je nakon ženskog tela i homoseksualnog tela, iz norme isključeno i muško telo zbog anksioznosti koja nastaje usled nemogućnosti da se sa sigurnošću utvrdi očinstvo. Tek u dvadesetom veku muško telo može iznova da se uspostavi kao „norma“ zahvaljujući medicinskoj tehnologiji koja sa sigurnošću može da utvrdi očinstvo.

Teratologija, nauka koja će za svoj predmet imati monstrume, ova čudesna stvorenja i njihovu dvostruku prirodu, imala je neobično značajnu ulogu u devetnaestom veku: sa njenim nastankom rešavalo se i pitanje uloge Boga u biologiji.

### **Božji ljudi ili monstrozne varijacije**

Ideja da urođeni deformiteti mogu biti uzrokovani biološki ili mehanički je stara, ali je tek u devetnaestom veku postala predmet naučnog istraživanja. Odvajanje natprirodnih i moralnih elemenata monstroznosti od bioloških i fizioloških bio je spor proces koji se okončao tek u devetnaestom veku u raspravama između kreacionista i evolucionista.

Kreacionisti su verovali da priroda i sve što se u njoj dešava potiče od Boga, dok su evolucionisti verovali u autonomiju

prirode i njenih zakona. Glavno polje borbe bila je anatomija. Kreacionisti su zastupali komparativnu anatomiju i funkcionalno objašnjenje organizacije tela. Prema funkcionalistima, svaki organ je formiran tako da ispunjava određenu svrhu, što će osposobiti organizam kao celinu da uspešno funkcioniše u datom okruženju. Komparativna anatomija je trebalo da uspostavi „prirodni sistem“ klasifikacije i istorije živih bića koristeći funkcionalnost kao svoj kriterijum. Evolucionisti su, pak, zastupali poziciju takozvane filozofske ili transcendentalne anatomije koja je tragala za morfološkim sličnostima između pojedinačnih organa kod različitih vrsta i različitih organizama. Evolucionisti su tražili opšte strukture, ili kako su ih oni nazivali, „principijelne veze“ koje su bile zajedničke čitavim klasama životinja. Smatrali su da ove veze ukazuju na njihovo zajedničko poreklo. Pošto su zanemarivali očigledne razlike u korist analogija i sličnosti, evolucionisti su razvili princip „jedinstva sastava“ za sve kičmenjake.

Borba između kreacionista i evolucionista kulminirala je u čuvenoj javnoj debati koja je vođena 1830. godine na Akademiji nauka u Parizu. Debata je trajala nekoliko meseci i privukla je veliku pažnju javnosti. Vodila se između Žorža Kuvijea (Georges Cuvier), koji je branio kreacionizam i funkcionalno objašnjenje anatomije, i Etjena Žofre Sent-Ilera (*Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*), koji je branio evolucionizam i morfološku teoriju anatomije. Iz te debate nastala je teratologija.

Monstrumi su bili ključni argument protiv evolucionista koji su tvrdili da se vrste transformišu kroz postepene varijacije. Monstrumi se nisu uklapali u ideju o postepenim varijacijama, oni su predstavljali radikalna odstupanja od norme. Kreacionisti su ih tumačili kao izraz Božje slobode u stvaranju. Tvrdili su da evolucionisti nemaju načina da objasne monstruoznost u okvirima svoje teorije. Ovaj argument je prinudio evolucioniste da se upuste u istraživanja embrionalnog razvoja i da

tragaju za mogućim mehaničkim i biološkim uzrocima malformacija koje će dovesti do urođenih anomalija. Otkriće ovih uzroka omogućit će objašnjenje monstroznosti koje ne napušta univerzalne i autonomne zakone prirode. Žofre (Goefroy) i jedan od njegovih najbližih učenika, embriolog Etjen Reno Ogi-ton Ser (Etienne Reynaud Augustin Serres) će primeniti princip „jedinstva sastava“ na novo područje teratologije. „Istraživanje monstruma će biti naročito značajno za Žofrea zato što je verovao da bi ono moglo da baci svetlo na pitanje da li su 'klice' prethodno formirane u embrionu ili se formiraju kroz epigenezu.“<sup>26</sup>

Ser je razvio takozvanu „teoriju ometenog razvoja“ koju je formulisao nemački anatom Johan Fridrih Mekel (Johann Friedrich Meckel) 1811. godine. Ova teorija tvrdi da ljudski fetus u svom razvoju prolazi kroz faze koje nalikuju evolucionom razvoju kičmenjaka. Ako neki organ, na primer pluća, ne dobijaju dovoljno krvi iz bilo kog razloga, to može uzrokovati zastoj u nekoj od ranih razvojnih faza, što dovodi do toga da organ nalikuje organima neke od nižih vrsta. Konačni rezultat ometenog razvoja je monstroznost. Žofreova istraživanja monstroznosti su ga podstakla da razvije teratološku teoriju evolucije: on je verovao da se uticaji iz okruženja odnose i na fetus tokom njegovog razvoja i na taj način proizvode varijacije: neke od tih varijacija su uspešne, neke nisu. On objašnjava da „ukoliko ove modifikacije dovedu do štetnih posledica, životinje koje ih trpe će prestati da postoje i biće zamenjene drugima čija je forma nešto drugačija, izmenjena tako da je u skladu sa novonastalim okolnostima“.<sup>27</sup> Ovo objašnjenje veoma nalikuje na Darvinovu (Darwin) ideju o prirodnom odabiru:

... možemo li sumnjati... da će pojedinci koji imaju bilo kakvu prednost nad drugima, ma koliko ona bila mala, imati

26 Appel 1987: 127.

27 Geoffroy, navedeno prema Appel 1987: 134.

najbolje izgleda za opstanak i razmnožavanje svoje vrste? Sa druge strane, možemo biti uvereni da će ma kakva varijacija i u najmanjoj meri štetna biti nemilosrdno uništena. Ovo očuvanje poželjnih individualnih razlika i varijacija, i uništenje onih koje su štetne, nazvao sam Prirodna selekcija ili Opstanak najposobnijih.<sup>28</sup>

U ovoj „borbi za opstanak“, monstrumi su gubitnici. Darwin ih ovako određuje: „Pod monstroznošću podrazumevam značajnu devijaciju strukture, koja je u opštem slučaju štetna, ili nije korisna za vrstu“.<sup>29</sup> Premda veliki broj dece sa urođenim deformitetima ne mogu da se održe u životu, neka od njih mogu da imaju dug i zdrav život. Pa ipak, savremena teratologija je veoma uspešna u pokušaju da iskoreni sve monstroznosti pre nego što se rode. To je verovatno prvi pokušaj kultivisanja ljudskog potomstva od otkrića genetike, i gotovo je izvesno da neće biti poslednji. To postaje jasno iz veoma uzavrelih tekućih rasprava u bioetici koje se tiču odabira „najzdravijeg“ genetskog materijala (ili često prosto materijala koji ima poželjne karakteristike, kao što su boja očiju, visina, inteligencija...) za reprodukciju.

Za Darvina, monstroznost nije imala tako odlučujuću ulogu kao za njegove prethodnike. Monstroznost je bila samo jedna od mogućih varijacija koja ima karakteristike koje su štetne ili nekorisne. Druga značajna karakteristika monstroznosti je da ona ne predstavlja postupnu varijaciju. Jedna od pretpostavki bila je da monstrumi predstavljaju začetnike novih vrsta. Premda je dopuštao ovu mogućnost u slučaju da se okruženje naglo promeni tako da monstrozne karakteristike pojedince učine upravo prilagođenima novonastalim okolnostima, šanse za ovakav razvoj su veoma male.

28 Darwin 2009: 63.

29 *Ibid.*: 33.

Zanimljivo je da monstruoznost, premda nema previše izgleda naspram prirodne selekcije, ima mnogo uspeha u veštačkoj selekciji. Gotovo sve domaće vrste su kultivisane tako da su neke po njih štetne ili nekorisne karakteristike veštački odabirane za različite potrebe, ponekad prosto zato što su lepe. Kultivisano cveće i čistokrvne pasmine, na primer, spadaju u ovu vrstu. Čini se da ova sklonost ukusa ka monstruoznosti nije ograničena na ljudsku vrstu. U nekim slučajevima u životinjskom svetu karakteristike koje su odabrane kroz seksualnu selekciju mogu se smatrati monstruoznim. Darwin navodi ovaj fascinantni primer:

Ponekad je teško zamisliti na koji način antilope mogu da koriste svoje neobično oblikovane rogove... Oni su izrazito nepovoljno oblikovani za borbu; ali gospodin Bartlett (Bartlett) nas obaveštava da kada se ove dve životinje pripremaju za borbu, one kleknu i poviju glavu između prednjih nogu i u ovom položaju njihovi rogovi su postavljeni gotovo paralelno sa tlom i veoma blizu njega sa vrhovima usmerenim napred i blago naviše... ovi rogovi su postepeno postajali sve veći i veći kroz seksualnu selekciju dok nisu dostigli svoju današnju veličinu i položaj.<sup>30</sup>

Iako nisu monstrumi u smislu radikalne devijacije u odnosu na normu, iako su kultivisani kroz seksualnu selekciju i postepene varijacije, oni imaju monstruožnu formu zato što su štetni i svakako nekorisni. U kratkom odeljku *Porekla čoveka*, pod naslovom „Osećaj za lepo“ Darwin razmatra pitanja ukusa. On tvrdi, nasuprot opštem uverenju, da osećaj za lepo nije ekskluzivno svojstvo čoveka već da je prisutan i kod nižih vrsta. Međutim, pitanje šta je to što upravlja čulom ukusa nema odgovor. Osećaj za lepo je i kod ljudi i kod nižih životinja „kapriciozan“, ali Darwin primećuje da „nema razloga da sumnjamo

30 Darwin 1871, Vol 2: 251–252.

da oni vole novo radi njega samog<sup>31</sup>. Tako kada je u pitanju seksualna privlačnost mi (ljudi i životinje) smo privučeni onim što je specifično, novo i neobično. Monstruoznost spada u ovu vrstu stvari.

### **Prava i obaveze**

Genealogija modernog diskursa o monstruoznosti je „kretanje od narativa o čudesnom do narativa o devijantnom“.<sup>32</sup> Savremeni narativ se služi rečima kao što su „invaliditet“, „onesposobljenost“, „oštećenost“... Sve one sugerišu da je greška u telu koje odstupa od norme. Moderna predstava o „zdravom“ i „normalnom“ telu je još jedna od modernih fikcija koja je rezultat odnosa moći u društveno-političkoj areni. Jedno od naravoučenja je da je svako telo koje može da proživi prosečan ljudski vek bez intervencije medicinskih tehnika, invalidno samo u onoj meri u kojoj ga takvim učini okruženje koje je proizvedeno prema normi muškog heteroseksualnog tela. Jezik kojim govorimo o telima koja odstupaju od ove norme odraz je naše nespremnosti da prilagodimo okruženje raznovrsnim telesnim formama. Razlozi ove nespremnosti mogu biti stečene predrasude, ali i ekonomski izgovori: postavljanje rampi, zvučne signalizacije na semaforima i tako dalje zahteva novac, a broj korisnika je relativno mali. Dok god ekonomska opravdanja ili inercija društvenih odnosa budu podržavali *status quo*, moramo podsećati da se invalidnost ne nalazi u čudesno oblikovanim telima već je u njih upisuje okruženje koje reprodukujemo.

### **Literatura**

Appel, T. A. (1987), *The Cuvier-Goeffroy Debate: French Biology in the Decades before Darwin*, New York and Oxford: Oxford University Press.

31 *Ibid.*, Vol 1: 65.

32 Thomson 1996: 3.

- Aristotel (2011), *O rađanju životinja*, prevod Slobodan Blagojević, Beograd: Paideia.
- Asma, S. T. (2009), *On Monsters: An Unnatural History of Our Worst Fears*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Bacon, F. (1884), *The Works of Francis Bacon*, Basil Montagu (prir.), Vol 3, Philadelphia: Carey and Hart.
- Blumberg, M. S. (2009), *Freaks of Nature: What Anomalies Tell Us about Development and Evolution*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Burke, P. (2004), „Frontiers of the Monstrous: Perceiving National Characters in Early Modern Europe“, u Laura Lunger Knoppers and Joan B. Landes (prir.), *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca and London: Cornell University Press, str. 25–39.
- Choudhury, M., & Rosenthal, L. J. (2002), *Monstrous Dreams of Reason: Body, Self, and Other in the Enlightenment*, Lewisburg PA.: Bucknell University Press; London: Associated University Presses.
- Cohen, J. J. (2006), *Hybridity, Identity, and Monstrosity in Medieval Britain: On Difficult Middles*, New York: Palgrave Macmillan.
- Curran, A. & Graille, P. (1997), „Faces of Eighteenth-Century Monstrosity“, *Eighteenth-Century Life*, 21 (2): 1–15.
- Darwin, C. (1871), *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London: John Murray.
- Darwin, C., (2009), *Origin of the Species*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Daston, L. & K. Park (1998), *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*, New York: Zone Books.
- Ellis, H. and J. A. Symonds, (2008), *Sexual Inversion*, Ivan Crozier (prir.), New York: Palgrave Macmillan.
- Freud, S., „The Uncanny“, (internet) dostupno na adresi: <http://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf> (pristupljeno 16. marta 2012).
- Gould, S. J. (1996), *The Mismeasure of Man*, New York and London: Norton & Company.
- Grosz, E. (1996), „Intolerable Ambiguity: Freaks as/at the Limit“, u Rosemarie Garland Thomson (prir.), *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, New York and London: New York University Press, str. 55–66.
- Grosz, E. (2008), *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*, New York: Columbia University Press.

- Guberman, M., J. Reidel & F. Rosenberg (2008), *Monster*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Hanafi, Z. (2000), *The Monster in the Machine: Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Durham N.C. and London: Duke University Press.
- Herbert McAvoy, L. & T. Walters (2002), *Consuming Narratives: Gender and Monstrous Appetite in the Middle Ages and the Renaissance*, Cardiff: University of Wales Press.
- Huet, M.-H. (1991), „Monstrous Imagination: Progeny as Art in French Classicism“, *Critical Inquiry* 17 (4): 718–740.
- Huet, M.-H. (1993), *Monstrous Imagination*, Cambridge and London: Harvard University Press.
- Lunger Knoppers, L., & J. B. Landes (prir.) (2004), *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Maggi, A. (2006), *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mittman, A. S. (2006), *Maps and Monsters in Medieval England*, New York and London: Routledge.
- Parè, A. (1982), *On Monsters and Marvels*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Richards, E. (1994), „A Political Anatomy of Monsters, Hopeful and Otherwise: Teratogeny, Transcendentalism and Evolutionary Theorizing“, *Isis* 85 (3): 377–411.
- Steintrager, J. A. (2004), *Cruel Delight: Enlightenment Culture and the Inhuman*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Thompson, C. R. (1875), „Double Monstrosity: Maternal Impression“, *The British Medical Journal*, March 27. (internet) dostupno na adresi: <http://www.jstor.org/stable/25240776> (pristupljeno: 9. decembra 2011).
- Thomson, R. G. (1996), „Introduction: From Wonder to Error – A Genealogy of Freak Discourse in Modernity“, u Rosemarie Garland Thomson (prir.), *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, New York and London: New York University Press, str. 1–19.



## Etički i društveni aspekti u vezi sa retkim bolestima\*

### Uvod

Pod retkom bolešću podrazumeva se svaka bolest koja se javlja sa učestalošću od 1 : 2.000 ili manjom, a životno ugrožava pacijenta ili ga hronično onesposobljava. Procena je da ovakvih bolesti ima više od 5000, a najviše je među njima onih koje su genetskog porekla (skoro sve bolesti metabolizma spadaju u grupu retkih bolesti). Reč je o trajnim oboljenjima koja stalno napreduju i čije je pogoršanje nepredvidivo, a ukoliko se ne dijagnostikuju i ne leče na vreme one mogu da uzrokuju trajni invaliditet, pa čak i smrt. Međutim, ukoliko se na vreme započne terapija, kod većeg broja retkih bolesti prognoza je dobra i većina obolelih može da živi normalnim životom. Terapija retkih bolesti uključuje orfan lekove (lekove siročice) koji su komercijalno nerazvijeni i po pravilu skupi, te iako postoji terapija, ona je praktično nedostupna za sve one kojima je potrebna i ograničena je na mali broj privilegovanih u visokorazvijenim zemljama Zapada koji mogu da je plate.

Retke bolesti se nazivaju još i bolesti „siročad“ jer niko od zainteresovanih strana ne pokazuje interes za probleme pacijenata obolelih od ovih bolesti. Donosioci i regulatori zdrav-

---

\* Znatno proširena verzija rada prvobitno je bila izlagana usmeno na naučnoj tribini Instituta za filozofiju i društvenu teoriju 15. juna 2011. godine u Beogradu.

stvene politike ne prepoznaju retke bolesti kao javni zdravstveni problem, pošto su zdravstveni resursi i zdravstvene tehnologije limitirane i usmerene ka najčešćim bolestima od kojih se razboljeva najveći deo populacije. Farmaceutska industrija nije zainteresovana za istraživanje i razvoj novih lekova iz ove oblasti, a zdravstvena služba, odnosno profesionalci koji učestvuju u dijagnostikovanju i u lečenju pacijenata pokazuju visok stepen nezainteresovanosti i neadekvatne informisanosti, pre svega zbog nedovoljno znanja o retkim bolestima, a delimično i usled sopstvenih ograničenja u pogledu humanog odnosa i ravnopravnog tretmana osoba sa retkim bolestima. Pronalaženje metoda za lečenje i briga o pacijentima sa retkim bolestima veoma je važan problem javnog zdravlja (Taruscio et al. 2010: 475).

U ovom radu se obrađuju retke bolesti sa ciljem da se rasvetle društvene konsekvence etički dozvoljivog i nedozvoljivog kada su one u pitanju. Da bi se postigao taj cilj, razmatranje će se okupiti oko sledećih tematskih celina: (i) društveni problemi obolelih i njihovih porodica u smislu marginalizacije i nedovoljne dostupnosti zdravstvene zaštite, kao i etički aspekti povezani sa problemima dijagnostikovanja ovih bolesti (loše postavljena dijagnoza, kasno registrovanje, varijabilna klinička slika i prisustvo neke interkurentne bolesti); (ii) poseban biomedicinski kao i društveni problem predstavlja činjenica da su mnoge retke bolesti urođena i teško prepoznatljiva oboljenja koja najviše pogađaju decu, kao i da za mnoga od njih nema adekvatne terapije i/ili ona nije dostupna, a da su deca posebno osetljiva grupa za uključivanje u klinička ispitivanja lekova, te se mogu uključiti pod posebnim uslovima samo kada je to apsolutno neophodno; (iii) analiziraju se brojna, dakle nimalo retka, etička pitanja u vezi sa retkim bolestima koja uključuju pravičnost i distributivnu pravdu u terapiji ovih bolesti, kao i pitanja biobanaka bioloških uzoraka, te uključivanja ranjive populacije i rizičnih grupa kod kliničkih ispitivanja ovih

lekova. Na kraju se daje kratak prikaz problema u vezi sa retkim bolestima u Republici Srbiji.

Ovo je deskriptivno istraživanje, dizajnirano kao studija preseka u kome se koriste dve metode: (1) metoda dokumentacione analize zakonskih i etičkih normativa u vezi sa dijagnozom i lečenjem obolelih od retkih bolesti, te regulativa o orfan lekovima; (2) desk analiza sekundarnih podataka za razmatranja socijalno-društvenih problema obolelih i njihovih porodica.

### **Određenje i obrazloženje pojma „retko“**

Prema Evropskoj komisiji za retke bolesti pod retkom bolešću podrazumeva se svaka bolest koja životno ugrožava pacijenta ili ga hronično onesposobljava, a koja se javlja sa učestalošću od 1 : 2000, odnosno pogađa manje od 5 na 10000 ljudi. Takođe, unutar same grupe retkih bolesti, postoje i one koje su „vrlo retke“, te prema Svetskoj zdravstvenoj organizaciji pogađaju jednu osobu na 100000 stanovnika ili čak i manje. Takvi pacijenti su posebno izolovani i ranjivi (Denis et al. 2010: 173; European Commission (EC) 2000 a, 2000 b, EC 2003). Prema definiciji Američke agencije za hranu i lekove to su bolesti čija se prevalenca procenjuje kao 1 slučaj na 1250 osoba (Remuzzi and Garattini 2008: 1978). Nepostojanje jedinstvene međunarodne klasifikacije bolesti (MKB) onemogućava postavljanje sistema registrovanja obolelih od ovih bolesti u svetu. Radna grupa za zdravlje i zaštitu potrošača Evropske komisije je formirala radnu grupu za saradnju sa Svetskom zdravstvenom organizacijom u cilju obezbeđenja jedinstvene klasifikacije retkih bolesti. Potrebno je uspostaviti jedinstven, univerzalan sistem registrovanja pacijenata obolelih od retkih bolesti i u nacionalnim i u međunarodnim bazama podataka. Uglavnom su udruženja građana obolelih od ovih bolesti pokretala inicijative u vezi sa nacionalnim i međunarodnim registrima (Rubinstein et al. 2010: 394; Taruscio et al. 2010: 475).

Imajući u vidu relativnost termina „retko“, čak i u stručnoj medicinskoj literaturi, može se pretpostaviti da je broj obolelih na globalnom nivou ipak dovoljno velik da se retke bolesti sve više svrstavaju u prioritete zdravstvene politike i važan javnozdravstveni problem sa kojim se susreću kako razvijene tako i manje razvijene zemlje, jer nema pravila prema kojem određene retke bolesti više ili manje pogađaju neku populaciju ili društvenu grupu (Schieppati et al. 2008: 2039). Evropska komisija za retke bolesti procenjuje da 6% do 8% ukupne svetske populacije ima neku retku bolest, odnosno da oko 30 miliona Evropljana i 25 miliona osoba u SAD boluje od retkih bolesti. Procena je da ovakvih bolesti ima više od 5000, a prema nekim podacima, evidentirano je, ali još nije u potpunosti u medicinskom smislu potvrđeno, odnosno rasvetljeno, od 6000 do 8000 retkih bolesti. Dobro je ispitano samo 1200 njih i među njima je najviše onkoloških i metaboličkih oboljenja, a 80% retkih bolesti ima otkriveno genetsko poreklo. Mogu se naslediti ili razviti iz novih genskih mutacija ili hromozomskih abnormalnosti. Pogađaju oko 3–4% rođene dece. Ostale retke bolesti uzrokovane su infekcijama (bakterijskim ili virusnim), alergijama ili hemijskim i radioaktivnim uticajem, ili pak kombinacijom genetskih i uticaja okoline. Ipak, za većinu retkih bolesti etiološki mehanizmi su nepoznati zbog nedostatka naučnih istraživanja (Barrera and Galindo 2010: 493; Rubinstein et al. 2010: 394). Nepostojanje međunarodne jedinstvene klasifikacije bolesti (MKB) onemogućava postavljanje sistema registrovanja obolelih od ovih bolesti u svetu. Fenilketonurija, različite vrste leukemija, bulozna epidermoliza, fragilni-X sindrom, cistična fibroza, određeni tipovi steriliteta, Kronova, Vilsonova, Fabrijeva, Gošeova bolest, samo su neke od bolesti koje nazivamo „retkim“ (Eurordis, internet; Norbs, internet).

Reč je o trajnim oboljenjima koja stalno napreduju i čije je pogoršanje nepredvidivo, a ukoliko se ne dijagnostikuju

i ne leče na vreme one mogu da uzrokuju trajni invaliditet, pa čak i smrt. Poseban društveni i etički problem leži u činjenici da su mnoga od njih urođena i teško prepoznatljiva oboljenja koja najviše pogađaju decu, a za neka od njih ne postoji adekvatna terapija. Ima i retkih bolesti za koje nema terapije i onih za koje terapija postoji, ukoliko se ona na vreme započne i ako je dostupna, dobra je prognoza da će većina obolelih moći da živi normalnim životom. Kao takve, retke bolesti su dobar primer društvenog uticaja koji udruženje pacijenata, naročito regionalnog karaktera, može da ima na podizanje javne svesti o teškoćama u vezi sa retkim bolestima i o značaju njihovog rešavanja kroz međunarodne i nacionalne regulatorne tokove. Zahvaljujući aktivnostima udruženja pacijenata koja su posvećena poboljšanju kvaliteta života svih ljudi koji žive sa retkim bolestima, porasla je javna svest o retkim bolestima i pronalaze se načini za rešavanje određenih etičkih i društvenih problema (Aymé et al. 2008: 2048). Eurordis je evropska asocijacija nacionalnih udruženja u Evropskoj uniji. Od kada je formirana 1997. godine sa ciljem poboljšanja kvaliteta života obolelih od najrazličitijih vrsta retkih bolesti, znatno je ojačala svest o retkim bolestima kao medicinskom, socijalnom i bioetičkom problemu (Ingelfinger and Drazen 2011; Schieppati et al. 2008: 2039; Remuzzi and Garattini 2008: 1978; Eurordis, internet).

Pored udruženja pacijenata, problemima retkih bolesti moraju da se bave i istraživači, farmaceutske kompanije, donosioci zdravstvene politike i regulatori, kako bi se pronalazile nove mogućnosti za rešavanje problema i kako oboleli ne bi ostali na društvenim marginama. Osnivanje Organizacije za retke bolesti Srbije (NORBS) 2010. godine i aktivnosti koje ona preduzima dobar su pokazatelj da će u budućnosti kreatori i donosioci zdravstvene politike i u našoj zemlji adekvatnije posmatrati i tretirati problem retkih bolesti (Aymé et al. 2008: 2048; Schieppati et al. 2008: 2039; Norbs, internet; Eurordis, internet).

## Društveni problemi obolelih i njihovih porodica

Kod bolesti koje su, osim što uzrokuju invaliditet, opasne po život, problemi dijagnostikovanja i problemi zbog loše postavljene dijagnoze ili kasnog registrovanja bolesti, kao i varijabilne kliničke slike i/ili prisustvo neke interkurentne bolesti, uslovljavaju niz drugih socio-psiholoških problema (Barreira and Galindo 2010: 493; Kole and Faurisson 2010: 223).

Prema jednom od tri Eurordis-ova istraživanja sprovedenih na nivou 24 evropske zemlje sa obuhvatom svega 18 retnih bolesti pokazalo se da se „pacijenti oboleli od retnih bolesti suočavaju sa nedostatkom pristupa adekvatnoj dijagnostici, kašnjenjem u postavljanju dijagnoze, nedostatkom informacija i javne svesti, nedostatkom naučnog znanja i ekspertize u praćenju bolesti, nedostatkom istraživanja, nedostatkom razvoja terapije, nedostatkom adekvatne zdravstvene zaštite, visokim cenama za većinu od malobrojnih postojećih lekova, nejednakim položajem u pristupu lečenju i nezi i nedostatkom specijalizovanih socijalnih usluga“ (Bignami 2007).

Procenjuje se da je u razvijenim zemljama potrebno, u proseku, između 4 i 6 godina za postavljanje dijagnoze nekog retnog oboljenja, a u pojedinim slučajevima to traje izuzetno dugo, čak gotovo 20 godina. U nerazvijenim zemljama potrebno je mnogo više vremena i većina ovih bolesti nije ni dijagnostikovana jer nema mogućnosti da se nabave skupi savremeni dijagnostički aparati kojima se jedino može pravilno i precizno uspostaviti dijagnoza bolesti (Barrera and Galindo 2010: 493; Fernandez 2007: 297). Nesposobnost postavljanja prave dijagnoze kod pacijenata i njihovih porodica, između ostalog, izaziva i sledeće probleme: osećanje krivice, samoosuđivanje, raspadanje bračnih zajednica, smanjenje profesionalnih mogućnosti, finansijsko osiromašenje porodice, socijalnu izolaciju i marginalizaciju, te stigmatizaciju. Isključeni iz društvenih

tokova, ovi ljudi kao i njihove porodice postaju „nevidljivi“ za društvo. Neretko se dešava da kod nedijagnostikovanih genetskih oboljenja, muž krivi suprugu za prenošenje bolesti na dete, i obrnuto. Važno je napomenuti da kod recesivnih bolesti, kod kojih su oba supružnika nosioci genetske „greške“ koja je uzrokovala nastanak bolesti, postavljanje prave dijagnoze vrlo često pomaže da se normalizuju bračni odnosi (Russell 1998: S4; Schieppati et al. 2008: 2039; Remuzzi and Garattini 2008: 1978).

Druga karakteristika nedijagnostikovane bolesti je samoosuduivanje. Često se dešava da roditelji deteta sa dijagnozom retke bolesti pokušavaju nasamo da razgovaraju sa lekarom da bi dobili odgovor na pitanje da li je do pojave bolesti kod deteta dovelo konzumiranje alkohola, venerična bolest koju je jedan od roditelja imao tokom života, uzimanje lekova ili neki drugi potpuno nepovezan uzrok. U velikom broju slučajeva, dijagnostikovana recesivna bolest je olakšanje za oba roditelja, jer je svako od njih, bez ikakvog razloga, krivio isključivo sebe za bolest deteta.

Ako se uzme u obzir da većina retkih bolesti podrazumeva i invaliditet obolelog, kod roditelja koji imaju dete obolelo od retke bolesti, samo jedan od njih može da radi, jer drugi mora da ostane kod kuće i neguje bolesno dete. Iz tog razloga, prihodi su najčešće niži nego kod ostalih parova, što predstavlja dodatni problem, budući da su troškovi nege ovakvog pacijenta veoma visoki. Neretko se, zato, dešava da rođenje deteta sa retkom bolešću dovodi do razvoda roditelja, jer jedan od roditelja, najčešće otac, napusti kuću i svu odgovornost za obolelo dete prebaci na majku.

Kod retkih bolesti koje pogađaju decu roditelji uglavnom ne poveravaju brigu o detetu trećoj osobi, na primer prijatelju, bebisiterki ili čak zdravstvenom radniku, zbog straha da te osobe neće adekvatno voditi računa o detetu. Mnogi od ovih

roditelja često nemaju socijalni život, izoluju se od prijatelja ili ih u nekim slučajevima prijatelji odbacuju, jer roditelji obično više vole da ostanu kod kuće i vode računa o bolesnom detetu, nego da izađu i druže se. Velika patnja obolelih osoba i njihovih porodica pojačana je time što često nemaju praktičnu podršku u svakodnevnom životu. Evropsko istraživanje dijagnoze i pristupa uslugama zdravstvenog sistema i socijalnim službama u 20 evropskih zemalja, otkrilo je da se 59% ispitanika izjasnilo da je moralo da smanji ili prekine svoje profesionalne aktivnosti zbog svoje bolesti ili da bi se staralo o rođacima sa retkim bolestima. U proseku, 16% pacijenata bilo je prisiljeno da se seli zbog bolesti. Jedan od 5 pacijenata iskusio je odbacivanje od strane zdravstvenih radnika zbog bolesti (Eurordis, internet).

U slučajevima genetskih bolesti ili bolesti kojima nije postavljena dijagnoza, bliski rođaci mogu imati problema da zasnuju bračnu zajednicu zbog straha njihovih partnera da će dobiti dete obolelo od bolesti koja se prenosi u porodici. U mnogim slučajevima porodica je socijalno diskriminisana zbog straha da prenosi bolest koja inače nije prenosiva, poput recimo nekih bolesti kože koje, iako nisu prenosne, izgledaju kao zarazne. Isto tako, fizički izgled pacijenata sa genetskom bolešću može izazvati nelagodnost, sažaljenje ili neke druge emocije koje mnogi ljudi pokušavaju da izbegnu. Sve ovo ukazuje na neophodnost uspostavljanja prave dijagnoze, tipa nasleđivanja, rizika i mogućnosti za ove pacijente i njihovu socijalnu inkluziju (Greely 2001: 785; Ethics Committee of the Rare Disease Research Institute (EC) 2005; Barrera and Galindo 2010: 493; Rubinstein et al. 2010: 394; Russell 1998: S4).

Uprkos činjenici da za većinu ovih bolesti još nema leka, kvalitet života osoba sa retkim bolestima i njihovih porodica ne zavisi od težine oboljenja, već od dostupnosti lečenja i zdravstvenih službi za podršku, kao i šire društvene podrške



(Rajmil et al. 2010: 251). One u najvećem broju nisu prepoznate u zdravstvenom sistemu, iako je njihova zdravstvena zaštita zakonski regulisana. Osobama obolelim od retkih bolesti društvo treba da pruži zdravstvene beneficije kojima se omogućavaju duži životni vek i bolji kvalitet zdravlja. Kvalitet života osoba obolelih od retkih bolesti je često smanjen nedostatkom ili gubitkom samostalnosti. Iako je broj osoba obolelih od pojedinih retkih bolesti manji, svi oboleli zajedno čine veliki broj ljudi prema kojima društvo ima moralnu obavezu distributivne pravde (Taruscio et al. 2010: 475; Kole and Faurisson 2010: 223; Fernandez 2007: 297; Cookson and Dolan 2000: 323). U Povelji o osnovnim pravima<sup>1</sup> koju su potpisale zemlje članice EU, kao deo Evropskog Ustava još 2000. godine navodi se da „svako ima pravo na pristup preventivnoj zdravstvenoj zaštiti i pravo da ima koristi od lečenja, pod uslovima utvrđenim nacionalnim zakonima i praksom“ (World Health Organization (WHO) 2003; Povelja Unije o osnovnim pravima – European Council 2000c).

U Evropskoj uniji, tokom protekle dve decenije, znatno je ojačala svest o problemima povezanim sa retkim bolestima i njihovom dijagnozom, terapijom i negom. Radna grupa za zdravlje i zaštitu potrošača Evropske komisije je formirala radnu grupu za saradnju sa Svetskom zdravstvenom organizacijom u cilju obezbeđenja jedinstvene klasifikacije retkih bolesti. Evropske organizacije Eurordis i Orphanet promovisale su mrežu referentnih centara za retke bolesti (Eurordis, internet; Orphanet, internet; Taruscio et al. 2010: 475). Preporuke o zajedničkim aktivnostima u borbi protiv retkih bolesti, koje nisu obavezujuće ali ih uglavnom prihvata većina zemalja članica, su sledeće: uspostavljanje evropskih referentnih centara za retke bolesti, poboljšanje vidljivosti retkih bolesti uz pomoć baze podataka mreže Orphanet, poboljšanje klasifikacije retkih bolesti

1 Pravo na zdravstvenu zaštitu, članovi 2–95.

i pravljenje međunarodne klasifikacije bolesti, bolji pristup lekovima za retke bolesti, zajedničko prikupljanje znanja o retkim bolestima u Evropi.

### **Regulatorni zahtevi u pogledu retkih bolesti i dostupnosti orfan lekova**

Prva zemlja koja je još 1983. godine donela Zakon o lekovima za retke bolesti je SAD, a zatim je regulativa uvedena u Japanu 1993. godine i na kraju u Evropskoj uniji 2000. godine (European Parliament and the Council of the European Union, Commission Regulation: EC 2000a; EC 2000b; EC 2000c). Lekovi koji se koriste u lečenju retkih bolesti nazivaju se orfan lekovi. Orfan lekovi se mogu definisati kao proizvodi koji su neophodni za postavljanje dijagnoze, prevenciju i terapiju retkih bolesti, ali čiji razvoj iz ekonomskih razloga ne podržava farmaceutska industrija. Zovu se „lekovi siročići“ zato što, u normalnim tržišnim uslovima, razvijanje i prodaja lekova namenjenih za lečenje malog broja ljudi koji su oboleli od retkih bolesti nije profitabilno za farmaceutsku industriju. Sve ovo otežava terapiju retkih bolesti (Orphanet, internet).

Orfan lekovi mogu biti:

- I lekovi namenjeni za lečenje retkih bolesti, razvijeni za lečenje pacijenata obolelih od veoma ozbiljnih bolesti za koje ne postoji, ili postoji samo jedan zadovoljavajući tretman.
- II lekovi povučeni sa tržišta iz ekonomskih ili terapijskih razloga (na primer, pre nekoliko godina sa tržišta je povučen talidomid, koji spada u grupu hipnotika, kada je ispoljio visok stepen teratogenosti. Međutim, ovaj lek je pokazao dobar analgetski efekat kod određenih bolesti (lepra i lupus eritematosus).

III lekovi kod kojih nije završen proces razvoja, ili je proces istraživanja prekinut, i koji nisu prošli proces registracije.

IV orfan lekovi mogu se dobiti biotehnologijom i kloniranjem gena za dobijanje biološki aktivnih peptida i proteina.

Na nacionalnom i evropskom nivou regulatorne agencije zemalja i Evropska agencija za lekove (EMA) svakodnevno ulažu velike napore u cilju pružanja podsticaja za razvoj orfan lekova. Takođe, cena ovih lekova je visoka, a njihova dostupnost u EU nije ujednačena, jer izdavanje odobrenja za proizvodnju i registrovanje leka ne podrazumeva i njegovu dostupnost u svim zemljama EU.

Zahtev za registraciju orfan leka podnosi farmaceutska kuća koja proizvodi lek u procesu razvoja leka – zahtev traje određeni vremenski period u zavisnosti od nacionalnih propisa. Zahtev za privremeno odobrenje podnosi lekar za određenog pacijenta, u vremenskom trajanju za koje dobija odobrenje regulatornih organa zemlje u kojoj se obavlja razvoj leka (European Parliament and the Council of the European Union, Commission Regulation: EC 2000a; EC 2000b; EC 2000c).

Legislativa orfan lekova unutar svake zemlje je različita, pa je promet ovih lekova u svakoj od zemalja uređen na različite načine (Haffner 1998: 93; Orphanet, internet; Goozner 2004). Različit pristup orfan lekovima u odabranim zemljama Evropske unije kao posledica različitih zakonskih propisa prikazan je u tabeli 1. Povećanje dostupnosti ovih lekova zavisi od:

- podsticaja farmaceutske i biotehnoške industrije za sprovođenje istraživanja razvoja *orfan* lekova;
- razvoja posebnih sektora u sklopu farmaceutske industrije za razvoj *orfan* lekova;

- povećanja znanja o retkim bolestima, poboljšanje komunikacije i saradnje među istraživačkim centrima, institucijama, pacijentima (Haffner 1998: 93; Orphanet, internet; Goozner 2004).

**Tabela 1.** Neki regulatorni zahtevi u pogledu retkih bolesti i lekova za terapiju retkih bolesti u odabranim zemljama Evropske unije i Republici Srbiji (adaptirano prema Denis et al. 2010: 173).

Zemlja	Belgija	Francuska	Italija	Holandija	Švedska	Velika Britanija	Srbija
Postojanje nacionalnih centara za retke bolesti/ orfan lekove	NE	DA	DA	DA	DA	DA	NE
Mere zdravstvene politike za unapređenje razvoja lekova	NE	DA	DA	DA	NE	NE	NE
Podsticanje istraživanja orfan lekova	NE	DA	DA	DA	NE	NE	NE
Postojanje nacionalnih procedura za stavljanje lekova u promet	NE	DA	NE	NE	NE	NE	NE
Procedura za upotrebu lekova van označene indikacije (off-label upotrebu)	NE	NE	DA	DA	NE	DA	NE
Slobodno formiranje cena lekova	---	---	---	---	DA	DA	NE
Fiksna cena lekova	---	---	---	---	DA	DA	NE
Socijalno osiguranje obolelih	DA	DA	---	DA	DA	---	---
Delimična naknada terapije	NE	DA	---	DA	---	---	---
Potpuna naknada terapije	DA	DA	DA	DA	DA	DA	---
Distribucija lekova preko bolničkih apoteka	DA	DA	DA	DA	DA	DA	DA
Distribucija lekova preko javnih apoteka	---	DA	DA	DA	DA	---	DA
Postojanje uslova za propisivanje lekova	DA	DA	DA	DA	NE	DA	---

Ostvareni rezultati u istraživanju humanog genoma otvaraju ogromne mogućnosti za napredak u poboljšanju zdravlja pojedinaca i ljudske vrste u celini, ali se tim priznanjem istovremeno naglašava da je u sprovođenju ovakvih istraživanja neophodno u potpunosti poštovati ljudsko dostojanstvo, slobodu i ljudska prava, te da su zabranjeni svi vidovi diskriminacija vezani za genetske osobine (Greely 2001: 785; uporediti Árnason 2007: 11; WHO 2003; Kristinsson and Árnason 2007: 211; Hoeyer et al. 2004: 224). Primena genetike, ne samo u medicini i javnom zdravlju, već i u retkim bolestima, sve je važnija i imaće sve veći značaj u ranom otkrivanju, dijagnostici i praćenju mnogih genetskih bolesti. Transplantacije, enzimska terapija i ćelijska terapija koriste se ili kao alternativa orfan lekovima ili zajedno sa njima. To su vrlo skupe zdravstvene tehnologije, a njihov razvoj zahteva mnogo godina istraživanja. Troškovi proizvodnje su prilično visoki, iziskuju veliku stručnost i skupe resurse. Individualne varijacije u odgovoru na lekove važan su klinički problem i kreću se od potpunog odsustva reakcije na lek do pojave neželjenih reakcija. Prilikom korišćenja određenog leka, reakcija organizma na lek zavisice od životne sredine, ishrane, opšteg zdravstvenog stanja pojedinca i genetske konstitucije osobe. Farmakogenetika proučava korisne i štetne efekte leka u zavisnosti od genetske konstitucije različitih pojedinaca. Osnovni cilj farmakogenetike je da lek bude dat onom pacijentu koji će imati najveću korist od leka i kod koga lek neće izazvati neželjene reakcije. Ovo je veoma važna oblast u primeni orfan lekova, gde je neophodno poboljšati bezbednost i efikasnost terapije. Lekari i farmaceuti imaće sve veću obavezu da unaprede svoja znanja iz oblasti farmakogenetike kako bi u budućnosti mogli stručno da tumače farmakogenetske testove, pravilno propisuju i izdaju terapiju farmakogenetskih lekova. Nova saznanja donose i veliku odgovornost zdravstvenih stručnjaka.

## **Etička pitanja u kliničkim ispitivanjima u vezi sa retkim bolestima**

Za razliku od ostalih bolesti, retke bolesti je teško proučavati. U skladu sa tim, izuzetno je teško i izvršiti ispitivanja u sklopu razvoja novog leka (Goozner 2004; Canadian Pediatric Society 2008; Helseth and Slettebø 2004: 298). Razlog tome je mali broj ispitanika koji učestvuje u kliničkom ispitivanju. Zbog malog broja obolelih od retkih bolesti koji je uključen u studije za dobijanje ovlašćenja za lekove „siročice“ da bi se otkrili negativni efekti koji se javljaju u 1% slučajeva, najveća saznanja o bezbednosti ovih lekova dobijaju se u postmarketinškim istraživanjima (Buckley 2008: 2051). U ovom radu ćemo prodiskutovati nekoliko najvažnijih tema vezanih za etiku retkih kliničkih ispitivanja orfan lekova i populaciona i skrining ispitivanja u vezi sa retkim bolestima. Svi ljudi imaju pravo na lečenje i pravilnu raspodelu sredstava namenjenih istraživanju i razvoju lekova koji će poboljšati kvalitet života obolelih od retkih bolesti. Posebnu pažnju potrebno je posvetiti etičkim pitanjima vezanim za klinička istraživanja retkih bolesti u kojima učestvuju deca. Za izvođenje ovih istraživanja potrebno je dobiti odobrenje etičkog komiteta i informisanu saglasnost ispitanika, koju će za dete pružiti roditelj ili staratelj (Canadian Pediatric Society 2008; Council for International Organization of Medical sciences 2002; Helseth and Slettebø 2004: 298).

Principi distributivne pravde i dobročinstva treba da imaju odlučujuću ulogu u postupku određivanja prioriteta istraživanja lekova za retke bolesti (Beauchamp and Childress 2001a: 225; uporediti Beauchamp and Childress 2001b). Usled ubrzanog razvoja nauke i tehnologije koji otvara mogućnost za postupke i prakse koji ranije nisu bili mogući, ono što je potencijalno dozvoljivo ima ne samo biomedicinske, već i društvene konsekvence. Tako je skovan termin „biobanka“ da označi različite načine prikupljanja, čuvanja, obrade i distribucije

biološkog materijala za potrebe kliničkih istraživanja. Biobanka podrazumeva uzimanje, korišćenje, skladištenje, čuvanje, transport i uništavanje bioloških uzoraka ljudskog porekla uzeti u medicinske svrhe i za naučno istraživanje. Osim bioloških uzoraka, za biobanku su važni i podaci o uzorcima, njihova pristupačnost i mogućnost razmene uzoraka za različite genetske studije. Biobanke su odgovorne za skladištenje i čuvanje bioloških uzoraka i ne mogu se ustupiti drugoj biobanci. Odgovorne su za integritet uzoraka, poverljivost informacija i privatnost donatora. Uzorci se koriste samo uz saglasnost donatora i samo za svrhe za koje su uzeti i moraju biti uskladišteni pod optimalnim uslovima i zaštićeni od bilo kakvog oštećenja (Hoeyer et al. 2004: 224; Dixon-Woods et al. 2008: 131).

### **Retke bolesti u Srbiji**

Prema podacima Nacionalne organizacije za retke bolesti Srbije (NORBS), u Srbiji između 480000 i 640000 građana boluje od neke retke bolesti. I pored tako velikog broja obolelih, u Srbiji ne postoji referentni nacionalni centar za registrovanje retkih bolesti, nema ni registra lekova za retke bolesti, niti postoji šifarnik retkih bolesti. U Pravilniku o uslovima za uvoz lekova i medicinskih sredstava koji nemaju dozvolu za stavljanje u promet (2008) postoji spisak 258 retkih bolesti u Republici Srbiji. Prema Zakonu o zdravstvenoj zaštiti pacijenti oboleli od neke retke bolesti spadaju u posebno osetljivu kategoriju svrstanu u grupaciju<sup>2</sup> koja je izložena povećanom riziku oboljevanja („Zakon o izmenama i dopunama Zakona o zdravstvenom osiguranju“ 2011), a novina u zakonu je i ta što ministar zdravlja određuje pojedine zdravstvene ustanove kao referentne za pojedine vrste retkih oboljenja. Sprovedenje, unapređivanje i razvijanje aktivnosti i evaluacija programa promocije zdravlja,

2 „Zakon o izmenama i dopunama Zakona o zdravstvenoj zaštiti“ 2011: član 11. Društvena briga za zdravlje na nivou Republike.

primarne, sekundarne i tercijarne prevencije i kontrola retkih bolesti, prepoznata je Zakonom o javnom zdravlju kao zdravstvena delatnost od javnog interesa („Zakon o javnom zdravlju“ 2009). Novina je i da svojstvo osiguranika u našoj zemlji mogu steći i lica obolela od retkih bolesti („Zakon o izmenama i dopunama Zakona o zdravstvenom osiguranju“ 2011). U organizaciji NORBS-a 30. novembra 2011. godine predstavljen je „Nacionalni plan za retke bolesti – realne perspektive u 2012. godini“ (Norbs, internet). Ovim planom je istaknuta neophodnost definisanja Nacionalne strategije i formiranja Nacionalnog registra retkih bolesti, kao i Fonda za retke bolesti u okviru Republičkog fonda za zdravstveno osiguranje (RFZO). Vlada Srbije već je odobrila formiranje posebnog fonda za retke bolesti (RFZO – lista). Dodatni problem je što čak ni svi lekovi koji se koriste u tretiranju retkih bolesti nisu registrovani u Srbiji, pa je adekvatno lečenje ovakvim bolesnicima praktično onemogućeno. Lekovi za neke retke bolesti uključeni su u spisak lekova na takozvanoj „pozitivnoj listi“ (lista lekova koje finansira Republički fond za zdravstveno osiguranje – RFZO) u Republici Srbiji. Upoređivanjem lekova sa liste Orfan lekova iz januara 2012. godine sa lekovima istog internacionalnog nezaštićenog naziva (INN), a koji se nalaze na Listi lekova RFZO januara 2012. godine, pronađeno je 29 lekova istog INN kao na listi Orfan lekova. Svih 29 INN lekova nalazi se na Listi lekova RFZO pod 63 zaštićena imena kao proizvodi različitih proizvođača. Lista lekova RFZO od januara 2012. godine ima 1969 registrovanih lekova sa zaštićenim imenima proizvođača, što znači da se 3,2% lekova sa Liste može koristiti za lečenje retkih bolesti o trošku sredstava zdravstvenog osiguranja. Najveći broj lekova koji se koriste za retke bolesti, a nalaze se na Listi lekova RFZO spadaju u Listu C (lekovi sa posebnim režimom izdavanja), to jest u citostatike. U Srbiji su najčešće registrovane retke bolesti onkološke bolesti, pa je razumljivo zašto najveći broj lekova za lečenje retkih bolesti u potpunosti pokriva obavezno zdravstveno



osiguranje baš za ovu grupu obolelih (RFZO, „Zakon o izmenama i dopunama Zakona o zdravstvenom osiguranju“ 2011, „Pravilnik o uslovima za uvoz lekova i medicinskih sredstava koji nemaju dozvolu za stavljanje u promet“ 2012, „Pravilnik o Listi lekova koji se propisuju i izdaju na teret sredstava obaveznog zdravstvenog osiguranja“ 2012).

Dostupnost lekova za retke bolesti nije otežana samo u Srbiji, već je to problem zdravstvenih fondova i zdravstvenih sistema svih zemalja, uključujući i one najbogatije. Zbog teške dostupnosti i dugih procedura za dobijanje ovih lekova, postavlja se pitanje ne samo kontinuiteta već i kvaliteta lečenja obolelih od pojedinih retkih bolesti (Rajmil et al. 2010: 251). Izmena Zakona o zdravstvenom osiguranju određeno je da svojstvo osiguranika mogu steći i lica obolela od retkih bolesti („Zakon o izmenama i dopunama Zakona o zdravstvenom osiguranju“).

### **Zaključak**

Usled nepostojanja zakonske regulative za lečenje retkih bolesti u mnogim zemljama u svetu, oboleli i članovi njihovih porodica direktno se suočavaju sa nizom prepreka kada zatraže pomoć lekara. Zajednički problemi koje imaju svi pacijenti sa retkim bolestima su nedostupnost odgovarajućih dijagnostičkih procedura, kvalitetnih informacija i naučno zasnovanog znanja o retkim bolestima, te s tim u vezi i nedostatak odgovarajuće zdravstvene nege, kao i poteškoće i nejednakost u pristupu potrebnim, često novim zdravstvenim tehnologijama. Retke bolesti su težak teret za celu porodicu, koja nailazi na velike poteškoće u traženju adekvatne terapije za obolelog člana. Bolji pristup lekovima „siročićima“ i unapređenje istraživanja i razvoja ovih lekova doprineće da se neki od ovih biomedicinskih problema prevaziđu, kao i da se kvalitet života pacijenata očuva i/ili unapredi. Društveni problemi obolelih i njihovih porodica u smislu marginalizacije i diskriminacije

kako u društvenim odnosima, tako i u oblasti zdravstvene zaštite i nege, prepoznati su kao prioritetni zadaci svih zemalja članica Evropske unije. U Srbiji su, za sada, udruženja građana jedini aktivni pokretači javnosti u pogledu podizanja svesti i rešavanja društvenih problema obolelih, kao i pokretači promena u rešavanju brojnih regulatornih, biomedicinsko-etičkih i društvenih pitanja u vezi sa prevencijom oboljevanja i dijagnozom, lečenjem i rehabilitacijom obolelih. Aktuelnim izmenama Zakona o zdravstvenoj zaštiti oboleli od retke bolesti stekli su kategoriju posebno osetljive društvene grupe.

U zaključku, lekovi za neke retke bolesti dospeli su na pozitivnu listu u Republici Srbiji, ali njihov broj je veoma mali u poređenju sa brojem registrovanih retkih bolesti.

## Literatura

- „Lists of Orphan Drugs in Europe“, Orphanet Report Series, *Orphan Drugs collection*, January 2012, (internet) dostupno na adresi: [http://www.orpha.net/orphacom/cahiers/docs/GB/list\\_of\\_orphan\\_drugs\\_in\\_europe.pdf](http://www.orpha.net/orphacom/cahiers/docs/GB/list_of_orphan_drugs_in_europe.pdf) (pristupljeno 20. oktobra 2011).
- „About Rare Diseases“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.Eurodis.org>. (pristupljeno 27. juna 2011).
- „Pravilnik o Listi lekova koji se propisuju i izdaju na teret sredstava obaveznog zdravstvenog osiguranja“ (2012), *Službeni glasnik Republike Srbije*, Beograd: Službeni glasnik RS broj 1/12.
- „Pravilnik o uslovima za uvoz lekova i medicinskih sredstava koji nemaju dozvolu za stavljanje u promet“ (2012), *Službeni glasnik Republike Srbije*, Beograd: Službeni glasnik RS, br. 37/08 i 45/08.
- „Zakon o izmenama i dopunama Zakona o zdravstvenom osiguranju“ (2011), *Službeni glasnik Republike Srbije*, Beograd: Službeni glasnik RS broj 57/2011.
- „Zakon o javnom zdravlju“ (2009), *Službeni glasnik Republike Srbije*, Beograd: Službeni glasnik RS, br. 72/2009.
- „Zakon o izmenama i dopunama Zakona o zdravstvenoj zaštiti“ (2011), *Službeni glasnik Republike Srbije*, Beograd: Službeni glasnik RS broj 57/2011.

- Árnason, Gardar (2007), „On human genetic databases“, u Häyry Matti, Ruth Chadwick, Vilhjálmur Árnason, Garðar Árnason (prir.), *The Ethics and Governance of Human Genetic Databases: European Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press: 11–13.
- Aymé, Ségolène, Anna Kole, and Stephen Groft (2008), „Empowerment of patients: lessons from the rare diseases community“, *Lancet* 9629 (371): 2048–2051.
- Barrera, Luis and Gilberto Cely Galindo (2010), „Ethical Aspects on Rare Diseases“, u Manuel Posada de la Paz and Stefen Groft (prir.), *Rare Diseases Epidemiology, Advances in Experimental Medicine and Biology* 686: 493–511.
- Beauchamp, Tom L. and James F. Childress (2001a), „Justice“, u Tom L. Beauchamp and James F. Childress (prir.), *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press, str. 225–282.
- Beauchamp, Tom L. and James F. Childress (2001b), „Beneficence“, u Beauchamp, Tom L. and James F. Childress (prir.), *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press: 165–224.
- Bignami, Fabrizia (2007), „Eurordis survey on orphan drugs availability in Europe“, 6th Eurordis Round Table of Companies Workshop, Barcelona 9 July 2007, (internet) dostupno na adresi: <http://www.eurordis.org/IMG/pdf/2007ODsurvey-eurordis.pdf> (pristupljeno 1. decembra 2011).
- Buckley, Brendan (2008), „Clinical trial of orphan medicines“, *Lancet* 371: 2051–2055.
- Canadian Paediatric Society (2008), „Ethical issues in health research in children“, *Paediatrics and Child Health*, 8 (13): 707–712.
- Cookson, Richard and Paul Dolan (2000), „Principles of justice in health care rationing“, *Journal of Medical Ethics* 26: 323–329.
- Council for International Organizations of Medical Sciences (Cioms) (2002), „International ethical guidelines for biomedical research involving human subjects“, *Bulletin of medical ethics* 182: 17–23.
- Denis, Alain with Lut Margaret, Christel Fostier, Irina Cleemput and Steven Simoens (2010), „A comparative study of European rare disease and orphan drug markets“, *Health policy* 2-3 (97): 173–179.
- Dixon-Woods, Merry with Debbie Cavers, Clare J Jackson, Bridget Young Joanne Forster, David Heney, Kathy Pritchard-Jones (2008), „Tissue samples as 'gifts' for research: A qualitative study of families and professionals“, *Medical Law International* 9: 131–150.

- Ethics Committee of the Rare Disease Research Institute (2005), „Recommendations on the ethical aspects of population screening programmes for rare diseases“, Strasbourg.
- European Commission (2000). Communication from the Commission on Regulation 2000/141/EC 2000 on orphan medicinal products, *Official Journal of the European Union* 2003; C178: 2.
- European Council (2000c), Charter of Fundamental Rights: the Presidents of the Commission, European Parliament and Council sign and solemnly proclaim the Charter in Strasbourg, *Official Journal of the European Communities* 2000c /C 364/01.
- European Parliament and the Council of the European Union (2000a), Regulation 1999/141/EC 16.12.1999. of the European Parliament and of the Council on orphan medicinal products, *Official Journal of the European Communities* 2000a; L18: 1–5.
- European Parliament and the Council of the European Union (2000b), Commission Regulation 2000/ 847/EC 27. 04. 2000. laying down the provisions for implementation of the criteria for designation of a medicinal product as an orphan medicinal product and definitions of the concepts „similar medicinal product“ and „clinical superiority“, *Official Journal of the European Communities* 2000b; L103: 5–8.
- Eurordis, (internet) dostupno na adresi: [www.eurordis.org](http://www.eurordis.org) (pristupljeno 1. decembra 2011).
- Fernandez, Conard V. (2007), „Our moral obligations in caring for patients with orphan cancers“, *Canadian Medical Association Journal* 3 (176): 297.
- Goozner, Merrill (2004), *The \$800m pill. The truth behind the cost of new drugs*, Berkeley: University of California Press.
- Greely, Henry T. (2001), „Informed consent and other ethical Issues in human population genetics“, *Annual Review of Genetics* 35: 785–800.
- Haffner, Marlene (1998), „Orphan drug development – international program and study design issues“, *Drug Information Journal* 32: 93–99.
- Helseth, Sølvi and Åshild Slettebø (2004), „Research involving children: some ethical issues“, *Nursing Ethics* 11: 298–308.
- Hoeyer, Klaus, Bert-Ove Olofsson, Tom Mjørndal and Niels Lynøe (2004), „Informed consent and biobanks: A populationbased study of attitudes towards tissue donation for genetic research“, *Scandinavian Journal of Public Health* 32: 224–229.
- Ingelfinger, R Julie and Jeffrey M. Drazen (2011), „Patient Organizations and Research on Rare Diseases“, *New England Journal of Medicine* 17: 1670–1671.

- Kole, Anna and François Faurisson (2010), „Rare diseases social epidemiology: analysis of inequalities“, u M. Posada de la Paz and S. C. Groft (prir.), *Rare Diseases Epidemiology, Advances in Experimental Medicine and Biology* 686: 223–250.
- Kristinsson, Sigurður and Vilhjálmur Árnason (2007), „Informed consent and human genetic database research“, u Häyry Matti, Ruth Chadwick, Vilhjálmur Árnason, Garðar Árnason, (prir.), *The Ethics and Governance of Human Genetic Databases: European Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 199–216.
- Norbs, (internet) dostupno na adresi: <http://www.norbs.rs> (pristupljeno 1. decembra 2011).
- Orphanet, „What is an orphan drug?“, (internet) dostupno na adresi: [http://www.orpha.net/consor/cgi-bin/home\\_Info.php?PHPSESSID=c2c2ccf314be9c80bf3b40a695dabb36&file=MoDf](http://www.orpha.net/consor/cgi-bin/home_Info.php?PHPSESSID=c2c2ccf314be9c80bf3b40a695dabb36&file=MoDf) (pristupljeno 1. decembra 2011).
- Rajmil, Luis, Lilibeth Perestelo-Pérez and Michael Herdman (2010), „Quality of life and rare diseases“, *Advances in experimental medicine and biology* 686: 251–272.
- Remuzzi, Giuseppe and Silvio Garattini (2008), „Rare diseases: what’s next?“, *Lancet* 9629 (371): 1978–1979.
- Rubinstein, Yaffa and Stephen Groft, Ronald Bartek, Kyle Brown, Ronald Christensen, Elaine Collier Amy Farber, Jenifer Farmer, John Ferguson, Christopher Forrest, Nicole Lockhart, Kate McCurdy, Helen Moore, Geraldine Pollen, Rachel Richesson, Vanessar Miller, Sara Hull, Jim Vaught (2010), „Creating a global rare disease patient registry linked to a rare diseases biorepository database: Rare Disease-HUB (RD-HUB)“, *Contemporary clinical trials* 5 (31): 394–404.
- Russell, A James (1998), „Ethical considerations in disease management of amyotrophic lateral sclerosis: a cross-cultural, worldwide perspective“, *Journal of Neurology* 2 (245): S4–S6.
- Schieppati, Arrigo, Jan-Inge Henter, Erica Daina, and Anita Aperia (2008), „Why rare diseases are an important medical and social issue“, *Lancet* 9629 (371): 2039–2041.
- Taruscio, Domenica, Luciano Vitozzy and Rumen Stefanov (2010), „National plans and strategies on rare diseases in Europe“, *Advances in experimental medicine and biology* 686: 475–491.
- World Health Organization (2003), „Genetic Databases: Assessing the Benefits and the Impact on Human and Patient Rights. European Partnership on Patients’ Rights and Citizens’ Empowerment“, Geneva: WHO; 2003: 3, (internet) dostupno na adresi: <http://www.codex.vr.se/texts/whofinalreport.rtf> (pristupljeno 27. januara 2011).

## **Zahvalnica**

Zahvaljujem se dipl.ph.spec. Jasmini Arsić na tehničkoj pomoći oko pripreme finalne verzije rada, kao i stalnoj saradnici dipl.ph.spec. Dragani Jocić na korisnim sugestijama i konstruktivnoj kritici u početnoj fazi bavljenja problemom retkih bolesti.

Jelena Đurić

### Bioetika i ljudske vrednosti

Bioetika je pojam koji se koristi poslednjih nekoliko decenija da bi opisao proučavanje načina odgovornog odlučivanja u medicini i nauci koje se tiču ljudskog života, zdravlja, društva i okruženja. U njoj je reč o osnovnim ljudskim vrednostima, kao što su: pravo na život, dostojanstvo bespomoćnih i starih, pravedna zdravstvena zaštita, telesni integritet, (ne)ispravnost određenih vrsta razvoja medicine, institucija zdravstva, biotehnologija i mogućnosti donošenja odgovornih društvenih odluka.<sup>1</sup>

Bioetika se bavi ozbiljnim etičkim pitanjima koja se odnose na pojedince, porodice, institucije, vlade i celu civilizaciju. To je grana „primenjene etike“ koja zahteva interdisciplinarnu ekspertizu: filozofa, sociologa, pravnika, biologa, ekologa i medicinara. U medicini, bioetika se obično odnosi na etička pitanja početka i kraja ljudskog života – od fertilizacije *in-vitro* i abortusa, do eutanazije i palijativne terapije. U širem smislu, bioetika dotiče svaki nivo društvene zajednice, od lokalnog funkcionisanja zdravstva, do globalnih problema vezanih za tretiranje ljudskog genoma i genetskog inženjeringa uopšte.

Bioetika se dakle prostire veoma široko, mada je u početku bila pokrenuta rešavanjem medicinskih problema vezanih

---

1 Kuczewski and Parsi 2002.

za tretiranje bolesti različitih organa, a posebno razmatranjem mogućnosti njihove transplantacije. To je dovelo do problematike izbora „donora“ i medicinske klasifikacije *moždane smrti*. Zatim je iz etike koja se bavila pitanjem funkcionisanja mozga, nastala takozvana „moždana etika“ (Jonsen 2008) koja proučava probleme koji nastaju iz delovanja mozga u medicinskim uslovima i neuropsihološkim analizama najviših funkcija mozga (Safire 2002; Marino 2010). Na osnovu te vrste pitanja nastala je i moderna „neuroteologija“ i „neurofilozofija“ koja traži teorijom koja ujedinjuje mozak i svest (Strassman 2001; Churchland 1988). Ove discipline, omogućene razvojem neurofiziologije, uglavnom neurozamišljanja (*neuroimaging*), omogućile su razumevanje načina na koje etičke i moralne odluke oblikuju mozak.

### **\*Kulturne i kortikalne predstave**

S obzirom na otkriće neuronauke o postojanju veza između svesti i mozga, izvedena je pretpostavka o povezanosti kolektivnih i kortikalnih predstava. To bi značilo priznavanje uticaja kulture na funkcionalnu anatomiju i strukturu mozga (Turner and Whitehead 2008).

O uticaju kulture na psihu, samoopažanje, opažanje drugih i stvarnosti uopšte, govore su antropološke teorije kulturnog relativizma ističući kontekste uticaja kulture na nivo i kvalitet svesti. Istaknuto je da čak i „zdravorazumsko“ razmišljanje predstavlja koncept koji može varirati od jedne kulture do druge, kao što i predstave o sebi, drugima, srodnicima, strancima i stvarnosti, mogu biti različito kulturno uslovljene. Poznati su vicevi koji se oslanjaju na specifično doživljavanje stvarnosti karikirajući osobine kolektivnog karaktera. Čak i u navodno racionalnom svetu nauke, shvatanje prirode ličnosti ne može se u potpunosti odvojiti od svojstava moderne zapadne kulture (Whitehead 2006).



Otkriveno je takođe da strukturalno kompleksno akulturisana društva utiču u nekim kontekstima na oblikovanje svojstava svesti. Tako, na primer, postoji obrnuta srazmera strukturne kompleksnosti društava i duhovnih iskustava (Bourguignon 1973). Najjednostavnija egalitarna društva poznaju redovno, voljno i svesno javljanje vantelesnih doživljaja koji su dostupni većini pojedinaca koji ih žele. Stratifikovana društva, međutim, takve pojave smatraju za nepoželjne „posednutosti“, do kojih dolazi bez svesne namere ili volje osobe i kvalifikuju ih kao bolesna stanja. Preobražavajuća duhovna iskustva (Hardy 1979) se javljaju izuzetno retko u materijalističkim i racionalističkim društvima (Laughlin et al. 1992), kao da dubina iskustva, opažanja i verovanja zavisi od (materijalnog) stanja kulture.

Kao društvene životinje, ljudi imaju sposobnost komuniciranja. Oni su u stanju da vrše koordinacije misli između velikog broja ljudi. Korišćenjem društveno prenosivih ideja i veština ljudska vrsta je zavladała planetom. Na individualnom planu, opstanak umnogome zavisi od društvenog takmičenja, kao i od kulturne prilagođenosti i samopouzdanja koje je za to vezano. Čak su i osnovna opažanja individua obojena društvenim doživljajima i iskustvima. Mada se kaže da na opažanje utiču značenja koja im pridaje individua, sama značenja su konstruisana u mreži društveno konstruisanih značenja. Koncept „kolektivnih predstava“ (Dirkem 1982), govori o tome da smisao suštinskih komponenti ljudskog života zavisi isključivo od toga da li im dajemo svoju saglasnost. To se odnosi na sve aspekte kulture – jezik, običaje, igre, umetnost, religiju, kosmologiju, zakone, novac i strukture moći. Moralna snaga kolektivnih predstava podrazumeva neupitno prihvatanje, s obzirom da one određuju pravac društvene delatnosti.

Neuronauka smatra da su kolektivne predstave objektivno izmerljive na osnovu njihove individualne internalizacije u obliku zajedničkih proceduralnih i semantičkih memorija.

Ove memorije omogućuju delotvornu društvenu interakciju i doprinose društvenim slojevima identiteta osobe. Otuda pretpostavka da su kolektivne predstave konzistentne sa uslovima individualne psihologije i funkcionisanjem mozga. Kolektivne predstave naime omogućuju neophodan okvir smislenog delovanja na osnovu zajedničkih značenja koja su poznata svim članovima unutar iste kulture. Pa ipak, kolektivne predstave poseduju izvesnu autonomiju koja se ogleda u njihovom variranju. Ono je povezano sa kulturnim i potkulturnim varijacijama koje mogu da vode do međusobnih nesporazuma i da generišu konflikte.

Ogromna literatura kognitivne neuronauke opisuje ono što se naziva „društvenim mozgom“ (Brothers 1997). To se odnosi na mrežu onih delova mozga koji su najčešće uključeni u pregovore oko društvenih delatnosti.<sup>2</sup> Otkriveno je da se društveno saznanje razlikuje od drugih vrsta saznanja svojim emocionalnim kvalitetom, dok je društveno „ponašanje“ tesno povezano s „procesovanjem emocija“. Neka istraživanja su pokazala *zastarelost konvencije o podvajanju razuma i emocija*. Razum je uslovljen emocijama, dok racionalno odlučivanje zahteva opcije koje se nazivaju „somatski markeri“, ili predstave (reprezentacije) telesnih stanja koje rezultiraju iz alternativnih odluka. Time se omogućava procenjivanje izbora na osnovu suprotstavljenih principa – zadovoljstvo/bol i dobro/loše. Pokazalo se da efektivno planiranje, odlučivanje o pravcu delanja, čak i pomeranje udova zahteva motivaciju i motivacioni sistem moždanih regiona. To uključuje delove koji su tradicionalno bili povezivani

---

2 Ovi delovi mozga uključuju: amigdalnu (koja procenjuje izraze lica), medijalni prefrontalni korteks (prostor za „teoriju uma“ koji predstavlja namere i verovanja drugih ljudi), levi frontalni operculum i zadnji cingulatni korteks (koji integrišu ciljeve i ponašanje), *fusiform gyri* i superiorni temporalni *gyri* (koji se aktiviraju pri društveno važnim vizuelnim stimulusima, poput lica).

s emocijama (u dopaminskim i serotoninskim sinapsičkim vezama) (Damasio 1994). Na osnovu toga moguće je tvrditi da su emocije, po definiciji, svesne (inače bismo bili automati), dok je veliki deo procesovanja koje se smatra „racionalnim“, u stvari nesvesno. Međutim, ipak treba imati u vidu da u neuronauci ni iz daleka nije jasno ustanovljen koncept „racija“.

U svakom slučaju, pokazalo se da je društveni kontekst odlučujući, jer se obično sve ljudske aktivnosti dešavaju u njemu. Čak i kada postoji fizička izolovanost, „u glavi“ su prisutni likovi drugih. Tokom detinjstva svi prolaze procese učenja u kojima se koriste, oblikuju i razvijaju čula u bliskim i kontinualnim vezama sa odgajateljima, najčešće s majkom. U tim odnosima zajednički se definiše ono što je važno. Otuda neuro-naučnici zaključuju da je veći deo ljudskog mozga strukturisan društvenim iskustvom, čak i onaj koji je povezan sa opažanjem. U početku se slika spoljašnjeg sveta oblikuje kroz interakciju deteta s majkom. Ukoliko je ovaj odnos pozitivan, dete dobija osećaj vrednosti, značenja i reči, koje se odnose na zajednička iskustva (Brothers 1997). To se odnosi i na one delove mozga koji se tiču odluka, razmišljanja o delovanju drugih i kontrolisanja delanja. Ljudski kapaciteti kao društvenih životinja, koji su verovatno urođeni, omogućuju učestvovanje u ponovljenim, sistematičnim, strukturisanim i ritualizovanim interakcijama. Takve su intersubjektivne komunikacije (majka-dete, učenje u učionici, porodične proslave, religiozni i sekularni rituali i formalna obedovanja) koje imaju potrebna svojstva za strukturisanje ljudske neuralne mreže.

Neurološka istraživanja potvrđuju da su kolektivne predstave, koje se stiču tokom procesa obrazovanja, društvenog uslovljavanja i sazrevanja individua, „mapirane“ u za to biološki predeterminisanim kortikalnim prostorima. Proučavanje uticaja učenja jezika pokazalo je da učenje jezika obično zah-teva neoštećen jedan (perietotemporalni) deo leve hemisfere,

dok artikulacija zahteva drugi (mediolateralni prefrontalni) deo leve hemisfere. Ova specijalizacija delova korteksa za jezik je skoro univerzalna, čak i kod gluvih.<sup>3</sup> Dakle, neurološka ispitivanja potvrđuju plauzibilnost pretpostavke da većini kolektivnih predstava odgovara neki oblik predstave u mozgu ili „moždane reprezentacije“ koja tokom procesa socijalizacije „programira“ kortikalne delove mozga tako da oni postaju specijalizovani za neku kolektivnu predstavu. Otuda pretpostavka da za svaku kolektivnu predstavu postoji odgovarajuća moždana reprezentacija koja se odnosi na individue datog kolektiva.

Prema neuronauci, u mozak individualnih pripadnika jedne kulture utiskuju se kolektivne predstave. Kulture se služe podsticajima u strukturisanim kontekstima kao što su rituali za izazivanje snažnih emocionalnih doživljaja na osnovu direktne pažnje, ili opazajnog intenziteta. One tako podstiču doživljaj značaja što vodi do uverenja da se individue uglavnom sećaju „najznačajnijih“ događaja. Zbog toga izvođenje rituala kombinovano sa snažnim emocionalnim iskustvima čini da njihovi učesnici stiču osećaj ontološke izvesnosti u pogledu kolektivnih predstava koje kao takve internalizuju.

Smatrajući ljudske mozgove napravama za generisanje temporalnih sekvenci delanja, naučnici im prvenstveno pripisuju značaj u borbi za opstanak. Takav koncept opstanka uključuje sve oblike smislenih delanja u koje spada i jezik. Neuro nauka je pokazala da mozak sadrži mrežu na osnovu koje opaža dejstva drugih, po sistemu ogledala, i da sadrži deo koji mentalizuje predstave verovanja i namere drugih. Na osnovu toga

---

3 Studije su pokazale da je lokalizacija anatomskih promena mozga povezana sa učenjem drugog jezika – povećava se gustina sive mase u levom inferiornom parietalnom korteksu, a stepen strukturalne reorganizacije ovog regiona zavisi od nivoa postignutog u doba učenja i sticanja veštine. Malo je verovatno da dolazi do povećanja sive mase, ali verovatno je da se neuroni u njoj razgranavaju.

izgleda plauzibilno uverenje da internalizovane „mape kolektivnih predstava“ stupaju u interakcije sa ovim delovima mozga kao i sa delovima povezanim sa emocijama, kao što je amigdala koja ima ulogu u generisanju socijalno prikladnih delanja. Delanja, kao što su kolektivno učenje, učestvovanje u ritualima, zajedničko pevanje, doživljaj suđenja i tako dalje, utvrđuju kolektivne predstave svih učesnika društva. Inicijacija u društveno prikladna delanja takođe potvrđuje individui jedinstveni ontološki status običaja i jezika njenog društva. Ova perspektiva pruža mogućnost relativno stabilnog uzajamnog odnosa između kolektivnih predstava, kao „spoljašnjih“ objektivnih entiteta i „unutrašnjih“ moždanih aktivnosti subjekata koje su oblikovane i uslovljene kolektivnim delovanjem mnoštva mozгова.

Neuronaučnici se nadaju otkrivanju takvih pravilnosti u ljudskoj vrsti koje transcendiraju kulturne razlike omogućujući generalizaciju pouzdanih zaključaka. U tu svrhu je neophodna interkulturalna antropološka analiza i klasifikacija kolektivnih predstava koja takođe zadržava različite nijanse značenja dok vrši upoređivanja međusobnih sličnosti. Meri Duglas (2001) je ponudila temelj takve klasifikacije kolektivnih predstava, ali nažalost, antropolozi (posebno oni koji se bave filozofskom i sociokulturnom antropologijom) retko zalaze na taj teren, tako da je on uglavnom prepušten neuronaučnicima koji ispituju socijalnu kogniciju i evolutivnim psiholozima koji se uprkos navedenim eksperimentalnim nalazima neuronaučnika često drže prevaziđenih koncepata modularne organizacije mozga.

### **\*\*Neuroetika**

Traženje generalizacija koje zaobilaze kulturne razlike ima podlogu u usredsređivanju naučnika na biološku dimenziju čoveka. Međutim, i tu postoje nerazjašnjena pitanja koja neuronaučnici pokušavaju da reše. To se odnosi na pokušaje

neuronaučnika da identifikuju ne ulogu razuma i saznanja, koji su bitni pri samokontroli u kriminalnim i nemoralnim situacijama, već ulogu limbičkog sistema<sup>4</sup> i emocija u moralnim izborima.

Traganje za neuronaučnom osnovom etičkog rezonovanja predstavlja glavnu ideju *neuroetike*. Prema Gazzanigi (Gazzaniga), za razliku od (bio)etike koja se bavi samo medicinskim tretiranjem mozga, neuroetika predstavlja odraz i analizu društvenih implikacija bolesti – normalnosti, moralnosti, životnog stila i životne filozofije – koje oblikuju moždani mehanizmi. Zato postoje bioetička – na mozgu zasnovana – proučavanja životnih filozofija. Svrha ovog vezivanja naučnog proučavanja ljudskog mozga sa etikom nije samo „poboljšavanje nauke“, nego i „prilagođavanje nauke kulturnim činiocima“, u smislu da neuronauka utiče na kulturno prihvatanje novih uslova vezanih za nove tehnologije, omogućava uvođenje novih tretmana za bolesti mozga i pokreće neočekivana neuronaučna i tehnološka dostignuća koja su bitna kako za individualne pacijenate, tako i za medicinu uopšte. Zbog tih inovacija neophodno je određivanje novih karakteristika etičkog suđenja, vezanih za medicinsku praksu i njihove primene s obzirom na rad mozga kada je zdrav i kada je bolestan.

Bioetičari se posebno usredsređuju na klasifikaciju bolesti mozga, kao uzroka neke vrste neetičkog ponašanja, što stvara priliku za lečenje, to jest za etičko (i kognitivno) poboljšanje ljudske vrste. Međutim, problem je što se tim pristupom „neetički pacijenti“ lišavaju važnih aspekata koji se odnose na problem slobode i odgovornosti. Ukoliko se ljudi koji su proglašeni bolesnim tretiraju kao determinisani moždanim

4 Limbički sistem je deo mozga koji se graniči (*limbus* – granica) sa korpom-kalozumom (*corpus callosum*) – trakom belih moždanih vlakana koja odvaja levu od desne hemisfere mozga, a odnosi se na bazična osećanja, glad i seks.

funkcijama, na čije delovanje se onda medicinski utiče spoljašnjim agensima, onda se zapravo zanemaruje ljudska slobodna volja i svest koja bi trebalo da bude motivacija za delanje.

Bioetika, dakle, obuhvata neureoetiku, koja stoji na razmeđu filozofije, metaetike i normativne etike. Njeno centralno pitanje su moralni činioци, odnosno pitanje: „Čemu pripisati moralnu odgovornost, ukoliko kognitivna neuronauka pokaže da donošenje odluka izvire iz motivacionih, a ne iz racionalnih aspekata ličnosti?“ Tu postoji problem poverenja u moralne odluke ukoliko su one proizvod emocionalnog suđenja i njegove *post hoc* racionalizacije.

Šta, dakle, ukoliko je osnova moralnog odlučivanja prerefleksivna moralna intuicija koja je za racionalno mišljenje nedodirljiva? S obzirom na uverenje da je ono što razlikuje ljudsku od ostalih životinja upravo razum i razmišljanje, koji se odražavaju na ljudske vrednosti, očekivanja i iskustva, odsustvo ovih sposobnosti lišava ljude odgovornosti za njihovo odlučivanje i delovanje. Prema tom stanovištu ljudi, u odsustvu racionalnog odlučivanja, prestaju da budu nosioci morala. Centralne rasprave u filozofiji morala, a naročito u metaetici, rasplamsane su na osnovu ovih hipoteza neuronaučnika. Oni sugerišu promenu načina ljudskog opažanja sebe kao moralnog činioца i kao ličnosti, terajući nas na preispitivanje zasnovano sti naučnih i teorijskih osnova moralnih činilaca koji su podloga normativnih implikacija.

Neurološke disfunkcije se smatraju relevantnim u pravnoj odbrani na temelju neuračunljivosti, a time i neodgovornosti za određene radnje. Nivou odgovornosti se prilagođava kazna koja se smanjuje pozivanjem na neurološku disfunkciju. Ispitivanje odgovornosti se odnosi na mnoštvo činilaca: moždanih funkcija, genetskih predispozicija, iskustva i okruženja, pa se onda postavlja pitanje da li kognitivna neuronauka,

kao deo nauke o svesti, treba da ima uticaja na shvatanje legalne odgovornosti?

Naučno istraživanje, koje se odnosi na ljude, takođe iziskuje etički ispravne stavove koji pretpostavljaju njihovo uvažavanje i odgovornost prema njima i kada je reč o „poboljšavanju“ pojedinaca i društva. Mera i integritet istraživanja su od suštinskog značaja, što znači da istraživanje treba da bude etički opravdano – da je osmišljeno tako da potencijalno donosi dobrobit sa minimalnim rizicima. Bitna je takođe dobrovoljnost koja počiva na uvažavanju autonomnosti učesnika istraživanja. To podrazumeva da je dobrovoljnost njihovog izbora zasnovana na potpunoj informisanosti o istraživanju. Učesnici koji nisu u stanju da odgovorno daju saglasnost predstavljaju „specijalne slučajeve“ – ljudske fetuse, embrione, decu i hendikepirane.

Razvoj tehnologije omogućava „popravljanje“ ljudi sa nekim nedostacima ili bolestima. U tome sve veću ulogu ima biotehnologija. U vezi sa biotehnologijom nastaju značajna etička pitanja. Između ostalog, biotehnologija se odnosi na genetsko mešanje, to jest na trajno spajanje ljudskog i životinjskog genetskog materijala, sa ili bez genetskih modifikacija. U „ksenotransplantaciji“ vrši se transplantacija životinjskog tkiva i/ili organa u ljude da bi se minimizovala opasnost njihovog odbacivanja. „Transgenetika“ se odnosi na mešanje ljudskih i životinjskih gena. Tako se, na primer, ljudski geni unose u ovcu da bi se izvesni ljudski proteini našli u ovčijem mleku, ili da bi se dobili ljudski geni u kontekstu takozvanih „matičnih ćelija“. Istraživači iz jezgra ćelije uzmu ljudski genom i unesu ga u jajnu ćeliju životinje kojoj je uklonjeno jezgro. Tako nastaje ljudsko-životinjski hibrid („cybrid“), bez namere da se ijedan od ovih embriona implantira za dalji razvoj. Zbog toga se mešanje ćelija ljudi i životinja u ranim fazama stvaranja embriona zove „himera“.



Etička pitanja povezana sa biotehnologijom uglavnom se odnose na pitanje ugroženosti ljudskog dostojanstva na osnovu povezivanja ljudskog genetskog materijala sa životinjskim. Neka se tiču bezbednosti, u smislu da li unošenje životinjskog tkiva u ljude može da oslobodi nove vrste virusa, a neka se odnose na probleme nespojivosti različitih vrsta tehnika. Jedan oblik biotehnologije odnosi se na matične ćelije koje su nada budućih tretmana zbog mogućnosti da zamene bilo koju grupu od nekoliko stotina različitih vrsta ćelija. Pretpostavlja se da će matične ćelije moći jednoga dana da formiraju čitave organe i da tako doprinesu tehnologiji transplantacije organa.

Matične ćelije su nespecijalizovane ćelije u ranoj fazi razvoja koje se još nisu diferencirale u neki specifičan tip tkiva. Teorijski, na matične ćelije se može uticati tako da se one pretvore u neki specifičan tip tkiva koje bi se onda koristilo za tretmane pacijenata sa bolesnim ili oštećenim tkivom. Primeri potencijalne primene matičnih ćelija tiču se nervnog tkiva obolelih od Parkinsonove bolesti, moždanih udara, Alchajmerove bolesti, bolesti krvi, kože i tako dalje. Postoji više tipova matičnih ćelija. Embrionalne matične ćelije, locirane u blastocitu embriona starog 5–6 dana izgleda da imaju najveći potencijal da se razviju u najviše vrsta tkiva, ali one su i najproblematičnije sa etičkog stanovišta. Istraživači čak kloniraju embrione da bi proizveli identične matične ćelije za određene tretmane i da bi predupredili njihovo odbacivanje. Inače, matične ćelije koje se smatraju „etički neproblematičnim“ jesu ćelije koje se dobijaju iz pupčanika pri porođaju, koji se obično rutinski odstranjuje. Upravo ovo rutinsko odstranjivanje može se dovesti u pitanje na osnovu teze da se preranim presecanjem pupčanika novorođenčetu onemogućava unošenje dragocenih mikroelemenata iz posteljice u sopstveni krvotok. Zbog toga su etički svakako najmanje problematične takozvane „zrele matične ćelije“ koje se nalaze u gotovo svim tkivima ljudskog tela u ulozi

regeneratora. U tom smislu, plodonosno je otkriće mogućnosti reprogramiranja zrelih ćelija tako da one počnu da se ponašaju kao matične.

### **\*\*\*Naučna dostignuća**

Postoje sjajne mogućnosti razvoja do kojih nauka dolazi stalno. Međutim, problem je kada, umesto da služi svesnom saznanju za opštu dobrobit, nauka postaje sredstvo za globalnu dominaciju korporacija. Otuda izvire bojazan da se „razvoj“, na kojem radi ova konvencionalna – korporativna nauka, odvija nasuprot onome što utopijski smatramo neupitno pozitivnom naukom zahvaljujući programu obrazovanja i slici koju o nauci stvaraju vodeći mediji. Zato je neophodno oprezno razmišljanje o pravoj prirodi date „nauke“ i svest da ne mora sve što se naziva naučnim dostignućem to zaista i biti. Da nauka svoj autoritet ne gradi na korporativnoj moći i autoritarizmu, nego na argumentima koji su otvoreni za preispitivanje, onda ne bismo imali problema sa takozvanim po definiciji „naprednim naučnim dostignućima“ koja su nekritički prihvaćena čak i kada postoje opravdane pretpostavke, ili čak dokazi, o njihovoj štetnosti koja pogubno deluje na ljude i okruženje. Tako se, na primer, korišćenje atomske energije pokazalo opasnim za okruženje, čak i kada nije bilo namenjeno pravljenju atomskih bombi, nego mirnodopskoj upotrebi atomskih centrala. Takvo je i stavljanje u promet genetski modifikovanih organizama uprkos tome što nisu dovoljno ispitani ili su osvedočeno štetni.

Kada je reč o užem bioetičkom interesovanju, pokazuje se etički problematičnom, a samim tim i opasnom, kampanja za presađivanje organa. Pod vidom humanosti i spasavanja života, apeluje se na potencijalne „donore“ i na taj način se na ljude vrši moralni pritisak da donesu odluku da zaveštaju svoje organe. Međutim, to može i da unese nepoverenje u netransparentne medicinske procedure koje prethode onome što

se klasifikuje kao „moždana smrt“. To čini etički problematičnim odlučivanje rodbine o sudbini organa njihovog unesrećenog „moždano umrlog“ srodnika. Zaista, nije moguće pouzdano i sa izvesnošću utvrditi liniju razgraničenja koja bi ukazivala na to da li su organi dati pod nekom vrstom pritiska, ili prinude. Sama odluka o zaveštanju sopstvenih organa može da bude izraz humanih uverenja davalaca, ali dobrovoljno davanje sopstvenih organa može takođe da se dovede u pitanje, ne samo zbog moralnog pritiska propagande, već naročito s obzirom na to da previše ljudi živi ispod granice siromaštva,<sup>5</sup> što je posebno neprijatan vid pritiska.

U težnji za razumevanjem univerzuma čoveku je potrebna *istinska nauka*, ali takva nauka ne dominira svetom. Opasnost od zloupotrebe nauke radi uvećavanja profita korporacija izgleda, naprotiv, sve očiglednija. Tako „korporativna nauka“ predstavlja ogromnu opasnost za *ljudske vrednosti*, a bioetika je u tom pogledu pred istim iskušenjima. Fundamentalno je pitanje da li će znanje i vrednosti biti povinovani korporativnim interesima i identifikovani sa njima ili će im pristupiti kritički i postaviti im ograničenja? To je posebno važno kada se ima u vidu da tehnologije budućnosti pod plaštom *progresna nauke* mogu potpuno da unište ljudske vrednosti porobljavajući ljude za globalističke ciljeve moćnih vlasnika korporacija.

Kritički pogledi se za sada češće upućuju sa margina akademske nauke i izvan nje, zbog sprege ekonomskih interesa

---

5 U svakom slučaju, to je mišljenje hirurškog eksperta iz Singapura, Susan Lim, osnivača i direktora CEO (*Centre for Robotic Surgery*), koja je 1990. godine izvela prvu uspešnu transplantaciju. Nakon što je 2003. godine pokrenula projekat tehnologije presađivanja zrelih matičnih ćelija, postala je pionir etički nekontroverznog presađivanja zrelih ćelija koje se mogu reprogramirati da postanu matične, umesto presađivanja matičnih ćelija dobijenih iz embriona, a naročito umesto presađivanja organa (videti Lim 2010).

i upravljačkog sistema koji uključuje i obrazovni sistem. Oni govore o potencijalnim opasnostima tehnologija budućnosti o kojima bioetika svakako treba da ima stav. Ukazuje se na pojave kao što su: gajenje organa u genetski modifikovanim patentiranim životinjama;<sup>6</sup> „bihejvioralna vakcina“ koja može da „prespoji mozak“ i tako „eliminiše probleme“<sup>7</sup>; unošenje u zdravstvenu zaštitu centralizovanog daljinskog nadgledanja zdravstvenog stanja; uvođenje propisa koji kriminalizuju domaća lekovita sredstava i proizvode i prisiljavaju ljude da se okrenu sintetičkim medikamentima i industrijskoj hrani; neprikazivanje sastojaka, izvora i porekla hrane, da bi se izbeglo nepotrebno uzbunjivanje javnosti; zakonsko propisivanje vakcinacija bez neke više instance koja bi mogla da spreči njihovu zloupotrebu; kontrola genetskog koda u cilju kontrolisanja genetike potomstva; ugrađivanje bežičnih moždanih implanata – čipova koji se mogu aktivirati daljinski radi kontrolisanja bankovnih računa ili zdravstvenog stanja, ali preko kojih se istovremeno može kontrolisati i pacifikovati stanovništvo. Takvi čipovi i genetski inženjering omogućiće stvaranje poslušnih supervojnika. Interesantna je i elektromagnetska aktivacija čestica metala i nanokristala koji se mogu podešavati na određene frekvencije i koji se mogu uneti u krvotok zaprašivanjem okruženja.

---

6 Tako se kao verovatni scenario presađivanja srca, uzima projekat neke korporacije, poput „Monsanta“, gde bi se gajile genetski modifikovane trans-specijske svinje (čiji proces patentiranja je u toku), koje bi bile tovljene genetski modifikovanom hranom i kojima bi, zbog svežine, srca bila vađena naživo. Vlada bi preko zdravstvenog osiguranja odobravala transplantacije vrhunskim bolnicama koje tako ne bi imale potrebu da se upliću u ilegalne transplantacije i crno tržište „organ trafficking“-a (Gutierrez 2009).

7 Opasnost je u tome što bi to mogla da bude neka vrsta „hemijske lobotomije“ koja bi mogla da reguliše građansku neposlušnost radeći u korist globalne policijske države bez tolerancije prema kritičkom i uopšte nezavisnom mišljenju.

S obzirom da ova fascinantna naučna dostignuća „tehnologije budućnosti“ nose u sebi mogućnosti zloupotrebe nauke od totalitarne tiranske vlasti koja za svoje potrebe koristi korumpiranu industriju, to se sve više pažnja ljudi počinje usmeravati protiv toga. Postoji, međutim, sumnja u moć običnih ljudi da tome stanu na put, s obzirom da su neke od tih tehnologija već primenjene, a neke su uveliko na putu da budu. U svakom slučaju, izgleda da ljudskoj vrsti pretila opasnost od zloupotrebe nauke radi profita i kontrole prenamnožene populacije. Upravo zato je uloga bioetike važna, jer ona sa autoritetom može da osvetli opasnosti tehnološkog progressa da bi njegove prednosti bile bolje upotrebljene. Bioetika bi tako omogućavala nauci da ostvaruje zajedničke interese ljudi i celokupnog okruženja koje uključuje održivost svih carstava planete Zemlje. Inače, ukoliko povređuje osnovna prava života, znanje postaje najopasnije sredstvo moći. Pобољšavanje ljudi i ljudskog društva, koje bi trebalo da ide u smeru svesne evolucije civilizacije, suprotstavlja se diktatu korumpirane „nauke“ zloupotrebljene za korporacijske interese.

Odgovorna sloboda mišljenja i govora jeste nužan uslov istinskog razumevanja sveta. To potvrđuju oni naučnici i filosofi koji imaju svest o značaju ekološke održivosti raznovrsnosti života planete. Oni ukazuju na opasnosti koje je progres moderne nauke doneo svetu. Atomske oružje i atomski otpad, toksične hemikalije, pesticidi, vakcine, psihijatrijski lekovi, genetski inženjering, u stvari su eksperimenti na ljudima koji zajedno sa neobazrivom proliferacijom genetski modifikovanih organizama stvaraju takozvano „genetsko zagađenje“. Modernistička naučnotehnološka predstava „progressa“ vodi kolapsu života na planeti nazvanom „šestim velikim istrebljenjem“. Istraživači sa Univerziteta Berkli tvrde da može nastati „masovno istrebljenje“ i do 75% života na Zemlji. Njihovi nalazi su objavljeni u časopisu *Nature* (Barnosky et al. 2011) i, između ostalog, odnose se

na uništavanje staništa, širenje novih bolesti i stvaranje neprirodnih vrsta. Ove i slične teme – poput toga da je trećina biljaka i životinja pred istrebljenjem, da su zbog hemijskog i elektromagnetnog zagađenja u razvijenom svetu gotovo nestale pčele, da promena klime preti da istrebi mnoge oblike života, da kiselost okeana dovodi do masovnog uništenja podvodnog sveta, da zbog stalnog uništavanja staništa lekovite biljke mogu da budu potpuno uništene i tako dalje – sve više su prisutne u ljudskoj svesti. Pitanje je ipak da li će ona biti u stanju da se artikuliše u jedan opšti pokret koji bi mogao da se suprotstavi pritiscima potrošačke propagande koja nekritički preplavljuje svakodnevni život da bi se kristalisalo usmerenje održive budućnosti.

Odgovor na pitanje zbog čega je nauka destruktivna i opasna sumiran je u dokumentarnom filmu *Unutrašnji Bog* (*The God Within*) Majkla Adamsa (Adams, internet; uporediti Adams 2011), koji počinje filozofijom moderne nauke i rečima Stivena Hokinga (Steven Hawking) da su ljudska bića biološki roboti bez svesti, slobodne volje, uma i duha. Naime, u knjizi *Veliki plan* (*The Grand Design*), Hoking je doveo u pitanje postojanje slobodne volje na osnovu uverenja nauke da je naše ponašanje određeno fizičkim zakonima. On, dakle, smatra da „mi nismo ništa više nego biološke mašine i da je slobodna volja samo iluzija“. Verujući da ljudska bića zapravo nisu svesna i da zato nisu sposobna da saosećaju, vole, pate i trpe bol, niti da donose odluke na osnovu slobodne volje, Hoking izražava filozofiju konvencionalne – korporativne nauke. Prema Adamsu, međutim, izostavljanje vrednovanja svesti kod živih bića, temelj je za izgrađivanje moderne nauke na principu zla. On izvodi analogiju sa zaključkom člana naučne zajednice Baron-Koenom (Simon Baron-Cohen), koji je profesor psihologije na Kembridžu.

Baron-Koen tvrdi da je zlo nedostatak saosećanja. On pravi analogiju sa psihopatama koji imaju „nulti nivo empatije“

jer ne prepoznaju, niti vrednuju mišljenje i osećanja drugih (Kelland 2011). Međutim, umesto da zagovara medikamente koji bi kod njihovih korisnika omogućili saosećanje i tako postali princip ljudskog „moralnog i kognitivnog poboljšanja“, Adams naprotiv ističe „psihopatske karakteristike“ konvencionalne nauke do kojih dovodi njen osnovni materijalistički princip prema kojem su osećanja i misli samo „biološki rikošet“ hemije mozga, bez duha, namere i svesti. O psihopatskim crtama dominirajuće korporativne nauke može se zaključiti na osnovu opasnosti njenih proizvoda kao što su genetsko modifikovanje organizama, nesuočavanje sa štetnim stranama masovnih vakcinacija,<sup>8</sup> hemijsko trovanje prirodnog sveta, nekontrolisano indukovanje elektromagnetnog zračenja i genetsko zagađivanje sveta semenom sa takozvanom „termionatorskom tehnologijom“ samouništenja. Sve se odvija zahvaljujući tehnološkom napretku industrije koja može da bude zla, odnosno, psihopatski opasna, ukoliko deluje bez saosećanja prema životu (Adams 2011).<sup>9</sup>

8 Kada je reč o vakcinacijama, pored informisanja o problemima imunizacije, potrebno je to znanje primeniti i na sprovođenje prava na izbor na osnovu potpunih informacija (Phillips 2011).

9 Definicija „psihopate“ kao „osobe sa antisocijalnim poremećajima ličnosti koji se manifestuju u agresivnom, perverznom, kriminalnom ili amoralnom ponašanju, bez saosećanja i milosti“, odgovara inklinacijama moderne nauke. Proizvodnja genetski modifikovanog semena, pesticida, hemijska proizvodnja fluorida, psihijatrijskih lekova, hemoterapija i vakcine imaju, tvrdi Adams, za posledicu psihopatsko ponašanje. Tvrdeći da predstavljaju entitet „nauke“, kompanije koje ih proizvode agresivno napadaju sve koji se ne slažu sa njima kao „nenaučne“. To se odnosi i na ponašanje kompanija koje proizvode lekove zasnovane na patnji životinja i nemilosrdnim medicinskim eksperimentima. Vakcine se proizvode na organima obolelih laboratorijskih majmuna koji se drže zatvoreni u krajnje nehumanim uslovima. Zatim se zaražene ćelije njihovih bubrega ubrizgavaju deci i ljudima „za njihovo dobro“. Proizvođači vakcina takođe vrše medicinske eksperimente na deci nerazvijenih nacija. Kompanije koje proizvode genetski modifikovane organizme vrše eksperimente na žitaricama koje štete lancu života prirode.

To se dešava pod okriljem nauke koja je lišena prepoznavanja svesti i duše. Medicinski doktori stiču znanje o bolestima i lekovima, ali ne i o tome kako da vrednuju životno iskustvo i svest svojih pacijenata. Razmišljanje o tome da pacijenti imaju svest i duh strano je modernoj medicini; njen sistem ignoriše postojanje veze uma i tela, kao da uma ni nema. Ovo poricanje interakcije između uma i tela, takođe se, prema Adamsu, može smatrati za neku vrstu bolesti koja je inficirala umove modernih lekara i medicinskih naučnika. Ili je to samo metastaza jednog dubljeg nivoa bolesti – nivoa jednog pogleda na svet koji prenosi vrhunski svetski fizičar, Hoking, svojim uverenjem da ljudska bića nemaju svest, um, ni slobodnu volju. Adams to smatra upozorenjem da čovečanstvo ne sme slepo da sledi „nauku“ koja ga vodi u samouništenje. Obećavanjem modernizacije i podržavanjem vere u tehnološki napredak „moderna nauka“ je postala opravdanje za napredak zla, destrukcije života na planeti sprovođenjem korporativne politike po svaku cenu. Na ivici nuklearne katastrofe, iscrpljivanja prirodnih resursa, hemijskog uništenja obradivog zemljišta, kolabiranja prirodnih oprašivača, pošli smo u samouništenje uz pomoć nauke. Elektromagnetnim i radioaktivnim talasima zračimo svoja tela, lekovima drogiramo sebe i svoju decu, na razne načine zagađujemo okruženje, trujemo svoje izvore vode i stalno osiromašujemo svoju genetsku budućnost kontaminacijom DNK.

Modernističkoj filozofiji nauke nedostaje empatija zbog toga što ona ne prepoznaje postojanje uma i svesti. Stoga ona može da služi ciljevima gorim od zločina protiv čovečnosti – na celoj planeti se uništava život u ime nauke, a oni koji sipaju otrove, da bi profitirali od toga, kažu da time spasavaju svet. Kažu da sprovode genetski inženjering kako ljudi ne bi umrli od gladi, a pritom ne dozvoljavaju da se za buduće generacije čuvaju stara semena. Uskraćuju prirodno pravo zemljoradnicima da gaje svoje žitarice pošto oni onda ne bi plaćali danak



monopolističkim korporacijama koje genetskim inženjerin-  
gom stvaraju seme koje se odmah nakon prve generacije samo-  
uništava. Takav obrazac zla se neguje pod nazivom „nauka“.  
Njime upravljaju ljudi koji su, smatra Adams, verovatno psiho-  
pate koje nemaju sposobnost da vide vrednosti života i iskusta-  
va drugih. Oni poput demona podrivaju svet uništavajući sve  
na svom putu i napadajući sve one koji nastoje da štite život. Ta-  
kav obrazac zla nužno je preobraziti, ili uništiti, ukoliko se želi  
održiva budućnost života na Zemlji.

Nauka bez duše i duha samo je forma bez smisla koja  
nas jedino može odvesti u propast. Zato je potrebno okrenuti  
se od bezumne i bezdušne filozofije materijalistički orijentisa-  
ne naučne zajednice ka filosofiji koja prepoznaje stvarnost sve-  
sti, ne samo ljudske, nego svesti svih vidova života na Zemlji.  
Sa prihvatanjem svesti, duše i slobodne volje, budi se nada da  
će ljudska vrsta postići mudrost i mir. Za to je uslov vredno-  
vanje života koje omogućava njegovu održivost. Sa prepozna-  
vanjem patnje drugih nastaje motiv za njeno okončanje, a to  
takođe znači kraj uništavanja sveta napuštanjem praznoumlja  
korporativne nauke. Da bi čovečanstvo napredovalo neopho-  
dan je filozofski pomak – preobražaj pogleda na svet koji se  
ogleda u potpunom uvažavanju ljudskih vrednosti. Evolucija  
ljudske vrste iziskuje duboko razumevanje ljudskih vrednosti  
koje su kroz saosećanje, svest i odgovornost, u skladu sa održi-  
vošću života i uslovi istinske nauke.

### \*\*\*Mozak i sopstvo

Važno je shvatiti da je prihvatanjem materijalizma,  
kao ujedinjujućeg principa sveta i svesti, nauka prihvatila ideju  
da je um zapravo mozak, a „sopstvo“ samo nekakav „moždani  
splet“, „centralni reon“ koji je odgovoran za organizaciju života  
organizma. Tako je identitet sopstva pretvoren u „funkcional-  
no uverenje“, „ubedljivu fikciju“, „priču“, ili „mit“ koji služi da

se olakša život, a naučno je diskreditovan. Ovo uverenje materijalistički orijentisane nauke podržano je i postmodernističkim shvatanjem sopstva kao konstrukcije i kombinacije različitih ideja bez nečeg supstancijalnog. Odatle je izvedeno uverenje da, osim kao metafora, sopstvo doslovno ne postoji. Time, međutim, nije dat odgovor na to otkuda stalna ljudska potreba za razumevanjem ovog metaforičnog „sopstva“ za koje se pogrešno misli „kao da jeste“? Neka duhovno orijentisana učenja su ga čak shvatila kao „suštinsku stvarnost“, mada među duhovnim pogledima na svet postoje velike razlike. Tako, negacija „sopstva“ kao podloge toka zbivanja, postoji i u budizmu, kao i u naučnom shvatanju sveta, s bitnom razlikom što „poništanje subjekta“ u budizmu ima duhovnu svrhu, to jest, duhovni povratak ličnosti u stanje svesti koje je „sveujedinjujuće ništavilo“.

S obzirom na nestalnost svake strukture svesti, kao sinteze neodređenog mnoštva činilaca, analitičko dejstvo destrukcije objektivne svesti na površinska strujanja počiva na istoj teoriji ništavila koja predstavlja sintezu objektivističke pretpostavke sa subjektivističkim aspektom Budinog učenja o neminovnoj patnji zbog neizvesnosti nosioca zbivanja, to jest postojanja sopstva. Prema budizmu, dakle, kao i prema modernoj nauci, nije moguće da se ijedan oblik svesti poveže sa sopstvom kao čistom i trajnom suštinom. Neizvesnost koju ljudski um ima u pogledu sopstva, koja kod osobe stvara psihičko nezadovoljstvo, navela je Budu na učenje o „ne-sopstvu“, odnosno o samonegaciji. Ključna reč budizma, *anatta* (ne-ego, ne-ja, bezličnost), odnosi se na to da ni u telesnim, ni u mentalnim pojavama postojanja, niti van njih, nema ničega što bi se moglo smatrati stvarnim – „sopstvom“. Ovo je jedina zaista specifična budistička doktrina koja zasniva strukturu budističkog učenja. Sve ostalo, što postoji u budizmu, može se manje-više pronaći u drugim filozofskim sistemima i religijama, ali jedino je Buda *anattá vādi* jer jasno i bezrezervno uči bezličnosti.

Budino učenje ukazuje na bezličnost celokupnog postojanja – postoji samo kontinuitet procesa nastajanja i prolaženja telesnih i mentalnih fenomena i ne postoji odvojeni ego-entitet unutar ili izvan tog procesa. Ovu doktrinu je zen-budizam preinačio tako što je uveo razliku između „prividnog“ i „pravog ja“ da sledbenici Bude ne bi pogrešili u svom pristupu stvarnosti (Suzuki/From 1973: 58). Slično stoji i u učenju Upanišada o punoći i postojanosti bića.

Nasuprot tome, a u saglasnosti sa idejama budizma, može da deluje teza zapadne nauke da sopstvo nije ništa supstancijalno. No, za razliku od budističkog, naučni pogled na svet ne može mnogo da kaže o poreklu, prirodi i ulozi svesti u prirodi. S druge strane, u budizmu se pri istraživanju ne koriste objektivna kvantitativna sredstva. Zato bi ova dva različita načina istraživanja trebalo smatrati komplementarnim. Integrisanje ove dve perspektive moglo bi da dođe do dubljeg i obuhvatnijeg shvatanja nego što im je moguće odvojeno. U tom smislu Suzuki kaže da zen-budizam nema ništa protiv objektivnog naučnog pristupa stvarnosti kada ukazuje na neposredniji, unutrašnjiji, stvarniji i ličniji pristup zena. „Sve što je spolja govori pojedincu da nije ništa, dok ga sve što je u njemu ubeđuje da je on sve“ (Suzuki 1973: 58).

To je takođe ideja „kontemplativne nauke“ čije principe je postavio Valas (Allan B. Wallace) istakavši da je kontemplacija oblik saznanja do kojeg se ne dolazi razmišljanjem, nego uviđom. Po njegovom mišljenju, intuicija predstavlja savršen oblik saznanja, paralelan onome što se vidi čulima, znanje o onom što je prisutno. Ali za razliku od objektivnog znanja, kontemplacija ne sadrži odnos *prema* objektu; ona je neposredno *u* njemu. Dok se ideja moderne nauke uglavnom isključivo povezuje sa ispitivanjem objektivnih, fizičkih, kvantitativnih fenomena – sve do tačke u kojoj ih neki naučnici smatraju realnim – postoji

takođe osnov za šire shvatanje nauke. Naučni metod se obično definiše kao skup principa i procedura za sistematsko prikupljanje znanja koje uključuje i prepoznavanje i formulaciju problema, kolekciju podataka putem posmatranja i eksperimenta i formulisanje testova i hipoteza. U ovoj definiciji nema ničeg što bi spečavalo mogućnost posmatranja „iz prve ruke“ mentalnih fenomena i njihovog odnosa prema svetu uopšte. Kao što naučnici imaju posmatranja i vode eksperimente uz pomoć tehnologije, tako „kontemplativci“ imaju sopstvena posmatranja i vode eksperimente uz pomoć usavršenih sposobnosti pažnje i igre imaginacije. Otuda u principu nema ničeg inkompatibilnog između kontemplacije i nauke, samo težina istorije deluje i dalje protiv svake plodonosne saradnje između njih (Wallace 2006).

Budući da spoljašnjim istraživanjem mozga neurona uka nije pronašla „sopstvo“, niti neke pouzdane pokazatelje šta bi ono uopšte moglo da bude, to je naučnicima moralo postati jasno da u pogledu sopstva postoji potreba za spekulacijom. Tako se savremena filosofija kognitivne nauke usmerila na objašnjenje neuralne arhitekture svesti stvorivši koncept „neuralnog sopstva“, kako ga je formulisao Denet (Daniel Dennett). Denet je smatrao da u pitanjima sopstva nema eksperata, jer su eksperti kao takvi uvek apsorbovani ispitivanjima nekih usko ograničenih delova problema te im izmiče sagledavanje celine koje je neophodno kada je reč o sopstvu (Dennett 1989). Shvatajući da tema sopstva iziskuje susret nauke i spekulacije on se, kao neuronaučnik, drži materijalizma kao ujedinjujućeg principa stvarnosti. Na taj način, spekulacija se udaljuje od svojih duhovnih potencijala koji doprinose da se ideja o susretu nauke i spekulacije tumači kao prilika za duhovni preobražaj čoveka i evoluciju čovečanstva. Očigledno u tome važnu ulogu mogu imati samo učenja, okrenuta unutrašnjosti, koja bi kognitivnoj neuronauci mogla da ponude razvijenije kontemplativne pristupe svesti i samosaznanju.

U vezi sa iskazanom potrebom za sagledavanjem sve- ta kao celine može se reći da principi moderne nauke mogu da odgovaraju odnosima fizičkog sveta objekata ispražnjenom od subjektivne svesnosti u kojem ostaje nepoznat smisao duhov- nog istančavanja svesti (na primer, kroz budističku kultivaciju *samadhi* stanja). Ukoliko se takva mogućnost ostavi po strani, može izgledati nevažno zanemarivanje uloge svesti (isto kao što pretpostavke klasične mehanike izgledaju dovoljnim za prouča- vanje svakodnevnih forme fizičkog sveta, ako se ne uzme u ob- zir brzina svetlosti). Međutim, sa istančavanjem svesti postaje neophodno da se o stanjima svesti govori s obzirom na njihovu relevantnost u pogledu saznanja metafizičkog sveta. Tada se te- kuće materijalističke pretpostavke pokazuju pogrešnim. S obzi- rom da su ideali kontemplativnog života gotovo iščezli iz mo- derne kulture, zapadni svet je počeo da ih nalazi u kulturama Istoka. No, za zapadnu kulturu je neophodna ubedljiva naučna evidencija koja bi mogla da stavi na pravo mesto materijalistič- ke koordinate u koje moderna nauka jedino veruje.

Proučavanjem aktivnosti mozga, ponašanja i subjek- tivnih izveštaja normalnih i poremećenih ljudi, kognitivna na- uka je stvorila pretpostavke o tome da su svi mentalni procesi samo funkcije, ili svojstva mozga. Izražavajući potrebu za uki- danjem dualizma, Denet je istakao da mozak treba posmatrati u sklopu celine tela, kao jedan od različitih telesnih delova, organ među drugim organima koji doprinosi funkcionisanju složene jedinstvene celine organizma (Dennett 1996: 77–78). Objasnja- vajući značenje sopstva koje je postojalo u okviru dualističkog polazišta novovekovne nauke, kada smo „od Dekarta u seda- mnaestom veku imali viziju sopstva, kao neke vrste nemateri- jalnog duha, koji poseduje i kontroliše telo, kao što neko ima i upravlja svojim kolima“, on je zaključio da je to dovelo do uobičajenog shvatanja da se sopstvo, ili um, nalazi u mozgu i da mi zato vidimo sebe kao „vlasnike“ svojih tela smeštene u

mozgu. Otuda, po njegovom mišljenju, ljudi radije prihvataju transplantaciju srca kao primaoci, dok za transplantacije mozga žele da budu davaoci. Pretpostavka o identitetu, koji bi zajedno s mozgom, mogao da bude prenet u novo telo,<sup>10</sup> nastavak je lokovskog shvatanja sopstva kao sećanja (Dennett 1989) i predstavljalo bi još suptilniji uspeh nauke ukoliko bi se u novi „hardver“ mozga mogli prenети stari sadržaji iskustva – kao nekakav „softver“ koji asociira na „sopstvo“.

Sa tim povezan koncept „neuralnog sopstva“ neurounika je uglavnom bazirala na izveštajima o pacijentima s oštećenjima mozga nakon moždanog udara. Ovi pacijenti u momentu moždane lezije većinom nisu bili svesni toga šta im se dešava, te su, na primer, iako im je bila paralizovana jedna strana tela, iskreno tvrdili da se osećaju dobro. Na osnovu nemogućnosti ovih pacijenata da povežu svoje probleme sa sobom neurounačnici su zaključili da to potiče iz oštećenja nekog supstrata

---

10 U romanu *Telo*, Hanif Kurejši pravi zaplet na osnovu ove ideje. Glavni lik je slavan ostareli pisac koji koristi priliku da mu mozak presade u „novo“ telo nekog umrlog mladića. Problemi identiteta izneti u romanu bili su okosnice raznih teorija, poput onih Lakana (Lacan) ili Fukoa (Foucault). „Imam prijatelja koji voli da razvija teorije i koji tvrdi da se ideja sopstva kao izdvojene samosvesne individue, pa i ideja autobiografije koju takvo sopstvo može ispričati ili napisati, razvila otprilike u vreme kada je izumljeno ogledalo, čija je masovna proizvodnja otpočela u Veneciji u šesnaestom veku. Tek kada su dobili priliku da pažljivo osmotre svoja lica, emocije i tela, ljudi su se mogli zapitati ko su i po čemu se razlikuju ili su slični drugima. ... S druge strane ja sam se od tela sasvim odvojio, kao da je u pitanju neugodan stari prijatelj kojeg pokušavate da se otarasite. Moj ponos, moj osećaj sopstva, moj identitet, ako baš hoćete, nije nestao. Pre bih rekao da je emigrirao. ... Nisam bio usamljen u tome. Jedan moj uspešan prijatelj, deset godina stariji od mene, opisao je sopstveni mozak kao 'otvorenu ranu'. Osećao je isti onaj bes kao kada je imao dvadeset pet godina. Nije bilo nirvane za njega, nije bilo kraja ambiciji i zavisti. ... Oduvek sam kao nešto što se podrazumeva smatrao da sam pre svega ličnost i da je to dobro. Sada sam otkrio da sam pre svega telo, telo koje nešto želi“ (Kurejši 2003).

„neuralnog sopstva“ koje su ovi pacijenti pretrpeli. Oni nisu mogli da procesuju postojeće stanje svog tela oslanjajući se na staru informaciju o sopstvenom stanju. Zato je kao logičan izgledao zaključak da osećaj „sopstva“ neke osobe zavisi od njene sposobnosti da pristupi informacijama svojih sećanja na autobiografske detalje, afinitete, planove za budućnost i javno dostupne predstave o telesnom stanju. Na osnovu tih informacija mi neprekidno rekonstituišemo svoj „koncept sopstva“ i to činimo toliko stalno i dosledno da nikada ne znamo da ga iznova pravimo sve dok nešto ne krene naopako (Damasio 1994).

Filosofsko shvatanje jedinstvene svesti bilo je tema razmišljanja neurologa od kojih su neki, polazeći od slike opšte neuralne arhitekture, tvrdili da procesi na kojima počiva saznanje i svest nisu „simbolički kodirane predstave“, kao što smatra većina filozofa, nego „vektor transformacija“ (Churchland 1995: 214). Još radikalnija je Denetova artikulacija neuralne arhitekture jedinstvene svesti sa tvrdnjom da je jedinstvo svesti „sopstva“ u stvari privremeni i kratkotrajni „virtualni kapetan“ koji nastaje kao rezultat male grupe informacija sa mesta koje imaju temporalnu dominaciju u borbi s drugim takvim grupama za kontrolu kognitivnih aktivnosti, kao što je samoposmatranje.

Ideja ove hipoteze je da mi ove prolazne „ja“ fenomene smatramo za nešto više nego što oni zaista jesu, zbog toga što je u datom trenutku svaki od njih neko „ja“ koje je povezano s prethodnim prolaznim „ja“ preko nekog oblika prethodno identifikovanog autobiografskog sećanja. Ukoliko trenutno pobednička koalicija svesnih stanja predstavlja „sopstvo“, onda to znači da se svaki temporalni delić „sopstva“ nalazi u različitim delovima mozga. Otuda su neuronaučnici zaključili da u jedinstvu svesti može na mnogo različitih mesta postojati mnogo neuralnih korelata „ja“. Mnoštvo neuralnih korelata „ja“ neuronaučnici su prepoznali kao dovođenje u pitanje neurološke „hipoteze izomorfizma“ koja objašnjava vezu između svesti

i mozga (Peacocke 1994).<sup>11</sup> Naime, ukoliko neurološki nalazi pokazuju da neuralno-bihejvioralna osnova jedinstvene svesti može da bude veoma različita kod različitih ljudi, onda to možda ukazuje na privid direktne povezanosti svesti i mozga.

Bitno je ovde istaći da mnoge iznesene ideje neuronauke nisu ni nove ni originalne. Takva je, na primer, ideja o „čoveku-mašini“, kao i teza o postojanju mnoštva različitih „ja“, ili grupa „ja“, koje se menjaju sa tokom svesti stvarajući iluziju o jedinstvenom „sopstvu“, premda su to u stvari različita „ja“, i koja u datom trenutku dospevaju do svesne pažnje (Denet je naziva „virtuelnim kapetanom“ ili „pobedničkom koalicijom“). U potpuno razvijenom obliku ove ideje su izložene u knjizi *Četvrti put* P. O. Uspenskog. Međutim, kontekst ili smisao koji im pridaje Uspenski, toliko je različit od onog u kojem se odvijaju tumačenja neuronauke, da celokupna ideja sopstva dobija sasvim drugačije usmerenje. Nasuprot kartezijanskoj ideji mentalnog saznanja, ono „Ja jesam“ koje je potrebno u ovom drugom „pamćenju sebe“ shvata se intuitivno i bez ikakve teorije koja bi služila kao podloga (Uspenski 2005: 150).

Nasuprot striktno individualnom domenu koji zahvata neuronauka, filosofija koju iznosi Uspenski govori o ideji moguće evolucije čovečanstva za šta je preduslov duhovni preobražaj identiteta pojedinačnog čoveka. Da bi počeo taj preobražaj

---

11 „Hipoteza izomorfizma“ je ideja da će se data vrsta promene svesti uvek reflektovati, ili čak biti rezultat, neke vrste promene mozga. Međutim, često su dve instance potpuno iste promene svesti praćene sa svim različitim promenama u mozgu. Tako izgleda kao da je jedinstvo svesti usko povezano sa neoštećenim korpus-kalozumom (*corpus-callosum*) između dve hemisfere. Ali kod ljudi koji su bez korpus-kalozuma izgleda da takođe postoji jedinstvo svesti. Na osnovu toga izgleda da se jedinstvo svesti postiže potpuno različitim mehanizmima nego što su oni koji omogućavaju komunikaciju preko korpus-kalozuma. To može važiti i u suprotnom smeru – različite promene svesti mogu da prate iste promene strukture i funkcije mozga.



čovjeku je, prema ovom učenju, neophodna (duhovna) škola u kojoj će raditi na „pamćenju sebe“ da bi uvideo svoja različita „ja“ i da bi shvatio da je „mašina“ koju pokreće nesvesno koje određuje mehanizme koji ga, preko stalnog unutrašnjeg mentalnog dijaloga, negativnih emocija i fantazija drže uspavanim i u iluziji da je celovita osoba koja ima jedinstveno sopstvo. Ali kada toga postane svestan, čovek ostvaruje mogućnost da zaista ostvari svoje jedinstvo.

Nasuprot tome, kognitivna shvatanja neuralne implementacije znanja i svesti uklapaju se u teoriju sistema koji jedinstvenost svesti tumači kao rezultat određenih samoorganizujućih aktivnosti mozga. Proučavanja svesti sa stanovišta neuronauke nastoje da pokažu da je jedinstvo svesti karakteristika mozga. Mada postoji u mnoštvu oblika, koncept jedinstvene svesti, kada se posmatra kao fenomen, povezuje mnoga pitanja saznanja. Mogućnosti da jedinstvo svesti bude narušeno pokrenule su istraživanje načina na koje do toga dolazi i kojima se nastoji da osvetli struktura svesti. Međutim, stanje naučne teorije o tome je takvo da predstoji još mnogo prostora za istraživanje.<sup>12</sup>

Sa stanovišta identiteta značajno je još podsetiti da je neuronauka dovela u pitanje „kartezijansko“ ili „prosvetiteljsko“ shvatanje sopstva na kojem se temelji konvencionalno značenje individue i na kojem se suštinski zasniva društvo. Neuronauka je napala konvencionalnu koncepciju identiteta, odnosno

12 Između neurologa postoji saglasnost da procesi koji opslužuju jedinstvo svesti nisu izomorfni i ne liče na rečenice i jezik, no neurolozi se međusobno ne slažu u pogledu funkcije neurona. Po jednom shvatanju neuroni su ti koji međusobno odašilju i primaju signale a saznanje liči na pandemonijum međusobno takmičarskih delova sadržaja između njih. Po drugom stanovištu jedinstvo svesti nije rezultat procesovanja informacija niti je neurološki proces takmičenje između delova sadržaja, već krucijalan proces transformacije kompleksnih vektora u multidimenzionalnom „sedištu faze“.

čoveka kao bića slobodne volje i odgovornosti. Slično je učinio i poststrukturalizam, s tom razlikom što je poststrukturalizam negirao svaki determinizam, dok je ideja neuronauke upravo suprotna i potvrđuje determinizam. Interesantno je što oba pristupa sopstvu u krajnjoj liniji proizvode iste posledice po smisao identiteta osobe. Oba ga, naime, negiraju uništavajući time humanistički identitet ljudskog bića i polažući temelje za konstrukciju priče posthumanizma.

Međutim, stabilnost i jedinstvo identiteta jesu krucijalni za ljudski život sa stanovišta društvenih institucija koje počivaju na humanističkoj koncepciji sopstva koje utemeljuje ideju odgovornosti autonomne individue. Otuda proizlazi da bez ideje identiteta, makar kao potencijalnog uzora, koji ne mora ni biti realizovan, čovek ne može ni da zamisli sebe kao slobodno i odgovorno biće sa perspektivom samoostvarenja. Na to upućuje i pravna klasifikacija olakšavajućih okolnosti koje se uzimaju u obzir kada je individua pod (spoljašnjim) pritiskom imala ograničenu slobodu delovanja, te joj se ublažava kazna (ili moralna osuda) jer nije imala slobodan izbor.

Determinizam ljudskog delovanja koji zastupa neuronauka vidi se u opisivanju prisilnih ponašanja pacijenata koja nastaju kao posledice oštećenja delova mozga. Na osnovu toga neuronauka sugeriše da ljudsko ponašanje uglavnom ima neurološku osnovu, što je naročito jasno kada dođe do problematičnog ponašanja van društvenih normi. Tako se, na primer, osobe s oštećenjem frontalnog lobusa osećaju prinuđenim da reaguju na signale iz okruženja.<sup>13</sup> Na osnovu tumačenja da je

13 Ovaj sindrom je tipično izražen u kleptomaniji ili krađi bilo čega što je ostavljeno bez nadzora. Do pre nekoliko godina takvi ljudi su kažnjavani kao odgovorni za svoje delovanje jer se nije moglo znati za oštećenje njihovog frontalnog lobusa. Slično je i sa disleksijom koja je tek nedavno prepoznata i priznata kao organska nesposobnost, dok su se ranije deca s disleksijom smatrala lenjom i na taj način bila moralno obeležena, što se zasnivalo na pretpostavci slobodne volje – da je samo potrebno da

osoba pod prinudom pogrešnih povezivanja neuronskih tokova u mozgu učinila nešto neprihvatljivo, diskredituje se moralno suđenje. Tako, neurološko objašnjavanje moždanih tokova vodi do zaključka o iluzornosti slobodne volje. Neki neuronaučnici, na primer, smatraju da će buduće generacije uzimati zdravo za gotovo da su ljudi mašine koje je moguće programirati, kao što sada uzimamo zdravo za gotovo činjenicu da je zemlja okrugla (Carter 1998: 207).

Uprkos tome što su neurološka saznanja zasnovana na naučnom ispitivanju iz kojeg sledi velika verovatnoća njihove plauzibilnosti, ipak je pitanje zašto se sama neuronska stanja ne bi shvatila kao posledice, ili simptomi psiholoških, duhovnih ili energijskih uzroka koji su u vezi sa ljudskim vrednostima i preko njih sa sopstvom. Njihovo uvažavanje bi onda bilo u korelaciji s dostojanstvenim identitetom čoveka, i kao pojedinca i kao vrste. Dovoljna je i sama pretpostavka o ljudskim vrednostima koje nas sprečavaju da shvatimo sebe kao definitivno neuronski predodređene, jer time dolazimo u opasnost da budemo lišeni odgovornosti i slobode. U tim okolnostima ljudima ne bi preostalo ništa drugo do da se prepuste odlukama autoriteta, jer su shvaćeni kao mašine na koje se odnosi imperativ „funkcionisati“, a ekspert bi kao autoritet imao pravo da održava potrebno stanje što funkcionalnije. S obzirom da mašinama nije potrebna sloboda, odluke autoriteta postaju presudne za ljudsku sudbinu. Takve su, na primer, medicinske odluke o tome da li su neophodne farmakološke, operativne ili druge intervencije. To što generacije ljudi postaju žrtve pokusa apriornog autoriteta nauke, počiva na uverenju u opravdanost njenog usavršavanja, bez obzira što ono verovatno nikada ne može da bude okončano pod pretpostavkom da će uvek biti stvari nedostupnih ljudskom saznanju.

---

odluče da budu marljivija. To se odnosi i na decu koja pate od poremećaja pažnje, a koja su obeležavana kao nepažljiva, nemirna i problematična, pod pretpostavkom da ona *moгу izabrati* da budu drugačija.

## Literatura

- Adams, Mike (2011), „Health Ranger unveils The God Within documentary, exposes the false philosophical foundations of modern science“, May 11, *Natural News.com*, (internet) dostupno na adresi: [http://www.naturalnews.com/032359\\_The\\_God\\_Within\\_documentary.html](http://www.naturalnews.com/032359_The_God_Within_documentary.html) (pristupljeno 1. marta 2012).
- Adams, Mike, „The God Within documentary – exposing the false philosophy of modern science“, *Natural News.com*, Videos for a Healthier & Happier Life, (internet) dostupno na adresi: <http://tv.naturalnews.com/v.asp?v=E3B38227225F9FC62BAEA9CC81BE1D12> (pristupljeno 1. marta 2012).
- Barnosky, Anthony D., Nicholas Matzke, Susumu Tomiya, Guinevere O. U. Wogan, Brian Swartz, Tiago B. Quental, Charles Marshall, Jenny L. McGuire, Emily L. Lindsey, Kaitlin C. Maguire, Ben Mersey & Elizabeth A. Ferrer (2011), „Has the Earth’s sixth mass extinction already arrived?“, *Nature* 471: 51–57, (internet) dostupno na adresi: <http://www.nature.com/nature/journal/v471/n7336/full/nature09678.html> (pristupljeno 4. marta 2012).
- Bourguignon, Erika (1973), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus: Ohio State University Press.
- Brothers, Leslie (1997), *Friday’s Footprint: How Society Shapes the Human Mind*, New York: Oxford University Press.
- Carter, Rita (1998) *Mapping the Mind*, London: Weidenfeld and Nicholson.
- Churchland, Patricia Smith (1988), *Neurophilosophy, toward a unified science of mind*, Boston: MIT Press.
- Churchland, Paul M. (1995), *The Engine Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, MA: MIT Press/A Bradford Book.
- Daglas, Meri (2001), *Kako institucije misle*, Beograd: Samizdat B92.
- Damasio, Antonio R. (1994), *Descartes’ Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, London: MacMillan.
- Dennett, Daniel C. (1989), „The Origins of Selves“, *Cogito* 3: 163–173.
- Dennett, Daniel C. (1996), *Kinds of Minds*. New York: Basic Books.
- Dirkem, Emil (1982), *Elementarni oblici religijskog života. Totemistički život u Australiji*, Beograd: Prosveta.
- Gazzaniga, M. S. (2005), *The Ethical Brain*, New York: The Dana Press.
- Gutierrez, David (2009), „Genetically Modified Pigs to be Bred for Organ Transplant Harvesting“, Monday, January 26, *Natural News.com*, (internet) dostupno na adresi: <http://www.naturalnews.com/025414.html> (pristupljeno 7. aprila 2011).

- Hardy, S. A. (1979), *The Spiritual Nature of Man*. Oxford: Clarendon.
- Jonsen, A. R. (2008), „Encephaloethics: A History of the Ethics of the Brain“, *American Journal of Bioethics* 8: 37–42.
- Kelland, Kate (2011), „Scientist seeks to banish evil, boost empathy“, *Reuters*, edition U. S., London, May 5, (internet) dostupno na adresi: <http://www.reuters.com/article/2011/05/05/us-science-evil-idUSTRE7442Q620110505> (pristupljeno 2. marta 2012).
- Kuczewski, M. G. and K. Parsi (2002), „The Virtual Graduate Program in Bioethics: The Mission, the Students, and the Hazards“, *American Journal of Bioethics* 2 (4): 13–17.
- Kurejši, Hanif (2003), *Telo*, Beograd: Plato.
- Laughlin, C. D., J. McManus & E. G. d'Aquili (1992), *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*, New York: Columbia University Press.
- Lim, Susan (2010), „Transplant cells, not organs“, *TED: Ideas worth spreading*, INK Conference, snimljeno decembra 2010, postavljeno aprila 2011, (internet) dostupno na adresi: [http://www.ted.com/talks/susan\\_lim.html](http://www.ted.com/talks/susan_lim.html) (pristupljeno 1. jula 2011).
- Marino, Raul J. (2010), „Neuroethics: The Brain as Ethics and Moral Organ“, *Revista Bioethica* 18 (1): 109–120.
- Peacocke, Christopher (1994), *Objectivity, Simulation and the Unity of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, Alan, J. D. (2011), „Vaccine philosophical exemptions: A moral and ethical imperative“, February 18, *Natural News.com*, (internet) dostupno na adresi: [http://www.naturalnews.com/031389\\_vaccines\\_philosophical\\_exemptions.html](http://www.naturalnews.com/031389_vaccines_philosophical_exemptions.html) (pristupljeno 1. marta 2012).
- Safire, W. (2002), „Visions for a new field of Neuroethics“, u S. J. Macus (prir.), *Neuroethics: mapping the field. Conference Proceedings*, New York, San Francisco: The Dana Press, str. 2–9.
- Strassman, R. (2001), *DMT: The Spirit Molecule*. Rochester: Park Street Press.
- Suzuki, D. T./ From, E. (1973), *Zen budizam i psihoanaliza*, Beograd: Nolit.
- Turner, Robert and Charles Whitehead (2008), „How Collective Representations Can Change the Structure of the Brain“, *Journal of Consciousness Studies* 15 (10–11): 43–57.
- Uspenski, P. D. (2005), *Četvrti put. Škola duhovnog preobražaja*, Beograd: Metaphysica.
- Wallace, Allan (2006), *Principles of Contemplative Science*. New York: Columbia University Press.

Whitehead, Charles (2006), „Collective deceptions in Western science“, *Toward a Science of Consciousness: Tucson 2006*, Centre for Consciousness Studies, University of Arizona, Tucson, USA. 4–8 April, (internet) dostupno na adresi: [http://www.socialmirrors.org/cms/images/downloads/Tucson\\_Poster4.pdf](http://www.socialmirrors.org/cms/images/downloads/Tucson_Poster4.pdf) (pristupljeno 3. maja 2011).

## **Kako je moguća moć? O nekim transcendentno- filozofskim pretpostavkama Fukoovog koncepta moći, biomoći i diskursa o životu**

Rasprave o etičkim aspektima nauka o životu su sve više izložene uvidima u disoluciju kako subjekta tako i objekta spoznaje i odlučivanja. Tako će, kritikujući teoriju moći Mišela Fukoa (Michel Foucault) i njen odnos spram diskurzivne prakse, u članku „Politika između života i smrti“ Durnova (Durnová) i Gotvajz (Gottweis) skrenuti pažnju na kontinuiranu frakcionalizaciju i nestajanje tijela u sklopu nauka o životu koja, prema njihovom mišljenju, izmiče Fukoovom biopolitičkom usredsređivanju na tijelo kao objekt diskurzivne prakse, odnosno na ono čime moć raspolaže.<sup>1</sup> Dakle, ne samo da tijelo postaje središte politike, nego i biopolitika slijedi promjene koje prevazilaze uobičajene predstave o tijelu. Ova problematika dobija na značaju, ali se ujedno i usložnjava, ako se

---

1 „Nije više cijelo, psihosomatski integrisano tijelo objekt intervencije, nego frakcionalizovano tijelo, tijelo raščlanjeno u svoje organe, gene, tkivo, svoju krv, svoje ćelije i proteine. Ovo tijelo, odnosno njegovi dijelovi se danas sve više raščlanjuju, purifikuju, transformišu, komercijalizuju i operacionalizuju u bankama podataka“. Pri tome treba naglasiti da istorija medicine još od prije poznaje raščlanjivanje tijela (na primer u istraživačke svrhe), ali da sada usljed „naučno-tehničke intervencije dijelovi tijela postaju ne samo eksperimentalna polja, nego i komercijalna dobra i predmeti biopolitičkih sučeljavanja“ (Durnová/Gottweis 2009: 278f).

uzme u obzir da razlog prevazilaženja klasične predstave o tijelu treba tražiti prije svega u sve većoj tehničkoj predodređenosti tjelesnosti. Tehničkim uticajem pospješuje se gorepomenuti proces frakcionalizovanja i nestajanja tijela, tako da se o novoj biopolitici ne govori više u fukoovskom smislu disciplinovanja individualnog tijela i normalizacije tijela mase, nego o određivanju onoga što uopšte podrazumijevamo pod tjelesnim, živim, mrtvim i tako dalje. Pri tome ovaj proces fragmentacije zahvata i subjekt biopolitičke moći koji se sve više (opet tehnički uslovljeno) izmješta iz institucija u decentralizovani virtualni prostor. Durnova i Gotvajz govore o rizomatskoj prirodi biopolitičkog koja, uz naučno-tehničko nestajanje „tijela“, provocira i razne teoretske pokušaje kako restauracije integralnog neokantovskog subjekta spoznaje i prakse tako i njegove potpune razgradnje.<sup>2</sup> Ovaj prvi pokušaj bi se na primer odnosio na uvođenje termina kao što je „*biological citizenship*“, kojeg poznajemo iz bioetičkih rasprava Adriane Petrine (Adriana Petryna), te autora Nikolasa Rouza (Nicolas Rose) i Karlosa Novasa (Carlos Novas),<sup>3</sup> u kojima se polazi od mogućnosti „samorefleksivnog ophođenja sa biološko-naučno-tehničkim znanjem“, dok se pokušaji razgradnje subjekta spoznaje i prakse uglavnom koncentrišu na natpersonalne koncepte kao što su, na primer „uzajamnost“ i „solidarnost“.<sup>4</sup> Martin G. Vajs (Martin G. Weiß) u članku „Raščinjavanje ljudske prirode“, u ovome ipak vidi na djelu dijalektiku desubjektivizacije i subjektivizacije. Naime, Vajs ukazuje na to da, uprkos očekivanjima koja su bila usmjerena u tom pravcu, razotkrivanje kompletnog ljudskog genoma nije dovelo do genetskog determinizma. Štaviše, upravo se u svjetlu rezultata koje je dao *Human Genom Project* pokazalo da je neodrživ model „jedan gen – jedan protein

2 Durnová/Gottweis 2009: 289f.

3 Petryna 2002; Rose/Novas 2005.

4 Durnová/Gottweis 2009: 290.



– jedna funkcija“, odnosno svođenje fenotipa na materijalitet gena, te da se mora uzeti u obzir postgenomska dinamizacija genetskog diskursa koja se više oslanja na model „jedan gen – mnogo proteina, jedan protein – mnogo funkcija“. Na mjesto determinističkog uzročno-posljedičnog nekusa klasične genetike stupa „probabilistički model koji shvata genom samo kao predispoziciju, to jest sposobnost za određene fenotipske izraze o čijem stvarnom pojavljivanju su mogući samo statistički iskazi“, što onda znači da „biologija čovjeka u 'postgenomskom dobu' više nije sudbina [...], nego rizik“.<sup>5</sup> Vajs takođe ukazuje na to da uklanjanje genetskog determinizma upravo nije dovelo do klasičnog ideala oslobađanja čovjeka od svog tijela, nego do novih oblika zavisnosti koji mogu da vode u još veću neslobodu. Za razliku od genetskog determinizma, genetski probabizam suočava subjekta sa odgovornošću za sopstvene postupke, ali se pokazuje da je to situacija kojoj on usljed nepreglednosti mogućnosti sopstvenog biološkog stanja nije dorastao. Ipak, stavljanje naglasaka na lično upravljanje rizikom, sve jača privatizacija odgovornosti, samo su na prvi pogled znaci isključive subjektivizacije biopolitičkog i bioetičkog diskursa. Brojna istraživanja ukazuju na to da se pitanja lične odgovornosti sve više posmatraju u kontekstu brige za opšte dobro. „Komunitaristički obrat“ o kojem govore Rut Čedvik (Ruth Chadwick) i Marta Marija Knopers (Martha Maria Knoppers),<sup>6</sup> prema Vajsu uopšte ne protivrječi privatizaciji odgovornosti za vlastito zdravlje. Enormni pritisci na individue u pogledu odgovornosti za sopstvene postupke u uslovima nepreglednosti mogućnosti postgenomskog doba podstiču sagledavanje rizika u kontekstu zajedničkog društvenog tijela. Ipak, ne može se govoriti o reinstitucionalizaciji brige za zdravlje, nego prije o internalizovanju kolektivnih normi na nivou pojedinačnog subjekta u okviru

5 Weiß 2009: 47f.

6 Chadwick/Knoppers 2005.

„mikrofizike moći“, kao što ju je formulisao Fuko. Tehnike vladanja se preklapaju sa tehnikama sopstva.<sup>7</sup>

Ovaj rizomatski karakter subjekta i objekta biopolitičke spoznaje i prakse u uslovima tehničke predodređenosti je interesantan i stoga jer nas opet upućuje na Fukoa. Fuko polazi od rizomatske strukture diskurzivnih formacija, a to se, kao što smo vidjeli, u izvjesnoj mjeri kosi sa nalazom kojeg iznose Durnova i Gotvajz. Fukou se spočitava insistiranje na onoj klasičnoj predstavi tijela koja upravo ne može da odgovori na tehnološki uslovljeni proces njegovog sve većeg frakcionalizovanja. S obzirom na to treba da se ispita koju to funkciju Fuko pripisuje rizomatskom karakteru diskurzivnih formacija i šta je to što i pored eksplicitnog uvođenja rizomatskih struktura u teoriju moći ostavlja prostora za kritike poput ove Durnove i Gotvajza. Ovdje ćemo poći od toga da razlog za to treba da se traži u ahistoričnosti Fukoovog poimanja rizomatskog karaktera diskurzivnih formacija, koja prije svega proizlazi iz manjkavog transcendentalnofilozofskog karaktera Fukoove teorije moći. Transcendentalnofilozofsko pitanje o moći kao uslovu mogućnosti diskurzivne prakse nije postavljeno dovoljno duboko da bi se mogao zahvatiti i istorijski karakter diskurzivne prakse. Kao alternativa kojoj uspijeva transcendentalnofilozofska postavka pitanja u ovom smislu nameće se fundamentalna ontologija Martina Hajdegera (Martin Heidegger) koja ne samo da transcendentalnofilozofsko pitanje „historizuje“ radikalnom temporalizacijom konstitutivnog sopstva, te time od samog konstitutivnog temelja nalazi pristup istorijskom, diskontinuiranom, pa i defrakcionisanom objektu, nego pri tome već operiše i sa rizomatskom strukturom, i to prije svega u okviru egzistencijalnoontološkog izvođenja o svijetu tubića kao sklopu uputa. Za razliku od rizomatskog karaktera Fukoovih diskurzivnih formacija koje očito nisu u stanju da zahvate

7 Weiß 2009: 50.

i rizomatsku strukturu frakcionisanja subjekta i objekta biopolitičke prakse, Hajdegerova egzistencijalna ontologija se usljed njenog mjesta u fundamentalnoontološkom okviru, koji temporalizuje kako konstituens tako i konstituuum, pokazuje kao otvorenija za ovu problematiku. Razlog za ključni transcendentalfilozofski pomak Hajdegerove fenomenologije treba tražiti prije svega u tome što se egzistencijalna ontologija koncentriše oko modalnogičke rasprave o egzistencijalnoj mogućnosti koja reflektuje mogućnost tubića kao konačnog bivstvujućeg čije biće je upravo to da se uvijek ophodi sa konačnošću svojih mogućnosti. Hajdegerovo mišljenje je mišljenje radikalne konačnosti kao istorijskog apriorija na osnovu koncepta egzistencijalne mogućnosti. Ono je stoga i radikalno promišljanje povijesnosti koje se opire svakom esencijalizmu, bilo da se radi o supstancijalnom ili funkcionalnom, bilo da je u fokusu tijelo ili nešto drugo. Fuko je na tragu ovog istorijskog apriorija ali, kao što će se pokazati, njegovo promišljanje povijesnosti, bez obzira na pretenziju izdvajanja opisa istorijskih diskurzivnih konstelacija iz svih (metafizičkih i inih) okvira koji bi iskrivili pogled na pozitivitet diskurzivnih formacija, ipak ostaje predodređeno metafizičkim odlukama. Fuko tako ne uspijeva da uoči metafizički karakter moći kao uslova mogućnosti diskurzivne prakse. Jednostavnije rečeno, da je uspio uočiti povijesnost moći kao uslova diskurzivne prakse, to jest da je dovoljno duboko zašao u transcendentalfilozofsko pitanje, otvorio bi i mogućnost za promišljanje „objekata u nestajanju“, na primer frakcionisanog tijela koje prevazilazi klasičnu „metafizičku“ predstavu o tijelu. Ovdje se polazi od toga da Hajdegerova fundamentalna ontologija (i u njenoj funkciji egzistencijalna ontologija) upravo na ovaj način produbljuje transcendentalfilozofsko pitanje te preko refleksije povijesnosti uslova mogućnosti (istorijski apriori) razotkrivaju i osnovu za promišljanje istoričnosti i procesualnosti („nestabilnosti“) objekata diskurzivne prakse. Svaka bioetička problematika mora da uvaži i istoričnost subjekata i

objekata bioetičkog diskursa, da na primer u rasprave o etičkim aspektima eutanazije ili prekida trudnoće uključi i svijest o istoričnosti granice između života i smrti, kao i o uslovima te istoričnosti. Bioetički diskurs je upućen na razjašnjavanje ontološkog statusa kako subjekta tako i objekta bioetičke prakse.

U skladu sa ovim pitanjem o transcendentalfilozofskoj razlici između Fukoove i Hajdegerove filozofije i pokušajem da se shvati značaj te razlike za savremenu biopolitičku, a time i bioetičku debatu, u prvom dijelu ovog članka biće ponuđen pregled Fukoovih istraživanja takozvanog epistemskog rascjepa kojeg on smješta na prelaz između osamnaestog i devetnaestog vijeka, rascjep koji se odnosi na nadolaženje autonomnog pojma života u novim naukama o životu, dok drugi dio članka donosi pokušaj kritike Fukoovog koncepta moći polazeći od pretpostavke da je riječ o varijanti transcendentalne postavke pitanja koja se primarno bavi uslovima omogućavanja načina ophođenja, odnosno pojedinačnih praktika moći. Pristupanje ovoj problematici tematizovanjem spomenutih Fukoovih istraživanja o pojmu života nauka o životu, a posebno tematizovanjem one pri tome postavljene opozicije između vodećih pojmova „biće“ i „diskontinuitet“ treba da omogući uvid u transcendentálnost Fukoove oko koncepta moći koncentrisane postavke pitanja. Potrebno je preispitati u kojoj mjeri je upravo jedan redukovani pojam bića kod Fukoa kriv za strukturalno neuzimanje u obzir intencionalnih struktura koje su eventualno konstitutivne za pojam moći. Pri tome se ne misli na subjektocentričnu intencionalnost kojom operišu neke biopolitičke diskusije. Dakle, ne radi se o intencionalnosti praktika vladanja nego o osnovi njihovog omogućavanja ili – kao što je to Petra Gering (Petra Gehring) formulisala u pogledu na biomoć – o „određenoj formi koja organizuje stvarnost“.<sup>8</sup> Ovdje ćemo zastupati tezu da se razlika između jednako izvornih

8 Gehring 2006: 11.

konstitutivnih momenata aktivnosti i pasivnosti koja je sadržana u ovim uslovima omogućavanja može posmatrati u smislu konstitutivnog neidentiteta takozvane pasivne intencionalnosti, i to onakve kakvu su nam je na raspolaganje stavila razna fenomenološka istraživanja, prije svih Huserlova (Husserl) i Hajdegerova. Od posebnog interesa ovdje će biti Hajdegerova varijanta, a ponajprije ako se uzme u obzir njegova temporalna interpretacija ove omogućavajuće strukture. To utoliko više jer se nameće sumnja da Fukoov koncept moći prećutno pretpostavlja upravo jedno određeno shvatanje povijesnosti, pa i povijesnog apriorija, ali takvog da on onda više ne može da se u potpunosti zahvati sredstvima teorije moći. Hajdegerovo shvatanje temporalne interpretacije ove konstitutivne razlike kao povijesnog iskustva je jedan od načina na koji bi mogli da se promišljaju istorijsko izvršavanje i uslovi tog izvršavanja i u kontekstu Fukoove teorije moći. Radikalno poimanje povijesnosti u okviru Hajdegerovog fundamentalnoontološkog koncepta, njegovo mišljenje povijesnosti polazeći od faktičnosti egzistencije, umnogome izlazi u susret Fukoovom shvatanju pozitiviteta diskurzivne formacije određene kao nešto što izmiče svakom deduktivnom, kauzalnom, psihološkom i sličnom modelu objašnjavanja. Diskurzivna formacija tako pokazuje bitne sličnosti sa sklopom upućivanja iz Hajdegerovog fenomenološko-hermeneutičkog izlaganja strukture tubića, odnosno egzistencije kao bića tubića. I u jednom i u drugom slučaju je riječ o mreži odnosa koja nije izvedena iz nekog nadređenog principa, nego o izvjesnom načinu samokonstitucije i samoorganizacije.

### **1. Fukoovo shvatanje određenja života u naukama o životu**

Prethodno treba ukazati na razlike u upotrebi pojma života u kontekstu biopolitičkih diskusija, to jest prije svega na razlike u upotrebi ovog pojma kod Mišela Fukoa i Đorđa

Agambena (Giorgio Agamben). Prilično je poznata Fukoova formulacija da biopolitika čini *da se živi i da da se umire* čime, prema Fukou, treba da se označi ona promjena paradigme od suverene moći ka biomoći koja se dešava negdje na kraju sedamnaestog vijeka. Za razliku od suverene moći, kaže Fuko, biomoć interesuje pozitivan odnos spram života. Suverena moć je ona koja čini *da se umire i da se živi*, to jest ona koja ima negativan odnos prema životu, pri čemu je moć zasnovana na mogućnosti oduzimanja života. Pođemo li od suverene moći, život je „goli, obeznaženi život, to jest život koji može da se ubije“.<sup>9</sup> Dakle, biomoć se odnosi spram života dijametralno suprotno nego suverena moć i to utoliko ukoliko biomoć polazi od toga da je život nešto što treba i mora da se uvećava i njeguje. Daka-ko, to ne znači da time smrtonosni mehanizam suverene moći potpuno nestaje, nego da se on sasvim jasno podređuje biomoći. Čini se da Đorđo Agamben u svojim razmišljanjima o biopolitici ostaje u okvirima ovog modela suverene moći, jer odnos moći spram života shvata kao odnos spram golog života, života koji može da se ubije. To što je moć u svim svojim istorijskim oblicima određena odnosom spram golog života predstavlja, prema Agambenu, transhistorijski a priori. Svaki eventualni odnos spram života koji je usmjeren na njega i njegovo uvećavanje je sekundaran s obzirom na ovaj apriorijski odnos. Biomoć se kod Agambena pojavljuje samo kao podređena suverenoj moći.<sup>10</sup>

Glavni razlog za ovu razliku u shvaćanju političke uloge života treba tražiti u različitom shvatanju samog života. U istraživačkoj literaturi vezanoj za ovaj problem (Gering, Mule, Lemke<sup>11</sup>) obično se polazi od toga da Fuko, za razliku od Agambena, uglavnom upotrebljava jedan neodređeniji pojam života.

9 Muhle 2008: 61.

10 Agamben 2002.

11 Lemke 2007.

Marija Mule (Maria Muhle) kaže o tome sljedeće: „Ovaj kontrast postoji ne naposljetku zbog toga što Fuko u strukturalnom i političko-ontološkom smislu život ostavlja neodređenim – neodređenost koja mu dozvoljava da njegova određenja utoliko više razumije kao korelat istorijskih tehnika znanja i tehnika moći. Fukoov pojam života je istorijski obuhvaćen“.<sup>12</sup> Pri tome povijesnost života treba da se shvati kao „otvorenost za determinisanje istorijom (ili znanjem ili moći)“, dakle, „kao mogućnost da se život odredi tehnologijama moći i tehnikama znanja“.<sup>13</sup> U ovom smislu treba da se razumije i zadatak genealogije biopolitike. Ona kod Fukoa svoje ishodište ima u onoj „epistemskoj pukotini“ koju Fuko smješta u period na prelazu iz osamnaestog u devetnaesti vijek gdje, između ostaloga, život (život, rad i jezik kao „kvazitranscendentalije“) postaje korelat nauke. Ovo istorizovanje pojma života stoji nasuprot njegovom ontologizovanju kod Agambena, koje je sprovedeno transhistorijskim apriorijem „golog života“.<sup>14</sup>

Ipak, vratimo se najprije na neodređenost, odnosno na (ne)mogućnost određivanja života kod Fukoa. Fuko prije svega ima u vidu „korelatnost života“, njegovu umetnutost u milje, pri čemu sam život shvaća, reklo bi se, ponajviše u maniru analize diskursa, kao korelat znanja (biologija, medicina). Na primjer, s obzirom na ono o čemu on govori u *Poretku stvari* može se govoriti o „formalizovanoj korelatnosti“ života,<sup>15</sup> dakle o traganju za, kako Fuko kaže, epistemom ili epistemskim poljem „u kojem spoznaje, gledano van svih kriterijuma koji se odnose na njihove racionalne vrijednosti ili objektivne forme, ukopavaju svoju pozitivnost i tako manifestuju povijest koja nije povijest

12 Muhle 2008: 62.

13 Muhle 2008: 62.

14 Muhle 2008: 63.

15 Muhle 2008: 66.

njihove rastuće perfekcije nego prije povijest uslova kroz koje one postaju moguće“.<sup>16</sup> Razumijevanje povijesti koje se ovdje javlja obilježeno je izmještanjem interesa dalje od kontinuiteta i porijekla prema rasjedima u razvijanju epistemskog polja. „Usljed toga“, reći će Fuko u *Arheologiji znanja*, „istorijski opisi se svrstavaju nužno prema aktuelnosti znanja, umnogostručavaju se sa svojim transformacijama i ne prestaju da sa svoje strane prekidaju sa samima sobom“.<sup>17</sup> Radi se o istraživanju takozvanih „veridskih diskursa“ koji nisu određeni nekom (metafizičkom) istinom koja djeluje iz pozadine. Staviše, arheologija se interesuje za „sisteme istovremenosti, recimo za niz nužnih i dovoljnih mutacija da bi se opisao prag novog pozitiviteta“.<sup>18</sup> Fuko pravi razliku između dvije strane ovog pozitiviteta: jedne koja se odnosi na diskurs koji se obrazuje oko pozitiviteta i druge koja je usmjerena na biće, na predmetnost pozitiviteta.

Govoreći o epistemskom rasjedu koji se desio oko 1800. godine Fuko ima u vidu prelaz sa istorije prirode i taksinomijskog pregleda na biologiju i pogled koji prodire u dubinu. Nova temeljnost vodi više računa o pozitivnosti života nego što je to bio slučaj kod taksinomijskog preglednog razmještanja identiteta i razlika koje se zadržava na površini fenomena ili na „imenovanju vidljivoga“ u kojem su znakovi postali načini predstavljanja stvari.<sup>19</sup> U klasičnoj istoriji prirode težilo se uobličavanju mnogostrukih prirodnih fenomena u kontinuirani pregled rodova, klasa i vrsta. Život se ovdje pojavljuje samo kao jedno od mnogih drugih obilježja prirode. Epistemski rasjed (u stvari drugi epistemski rasjed, ako se uzme u obzir da prvi rasjed predstavlja prelazak sa mitske na reprezentativnu semantiku) je za sobom povukao i stvaranje samostalnog pojma života koji

16 Foucault 1971: 24f.

17 Foucault 1973: 12f.

18 Foucault 1971: 26.

19 Foucault 1971: 173.



se sad u prvom redu odnosi na veze između organa i funkcija. Morfološki oblik organa igra manju ulogu od funkcije organa kada se radi o razlikovnim obilježjima. Morfološki neslični organi mogu da pokažu sličnost u pogledu funkcija (kao što je disanje, probava, cirkulacija, kretanje i tako dalje). Postavlja se novi zadatak nalaženja nevidljivih identiteta funkcionalnih cjelina.<sup>20</sup> Ontološke pretpostavke klasičnog pojma prirode, kojima je ono živo bilo podvrgnuto opštim određenjima *res extensa*e, bile su mehanicističke, to jest kartezijanske. Izdvajanje žive, biološke iz fizikohemijske prirode, utemeljilo je i epistemsku razliku između nauka o životu i nauka o prirodi. Ono je, pak, pri tome postavilo zadatak zahvatanja korelacije ta dva područja, odnosno diskontinuiteta koji se javljaju između njih. On treba da se postigne objašnjenjem „održavanja života i njegovih uslova“, čime se u stvari omogućuje uvid u povijesnost živoga.<sup>21</sup> „Podjeljena snaga života“, života koji sam sa sobom stoji u diskontinuitetu, koji oscilira između života i smrti (za razliku od univerzalnog bića), proizvodi „razasute, ali u potpunosti sa uslovima egzistencije povezane forme“.<sup>22</sup> Umjesto mogućnosti bića, sa oba prostora živoga, dakle unutrašnjim prostorom unutrašnjih koherencija i spoljnim prostorom umetanja u elemente miljea sada upravljaju uslovi života. Dalje, apriorijska istorizacija života donosi sa sobom i animalizaciju života. Ako je interes taksinomijske istorije prirode bio okrenut biljkama, fokus nauka o životu se sada pomjera prema životinji koja, čini se, više odgovara osciliranju između života i smrti. Život postaje ponovo divlji, kaže Fuko: „On se razotkriva kao smrtonosan u istom pokretu koji posvećuje smrt. On ubija jer živi“.<sup>23</sup> Povijesnost života se pokazuje kao smrtonosnost.

20 Muhle 2008: 72.

21 Foucault 1971: 334; Muhle 2008: 74.

22 Foucault 1971: 355.

23 Foucault 1971: 339.

## 2. Transcendentalnofilozofska kritika Fukoovog koncepta moći

Nakon sto je u prvom dijelu skicirano Fukoovo shvatanje historizacije života, ono sada treba da se suoči sa hermeneutičko-fenomenološkim pogledom na povijesnost. Ovim putem, to je pretpostavka, mogla bi se preispitati mogućnost zalaženja iza Fukoovog koncepta moći, i to posebno s obzirom na biomoć kao onaj, prema Petri Gering, predintencionalni uslov mogućnosti intencionalnog ophođenja spram intentuma „život“ (biopolitika; epistema). Pitanje glasi: Da li se u pogledu Fukoa dá postaviti hajdegerovsko pitanje o aprioriju razumijevanja bića, odnosno o njegovom ispoljavanju u konceptu moći? Ili jednostavnije: Kako je moguća moć?

U ovom sklopu treba najprije ukratko podsjetiti na to da se Hajdegerovo pitanje bića razvija ne naposljetku u okviru sučeljavanja sa problemom analogije bića. To treba da objasni način na koji može da se misli razlika u okviru problematike pitanja o biću, a da se pri tome ne napusti transcendentalnofilozofska postavka pitanja. Na kraju niza Hajdegerovih pokušaja iznalaženja zajedničkog horizonta analognih načina bića, a u okviru kojih su jedan za drugim ispitivani analogni načini bića s obzirom na to koji od njih može da preuzme ulogu tog zajedničkog horizonta, stoji uvrštavanje analognih načina bića u sklop egzistencijalne mogućnosti. Egzistencijalna mogućnost može opet sa svoje strane da se uzme kao zajednički horizont analognih načina bića, i to ne naposljetku zbog toga što se njome prevazi-lazi shvatanje mogućnosti u okviru teorija o činu i potenciji ili shvatanja koja se razvijaju s obzirom na problem istinitosti. Podsjetimo se Hajdegerovog stava da egzistencijalna mogućnost nije ni negacija nužnosti ni manjak stvarnosti. Stoga suštinsko pridavanje značaja pitanju o biću u ovom sklopu ne može da znači povratak na nekakvu realontološku poziciju, nego prije svega produbljivanje transcendentalnofilozofske postavke pitanja.

Zadatak razjašnjavanja smisla bića Hajdeger određuje prije svega u pogledu svoje tvrdnje o tome da je nemoguće uz pomoć metafizičkog pojma bića iznaći dedukciono načelo kategorija. Iz sadržajne praznine bića, koja je karakteristična za biće ukoliko se ono shvati kao najviši rod, ne može da se izvede načelo diferenciranja. Prema tome, kategorijalne specifikacije bića posjeduju više sadržaja nego samo biće, ali bez načela diferenciranja ostaju rapsodične. Pa i pokušaj Franca Brentana (Franz Brentano) da deduktivno načelo diferenciranja, a kod njega tu ulogu ima aristotelovska „prva supstanca“, misli zajedno sa analogijom bića, to jest da prevaziđe rapsodičnu „nenačelnost“ analogije,<sup>24</sup> nije mogao da zadovolji jer se i on pri određivanju atributivnih diferenciranja u izvjesnoj mjeri morao držati nesaadržajnosti najvišeg roda. Stoga prema Hajdegeru samo odgovor na pitanje o smislu bića može da nas izvede iz ovog ćorsokaka: „Sva ontologija, ma kakvim bogatim i čvrsto uvezanim sistemom kategorija ona raspolagala, ostaje u osnovi slijepa i izvrtanje svoje najsvojstvenije namjere, ako prethodno nije dovoljno razjasnila smisao bića i ako to razjašnjavanje nije shvatila kao svoj temeljni zadatak.“<sup>25</sup> Franko Volpi (Franco Volpi) je pokazao da se i Hajdegerova potraga za jedinstvenim smislom bića najprije odvijala u okviru osnovnih značenja bivstvujućeg koja je odredio Aristotel. Od takozvanog ouziološkog rješenja, kaže Volpi, rješenja koje je između ostalog predlagao i Franc Brentano, Hajdeger je brzo odustao, te se redom posvećivao istinitosti, dinamisu i energieji. Svaki od tih pokušaja samo je učvrstio Hajdegerov stav da se načelo jedinstva načina bića ne može naći na tlu ontologije, jer svaka ontologija već mora da ga pretpostavi.<sup>26</sup> Karl Fridrih Getman (Carl Friedrich Gethmann) u svojoj iscrpnoj studiji „Razumijevanje i izlaganje“ zapaža: „Pitanje o

24 Brentano [1892] 1960.

25 Heidegger 1993: 11.

26 Volpi 1989.

smislu bića ne cilja dakle na bilo kakav identitet (koji može da se za svaku razliku konstruiše proizvoljnim postupcima apstrahovanja) nego na onaj identitet koji je identitet *same* razlike i za koji razlika može da se pojavi spram kritičkog mišljenja. [...] Preciznije: smisao bića [...] je eksplikovan onda kada modusi i derivati bića mogu da se opravdaju“, što naposljetku samo pokazuje, nastavlja Getman, da je pitanje o smislu bića već u ovom formalnom ustrojstvu kritičko pitanje.<sup>27</sup> Iz toga proizilazi da se uticaj novokantovstva na Hajdegera ne može ograničiti na ranu fazu njegovog rada, recimo na vrijeme nastajanja njegove habilitacije. On se osjeća i u *Biću i vremenu* i u delu *Kant i problem metafizike*, gdje transcendentalnofilozofsko pitanje o učinku sinteze igra veoma važnu ulogu.<sup>28</sup> Dakako, već rano se nazire i Hajdegerovo specifično razumijevanje transcendentalne filozofije, koje pokušava da prevaziđe formalizam filozofije svijesti posezanjem za sholastičko-metafizičkim učenjem o transcendentalijama, a posebno za pojmom „verum“. Izričito dovođenje u vezu transcendentalne filozofije i ontologije u delu *Kant i problem metafizike* nastavlja onim putem kojim je Hajdeger krenuo u svojoj najranijoj fazi, i to tako što sad apriorijska sinteza treba da se misli kao osnova omogućavanja jedinstva spoznajnih iskaza i načina predmeta. Pitanje o biću je, dakle, pitanje o razumijevanju transcendentalne sinteze na taj način. Pođemo li od toga da se ovdje ne radi o nekakvom povratku na pozicije realontologije, nego, kao što to Hajdeger izričito naglašava u delima *O suštini osnove*<sup>29</sup> i *Biće i vreme*, nastavljanju „idealističke‘ ontologije“, odnosno prije svega preuzimanju njenog polazišta o neobjašnjivosti bića putem bivstvjućeg, onda nije upitan transcendentalnofilozofski karakter Hajdegerove filozofije. Postavljajući pitanje o jedinstvu tubića i netubićemjernog bivstvjućeg, kaže Getman,

27 Gethmann 1974: 35.

28 Heidegger 1991.

29 Heidegger 1995.

Hajdeger pokušava da odredi „transkategorijalni uslov mogućnosti“ ovog apriorijskog jedinstva. „Vrhovni sintetički temeljni stav je stoga takođe i upravo za svaku kategorijalnoontološku postavku pitanja stav o osnovi [...]. Time je već nužno jasno *da samo transcendentalna metoda može biti metoda izrađivanja pitanja o smislu bića*“. Stoga je shvatljivo da se Hajdegerovo tematizovanje temeljnog značenja ontološke razlike „interpretira kao dalji razvoj razlikovanja apriorija i aposteriorija“, ali se time ipak, kao što to Getman oprezno formuliše, ne uzima u obzir da „u pitanju o biću Hajdegerove ontologije transcendentalno-sintetička i kategorijalno-ontološka dimenzija pripadaju jedna uz drugu“. Otuda se postavlja pitanje, zaključuje Getman, na koju se to sintezu odnosi ontološka razlika kod Hajdegera.<sup>30</sup> „Dvostruka razlika“ ili „dvoznačnost pitanja o biću“ pojašnjava prije svega to u kojoj mjeri se ovdje radi o pomjeranju unutar transcendentalnofilozofske postavke pitanja, i to od pitanja o biću bivstvujućega (kategorijalno-ontološka razlika: bivstvenost bivstvujućeg) ka pitanju o smislu bića (transcendentalno-ontološka razlika: istina bića). Prema tome, Kantovo shvatanje apriornosti bi se moglo svrstati samo u okvire kategorijalno-ontološke razlike ukoliko ono transcendentalno-ontološku razliku svodi isključivo na predmetnost, to jest pretpostavlja da je odgovor na pitanje o biću time već dat. Produblјivanje transcendentalne postavke pitanja teži iznalaženju razumijevanja bića koje je zajedničko svim postavljanjima bića (kod Kanta: biće = predmetnost), dakle razotkrivanju smisla bića. Getman u ovome vidi formalne paralele spram Fichteovog pojma svjetlosti iz *Učenja o nauci* (iz 1804. godine),<sup>31</sup> gdje se svjetlo određuje kao „nadsubjektivna i nadobjektivna tačka jedinstva iz koje treba da se genetski shvati sva faktičnost svijesti o nečemu. Stoga jedinstvo ne može da bude niti na strani svijesti niti na strani objektivnosti.

30 Gethmann 1974: 41.

31 Fichte 1975.

Između svjetla i svijesti odnosno objektivnosti se svagda nalazi naročita 'ontološka razlika'. Kao što svjetlo nije objektivnost tako ni biće kod Hajdegera nije objektivnost. Štaviše, radi se o jedinstvu iz kojeg može da se razumije dualnost iskazana u izrazu 'ontološka razlika'. Riječ je o transcendentnom jedinstvu kao temelju 'intencionalnosti' koja je temeljna struktura ljudskog sprovođenja života uopšte. Od ovog jedinstva treba da se genetski ('ontološki') razjasni sva faktička ('ontička') razlika.<sup>32</sup>

Slijedimo li Kanta u tome da je transcendentalna subjektivnost kako apriorijska sinteza predmeta iskustva tako i apriorijska sinteza jedinstva same sebe i predmeta iskustva, da apriorijski sintetički učinak u svojoj osnovi mora da ima samopostavljanje subjektivnosti kao pola jedinstva, onda bi se i Huserlovo izmještanje apriorijske sinteze u vremensku svijest nesmetano dalo misliti kao transcendentalna samokonstitucija kada se time ne bi dovodilo u pitanje intencionalno ustrojstvo vremenske svijesti. Getman stoga pita da li je onaj intencionalni karakter apriorijskog samopostavljanja subjektivnosti u vremenskoj svijesti, od kojeg polazi na primer Edmund Huserl, uopšte spojiv sa apsolutnošću samopostavljanja. Hajdegerova kritika Huserla, kaže Getman, usredsređuje se prije svega na ovu tačku i to tako što Hajdeger dovodi u pitanje izvornost apriorijskog samopostavljanja transcendentalne subjektivnosti. Ovu Hajdegerovu protivargumentaciju Getman sažima na sljedeći način: „Ako svijest kao ono što konstitutiše, kao uslov svojih mogućnosti konstitucije pretpostavlja još neko izvorno jedinstvo, onda ona – ako se ne želi prenapregnuti 'djelotvornost' subjekta tako da se razori intencionalno jedinstvo – ne može biti ono izvorno konstituirajuće. Onda učinak same svijesti mora povratno da ukaže na neki izvorniji konstituens. Dakle, transcendentalni učinak svijesti je izvorno gledajući ipak ono Biće-učinjen“.<sup>33</sup> Huserlova

32 Gethmann 1974: 45.

33 Gethmann 1974: 55.

fenomenologija je, dakako, umnogome išla u susret Hajdegerovoj namjeri „ontologizacije transcendentalne filozofije“ time što je učenje o istini shvatala kao sklop učenja o kategorijama i učenja o značenju, to jest transcendentalnu postavku pitanja mislila kao zajedništvo kategorijalnoontoloških i fenomenoloških momenata. Jedinstvo ovih momenata se fenomenološki shvata kao jedinstvo intencionalne svijesti, kao jedinstvo noetskog i noematskog momenta, intencionalnog čina i onoga u tom činu intendiranog predmeta. Prema Hajdegeru, određenje temelja ovog jedinstva ostalo je kod Huserla, kao i kod Kanta, na kategorijalnom nivou, jer je intencionalna korelacija shvaćena kao datost (čin) datoga (predmet), to jest nisu problematizovane određene postavke bića, nego su prihvaćene kao a priori date. Kao što je Getman pokazao, kod Huserla se može dokazati svrstavanje „istine“ na stranu čina, a „bića“ na stranu korelata tog čina, ali i određenje predmetnog korelata intencionalnog čina kao „datoga“, čime se pitanje o istini (Hajdeger: pitanje o smislu bića) već prejudicira kao „datost“. Konačno, pitanje o samokonstituciji transcendentalnog subjekta u okviru intencionalne vremenske svijesti je ono koje otkriva davanje prednosti jednom načinu bića, a to je datost. Okolnost da se u svjetlu ovog načina bića samokonstitucija ne može misliti kao intencionalnost upućuje na mogućnost propitivanja transcendentalne samokonstitucije. Treba da se postavi izvorno transcendentalno pitanje o istini bića, to jest u odnosu na Huserla, pitanje o smislu datosti datoga. Za razliku od Huserla, Hajdeger postavlja i pitanje o načinu bića onog konstituirajućeg koje u transcendentalnoontološkoj postavci pitanja ne može da se zaobiđe. Prema Getmanu, time se mijenja i sam karakter ontologije: *„Dok je za Huserla ontologija transcendentalna nauka o univerzalnoj ejdetici onog konstituisanog, kod Hajdegera ona postaje transcendentalna nauka o univerzalnoj sintezi konstituisanog i konstituišućeg u konstituciji koju sprovodi subjekt“*.<sup>34</sup>

34 Gethmann 1974: 50f.

Imamo li ovo u vidu, onda nam Fukoova razmatranja o istorizaciji života u naukama o životu mogu dati odlučujuću uputu na to zašto pitanje o prostoru omogućavanja koji je, čini se, sadržan u Fukoovom konceptu moći nije u stanju da sam reflektuje povijesnost same moći kao transcendentalnog horizonta. Time se nipošto ne tvrdi da se Fukoova istraživanja ne bave istorijom raznoraznih ispoljavanja moći, nego to da ih ona u pravilu opisuju u smislu istorijskog nalaza, da su takoreći u stanju da ih identifikuju samo na nivou objekta. U svojim „metodološkim“ razmatranjima iz *Arheologije znanja* i *Poretka stvari* Fuko se dotiče i pitanja istoričnosti i vremena, ali ostaje u okvirima metafizičkih pretpostavki koje svojim pristupom diskurzivnoj praksi upravo hoće da izbjegne. U petom poglavlju četvrtog dijela *Arheologije znanja* pod naslovom „Promjene i transformacije“ Fuko se izričito bavi pitanjem arheološkog opisa promjene. Za razliku od povijesti ideja, kaže Fuko, koja se suštinski bavi vremenskim sklopom diskursa, čini se da arheologija pokazuje tendenciju ka petrifikaciji povijesti: „S jedne strane ona se pri opisu diskursivnih formacija ne obazire na vremenske nivoe koji se mogu manifestovati u njima; ona traga za opštim pravilima koja u jednakoj mjeri i na isti način važe u svim trenucima; nameće li onda ona možda prisilnu formu sinhronije nekom polaganom i neprimjetnom razvoju? [...] Kao sinhronija pozitiviteta, momentalnosti supstitucija, vrijeme se zaobilazi, a sa njim nestaje i mogućnost istorijskog opisivanja. Diskurs je otrgnut od zakona nastajanja i etablira se u diskontinuiranoj bezvremenosti“.<sup>35</sup> Međutim, Fuko nastoji da pokaže kako ova tvrdnja o ahistoričnosti arheologije, dakako, može da se u znatnoj mjeri relativizuje. Tako formaciona pravila nekog diskursa ne samo da mogu imati različite stepene opštosti, nego subordinacija može da bude karakterisana i vremenskim vektorom. Kao primjer potonjeg, Fuko navodi analizu upotpunjavanja rečenice

---

35 Foucault 1973: 236f.



i istraživanje korijena koji su mogli da uslijede tek nakon što je razrađena analiza atributivne rečenice ili teorija imena kao analitičkog znaka reprezentacije. „Drugim riječima, arheološko grananje formacionih pravila nije jednoliki istovremeni raster: postoje veze, grananja i izvođenja koja su vremenski neutralna, a postoje druga koja implikuju vremenski pravac. Dakle, arheologija ne uzima kao model niti čistu logičku šemu istovremenosti niti linearni slijed događaja, nego pokušava da pokaže presijecanje nužno sukcesivnih odnosa sa drugima koji to nisu. [...] Daleko od toga da bude indiferentna spram slijeda, arheologija određuje mjesto *vremenskih vektora izvođenja*“.<sup>36</sup> Fuko, pak, ne uzima u obzir mogućnost vremenosti koja se ne određuje linearnom sukcesijom, koja dakle nije ono što Hajdeger naziva vulgarnom vremenošću, a to znači vrijeme kao jedan od mogućih izvoda iz metafizike prezenta, vrijeme kao sukcesija sadašnjih momenata, nego ono ekstatično vrijeme otključenosti bića. Biti otključen, ono apriorijsko Biti-kod-bivstvjućeg, biti otvoren za svijet bivstvjućeg, pretpostavka je svake arheologije diskursa, pa i one arheologije koja se dotiče diskursa o životu. Fundamentalnu ontologiju kao fenomenologiju bića ne dotiče zahvat arheologije diskursa, kao što je to slučaj sa onim što Fuko naziva istorija ideja, jer je ona arhetip pozitiviteta diskurzivnih formacija već otkrila u samom fenomenu. Misliti nešto kao nešto, a to je fenomenološko (i fundamentalnoontološko) poimanje fenomena, jeste pozitivitet iza koga se ne može zaći. Kada fundamentalna ontologija ukazuje na horizont vremena kao smisao bića onda ona ne pokušava da uspostavi neki novi odnos izvođenja bivstvjućeg iz bića, neku novu konstelaciju.

Posezanje za Hajdegerovom egzistencijalnom ontologijom treba stoga da omogući pitanje o intencionalnoj strukturi prostora omogućavanja, a i – slijedeći Hajdegerovu temporalizaciju intencionalnosti – pitanje o konstitutivnoj povijesnosti

36 Foucault 1973: 239f.

tog prostora. Fukoova zaboravljenost bića koja se nazire u ovom sklopu, a koja bi u suprotnom inače trebalo da vodi ka ovakvoj refleksiji, ima svoje ishodište u njegovom redukovanom shvaćanju pojma bića. Tako će on u svojim razmatranjima o pojmu života biće određivati uglavnom u opoziciji spram diskontinuiteta onog istorijskoga. To je stoga jer se prema Fukou biće, bilo u mitskoj ili reprezentativnoj semantičkoj varijanti, to jest bilo u identitetu mitskog jedinstva imena i predmeta ili sa druge strane u kontinuitetu taksinomijskog pregleda, određuje razlikom spram onog diskontinuiranog istoričnosti. Prema Fukou, ophođenje spram života postaje povijesno tek kada se više ne određuje u odnosu na referentnu pozadinu, a to znači u odnosu na biće kao posljednju (metafizičku) referencu. Polazeći od Hajdegera postavljeno je pitanje o tome da li se takva razlika među raznim ispoljavanjima moći može uopšte misliti bez one već otključene temporalne razlike. Transcendentalnoontološki gledano, povijesnost je oduvijek tu i čini jedan od centralnih momenata transcendentalne postavke pitanja.

### **Zaključak**

Bioetička pitanja u uslovima tehničkog napretka u oblasti nauka o životu treba da se posmatraju uzimajući u obzir i istoričnost subjekta i objekta bioetičkog diskursa, jer ona umnogome zavise od ontološkog statusa istih. Uzimajući u obzir sve veće frakcionisanje i „nestajanje“ subjekta i objekta biopolitičke prakse koje je uzrokovano pojavom novih tehnologija, postavlja se pitanje o uslovima mogućnosti takvih objekata i subjekata. Kritičko ontološko pitanje može da se postavi samo kao transcendentalnofilozofsko pitanje. Kao najmjerodavnija u ovom kontekstu nameće se Fukoova teorija moći biopolitičke diskurzivne prakse jer nudi transcendentalnologičko (i modalnologičko) shvatanje moći kao uslova mogućnosti diskurzivne prakse. Sučeljavajući ovako shvaćenu Fukoovu teoriju moći sa

Hajdegerovim fundamentalnoontološkim pitanjem o uslovima mogućnosti načina bića, propituje se stvarni transcendentno-filozofski domet Fukoove teorije moći. Transcendentno filozofsko pitanje se pokazuje kao pitanje o istorijskom aprioriju, pa i onda kada se posebno ima u vidu tehnički uslovljena neodređenost i nestabilnost subjekata i objekata biopolitičke prakse.

## Literatura

- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Brentano Franz ([1892] 1960), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Chadwik, Ruth/Knoppers, Martha Maria (2005), „Human Genetic Research. Emerging Trends in Ethics“, *Nature Reviews Genetics* 6: 75–79.
- Durnová, Anna/Gottweis, Herbert (2009), „Politik zwischen Leben und Tod“, u Martin G. Weiß (prir.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 273–303.
- Fichte, Johann Gottlieb (1975), *Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, Hamburg: Meiner Verlag.
- Foucault, Michel (1971), *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1973), *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gehring, Petra (2006), *Was ist Biomacht?*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Gethmann, Carl Friedrich (1974), *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag.
- Heidegger, Martin (171993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (81995), *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Lemke, Thomas (2007), *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.

- Muhle, Maria (2008), *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- Petryna, Adriana (2002), *Life exposed: Biological citizens after Chernobyl*, Princeton: Princeton University Press.
- Rose, Nicolas/Novas, Carlos (2005), „Biological Citizenship“, u Aihwa Ong/Stephen John Collier (prir.), *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 439–463.
- Volpi, Franco (1989), „’Sein und Zeit’: Homologien zur ’Nikomachischen Ethik’“, *Philosophisches Jahrbuch* 96: 225–240.
- Weiß, Martin G. (2009), „Die Auflösung der menschlichen Natur“, u Martin G. Weiß (prir.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 34–54.

Veselin Mitrović

### „Poboljšanje“, sociologija i naučna fantastika

#### Granica stvarnosti?

Dok su mnogi obećavajući ekperimenti popravke kičme pokazali teškoću reprodukovanja (neurona), istraživači sa Džons Hopkins Univeziteta u Baltimoru (*Johns Hopkins University in Baltimore, Maryland*) su potvrdili rezultate oporavka od povrede. Njihov tim je ubrizgao neizdiferenciranu ljudsku embrionalnu matičnu ćeliju u pacova sa povređenom kičmenom moždinom. Nakon 24 nedelje, tretirana životinja je bila u stanju da ponovo nosi sopstvenu težinu. Vođa tima Daglas Ker (Douglas Kerr), međutim, smatra da za oporavak životinje nije zaslužan rast novih ćelija, nego lučenje dva faktora rasta (TGF-alpha i BDNF), koji su zaštitili oštećene neurone i pomogli im da obnove vezu sa drugim neuronima. Kompanija *Geron* planira prvu fazu ispitivanja opisane terapije (GRNOPC1)<sup>1</sup> na ljudima. Ova faza testira sigurnost i toleranciju, i biće izvedena u više centara na pacijentima sa „kompletnom“ povredom kičme; potpunim gubitkom lokomotornih i senzorskih funkcija iza (od) oblasti povrede naniže (Kerr et al. 2003).

---

1 GRNOPC1 je skraćena za *Geronov* proizvod-populaciju živih ćelija koje sadrže prekursore oligodendrocita, poznatijih kao oligodendrocitske progenitor ćelije (OPC). Videti „Geron“, internet.

Slične dobrobiti naučnih dostignuća nalazimo i na polju ksenotransplantacija, kada se organi druge vrste presađuju u organizam čoveka. Kako bi presađivanje prošlo sa minimalnim rizicima odbacivanja „stranog tela“ u ovoj intervenciji se koriste tehnike kao što su, na primer, presađivanje neuro-na nazalnih ćelija, izbacivanje pojedinih gena ili gen receptora, kloniranje tkiva i ćelija, inženjering linije zametka. Jedan od primera ksenotransplantacije je genetski inženjering na svinjama. Tkiva ovih sisara su manje kompatibilna za presađivanje u ljudski organizam nego tkiva i organi viših primata, ali odlučujuću ulogu ima cena njihovog uzgajanja i, shodno tome, pristupačnost tog tkiva.

Tim predvođen Rendelom Praterom (Randall Prather) sa Univerziteta u Mizuriju (University of Missouri) klonirao je 4 genetski modifikovana praseta – izbacivanjem jedne kopije gena GGTA1<sup>2</sup> – rođena u septembru i oktobru 2001. godine. Nešto kasnije, 25. decembra, 2001. godine, britansko odeljenje *PPL Therapeutics*,<sup>3</sup> objavilo je rođenje pet slično dizajniranih prasića (videti Young 2002).

---

2 Ovaj gen odgovoran je za stvaranje tzv. *šećernog omotača* na ćelijama svinje koji je glavni uzročnik odbacivanja svinjskih organa pri presađivanju u ljude.

3 Kompanija *PPL* zapošljava dvadeset pet osoba u svom sedištu u Bleksburgu (Blacksburg), čiji se istraživački kapaciteti prostiru na površini od 24000 kvadratnih stopa i na 900 hektara zemljišta. Kompanija koristi programe sa miševima, zečevima i kravama sa dodatkom ćelijske terapije i ksenotransplantacijskim istraživanjima sa svinjama. Tri oblasti se nalaze u fokusu: (a) „ksenotransplantacije“, genetički modifikovane svinje, tako da njihove ćelije i organi mogu biti presađeni ljudima; (b) terapije matičnim ćelijama usmerene na lečenje dijabetesa; (c) biološka odbrambena sredstva. Prve dve sfere su primarno osnovane stipendijama Nacionalnog instituta za standarde i tehnologiju iz Gajtersburga (National Institute of Standards and Technology in Gaithersburg, Md.), a treća oblast na inicijativu američkog Ministarstva odbrane (U.S. Department of Defense). Detaljnije o poslovnoj orijentaciji, partnerstvu i

Svinjoni<sup>4</sup> su projektovani u cilju uzgajanja raznovrsnih, zdravstveno bezbednih organa od ljudskih tkiva u transgenetskoj svinji domaćinu, organa koji će se lako presađivati bez opasnosti od odbacivanja, ali koji će takođe odoljeti napadu oportunističkih mikroba i virusa koji iz godine u godinu postaju sve raznovrsniji. Ubačen je gen brzog rasta, kako bi bubrezi, jetre i srca svinjona brže bili spremni, a trenutno naučnici usavršavaju svinjone kako bi svakoj jedinki izraslo po pet-šest bubrega. Iz takvog životinjskog domaćina mogao bi se požnjeti višak bubrega; budući da bi jedinka preživela umesto da bude uništena, mogli bi joj izrasti novi organi, baš kao što jastogu rastu nova klešta umesto otkinutih... Organi svinjona se mogu prilagoditi pomoću ćelija individualnih ljudskih davalaca, pa bi se do upotrebe čuvali zamrznuti. To bi bilo jeftinije nego da se radi rezervnih delova klonira čitav čovek... (Atvud 2003: 34–35).

Izraelski tim naučnika je 2002. godine odredio idealno vreme tokom razvoja embriona, u kome matične ćelije imaju najbolju šansu da stvore zdrave i funkcionalne bubrege sa minimalnim rizikom imunog odbacivanja. Njihovi nalazi ukazuju da za 7–8 nedelja kada je reč o ljudskom embrionu i posle 4 nedelje kada se radi o svinjskom, tkivo nudi optimalnu mogućnost za transplantaciju. Ako bi se tkivo upotrebilo ranije, ono bi se moglo razviti u neorganizovano tkivo koje bi uključilo i ne-bubrežne strukture kao što su kosti, mišići i tako dalje. Ako bi bilo uzeto kasnije, rizik za imuno odbacivanje bi bio izvestan. U tom smislu su matične ćelije prekursori bubrega čoveka i svinje presađeni u miša, što je dovelo do stvaranja mini-jurnih ljudskih (svinjskih) bubrega; oni su bez greške obavljali svoju funkciju, a pri ubrizgavanju belih krvnih zrnaca čoveka

---

zaradama ove kompanije iz domena regenerativne medicine videti Glover and Tascarella 2003.

4 Transgenetski modifikovana svinja.

(i svinje) nije došlo do imune reakcije u organizmu miša, što navodi na mogućnost prihvatanja ovih uzgajanih transplanta u ljudsko telo. Etički problemi koji proizilaze iz upotrebe embriona starog više od dva meseca ukazuju da bi on u SAD morao biti dobijen abortusom (s obzirom na zabranu kloniranja), što istraživače dovodi do kombinovanja ove dve intervencije: uzgajanja svinjskih bubrega bez obe kopije gena GGTA1 u mišu, koji je lakši za uzgajanje nego svinja, ili kloniranje minijaturnih svinja, bez obe kopije ovog gena („FururePundit: Biotech Organ Replacement Archives“, internet).

Imajući u vidu brzinu kojom su se nove biotehnoške procedure prihvatale, Američka asocijacija za naučna dostignuća (AAAS) je 2000. godine dala preporuku naučnicima da uspore sa razvojem novih tehnologija, sve dok se kroz široku javnu raspravu ne potvrdi sigurnost i efikasnost intervencija, kao i društvene posledice njihovog korišćenja. Ipak, samo šest meseci kasnije jedna klinika je prijavila „prvi slučaj rođenja zdrave bebe sa genetskom modifikacijom linije zametka“. Klinika je nešto kasnije objavila da je širom sveta istom tehnikom rođeno 30 zdravih beba (Frankel 2003: 31).<sup>5</sup> U knjizi *Novi vrlji svet* Haksli (Huxley) nas upozorava da kada tehnologija dođe do ovog stupnja razvoja, pretil opasnost od mešanja Vlada u pojedinačno donošenje odluka. Ipak, kako Frankel (Frankel) navodi, na početku dvadeset prvog veka opasnost ne pretil od državne intervencije nego od visoko individualizovanog tržišta, istraživačko-inovatorskog duha, slobodnog izbora i roditelja koji žele najbolje za svoju decu (Frankel, 2003: 32).

---

5 Tehnika se sastoji od doniranja citoplazme jajnoj ćeliji majke kod koje fertilizacija nije uspela posle više pokušaja. Posledica ove intervencije je da embrion, odnosno novorođena beba, nosi mitohondrijalnu DNK majke donora, ali i DNK majke koja nosi trudnoću i od koje je uzeta prvobitna jajna ćelija (Frankel 2003: 31).



Frankelova bojazan da će slobodna prodaja genetski i anatomski poželjnih osobina potomaka voditi do izvesne tiranije poboljšanih nad nepoboljšanima i uskraćivanja slobode dece na slobodan izbor u budućnosti najbolje oslikava biografija Vinsenta. On je jedna od poslednjih „prirodno“ rođenih beba, u potpuno sterilnom genetički poboljšanom svetu, gde se životni vek i predviđanje mogućih oboljenja određuje po rođenju. Srčane smetnje koje su mu detektovane po rođenju predviđaju da neće živeti duže od 30 godina, te kao takav nema mogućnosti stvaranja karijere u društvu koje je podeljeno po genetskoj a ne po religijskoj, rodnoj ili rasnoj diskriminaciji. Imajući u vidu svoje zdravstveno stanje i mogućnosti društvenog napredovanja, on preuzima identitet Džeroma, obogaljenog u nesreći, i uspeva da se zaposli i napreduje u prestižnoj kompaniji koja se bavi kosmičkim istraživanjima.

Stavljeni jedan pored drugog, prethodno navedeni delovi teksta ne oslikavaju jasne granice između stvarnosti i naučne fantastike. Deo priče Margaret Atvud (Margaret Atwood) o genetski modifikovanim svinjama – svinjonima – kao i priča o Vinsentu i Džeromu koja potiče iz filma *Gataka*, plod su naučne fantastike. Njihovim poređenjem uočavamo ne samo zamagljenost granica između dometa fantastične nauke i naučne fantastike, nego i gubitak granice tela, društvenih odnosa i institucija.

Kako bismo barem delimično pokušali da pronađemo ove izgubljene granice, predmet rada će biti analiza društvene strukture u nekoliko naučnofantastičnih priča.

### **„Poboljšanje“ i sociologija**

Imajući u vidu izuzetan naučno-tehnološki napredak razvijenih društava, pitamo se šta bi se desilo da se Marksov (Marx) *Kapital* piše sada? Da li bi mogao biti opisan kroz kategorije biomolekularne nauke i da li bismo ga mogli nazvati

„Genompital“, dok bismo Veberovu (Weber) *Protestantsku etiku i duh kapitalizma*, promišljali kroz „Bio-kulturnu etiku i duh genoizma.“ Predstavljajući sličnosti i razlike između marksističkog i veberijanskog pristupa analizi društvene strukture, istražićemo mogućnosti sličnog poređenja dve osnovne bioetičke orijentacije: biokonzervativizma koji se vraća na prirodna ljudska prava i (neo)liberalnih stanovišta karakterističnih za transhumanizam. Imajući to u vidu, analizirali smo društvenu strukturu imaginarnih formi društava koja su nastala kroz poboljšanja pojedinaca genetskim inženjeringom. U tu svrhu upotrebili smo tri priče. Prva je naučnofantastični film *Gataka*. Priča je zasnovana na modelu dvoklasnog društva. Klasna dihotomija se sastoji iz superiornijih ljudi – GenRich i običnih i potčinjenih ljudi – Naturals. Druga priča je naučnofantastični roman Margaret Atvud, *Antilopa i Kosac*. Priča je bazirana na višedimenzionalnom modelu klasnog društva sa slojevima biotehnoške elite moći, biomedicinskih stručnjaka, transgenetičkih organizama i, konačno, plebejaca. Treća priča je roman Kazua Išigure *Ne daj mi nikada da odem*. Specifičnost ove priče su deca-klonovi koja bivaju iskorišćena za donacije organa prirodno rođenoj višoj klasi ljudi. Na primeru ovih priča analiziramo kategorije bioklasnog redukcionizma, problem višedimenzionalnog pristupa analizi društvene strukture i konačno pojam otuđenja i metaotuđenja u takvim modelima društva.

Imajući u vidu mogućnosti novih biotehnologija, sredinom dvadesetog veka razvija se nova naučna disciplina – *bio-etika* – shvaćena kao multidisciplinarna nauka koja gradi most između prirodnih i društveno-humanističkih nauka. Brz naučno-tehnološki napredak razvijenih društava s jedne strane i istovremeni brz rast svetske populacije na globalnom nivou, s druge strane, uz smanjivanje prirodnih resursa, otvara mogućnost eskalacije društvenih sukoba. Stoga je prema Poteru (Potter 1971) rešenje takvih tenzija u traganju za „mudrošću“

(biološkom i ekološkom) koja se ogleda u organizovanju i promovisanju *preživljavanja* ljudske vrste (Bogdanović 2010: 54).

Gotovo istovremeno počinju da se postavljaju i pitanja upotrebe biotehnologija iza granice zdravlja, odnosno u svrhe *poboljšanja* kvaliteta i produženja života zdravih ljudi. U okviru tih diskusija dolazi do izvesne etičke i teorijske polarizacije. *Transhumanistička* struja aktivno podržava tehnološki razvoj u celini. Zalaže se za prakse genetskih, protetičkih i kognitivnih modifikacija ljudske vrste. Oni poboljšanje vide u jednom slučaju (Savulescu 2007) kao moralnu obavezu da se uz pomoć genetičkog inženjeringa obezbedi uspješniji, srećniji, odnosno bolji život za našu decu. U drugom slučaju, poboljšanje se posmatra kao (Harris 2007) vid *dirigovane evolucije* ili (u Ejgarovoj (Agar) varijanti) *liberalne eugenike* kojom ćemo, za razliku od Darwinove (Darwin) evolucije, biti u mogućnosti da brže i efikasnije utičemo na našu biologiju u cilju stvaranja boljih i dugovećnijih ljudi. Suštinu ljudske prirode ovi teoretičari vide u *slici herojske, romantičarske ili prometejske težnje* za stalnim poboljšanjem.

Druga struja je *biokonzervativna*, a njeni zastupnici se odlučno protive upotrebi novih tehnologija u svrhe poboljšanja zdravih ljudi i otvoreno ustaju protiv svega što dolazi od prethodne struje. Njihova slika ljudske prirode bi se mogla opisati preko pojma *konture datog*. U jednom slučaju (Fukujama 2003: 133–137) ta datost je takozvana *suština ljudske prirode* ili *faktor X*, dok je u drugom slučaju vizija naše prirode omeđena biblijskom slikom čoveka stvorenog po slici božjoj (Kass 2007).

Značaj Marksovog i Veberovog pristupa u analizi društvene strukture vodi nas do razumevanja načina formiranja teorija koje u kadru analize kapitalizma daju pojmove klasnih fenomena i ekonomske klasne određenosti. U tom smislu analiziramo na koji način se preko pojmova otuđenja, klasne i

statusne podeljenosti, može pristupiti analizi genetski modifikovanog društva. Oba klasika se po našem mišljenju služe sličnom metodologijom, koriste slične tipove izvora podataka, kao i sadržinski slične a pojmovno različite *kategorije*. U ovome leži i osnovni razlog zašto koristimo ova dva pristupa. Čini se da stare nedoumice proistekle iz sličnosti suprotstavljenih idejno-teorijskih struja, važe i za društva budućnosti. Maštajući skupa sa autorima naučno-fantastičnih priča – *Gataka*, *Antilopa i Kosac* i *Ne daj mi nikada da odem*<sup>6</sup> – izmaštali smo nove kategorije-vrste. Imajući u vidu stare podele, ali sada viđene očima „dve dominantne, posvađane etike“ (transhumanistička i bio-konzervativna), pokušaćemo da opišemo njihove odnose. Stoga se postavlja logično pitanje da li nas dosadašnja sociološka analiza društvene strukture (na grešakama) uči kako pristupiti analizi društva koje nam nude maštoviti pisci? Pre toga podsetimo se samo osnovnih razlika i sličnosti ova dva klasična pristupa analizi društvene strukture.

Na osnovu marksističkog stanovišta svaka društvena suprotnost je u stvari klasna suprotnost, svaka socijalna nejednakost – klasna nejednakost, a svaka društvena borba – klasna borba. Dakle, prema određenim autorima, Marksov pristup društvenoj slojevitosti počiva na jednoj dimenziji – na klasi (Antonić 2010: 166). Međutim, Veber se razlikuje od Marksa ne

---

6 Prva priča potiče iz filma *Gataka* (Gattaca). Za sada spomenimo da je reč o dvoklasnom modelu društava. Dve klase se dele na genetski superiornu – *GenRich* i prirodne ljude – *Naturals*, koji obavljaju niže plaćene poslove i smatraju se nižom klasom. Druga priča je roman Margaret Atvud, *Antilopa i Kosac*. U ovom modelu je data izdiferenciranija slika društva budućnosti, koje generalno čini moćna elita biomedicinskih magnata, zatim stručnjaci, plebejci i tako dalje. Treća priča je takođe roman japanskog pisca Kazua Išigura, *Ne daj mi nikada da odem*. Priča, pored poznatih društvenih podela, poseduje specifičnost jer se u tom društvu pojavljuju klonovi koji zauzimaju najniže društvene položaje. Jedina društvena funkcija klona je doniranje organa postojećim višim klasama.

samo po tome što pored klase, kao klasifikacione osnove, dodaje još dva merila raslojavanja (stalež i stranka),<sup>7</sup> već i po poimanju same klase (Antonić 2010: 160). Za razliku od Marksa, koji izvorište klasa vezuje za proizvodnju, za Vebera klasa proizilazi iz položaja na tržištu (Antonić 2010: 160).

Međutim, ovaj odnos nije toliko antagonistički, ukoliko uzmemo u obzir da Marks nudi objašnjenje dva načina nastanka kapitalističke klase: „prvi je da proizvođač postaje i trgovac i kapitalista, što stvarno predstavlja put koji revolucioniše, a drugi put ili način je da trgovac neposredno zagospodari proizvodnjom. Veber se slaže sa Marksovim prvim načinom, ali postavlja se pitanje koji to slojevi iznose na svojim leđima“ (Mimica 1983: 23–34).

Dakle, razlika bi mogla ležati u tome što Veber smatra da upravo srednji ešaloni, koji su najpodložniji asketskom duhu i prinudnoj štednji iznose to na svojim leđima (Mimica 1983: 23–34). Pored toga, uslovno rečeno veberijanska analiza, polazi od toga da je nejednaka podela životnih šansi u društvu višestruko određena i da je klasni konflikt samo jedna od različitih formi neprekidne borbe za vlast. Inače, Veber pored socijalnog statusa i statusa moći (političke partije), razlikuje četiri klase: 1. *der Arbeiterklasse* (radnička klasa), 2. *dem Kleinbürgertum* (sitnoburžoaska ili *malograđanska* klasa), 3. *der Intelligenz*

7 Više videti u Veber 1976: I: 241; 2: 36. „Dok klasni položaj nekog čoveka govori o njegovim izgledima na tržištu, njegov statusni položaj govori o njegovom društvenom ugledu. Kao što nejednaki proizvodni imetak daje različite klase, tako i nejednaki društveni ugled – način života, oblici potrošnje – daju različite statusne grupe – staleže. Staleži su, nasuprot klasama, u normalnom slučaju zajednice, iako amorfne vrste. Njihovi pripadnici imaju grupnu samosvest (identitet) i mogu da deluju kao grupa. Kod stranaka moć predstavlja cilj i okosnicu njihovog delovanja. Oblast u kojoj se stranke javljaju jeste politika, a u nju spada svaka težnja ka učestvovanju u moći, ili ka uticaju na raspodelu moći“ (navedeno prema Antoniće 2010: 165–166).

(inteligencija, koja ne poseduje veliku imovinu, dok raspolaze specijalističkim znanjima), 4. „*den Klassen der Besitzenden und durch Bildung Privilegierten*“ (klasa posednika i privilegovanih) (Mommsen 1974: 164). Međutim, Veberov multidimenzionalni pristup *proučavanju društva* nasuprot Marksovom, takozvanom unidimenzionalnom, takođe pati od nedostataka. Pre svega, tu spada *empirijska proizvoljnost*, a onda i mogućnost *circularnih objašnjenja* (Ingham 1970). Zatim sledi *logička neispravnost*, što će reći da trodimenzionalni stratifikacijski sistem može imati četiri, pa i  $n$  dimenzija (Svalastoga 1965: 15). *Logična nezavisnost i ekvivalentnost* spada takođe u prigovore iste vrste. Multidimenzionalna stratifikaciona analiza polazi od toga da različite dimenzije stratifikacije moraju biti analitički razdvojene i da su ove dimenzije među sobom logički nezavisne. Radi se o „razdvojenim dimenzijama“ (Gordon 1950: 13), „logički autonomnim konceptima“ (Runciman 1968: 28), „paralelnoj vertikalnoj hijerarhiji“ (Lenski, 1954: 405). Ove dimenzije bi trebalo da su u principu iznad svega međusobno ekvivalentne. To implicira da bi bilo moguće odabrati jednu od ove tri ili više dimenzija i empirijski je istraživati kao potpuno autonoman objekat, a da se pritom ne vodi računa o uticaju ostalih dimenzija. *Fiksiranje na distributivne aspekte* želi pokazati kako životna situacija individua biva određena kroz njihovu relativnu poziciju na istoj skali rangiranja. Ovde se međutim gube iz vida moguće razlike u antagonističkom odnosu strukturnih društvenih nejednakosti.

Imajući u vidu sličnosti ovih pristupa, mora se naglasiti da su, i za Marksa i Engelsa, u antagonističkim društvenim formacijama klasni odnosi dominantni strukturni princip formiranja društvenih nejednakosti, ali su (slično prethodnom) klasne razlike ipak višestruko određene i drugim društvenim razlikama. Socijalna analiza strukture kapitalizma i drugih klasnih formacija bi tako morala u osnovi biti viđena kao

klasna analiza. Ipak, ovo uopšte ne znači da je klasna analiza isto što i analiza društvene strukture. To znači da su klasne nejednakosti i odnosi zavisnosti arhimedovski centar odakle se strukturiraju i ostale društvene nejednakosti. U slučaju da su društva modelirana na osnovu antagonističkih klasnih odnosa, i analiza socijalne strukture mora početi kao klasna analiza. Tako recimo „*Kapital* izričito inzistira na te dvije klase (*kapitalist buržuj/proleter*) koje imaju određujuću ulogu u razvitku kapitalističkog sistema. Ali Marks time ne zanemaruje druge društvene klase. U trećoj i četvrtoj knjizi *Kapitala* on analizira ne samo strukture i razvoj klase zemljoposjednika, koji uživaju rentu i posebne oblike poljoprivredne eksploatacije, već i srednje klase i na objektivnim kriterijima zasnovane razlike između produktivnih i neproduktivnih“ (Garaudy, 1976: 164).

Sledeća sličnost ovih pristupa je kvantitativni pristup proučavanju, na primer, položaja radničke klase: kroz analizu štampe i izveštaja u Marksovom slučaju i istovetna analiza i pokušaj „konstrukcije proleterskog mentaliteta i svesti (formalni i sadržinski tipovi) kod Vebera. Ovi pristupi ukazuju na još jednu od sličnosti iz metodološko-epistemološkog domena“ (Bogdanović 1981: 33, 48). Zatim, Marksovi pojmovi „feudalizam“, „merkantilizam“, „individualizam“, „komunizam“ i tako dalje, služe Veberu kao najočigledniji primer idealnog tipa (Kolarić 1986: 229).

Obojica takođe smatraju posedovanje i neposedovanje objektivnim osnovnim kategorijama svih klasnih odnosa u uslovima društvene proizvodnje. Klasne razlike i odnosi zavisnosti među klasama bivaju primarno strukturisani načinom na koji je raspoređena stvarna raspoloživa moć nad materijalnim uslovima proizvodnje. U zavisnosti od konstrukcije klasnog poimanja, i kod Marksa i kod Vebera je polazna tačka u teorijskom razmatranju društveni odnos, u kome *rad implicira životne šanse (kao i izvore i nagrade)*. Obojica polaze od

činjenice da klasni položaj poseduje izuzetno jaku strukturišuću snagu unutar sistema stratifikacijskih odnosa nejednakosti i zavisnosti koje kapitalizam sa sobom nosi. Obojica smatraju kapitalizam „klasnim društvom“, u smislu da je (a) kapitalistički sistem baziran na vezi između slobodnog plaćenog rada i kapitala,<sup>8</sup> i da (b) kapitalistička robno-novčana razmena ne prestano zauzima sve veći deo društvenog rada. Takođe obojica polaze od toga da je veza između ekonomskog klasnog položaja (po sebi) i društvene ili organizovane klasne razmene kontigentna a ne homogena.<sup>9</sup>

Nedoumice oko tumačenja pojma otuđenja otkrivaju još neke korisne sličnosti. Volfgan Mommsen (Mommsen) Veberovo viđenje budućnosti kapitalizma približava Marksovom pojmu *otuđenja* tumačeći ga (implicitno) preko pojma „Gehäuse der Hörigkeit der Zukunft“<sup>10</sup> – apokaliptičnog viđenja kapitalizma kao *novog kućišta potčinjenosti u budućnosti* (Mommsen 1974: 152–153). Slično prethodnom, i Parsons novu ličnost modernog društva tumači kao zarobljenu u *kavez racionalnosti* (Baehr 2002), što donekle podseća na Marksov pojam *otuđenja*. Naime, pri tumačenju ovih sadržinski sličnih a formalno različitih kategorija bilo bi zgodno uvesti Dirkema (Durkheim) kao neku vrstu „kontrolnog klasika“. Dakle, „u sociologiji i psihologiji, radi operacionalizacije pojma *otuđenja*, autori se više

8 S napomenom da Veber ovaj odnos tumači kao odnos *maksimuma formalnog racionaliteta i materijalnog iracionaliteta* (Mommsen 1974: 174–175).

9 Za detaljniji pregled odnosa Marks(izm)a i Veber(ijanizm)a videti Benschop, internet.

10 Ovaj pojam proizilazi od Veberovog pojma „kućište od hardovanog čelika“ (*stahlhartes Gehäuse*). Naime, osobina takozvanog hardovanog čelika jeste da dobija i izuzetnu tvrdoću i potrebnu fleksibilnost. Zanimljivu raspravu oko ovog pojma koji se može vezati za „ambivalentnu činovničku ličnost“ sa osobinama *čelične discipline* i *činovničke poslušnosti* možemo naći kod Bira (Baehr 2002: 185–205).



oslanjaju na Dirkemovo shvatanje *anomije* koja podrazumeva 'odsustvo normi', te se ističu osobine koje izražavaju reakciju na takvo stanje: izolacija, bespomoćnost, zabrinutost, besciljnost, društvena neprilagođenost. U vezi s tim često se ističe Mertonova definicija *otuđenja*, kao 'devijacije', to jest kao neprilagođenosti pojedinca svom društvu. Iz toga proizilazi da se nekonformizam može tumačiti kao otuđenje, a da je buntovnik devijant, suprotno Marksovom shvatanju da je sposobnost čoveka da kaže 'ne' neljudskim uslovima života bitno svojstvo ljudske egzistencije. Na tom tragu neki sociolozi su došli do zaključka da su u savremenom društvu najviše otuđeni intelektualci i mlada generacija, jer je kod njih najveća neprilagođenost zahtevima modernog društva. Najzad, pojmovi *anomija*, *otuđenje* i *čelična poslušnost* dolaze iz sasvim različitih paradigmi. Prvi pojam samo konstatuje čovekovu bespomoćnost, ostavljajući ga u toj bespomoćnosti, drugi ukazuje na mogućnost čoveka da osvajanjem slobode izađe iz začaranog kruga *otuđenja* i postigne (iako ne konačno i zauvek) emancipaciju, koja omogućuje manje ili više nesputani razvoj istorijskih potencija čoveka“ (Zagorka Golubović u Bogdanović i Mimica 2007). Pojam *čelične poslušnosti* pak upozorava na opasnost petrifikacije kapitalističkog načina proizvodnje, pretvarajući ga u jednu birokratizovanu „živuću mašinu“ u kojoj caruju kompetencije, uredbe i hijerarhijska poslušnost. Ovakva mašina razlikuje se od „mrtve mašine“ (radne mašine u smislu mehanizma), jer je prethodno navedena ograničenja dehumanizuju. U ovakvoj mašini-kućištu, upozorava Veber, u „budućnosti će se obresti ljudski rod poput *felaha* u drevnom Egiptu – nemoćni da pobjegnu, primorani da postoje“ (Weber 1988: 318–321).

Ipak, čini se da „pesimizam“ Dirkema i Vebera nije konačan kako to na prvi pogled izgleda. Veber samo upozorava da se bez prisustva „elementarnih osećajnih snaga“ dehumanizuje i obesmišljava pojam racionalizacije (Weber 1988: 318–321).

Slično je i sa Dirkemom. Do *anomije* dolazi, plastično rečeno, usled nepoštovanja moralnih normi, ali i usled *čeličnog shvatanja* tih normi. „Da bi se znalo da li je jednom sudu dozvoljeno da osudi optuženika a da nije saslušao njegovu odbranu, nije pitanje naročite prosvetčenosti već *praktičnog morala*, za koji je nadležan svaki čovek zdrava razuma“ (Dirkem 2007: 47–48).

U ovoj poslednjoj poruci čini se da leži rešenje na prvi pogled suprotstavljenih bioetičkih orijentacija. Međutim, ova preklapanja sama po sebi nedovoljna su da bi se ostvarila teorijska konvergencija ili jedna odgovarajuća sinteza oba pristupa. Za tako nešto razlike su prevelike. Ipak, značaj uviđanja sličnosti i pre svega ideoloških razlika koje se javljaju i u bioetičkim raspravama, pomaže nam da shvatimo moguće društvene odnose genetski modifikovanog društva u naučnofantastičnoj priči.

Stoga ćemo na osnovu ove ograničene kategorijalne razlike analizirati homolognost distinkcije Marks/Weber<sup>11</sup> i dve dominantne idejno-etičke struje u današnjim bioetičkim

---

11 Poređenje upravo ovih dela ima za cilj da pokaže pre svega da je Veberovo *psihološko-religijsko objašnjenje* nastanka kapitalističke proizvodnje u stvari protivljenje *dogmi istorijskog materijalizma* kao apsolutnom ili sveobjašnjavajućem pogledu na svet. Drugi naum je da u poređenju sa analizom društva budućnosti pokažemo izvesnu homologiju takvih pogleda sa novom društvenom strukturom. Veber je naslov spisa *Protestantska etika* za potrebe jednog predavanja na Univerzitetu u Minhenu 1918. godine preinačio u „Pozitivna kritika materijalističkog shvatanja istorije“ (*Positive Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung*) (Mommssen 1974: 152). Albert Salomon (Albert Salomon) sugerirše da je Veber „prerastao u sociologa koji je u dugačkom i intenzivnom dijalogu sa Marksovim duhom“, a da je glavni cilj „Privrede i društva“ (*Wirtschaft und Gesellschaft*) bio da preispita „marksističku sociološku tezu“ (Salomon 1945: 596). Takođe, marksistički orijentisani autori prećenjuju uticaj Marksa, videći Vebera samo kao „anti-Marksa“ ili gledajući na Veberov čitav rad kao na polemiku sa Marksom ili Marksovim duhom. „Maks Veber, slično mnogim drugim sociolozima, razvio je dobar deo svoga stvaranja u vidu dijaloga sa Karlom Marksom“ (Mils 1998: 55).

raspravama oko izgleda društva budućnosti. Ti pravci sve češće umesto dosadašnjih klasa, uvode pojam dve ljudske *bio-klase* (vrste), *Gen Rich* i *Naturals*, zasnovane na genetskoj strukturi individue. S obzirom na to čini se da su mogući sledeći pristupi: (a) jednodimenzionalna analiza društvene strukture, koja se svodi na postojanje dve klase (vrste), poput društva predstavljenog u filmu *Gataka* (*GenRich* i *Naturals*), ili (b) multidimenzionalna analiza društva kakvo opisuju romani Kazuo Išigure i Margaret Atvud (grubo gledajući, stanovnici medicinskih baza, plebejci, nova deca). Distinkcija dve etike se pak svodi na (a) biokonzervativno protivljenje upotrebi biotehnologija, gde moralnu granicu predstavlja nemešanje u poslove boga i očuvanje prirodnog reda stvari ili, s druge strane, (b) transhumanizam koji polazi od aktivnog korišćenja biotehnologija u svrhe poboljšanja ljudskih bića, uz opravdanje produženja dužine i podizanja kvaliteta života, kroz stvaranje „boljih“, „zdravijih“, „manje agresivnih“ i na koncu „srećnijih ljudi“ (Mitrović 2010).

Međutim, da li je društvo budućnosti moguće analizirati preko dve nove klase ili je potrebno pristupiti analizi veberovskog tipa? U cilju boljeg razumevanja ovog pitanja i analize novog društva, odgovor ćemo potražiti u analizi društva inovatorsko-preduzetničkog tipa, uokvirenog naučno-tehnološkom revolucijom. Ovaj zadatak će zahtevati da se svojom, kao i maštom autora naučnofantastičnih priča projektujemo nekoliko decenija u budućnost. Analizom društvene strukture u etičkim okvirima transhumanizma i biokonzervativizma u tri naučnofantastične priče, uvidećemo kako se oslikava *granica stvarnosti*, ali i nedostaci dominantnih bioetičkih orijentacija. Iz potrebe sociološki izdiferenciranijeg pristupa proučavanju društva budućnosti, pored dominantnog klasno-statusnog pristupa, uključićemo i biološko strukturisanje društva. Ali pojava novih bio-klasa, ujedno najavljuje *metaotuđenje*, koje rađa opasnost nestanka postojeće i realne mogućnosti stvaranja

nove vrste ljudi; odričući se kulture, koja je nastala upravo kao „*proizvod* određenih biološko-anatomskih predispozicija“ (Edelman, 2006: 56, 154),<sup>12</sup> zarad stvaranja organizma-nove-biologije čoveka, taj čovek budućeg društva zalazi na teren većih opasnosti nego što su ih nosili dosadašnji koncepti Marksove *alijenacije* i Veberove *čelične poslušnosti*.

### Naučna fantastika i sociologija

Poredeći sociološke kategorije i društvenu stvarnost sa pričama koje slede, pokušaćemo da pokažemo nestanak naučno-tehnološke dimenzije granica između nauke i naučne fantastike. Imajući u vidu činjenicu da se nauka, paralelno sa maštom naučnofantastične priče, kreće oko iste društvene ose, naše konačno interesovanje usmereno je na analizu društvene strukture i društvene pokretljivosti u genetski i kibernetiski modifikovanom društvu, kroz pomenute kategorije.

Drugim rečima, postavlja se pitanje da li nekadašnji klasni položaj kao strukturišući faktor društvenih nejednakosti može biti zamenjen genetskim statusom individue? Ovo pitanje ujedno predstavlja prvi problem u analizi društvene strukture društva naučnofantastične priče. I oni koji smatraju

---

12 Polazeći od takozvanog „na mozgu zasnovanog metoda“ (*Brain based method*) Edelman nas upozorava da postignuća logike i, u izvesnom stepenu, matematike, zavise od višeg reda svesnosti, koji i sam zavisi od potpunosti pravog jezičkog izraza. Stanovište na mozgu zasnovane epistemologije polazi od činjenice da je nakon evolucije bipedalnog hoda, supralaringalnog prostora i slično, kao i povećanje moždanog korteksa, jezik nastao kao pronalazak. Ova teorija odbacuje stanovište na mozgu zasnovanog genetski nasleđenog jezičkog aparata. Umesto toga, tvrdi da je posedovanje jezičkog aparata pre nastalo promenama u fenotipu. Posedovanje i širenje aparata kroz jezičku zajednicu, iako nije bilo direktno naslednosti gramatičkih zahteva, očigledno je bilo prednost nad nelingvističkim hominidima. Naravno, ističe autor, hominidi su upotrebljavali jezik u svrhe koje bi nadalje mogle dati prednost pri prirodnoj selekciji sistemima učenja koji se zasnivaju na jezičkim veštinama.

da je dvoklasni model društva nerealan i ne može biti osnova šire društvene analize, kao i oni koji ga opravdavaju, mogu sebi priuštiti luksuz tvrdnjom da se model naučnofantastičnog društva *Gatake* svodi na one koji imaju i one koji sebi ne mogu da priušte genetsku intervenciju. Ovim delom analize, čini se, mogu biti zadovoljni i biokonzervativci i liberalno orijentisani transhumanisti.

Biokonzervativci tako mogu tvrditi, u duhu modifikovanog naslova *Genompital*, da na osnovu nejednake distribucije ekonomskih resursa dolazi do stvaranja genetskih pozicionih dobara, koja dalje služe kao generator većeg materijalnog razdvajanja na dve vrste (klase), kao što potvrđuje jedna od navedenih sličnosti marksističke i veberijanske analize društvene strukture. Druga struja bi mogla odgovoriti na dva načina: (1) pošto u ovakvoj analizi društvene strukture *Gataka društva* nema ničega novog, te kako je ovakav pristup i ranije bio nedostatan, on ni danas ne može poslužiti kao dobra osnova za analizu. (2) Ovom analogijom, u genetski modifikovanom društvu neće biti drugačijih ili većih socijalnih razlika no do sada, mogli bi takođe zaključiti transhumanisti. Međutim, ovakve tvrdnje, iako na prvi pogled tačne, u sebi nose ne samo logičku nego i svaku drugu analitičku neispravnost, kao na primer u slučaju *logičke nezavisnosti i ekvivalentnosti i fiksiranja na distributivne elemente* Veberovog koncepta. Dakle, kao što tvrdi „nevoljni konsekvencijalista“ Erik Parens (Erik Parens): Da li je potpuno isto posedovati štamparsku presu i osvojiti dobitak u *genetskoj lutriji*? Onaj koji poseduje samo presu ili ma koje drugo sredstvo komunikacije, ali i društveno-ekonomske moći, a nije genetski modifikovan, nema iste šanse kao njegov kolega sa dobitkom na *genetskoj lutriji*. Ovaj drugi će posedovati veće šanse za društveni uspeh, ne samo u odnosu na kolegu ili pripadnika iste klase (ili profesije) nego i mnogo veću prednost u odnosu na onoga ko ne poseduje nijedno od ta dva (Parens 1998).

*Prva priča: „Problem (bio)klasnog redukcionizma“*

Na relevantnost spoja stvarnosti i imaginacije ukazuje i činjenica da se u naučnim raspravama o menjanju ljudske prirode kao argument uzima radnja filma *Gataka*, takozvani *Gattaca argument* („Transhumanism“, internet). U filmu *Gataka* iz 1997. godine prikazan je model društva budućnosti u kome se uz pomoć genetskog inženjeringa stvaraju ljudi sa poboljšanim genetskim karakteristikama. U tom društvu, koje po svom takmičarskom karakteru društvenih odnosa podseća na današnje ekonomski razvijene zemlje, društveno raslojavaње poboljšanih i nepoboljšanih ljudskih bića zasnovano je na osnovu njihove biomolekularne strukture. U takvim društvenim okolnostima, *bolje društvene pozicije, i materijalno isplativije profesije rezervisane su za genetski poboljšane članove društva*. Poruke ovog filma su: (1) Postoji realna mogućnost budućih društvenih odnosa proizašlih iz takmičarskog karaktera samog kapitalizma i tržišne upotrebe biotehnoških dostignuća, objašnjenih pojmom *genoizma – diskriminacije zasnovane i opravdane na naučnoj osnovi*. (2) Genetski poboljšani pojedinci ne moraju biti po definiciji i uspešniji, odnosno postavlja se pitanje da li je poboljšanje uvek dobro? Naime, u ovoj priči je u više navrata postavljeno ovakvo pitanje. Prvo, mladić (Vincent) koji pripada ne samo klasi *Naturals*, nego čak pati i od izvesnih srčanih smetnji, uz napor, odricanje putem obrazovanja i tradicionalnih treninga, ali i uz činjenicu uzimanja lažnog genetskog identiteta bivšeg paralizovanog olimpijca, uspeva da dobije mesto u prestižnoj kompaniji (*Gataka*) za astronautička istraživanja. Drugo, paralizovani olimpijac (Džerom) je paralizovan nakon pokušaja samoubistva na koje ga navodi razočaranje da je i uprkos savršenoj genetici svojevremeno osvojio drugo mesto. Treće, postoje i oni pojedinci, poput sina lekara iz kompanije *Gataka*, koji su usled rizika genetskih manipulacija ostali trajno nesposobni za samostalan život.

U slučaju ovakvih vizija društva, postavlja se pitanje da li se analiza društva sa dve nove ljudske vrste može porediti sa nekadašnjim takozvanim marksističkim klasnim redukcio- nizmom – klasama buržuj/proleter? Zbog svoje kompleksnosti odgovor na ovo pitanje iziskuje početnu ambivalentnost. Dakle, pitanje je da li postoji *sličnost* između bio- i klasnog redukcio- nizma u društvu naučnofantastične priče. Odgovor je istovre- meno „da“ i „ne“. Pre svega, evo načina na koji su slični: (a) oni su slični na način na koji mogu postojati, odnosno na osnovu sličnosti podela *kapitalista/radnik* i *GenRich/Naturals*. (b) Me- đutim, slični su i na način na koji ne mogu postojati, i to tako da ova početna sličnost implicira nemogućnost pristupa analizi društva sa klasama *GenRich* i *Naturals*.

Ova tvrdnja zahteva objašnjenje, koje je možda najslj- kovitije predstaviti kroz presek ideja Milsove *Elite moći* i Fuko- ovih „ugovorenih strana“ (*korisnika*) u *Rađanju klinike*. Na osnovu kratke istorije nastanka ovakvog društva, pretposta- vimo da uslovno postoji jedna društveno-ekonomski moćnija strana iz početne dihotomije, koja na osnovu svojih struktu- ralnih pozicija ima mogućnost nametanja novih društvenih i medicinskih normi. Pretpostavimo, takođe, da ona, na osnovu svoje ekonomske moći, ima mogućnost finansiranja i stvaranja tehnika i tehnologija koje joj omogućuju određenu biotehno- lošku moć. Ali biotehnoška moć još uvek nije genetska superi- ornost te klase, koja je stvar. Da bi kapitalizovala tu moć, njoj je potrebna grupa ljudi koja je obučena za njeno korišćenje i grupa na kojoj će biti „isprobana“ njihova biotehnoška moć. Recimo da je ova potonja grupa *Naturals* (nekadašnji proleter). Koristeći se ovom idejom, prisetimo se odlomka koji nudi Fuko:

U režimu ekonomske slobode bolnica u tome pronalazi mo- gućnost da zainteresuje bogataša; klinika ustanovljuje po- stepenu isplatu druge ugovorene strane, ona je, za siroma- ha, *interes* plaćen za bolničku kapitalizaciju koju je odobrio

bogataš; interes koji treba razumeti u svim njegovim značenjima, pošto je reč o odšteti koja spada u *objektivni interes* za nauku i *životni interes* bogataša (Fuko, 2009: 106).

Dakle, ovo implicira da se u biomedicinskim kompleksima privatnih i vojnih korporacija pre svega nalaze specijalizovani stručnjaci koji izvode *naučne* ekperimente i stoga zauzimaju poseban društveni položaj, zatim ambivalentne strukture – međuklase koje još uvek nisu *GenRich*, ali nisu više ni *Naturals*. U do sada javnosti poznatoj stvarnosti, to mogu biti transgenetski organizmi sa velikim udelom ljudskih organa i gena, bebe sa dvojnoum DNK ili nekim odabranim genetskim i anatomskim osobinama. Međutim, to mogu biti i klonovi ili super mutanti-klase, nastali u biomedicinskim kompleksima *akciorganskih društava* koja su opisana u narednim pričama. Dakle, marksistički klasni redukcionizam je istovremeno nemoguć i moguć. Njegovo postojanje generiše ne samo nove prelazne klase, nego se postavlja i pitanje da li se radi o klasi. U pričama koje slede, u zavisnosti od načina i stepena upotrebe biotehnologije, moguće je govoriti o klasi, biotehnološkoj eliti moći ili statusnoj grupaciji biomedicinskih stručnjaka.

*Druga priča: „Proizvoljnost multidimenzionalnog pristupa“*

Ali prizivanje višedimenzionalnog pristupa koji bi bio bliži transhumanistima rađa drugi veliki problem, problem isključivanja multiuzročnosti, karakterističan ovaj put upravo za transhumanizam.<sup>13</sup> Isključivanje se sastoji u onome što nazivamo *biokulturnom etikom* – negiranje asketizma koji je prema Veberu bio jedan od značajnih uzroka nastanka kapitalizma; na primer, mogućnost momentalnog zadovoljenja želja roditelja (uz pomoć genetskog inženjeringa) isključuje dugotrajno i strpljivo vaspitavanje u duhu nekadašnje *protestantske etike*.

13 Podsetimo, biokonzervativci već imaju redukovani pristup zasnovan na ekonomsko-genetskoj podeli: *Gen Rich vs Naturals*.



Za početak, uporedimo prostorno-vremensku dimenziju Milsovog viđenja nastanka vojnoindustrijskog kompleksa sa pitanjem iz naučnofantastične priče *Antilopa i Kosac*. Glavni junak *Snežni*, dete biomedicinskih stručnjaka, rođen i odrastao na „farmi akciorganskog društva“ (nešto većoj od stvarnog ekvivalenta: *PPL Therapeutics* ili *Geron*), kroz razmišljanje o biološkim granicama čoveka pita se u kom momentu je društvo odlučilo da krene putem „poboljšanja“?

Kad je telo prvi put samo pošlo u avanturu? – pita se *Snežni*; nakon što je odbacilo stare saputnike – um i dušu – koji su ga nekada smatrali običnom razvratnom ljušturom, ili pak lutkom koja je glumila njihove drame u njihovo ime, ili pak lošim društvom koje ih je vodilo na stranputicu. Telo se zacementovalo od neprestanog zvocanja i kenjkanja duše, te od nervozno ispletenih intelektualnih mreža uma, koji su mu odvrćali pažnju kad god bi zube zarilo u nešto sočno, a prste u nešto toplo. Ostavilo ih je negde usput, nasukane u nekom memljivom svetilištu ili zagušljivom amfiteatru, dok je najkraćim putem hitalo ka toplima barovima, a odrekavši se duše i uma, odreklo se i kulture: muzike, slikarstva, poezije, pozorišta. Sve je to sublimacija; ništa osim sublimacije, sa stanovišta tela. Zašto ne pogledati istini u oči? Međutim, telo ima sopstvenu kulturu. Ima sopstvenu umetnost. Pogubljenja su njegove tragedije, pornografija – njegova romantika (Atvud 2004: 100).

Naime, u pomenutom romanu Margaret Atvud svet je već podeljen na vrstu koja živi u *plebejama* i drugu grupu vrhunskih biomedicinskih stručnjaka koja živi u hermetički zatvorenim *kompleksima* opasanim zidinama i čuvanim dobro naouružanim *korpolicajcima* koji kontrolišu sve kontakte stanovnika kompleksa sa spoljnim svetom. Nasuprot ovoj klasi, koja, čini se, nastaje iz opisanog spoja Milsovih i Fukoovih ideja, nalazi se drugi svet (ugovorena strana) – plebeje – koji je

u neku ruku neprijateljski, jer je izvor zaraza, razvrata, buntovnika i kriminala, koji mogu da uništite skupe transgenetičke organizme, proizvode visoke biotehnologije, i na koncu buduću novostvorenu vrstu „savršenih ljudskih bića“, koja će zameniti postojeću vrstu *Homo sapiens*. S druge strane, plebeja je nepresušni izvor zarade; ljudska vrsta u njoj živi od proizvoda biotehnoških kompleksa: genetski proizvedene jeftine hrane, lekova, raznih sredstava za poboljšanje i tako dalje. Zabava, pogotovo za omladinu zatvorenih kompleksa, postaju internet i TV prenosi pogubljenja, asistiranih samoubistava, ratova, kamenovanja u zabačenim delovima sveta i, konačno, dečije pornografije. Gotovo na samom kraju priče Kosac, vrhunski biomedicinski stručnjak i jedan od do tada najboljih prijatelja glavnog junaka, Snežnog, namerno izaziva pomor ljudske vrste, upravo kroz „pilule mladosti“ u koje je bio usađen smrtonosni virus, ostavljajući u životu nova biološki poboljšana stvorenja. Otac genetski savršene vrste simulira svet, bukvalno smešten pod stakleno zvono (nazvano *Raj*), dok svoju decu ne obučiti veštini preživljavanja. Za tu ulogu bira devojkicu, Antilopu, u koju je Snežni zaljubljen od puberteta; devojkicu koju su on i Snežni pre mnogo godina videli u pornografskom filmu i koja kasnije biva otkupljena i na kraju „oslobođena“. Siguran da ga upravo zbog nje neće odbiti, Kosac poziva Snežnog da mu pomogne u tajnom naumu. Ali ta deca umeju da pričaju zahvaljujući Antilopi. Oni već imaju i boginju – Antilopu, koja je za njih majka svih životinja. Ubistvo i samoubistvo Antilope i Kosca, paralelno sa masovnim pomorom gotovo čitave ljudske vrste, ostavlja Snežnog sa novim bićima u razorenom svetu. On postaje novi prorok koji komunicira između njih i novih božanstava, Antilope i Kosca. Ono što ne može proćaci oku, pored živopisne priče koja se graniči sa stvarnošću, jeste fizičko nesavršenstvo starog i otpornost novog tela čak i na pojačano ultraljubičasto zračenje sunčevih zraka, raznih infekcija i slično. Nasuprot tome, upada

u oči nepresušna radoznalost nove dece proizašla iz njihovog biološkog postojanja bez ikakvih znanja o prethodnoj civilizaciji i kulturi na planeti, kao i stara moć govora (pored drugih sposobnosti, na primer komunikacije preko feromona i slično).

Kroz priču se otkriva da je telo gubitkom svojih bioloških (ali i duhovnih, pre toga) granica uticalo na brisanje starih i podizanje novih fizičkih granica, medicinskih institucija (poput utvrđenih gradova), normi, društvenih slojeva i na kraju vrsta. Stapanje društvene i medicinske norme je omogućilo „medikalizaciju“ i „normalizaciju“ „bolesnih“ i „izopačenih“ individua na daljinu, što na koncu dovodi do paradoksa stare i potrebe postojanja nove vrste kojoj takve intervencije nisu potrebne; dolazi do *metaotuđenja*. U romanu *Antilopa i Kosac* stara vrsta shodno tome mora biti uništena skupa sa „produktima“ duhovne i materijalne kulture. Nova vrsta je judeo-hrišćanska vizija ljudi koji nikada nisu napustili raj, vegetarijanaca čiji su seksualni odnosi određeni porukama feromona; nema tradicionalnog udvaranja (sada je to pevušenje i menjanje boje polnih organa, koje je više u funkciji poziva na parenje), ljubomore, patnje, ni prevara, sve je podređeno pukoj reprodukciji. Postavlja se pitanje: da li se stvaranjem totema koji simbolizuje „žrtvu“ – Snežnog – na kraju romana vraćamo na početak stvaranja kulture, uz povratak starim granicama? Da li je kompleks žrtve samo usputni proizvod neminovnog razmišljanja kroz simbole?

Dakle, postavlja se pitanje da li na osnovu multidimenzionalnog pristupa analizi ovog modela društva možemo doći do objašnjenja postojećih klasa, ali i do objašnjenja *metaotuđenja* koje rezultira uništenjem ljudskog roda. Taj pristup, iako na prvi pogled pogodan, otpada zbog nekoliko starih mana. Greška leži u problemu vezanom za takozvanu *empirijsku proizvoljnost* i *fiksaciju na distributivne elemente*. U prigrivu o empirijskoj proizvoljnosti ne postoji povezanost između

trodimenzionalnih stratifikacijskih kategorija, klase, statusa i moći. U smislu biranja određenih genetskih osobina dece se, pored isključivanja samostalnog izbora vlastitog identiteta u budućnosti (Mitrović 2010: 86),<sup>14</sup> provlače i nejasnoće koje se odnose na vezu tih obeležja i trodimenzionalnih kategorija. Zatim, tu je problem *logičke neiscrpnosti*. Primenjen na ovakav model društva, on otvara mogućnost problema u komunikaciji. Neki autori postavljaju upravo pitanje problema u komunikaciji ne samo između poboljšanih i nepoboljšanih nego i između pojedinaca poboljšanih na različite načine. Ako određeni ljudi sa svetom mogu opštiti na način nezamisliv drugima (na primer, noćni vid ili kretanje putem sonara, ili komunikacijom mozak--mozak), neće li se time drastično promeniti osnovna iskustva koje međusobno delimo u pogledu zajedničke komunikacije (Lin and Allhof 2006: 52). Ovo praktično znači da različite vrste promena na ljudima mogu imati *n tipova*, a da analiza njihove društvene nejednakosti putem vrste komunikacije, ili neke druge mogućnosti, nosi teret *logične neiscrpnosti*. Dakle, morali bismo stvoriti shemu tipova komunikacije preko koje bismo mogli, recimo, tumačiti društveni položaj takvih grupa. Ali ko bi u toj hijerarhiji imao bolju društvenu poziciju, ostaje i dalje stvar proizvodljivosti. Na primer, komunikacija putem feromona je nerazumljiva za preostale pripadnike ljudske vrste, jer seksualni nagon kanališu kroz drugačije prakse (recimo, monogamiju, zatim nepoznavanje sezone parenja i tako dalje). Takođe, dok se *deca raja* čude što *Snežni* jede ribu (koja je u klasi Antilope dece, a oni su inače genetski programirani vegani) koju mu sami donose, na osnovu priče u kojoj im je

14 Danas u modi može biti plava kosa, mali nos i atletski stas, odsustvo maljavosti i tako dalje, ali već sutra ne samo da se moda može izmeniti, nego se i „prirodno“ izazvane promene sredine mogu pokazati kao pogubne za izrazito ćosave ljude sa recimo malim nosom ili pak izrazito visoke ljude. O „deci po porudžbini“ ili argumentu *The temptation to tyranny*, videti Murraya 2007.

„objasnio“, da je to Antilopina želja, on razmišlja, kakav ritual da smisli kako bi dobio veće nedeljno sledovanje potrebnih proteina i tako dalje. Na kraju, jedan od bitnih problema jeste problem *ekvivalentnih i nezavisnih osobina* modifikovanih pojedinaца. Kada je reč o nekim od osobina koje mogu biti predmet poboljšanja – empatija, povećanje koeficijenta inteligencije, kapaciteta pamćenja, kooperativnosti i tako dalje – na osnovu *modela ekvivalentnih i nezavisnih osobina* moguće ih je promeniti a da se ne utiče na neku drugu osobinu. Da takva situacija nije moguća pokazuje i eksperiment Tsiena i Liua, koji su povećali IQ miša, ali se kao posledica te promene javila ekstremna osetljivost na bol (Mitrović, 2010: 86). Pored toga, kao što se može videti na primeru žrtvovane ribe, povećanje kooperativnosti bi omogućilo drugim grupama koje nisu podvrgnute toj promeni da profitiraju na „empatiji“ modifikovanog sloja, što vodi nanovo u izvesni *materijalizam* dvoklasne podele, definisan kao odnos *maksimuma formalnog racionaliteta i materijalnog iracionaliteta*, i otvara problem *cirkularnih objašnjenja*.

Što se tiče pojma otuđenja, on je uočljiv u sve tri priče. Međutim, on menja oblike. Početno otuđenje Marksovog i Veberovog tipa viđeno je u prvoj i delimično u drugoj priči, stvaranjem birokratizovane strukture biotehnoloških korporacija. Pored toga, otuđenje karakteristično za drugu priču, u početku liči na dirkemovski, zatim i na mertonovski tip jedne grupe pobunjenika (*Lud Adam*), koje biva prevaziđeno tako što se ti otuđeni eksperti pod vođstvom Kosca (i pretnjom korpolicije) angažuju na stvaranju nove klase ljudi u *Raju*. Nova vrsta (u smislu jednog oblika) ljudi jeste ostvarenje *metaotuđenja*; odricanjem od dosadašnjih dostignuća ljudske prirode, poništavamo i samu prirodu (biologiju) našeg tela. Oni su na taj način sve ono što nismo mi. Ali njihovo prihvatanje komunikacije kroz simbole, ostavlja nadu stvaranja slične kulture. Istovremeno, međutim, to rađa i strah povratka na staru kulturu. Parafraziranim

Lefevrovim (Lefebvre) zaključkom o *otuđenju Sistema* (videti Lefevr 1974), možemo reći da takvo društvo predstavlja u stvari najviše otuđenje, ukoliko *brise trag otuđenja*, osećaj i svest o svome oslobađanju od njega i čak vraća osećaj i svest o otuđenju u obliku nostalgije, žaljenja za pređašnjim tipovima otuđenja. Krajnje nedoumice koje se rađaju iz ovakvog pristupa razmotrićemo na poslednjoj priči, kao i u njenoj sintezi sa ostalim pričama u izvođenju konačnih zaključaka.

*Treća priča: „Kontrolna grupa“*

Priča K. Išigure *Ne daj mi nikada da odem*, grubo gledajući, govori o dve, odnosno tri vrste. Pored ustaljene društvene podele iz *Gatake*, javljaju se i klonovi. U romanu se ukrštaju biografije klonirane dece sa postojećim društvom koje podseća na britansko društvo druge polovine dvadesetog veka. Te osobe su svedene na skup bioloških osobina. Međutim, one pored takve slike društva o njima, teže da dokažu da mogu da vole, stvaraju potkulture i slično, a sve u cilju odlaganja donacija i produžetka sopstvenog života. Imajući ovo u vidu, za sada ih možemo smatrati slojem klonova. Postavlja se pitanje da li ljudska vrsta ove osobe posmatra kao zombije, nesvesno telo bez mogućnosti sticanja iskustva i uživanja u istim vrednostima u kojima uživamo i mi? Kao i u prethodnoj naučnofantastičnoj priči, analizi društvene strukture genetski modifikovanog društva ne smemo pristupiti samo preko bioloških osobina, nego bi trebalo voditi računa o zahtevima i potrebama novih bića; potrebi stvaranja kulture koja se ne svodi na sublimaciju tela; kultura tela je u tom smislu paradoks kulture.

Drugi veliki problem multidimenzionalne analize genetski modifikovanog društva je taj što transhumanisti, u svojim etičkim argumentacijama, uporno ponavljaju činjenicu da filmovi poput *Gatake* i slični, smišljeno rade na stvaranju moralnog gađenja usmerenog ka tehnologijama poboljšanja kao

što je, na primer, kloniranje. Dakle, tvrdi se da je moralno gađenje („*yuck*“ *argument*), budući iracionalna kategorija, ujedno i proizvoljna u etičkoj raspravi. Po ovoj analogiji veza ukusa i statusne razlike putem životnih stilova, kakvim ih vide neoveberijanski teoretičari, takođe bi bila iracionalna u društvenoj analizi. U tom smislu bi i životni stil kao stvar ukusa (Antonić 2010: 183) bio izuzet iz analize društvene strukture na osnovu statusa kakvim ga recimo vide ovi teoretičari. Pre nego što vidimo na koji način se „transhumanistička negadljivost“ reflektuje na jednu od mogućih sudbina klona, podsetimo se korisnog odlomka iz studije Meri Daglas, *Čisto i opasno*:

*Ako je nečistoća [u našem slučaju recimo odnos prema moralnoj predstavi o biotehnologiji: „bljak“ (yuck) argument – primedba autora] nešto što nije na svom mestu, moramo joj pristupiti preko poretka. Nečistoća ili prljavština je ono što se ne sme uključiti u obrazac koji se želi sačuvati. Kad to shvatimo, učinili smo prvi korak ka razumevanju prljavog. Još uvek nam ne treba jasno razlikovanje sakralnog i svetovnog. Isto načelo važi za sve. Osim toga, ne podrazumevamo ni osobitu razliku između primitivnih i modernih ljudi: svi se mi pridržavamo istih pravila. Jedino što je u primitivnoj kulturi pravilo smeštanja u obrasce silnije i sveobuhvatnije, dok kod modernih ljudi deluje unutar zasebnih i međusobno razdvojenih oblasti življenja (Daglas 1993: 62).*

Dakle, argument gadljivosti, rečeno rečnikom Meri Daglas, ne može se jednostavno ignorisati na osnovu svoje „iracionalnosti“, jer on ima sasvim jasnu funkciju isključivanja, odnosno uključivanja određenih simbola, hrane, rituala, tehnike i tako dalje u širi kulturni obrazac jednog društva. Kako bismo razrešili još neke od problema višedimenzionalnog pristupa, ostavimo dalju analizu ove uvodne primedbe za uvid u etiku klonova, koji nas očekuje u završnici ove priče.

Sledeći problem obe bioetičke struje je, paradoksalno, implicitno isključivanje scenarija koji nam nudi naučnofantastični roman *Ne daj mi nikada da odem*. U naizgled sasvim običnoj priči o odrastanju u engleskom internatu, Išiguro priča o deci stvorenoj transferom jezgra somatske ćelije – kloniranjem – čiji se život odvija unutar ograde internata do adolescencije, kada napuštaju „ljudsku“ farmu, pristupajući obuci za negovatelje donora, da bi posle tog posla i sami postali donori postojećoj ljudskoj vrsti. Početak stvaranja te veštačke vrste namenjene donacijama organa u svrhe lečenja ostatka populacije, ne slučajno, poklapa se sa završetkom Drugog svetskog rata i pedesetim godinama dvadesetog veka, upravo u vreme u kome se pred društvo i postavljaju nova etička pitanja vezana za odluke oko oduzimanja ili produženja ljudskog života. Deca klonovi simbolizuju pojavu nove biomedicinske tehnologije. Prve generacije žive u uslovima koji sličje bilo kojoj uzgajivačkoj farmi. Kasnih šezdesetih, kada u stvarnosti i dolazi do prvih etičkih diskusija o novoj tehnologiji, u Išigurovoj priči grupa entuzijasta stvara nekoliko eksperimentalnih internata u kojima toj deci pružaju obrazovanje, podstiču njihovu kreativnost kako bi pokazali da su ljudska bića baš kao i svi ostali i pripremaju ih, na humaniji način, da se jednog dana suoče sa svojom svrhom postojanja – donacijom organa. U romanu nema ni naznake nasilnog otpora tih stvorenja. Ali njihove prakse i maštanja da će im donacije biti odložene ukoliko pokažu da mogu da žive u paru i da iskreno vole, govore o želji za životom, bez obzira na način na koji je taj život stvoren. Potresna i upozoravajuća priča okončava povratkom na staro, ukidanjem humanih uslova u odgajanju klonova. Pisac nam tek na kraju jasnije nagoveštava da drugačije i ne može biti, jer ko bi se vratio u „mračno doba, ko bi pristao da se odrekne leka za rak ili cerebralnu paralizu?“

Vezano za ovaj roman, zanimljivo je i jedno novo pitanje za naučnu javnost, koje se tiče društvene strukture. Upravni



odbori (ili nešto slično njima) donose odluku o započinjanju projekta i njegovom toku. Poboljšanja koja su vezana za stvaranje dece sa biranim genetskim osobinama – *super-dece* (poput one Koščeve), bivaju zabranjena i takvo otkriće se dešava ne slučajno upravo u Škotskoj, domovini klonirane ovce Doli, što pokreće zabrinutost i tera Upravni odbor da zatvori i nekoliko internata, a klonove vrati u nehumane uslove. Dakle, zanemarujući ovo kratko postojanje *super-dece*, u romanu se stiče prvi utisak o postojanju samo dve vrste ljudi, prirodnim putem rođeni (koji strahuju od genetski poboljšanih) i stvorena druga vrsta njihovih dvojnika, koji predstavljaju nepresušan izvor rezervnih organa i tkiva. Međutim, ako ovu fiktivnu priču spojimo sa saznanjima do kojih je nauka već došla i tehnologijama koje se već koriste, moglo bi se pretpostaviti da bi društvo budućnosti možda imalo i treću vrstu. Pored klasa *Naturals* i *Gen Rich*, tu bi se mogla naći i najniža vrsta odgajana u farmama, koja služi za očuvanje, zaštitu ili, ako poželimo, poboljšanje našeg „unutrašnjeg dobra“ (Harris 2007: 2). Dakle, vidimo da je pristup dihotomnoj analizi *GenRich* i *Naturals* ovde nepodoban. Ali i multidimenzionalni pristup, poput Veberovog, donekle se pokazao nepodobnim. Ovde je potrebno ukazati na još neke nedostatke karakteristične za Veberovu multidimenzionalnu analizu kroz kategorije novog društva. Pojam *unutrašnjeg dobra* javlja se kao jedna od osnova protestantske etike, viđene kroz pojam askeze i prinudne štednje u „veću“ ili „što veću slavu boga“ (Veber 1968: 77–102, 149). Međutim, ovaj pojam, u društvu budućnosti istovremeno ukazuje na grešku *empirijske proizvoljnosti* jer ono što je za nekog u jednom momentu *untrašnje dobro*, već u drugoj situaciji može biti *kompetitivna prednost*, što se jasno uočava na primeru korišćenja sredstva za povećanje koncentracije – *ritalina*. Naime, Haris navodi da neko može uzimati ritalin kako bi bolje razumeo Šekspira (Harris 2007: 2), ali ako bi ta osoba bila u situaciji da polaže test

iz književnosti, sigurno bi bila u boljoj poziciji od onih kolega koji taj stimulans ne koriste radi postizanja *unutrašnjeg dobra*. Šah je u ovom slučaju takođe jedan od najočiglednijih primera koji opovrgavaju logiku poboljšanih osobina ljudi u svrhe unutrašnjeg dobra.

Pored toga, problem u komunikaciji dva društvena sloja javlja se i ovde na sličan način. Ovaj problem nas ostavlja zamišljenim nad kvazisolidarnošću (maskiranom velom filantropije) viših slojeva i etikom društvenih istraživanja kroz istoriju društvenih nauka. Predstavnicu upravnog odbora internata, *Madam*, na redovnim aukcijama prikuplja umetničke predmete koje stvaraju mladi klonovi. Kada saznaju svoju svrhu postojanja, među njima se rađa mit da je skupljanje njihovih radova bilo u svrhe dokazivanja „ljudskosti“, te da njihova dela idu na umetničku procenu u neku imaginarnu *Galeriju*, putem koje će izabranima biti omogućeno da žive u paru i odlože donaciju. Ali na kraju priče, u susretu sa *Madam* otkrivaju da *Galerija* ne postoji, da ni i ideja o njoj nije nikada postojala i da je to bilo jednostavno prikupljanje uspomena-trofeja na taj društveni sloj. Pored toga klon-decu je uvek zanimalo i gađenje pomenute *Madam* koje je izražavala u direktnim susretima sa njima. Čini se da to gađenje proističe iz spoznaje da se radi o bićima iste biologije, ali istovremeno i bićima koja su sredstvo za ispunjenje vrhunske vrednosti – zaštite ljudskog života.

Za razliku od svega što smo donedavno pronalazili u naučnoj literaturi, ova priča daje novi obrt, postavljanjem još jednog pitanja: postoji li etika za klonove ili bilo koji drugi transgenetički organizam koji bi posedovao dobar deo ljudskih gena ili organa? Da li su i oni zaštićeni pravilima o zaštiti subjekata u medicinskim istraživanjima? Prilikom proučavanja društvene strukture i društvene pokretljivosti kao njenog najdinamičnijeg dela, sociologija nas, često na sopstvenim greškama, uči da viđenje istraživača o tome da li se neko pomerio

naviše ili spustio na lestvici društvene strukture ne mora biti istovetno sa subjektivnim osećajem te osobe o tome da li se ona zaista pomerila na pomenutoj skali (Golthrop, 1987: 217–250). Odnos društva i naučnika prema najnižoj vrsti, kao biološkom organizmu namenjenom davanju organa, sasvim se razlikuje od njihovog ličnog viđenja stvarnosti. Priča o deci koja odrastaju u uslovima koji se kreću od đaćkog internata, preko životinjske farme i klanice do koncentracionog logora, kojima su jedini dodiri sa spoljnim svetom vaspitači i dostavljači hrane i odeće, pokazuje da se radi o ljudskim bićima kao što smo i mi. Način na koji se organizuju u male grupe, način na koji razmenjuju dobra, obrazovanje koje dobijaju, način na koji odrastaju, zaljubljuju se i sagledavaju sebe i svoje okruženje, navodi na promišljanje apsurdnosti transhumanističke ali i biokonzervativističke etike.

Pre nego što ponudimo izlaz iz *metaotuđenja*, osporavajući obe etike kao neplodne u ovakvom sagledavanju etičkih pitanja, potrebno je reći da klonovi mogu gledati na originale kao na tehnički detalj (tehničku nužnost) u procesu njihovog nastanka. Mogu zamišljati život svojih originala, ali im ne moraju težiti, baš kao što neka deca ne slede profesije svojih roditelja, bez obzira na zajedničku biološku osnovu. Mogu razviti sistem rituala i sopstvenu potkulturu, koja je njima vidljiva, baš kao što nas vezuju uspomene iz porodice i škole, ili zajednički običaji kojima obeležavamo spoljašnje granice naše zajednice. Međutim, u društvu podeljenom na takav način sudbina svakog pojedinca je obeležena njegovom pripadnošću određenoj vrsti. Društvene razlike između njih možda nisu vidljive golim okom, kao u prošlosti, ali mogu biti samo opasnije, jer su sada naučno potvrđene i stoga mogu biti etički opravdane. Sve ove osobine, i odnosi jedne grupe prema drugoj, naravno, mogu važiti za bilo koju sledeću vrstu u socio-biološki strukturanom društvu. Ova opasnost nam nalaže da se vratimo za-

početoj kritici dve suprotstavljene orijentacije po pitanju etike odnosa bilo koje dve vrste zasnovane na genetskim razlikama. Argumenti koji idu u korist kloniranja mogu biti liberalni, na osnovu principa autonomije, ili „maksimiziranja životnih šansi“ (Harris 2007: 2; Savulescu 2007: 519) samo do momenta kloniranja. Ako bi neki transhumanista koji odobrava ovu intervenciju, opravdavao i korišćenje delova tela jednog bića koje uzgajamo samo u te svrhe, čini se da bi izdao liberalno stanovište da je „ljudski život podjednako vredan, ma kakva lična svojstva imala ta osoba“ (Kass 2007: 53). Ako bi želela, poput većine transhumanista, da ostane verna liberalnom stavu, ta osoba bi nakon stvaranja klona morala postati biokonzervativac, te štiti-ti ljudsku prirodu i ljudsko dostojanstvo.

Argumenti koji su protiv kloniranja, inače (bio)konzervativni, bili bi takvi samo do momenta do kojeg klonovi ne postoje. Međutim, budući da ti argumenti u ovoj priči „brane dostojanstvo i pravo na život ljudskih bića“ (Kass 2007: 53), oni bi u stvari postali transhumanistički, jer brane život ljudskog klona. Oba argumenta, ma gde završavala, u opravdanju intervencija samo do granica terapije ili je smatrali podudarnom sa poboljšanjem, trebalo bi da polaze od iste tačke – „zaštite ljudskog života kao vrhunske vrednosti“ (Kass 2007: 53). Paradoksalno, zaštita ljudskog života kao vrhunske društvene vrednosti je nešto što koriste sasvim suprotstavljene etičke škole.<sup>15</sup> Baš kao u slučaju različitih objašnjenja nastanka kapitalizma, i podele na analizu koja polazi s jedne strane samo od materijalnih uslova i s druge strane od nejednakih životnih šansi koje su u društvu višestruko određene, u priči o suprotstavljenim

15 Primer formulacije biokonzervativističkog zastupništva ove vrednosti bi mogao glasiti ovako: „Moramo uspostaviti osnove za stanovište da sva ljudska bića – dostojanstvena ili ne u svom ličnom ponašanju – u stvarnosti uživaju puno i jednako ljudsko dostojanstvo, ili ih treba tretirati kao da ga imaju“ (Kass 2007: 57).

etikama reč je o istim principima i načelima, a osa oko koje se obrću i jedna i druga podela je sam čovek i stvari vezane za njega. I ovaj opis Išigurove priče, upravo kroz kontrolnu grupu – klonove – pokazuje da je manihejska fragmentacija na ovakve „dve etike“ pogrešna, te da obe slede isti principe, koje upravo kroz navedene priče dovode do apsurdna „posvađanih sestričkih etika“. Slepo slediti biokonzervativizam u opisanom društvu K. Išigure znači biti iskreni transhumanista koji štiti život i dostojanstvo klona, a biti transhumanista u isto vreme znači biti biokonzervativac te sprečiti stvaranje radi kasapljenja „treće vrste“ – klonova.

### Zaključak

U svrhu sinteze i rezimiranja iznetih pojmova i argumentacija, nakratko ćemo se podsetiti samog početka teksta. Zamisao rada se sastojala od dve ideje. Prvo, da se ukaže na nestajanje granice između „naučne fantastike“ i „fantastične nauke“ u slučajevima poboljšanja ljudi. Drugo, da se poznate društvene nedoumice, viđene kroz sličnosti i razlike Marksovog i Veberovog pristupa analizi društvene strukture, sagledaju kroz homologiju sa dva dominantna i suprotstavljena pristupa u bioetici i testiraju na mogućim modelima društva iz naučno-fantastičnih priča *Gataka*, *Antilopa i kosac*, i *Ne daj mi nikada da odem*. Svaka od ovih priča nudi jedinstven i istovremeno sličan model. Prva priča potiče iz filma *Gataka (Gattaca)*, u kome je predstavljen dvoklasni model društva. Dve klase se dele na genetski superiornu, *GenRich*, i prirodne ljude, *Naturals*, koji obavljaju niže plaćene poslove i smatraju se nižom klasom. Druga priča je roman Margaret Atwood *Antilopa i Kosac*. U ovom modelu je data izdiferenciranija slika društva budućnosti, koje generalno čini moćna elita biomedicinskih magnata, zatim stručnjaci, plebejci i tako dalje. Treća priča je takođe roman japanskog pisca Kazua Išigura, *Ne daj mi nikada da*

*odem*. Priča, pored poznatih društvenih podela, poseduje specifičnost jer se u tom društvu pojavljuju klonovi koji zauzimaju najniže društvene položaje. Jedina društvena funkcija klona je doniranje organa postojećim višim klasama. U svrhe boljeg razumevanja ovog početnog cilja, ukratko smo predstavili suprotnosti, ali i sličnosti takozvanog Marksovog klasnog redukcionizma (sa klasama kapitalista/radnik) i Veberovog višedimenzionalnog pristupa koji pored ekonomske u obzir uzima i analizu preko statusa grupe i moći stranke. Pored toga, ni poimanje klase, a ni tipologija klasa za njih dvojicu nisu iste. Za razliku od Marksa, koji izvorište klasa vezuje za proizvodnju, za Vebera klasa proizilazi iz položaja na tržištu. Dok je osobina prvog pristupa postojanje dve klase, Veber razlikuje barem četiri. Međutim, ispod neprovidnosti epitela ovih pristupa teče slična krv. Slična barem na dva načina. Prvo, ni prvi ni drugi model analize ne pružaju konačno rešenje. Sam pojam „klasnog redukcionizma“ upućuje na problem svođenja društvene strukture na samo dve klase. Problemi *logičke neiscrpnosti, empirijske proizvoljnosti, fiksiranja na distributivne elemente* i problem *logičke ekvivalentnosti i nezavisnosti* elemenata analize, zakrčuju krvotok veberijanskog pristupa. Ako se još malo zadržimo na ovoj analogiji krvotoka, videćemo u čemu je i druga sličnost. Tačno je da u srce marksističkog pristupa ulazi venska krv klasnog redukcionizma, ali kroz arteriju tog srca se ispumpava krv obogaćena sa još nekoliko različitih društvenih slojeva; ne samo klasom zemljoposjednika, koji uživaju rentu i posebne oblike poljoprivredne eksploatacije, već i srednje klase, i na objektivnim kriterijumima zasnovane razlike između produktivnih i neproduktivnih. Ipak, taj krvotok je „kružnog kretanja“, što će reći da bi društvena analiza strukture kapitalizma i drugih klasnih formacija morala u osnovi biti viđena kao klasna analiza. Ovo, međutim, uopšteno ne znači da je klasna analiza isto što i analiza društvene strukture. To znači da su klasne

nejednakosti i odnosi zavisnosti arhimedovski centar odakle se strukturiraju i ostale društvene nejednakosti. U slučaju da su društva modelirana na osnovu antagonističkih klasnih odnosa, i analiza socijalne strukture mora početi kao klasna analiza. Pored ovoga, sličnosti leže i u određenom segmentu metodološkog pristupa, viđenju nekih idealno-tipskih pojmova i, što je najvažnije za ovaj rad, u pojmu otuđenja i čelične poslušnosti rođene iz tela (kućišta) od *hardovanog* čelika. Da bismo došli do konačnih zaključaka, prethodno smo morali da u kratkim crtama predstavimo našu viziju nastanka novog društva i da potom otputujemo u (ne tako daleku) budućnost sa autorima naučnofantastičnih priča.

Tek pola veka unazad, sa uporednim razvojem moderne medicinske tehnologije, počinju da se javljaju i prvi instituti koji se na akademskom nivou bave pitanjima bioetike (Bogdanović 2010: 54–57). Ipak, čini se da je tehnologija napredovala brže od etike, brišući granicu između istraživačke mašte i onoga što ta ista tehnologija pruža. Brisanjem ove granice, skupa sa društvenom nevidljivošću *biološke strukture*, stvara se kalup novog društva čija nam slika izmiče pred potencijalima moćnih biotehnologija. Granice novog društva nastaju na brisanju granice stvarnosti i budućnosti. Granica može biti vidljiva samo ako je priznaju sa obe njene strane. U jednom slučaju, granice društva podeljenog na medicinske komplekse i plebeje nastaju na temelju „medikalizacije“ i „normalizacije“ na daljinu; na nestanku starih društvenih podela prema klasi, statusu i moći, i nastanku nove bio-klase –savršene dece.

Ali da li nas dosadašnja sociološka analiza društvene strukture (na grešakama) uči kako pristupiti analizi društava koje nam nude maštoviti pisci? Čini se da stare nedoumice proistekle iz sličnosti suprotstavljenih idejno-teorijskih struja, važe i za društva budućnosti. Maštajući skupa sa autorima naučnofantastičnih priča, izmaštali smo nove kategorije – vrste

– i pokušali da opišemo njihov odnos sa „dve posvađane etike“. Imajući to u vidu zapitali smo se šta bi se desilo da se Marksov *Kapital* piše sada? Da li bi mogao biti opisan kroz kategorije biomolekularne nauke i da li bismo ga mogli nazvati *Genompi-tal*, dok bi Veberovu *Protestantsku etiku i duh kapitalizma* promišljali kroz *Bio-kulturnu etiku i duh genozisma*. Shodno ovoj zamišljenoj modifikaciji naslova, pristupili smo poređenju distinkcije Marks/Veber i dve dominantne idejno-etičke struje u današnjim bioetičkim raspravama. S obzirom na to, stavljeni smo pred sledeći izbor: (a) jednodimenzionalna analiza društvene strukture koja se svodi na postojanje dve klase (vrste) poput društva predstavljenog u filmu *Gataka* (*GenRich* i *Naturals*), ili pristupiti (b) multidimenzionalnoj analizi društva kakvo opisuju romani Kazuo Išigura i Margaret Atvud (grubo gledajući, stanovnici medicinskih baza, plebejci, nova deca). Distinkcija dve etike se svodi na (a) biokonzervativno protivljenje upotrebi biotehnologija, gde moralnu granicu predstavlja nemešanje u poslove boga i očuvanje prirodnog reda stvari. S druge strane, (b) transhumanizam polazi od aktivnog korišćenja biotehnologija u svrhe poboljšanja ljudskih bića, uz opravdanje produženja dužine i podizanja kvaliteta života, kroz stvaranje „boljih“, „zdravijih“, „manje agresivnih“ i na koncu „srećnijih ljudi.“

U priči „Gataka“, analiziramo društvo podeljeno na osnovu genetske strukture na *GenRich* i *Naturals* klasu. Imajući u vidu poznatu podelu kapitalista/radnik, pokušali smo da učinimo vidljivim i sličnosti i razlike podele u društvu *Gatake*. Samim tim otvorili smo pitanje mogućnosti korišćenja dihotomnog koncepta u analizi društva, čije se društvene razlike reflektuju preko genetske strukture individua. Iz analitičkog modela koji smo stvorili proizilazi da su ove dihotomije homologne na dva načina. Način na koji mogu, i način na koji ne mogu postojati, odnosno da postojanje dihotomne strukture



implicira njeno nepostojanje. Suština i korisnost bio-klasnog redukcionizma izvire iz ove ambivalencije i ona je barem dvostruka. Prva je moralni putokaz, koji govori da u analizi novih društava možemo slediti i neke vrednosti koje su pogrešne. Zamisao stvaranja jednog zdravijeg, srećnijeg i tehnološko-biološki superiornijeg društva upotrebom biotehnologije koju ograničavaju zakoni slobodnog tržišta, rađa još veće podeljenosti maskirane anatomskom i genetskom uniformošću. Iz toga proizilaze problemi u komunikaciji, neautentičnim identitetima pojedinaca, podeli društvenih uloga na principu genoizma i tako dalje, ali i nova vrsta otuđenja, *metaotuđenja*. Druga korisnost ovog pristupa je u tome što ukazuje da dve bio-klase nisu uzrok nastanka društva budućnosti, nego njegova logična posledica. Ovo praktično znači da je analizi ovog tipa društva u zavisnosti od stepena i načina upotrebe biotehnologije moguće pristupiti i na osnovu statusne i podele na osnovu moći. Dakle, oblik i broj društvenih slojeva i odnosa među njima u društvu budućnosti mogao bi zavisiti ne samo od stepena ekonomskog i tehnološkog razvoja društva, niti samo od poseda ili pristupa ovih resursa nego, što je najvažnije, od tipa primenjene tehnologije. Kao što smo videli, i pristup preko višedimenzionalnog modela patio je od starih boljki. One se kreću od empirijske proizvoljnosti i cirkularnih objašnjenja do logičke neiscrpnosti, sada viđenih kroz probleme u komunikaciji i stvaranju društvene lestvice na osnovu biološke hijerarhije pojedinih osobina. Samim tim taj pristup nam ne nudi ni rešenje kako izvesne osobine vezati za neku od dimenzija te analize.

Međutim, *novi soj* ljudi nas navodi da zaključimo da početno pitanje o tome koji pristup koristiti predstavlja manji problem u analizi društvene strukture u odnosu na problem koji rađa dijalektika odnosa *društvene podele* i *otuđenja*. Odnos između dosadašnjih socijalnih razlika i otuđenja je vidljiv upravo kroz vidljivost socijalnih granica između društvenih slojeva.

Međutim, bio-klasa nema granice koje možemo videti optikom koju posedujemo. Sve te osobine i odnosi jedne grupe prema drugoj, naravno, mogu važiti za bilo koju sledeću vrstu u socio-biološki strukturisanom društvu. Njihova nevidljivost za običnog ili učesnika-posmatrača je upravo ono što dovodi do uništenja stare ljudske vrste i nastanka jedne bio-klase kao u priči M. Atvud. Stvaranjem nove optike pokušali smo da pronađemo sličnosti i razlike suprotstavljenih etičkih pravaca. Kroz paralelno i obostrano uključivanje i isključivanje takozvanog klasnog redukcionizma i logičkih proizvoljnosti višedimenzionalnog pristupa vidimo nedoslednosti ponuđenih idejno-teorijskih orijentacija.

Na kraju, upravo kroz kontrolnu grupu – klonove – pokazuje se da je ovakva podela na dve etike imaginarna i da obe slede iste principe koje upravo kroz navedene priče dovode do apsurdna „posvađanih sestrinskih etika“. Slepo slediti biokonzervativizam u opisanom društvu K. Išigura znači biti iskreni transhumanista koji štiti život i dostojanstvo klona, a biti transhumanista u isto vreme znači sprečiti stvaranje radi kasa-pljenja „treće vrste“, klonova. Slično poruci veoma poučne studije Marka Kučevskog (Mark G. Kuczewski) „Komunitaristička i kazuistička bioetika: fragmentacija i konsenzus“ (*Communitarian and Casuist Bioethics: Fragmentation and Consensus*), uviđamo potrebu pre svega humanijeg pristupa u naukama o čoveku. Suprotstavljene etike, zaista, uvek polaze od izvesnih pravila i principa, ali često nužno okončavajući u njima, u mnogim slučajevima poništavajući svoj prvobitni cilj: očuvanje ljudskog života. Upravo kroz primer ovih naučnofantastičnih priča pokazujemo kako se taj osnovni cilj briše stvaranjem *GenRich*-vrste, super-dece ili klonova. Međutim, istovremeno pokazujemo kako to isto *metaotuđenje* može predstavljati poziv na jedan humaniji pristup u društvenim naukama.

## Literatura

- „FuturePundit: Biotech Organ Replacement Archives“, Future technological trends and their likely effects on human society, politics and evolution, (internet) dostupno na adresi: [http://www.futurepundit.com/archives/cat\\_biotech\\_organ\\_replacement.html](http://www.futurepundit.com/archives/cat_biotech_organ_replacement.html) (pristupljeno 30. septembra 2010).
- „Geron“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.geron.com/> (pristupljeno 27. novembra 2011).
- „Transhumanism“, *Search.com: reference*, (internet) dostupno na adresi: [http://www.search.com/reference/Transhumanism#Genetic\\_divide\\_.28Gattaca\\_argument.29](http://www.search.com/reference/Transhumanism#Genetic_divide_.28Gattaca_argument.29) (pristupljeno 3. septembra 2011).
- Antonić, Slobodan (2010), „Neoveberijanski pristup društvenoj slojevitosti“, *Sociologija* LII (posebno izdanje): 159–192.
- Atvud, Margaret (2003), *Antilopa i Kosac*, Beograd: Laguna.
- Baehr, Peter (2002), *Founders, Classics, Canons: Modern Disputes over the Origins and Appraisal of Sociology's Heritage*, New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Benschop, Albert, „Weber(ianisme) versus Marx(isme)“, *Sociosite*, Social Science Information System based at the University of Amsterdam, (internet) dostupno na adresi: [http://www.sociosite.net/weber/4\\_marx.php#4.2](http://www.sociosite.net/weber/4_marx.php#4.2) (pristupljeno 3. juna 2010).
- Bogdanović, Marija (1981), *Kvantitativni pristup u sociologiji*, Beograd: Službeni list SFRJ.
- Bogdanović, Marija (2010), „Vreme nade i rizika, tržišno zasnovana genetika“, *Sociologija* LII (posebno izdanje): 49–77.
- Bogdanović, Marija i Aljoša Mimica (prir.) (2007), *Sociološki rečnik*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Daglas, Meri (1993), *Čisto i opasno*, Beograd: Plato, Biblioteka XX vek.
- Deegan, Cook Robert (1994), *The Gene Wars: Science, Politics and the Human Genom*, New York, London: Norton and Company.
- Dirkem, Emil (2007), *Društvo je čoveku bog*, Aljoša Mimica (prir.), Beograd: Institut za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet.
- Edelman, Gerald M. (2006), *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*, New Haven and London: Yale University Press.
- Frankel, Mark S (2003), „Inheritable genetic modification and a brave new world: Did Huxley have it wrong“, *The Hastings Center Report* Mar/Apr 33 (2); ProQuest Nursing & Allied Health Source.

- Fuko Mišel (2009), *Rađanje klinike: arheologija medicinskog opažanja*, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fukujama, Frensis (2003), *Naša posthumna budućnost: posledice biotehno-ške revolucije*, Podgorica: CID.
- Garaudy, Roger (1976), *Karl Marx*, Zagreb: Školska knjiga.
- Gingrich, N. (2002), „Vision for the Converging Technologies“, u Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge (prir.), *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive Science*, Arlington, Virginia: National Science Foundation, str. 31–48.
- Glover, Lynne and Patty Tascarella (2003), „UPMC buying biotech firm PPL Therapeutics“, *Pittsburgh Business Times*, 9. april, (internet) dostupno na adresi: <http://www.bizjournals.com/pittsburgh/stories/2003/04/07/daily30.html> (pristupljeno 2. maja 2011).
- Goldblatt, Michael (2002), „DARPA's Programs in Enhancing Human Performance“, u Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge (prir.), *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive Science*, Arlington, Virginia: National Science Foundation, str. 297–301.
- Goldthorpe, H. John, Catriona Llewellyn and Clive Payne (1987), *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*, drugo izdanje, Oxford: Clarendon Press.
- Gordon, M. Milton (1963), *Social Class in American Sociology*, New York, Toronto, London: McGraw Hill Book Company Inc.
- Harris, John (2007), *Enhancing Evolution – The Ethical Case for Making Better People*, Princeton: Princeton University Press.
- Ingham, K. Goeffrey (1970), „Social Stratification“, *Sociology* 4: 105–113.
- Išiguro, Kazuo (2009), *Ne daj mi nikada da odem*, Beograd: Plato.
- Kass, R. Leon (2007), „Defending Human Dignity“, *Commentary* 124 (5): 53–61.
- Kerr, Douglas, Jerònia Lladó, Michael J. Shablott, Nicholas J. Maragakis, David N. Irani, Thomas O. Crawford, Chitra Krishnan, Sonny Dike, John D. Gearhart, and Jeffrey D. Rothstein (2003), „Human embryonic germ cell derivatives facilitate motor recovery of rats with diffuse motor neuron injury“, *Journal of Neuroscience* 23 (12): 5131–5140.
- Kolarić, Ivan (1986), „Maks Veber, Metodologija društvenih nauka“, u *Marxistička misao* 6: 227–233.

- Kuczewski, G. Mark (1997), *Fragmentation and Consensus: Comunitarian and Casuist Bioethics*, Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Lefevr, Anri (1974), „Klod Levi-Stros i novi eleatizam“, u Muharem Pervić (prir.), *Marksizam-strukturalizam: istorija, struktura*, Beograd: Nolit (Delo), str. 235–261.
- Lenski, G. (1954), „Status Crystallization: A Non-vertical Dimension of Social Status“, *American Sociological Review* 19: 405–413.
- Lin, Patrick and Fritz Allhoff (2006), „Nanoethics and Human Enhancement: A Critical Evaluation of Recent Arguments“, *Nanotechnology Perceptions* 2: 47–52
- Marks, Karl (1947), *Kapital*, Tom I, Beograd: „Kultura“.
- Mils, Rajt (1998), *Sociološka imaginacija*, Beograd: Plato.
- Mimica, Aljoša (1983), *Ogled o srednjoj klasi: pregled razvoja jednog sociološkog pojma*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
- Mitrović, Veselin (2010), „Argumenti za i protiv 'poboljšanja' ljudskih bića genetskom intervencijom“, *Sociologija* LII (1): 75–96.
- Mommsen, J. Wolfgang (1974), *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main: Schurkamp.
- Moreno, Jonathan D. (2007), *Mind Wars: Brains Research and National Defense*, New York: Dana Press.
- Murray, Thomas H. (2007), „Enhancement“, u Bonnie Steinbock (prir.), *The Oxford Handbook of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 491–515.
- Parens, Erik (1998), „Is Better Always Good? The Enhancement Project“, *The Hastings Center Report* 28 (1): S1–S17.
- Potter, Van Rensselaer (1971), *Bioethics: Bridge to the Future*, New Jersey: Prentice Hall.
- President's Council on Bioethics (2003), *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, A Report by the President's Council on Bioethics, Washington, D.C: PCB.
- Runciman, G. Walter (1963), *Social Science and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Salomon, Albert (1945), „German Sociology“, u G. Gurvitch and W. E. Moore (prir.), *Twentieth Century Sociology*, New York: Philosophical Library, str. 586–614.
- Savulescu, Julian (2007), „Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Being“, u Bonnie Steinbock (prir.), *The Oxford Handbook of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 516–536.

- Svalastoga, Kaare (1965), *Social Differentiation*, New York: David McKay.
- Veber Maks (1968), *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Veber, Maks (1976), *Privreda i društvo (I-II)*, Beograd: Prosveta.
- Weber, Max (1988), *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen: J. S. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag.
- Young, Emma (2002), „Second batch of knock-out pig clones“, *New Scientist*, (internet) dostupno na adresi: <http://www.newscientist.com/article/dn1744-second-batch-of-knockout-pig-clones.html> (pristupljeno 12. avgusta 2010).

## Zvezdane i moralne staze

Uz rizik da se na prvi pogled ta veza učini puko prigodnom, ovaj tekst bi da poveže Kanta i *Zvezdane staze*. Moglo bi se doduše poći i od samih početaka filozofije i ustanoviti da u njoj prebiva neugasiva težnja ka zvezdama i njihovom razabiranjju: Tales je zagledan u zvezde upao u potok, Platon je u svojoj znamenitoj alegoriji pećine uzео jednu zvezdu, sunce, za simbol vrhovnog dobra i izvor sveg znanja, Aristotel je smatrao da su nebeska tela nepromenljiva i sačinjena od jedinstvene supstancije koja je različita od onih koje prebivaju na Zemlji, a potom su ostali sledili tu investiciju u vasionu. Hronično privučena zvezdama, filozofska meteoroskopija je i smerala na istraživanje svemira i metaforički predstavljala potencijalno prekoračivanje granica ljudskog iskustva, transcendiranje i nadvladavanje umom, kao u *Zvezdanim stazama*, i sazajnih i kulturnih granica, uskovidih sujeverja i lažnih autoriteta (videti Reisch 2008: xiv). Posebno mesto u tom nizu, možda ono najbliže zvezdama, ipak zauzima Kantovo priznanje iz Zaključka trećeg dela *Kritike praktičkog uma*: „Što se češće i istrajnije mišljenje njima bavi, dve stvari ispunjavaju dušu uvek novim i sve većim divljenjem i poštovanjem: *zvezdano nebo nada mnogim i moralni zakon u meni*“ (Kant 1963: 61). Postoji međutim i razrada ove odveć često tek protokolarno citirane objave. Ona daje jednu novu dimenziju i novi ton filozofskoj zagledanosti.

Za razliku od prethodnika, naime, Kant upućenost zvezdama i moralnu orijentisanost ne smešta više u nešto „transcendentno“ i „zamračeno“ izvan vlastitog „vidokruga“.

Već odigrani kopernikanski okret te potencijalne onostranosti upravo bi da detektuje kao nešto neposredno dato našem pogledu i čak povezano sa „svešču o vlastitij egzistenciji“.<sup>1</sup> Ali divljenje i strahopoštovanje koje pritom ona oseća nije dovoljno, upozorava Kant: ono može biti podsticaj za istraživanje ali ne može da ga zameni. To istraživanje je zahtevno jer upravo mora biti dostojno uzvišenosti predmeta i, uz to, korisno, a ne da ga kao dosad, u zazoru pred njim ili u mrzovolji, falsifikuje, maši, podbacuje, vređa: „Posmatranje sveta započelo je najdivnijim pogledom koji ljudska čula mogu da pruže i koji razum može da obuhvati, a završilo se zvezdočatstvom. Moral je započeo onim najplemenitijim svojstvom ljudske prirode čije razvijanje i kultura smeraju na beskrajnu korist, a završio se zanesenjaštvom ili praznoverjem“ (Kant 1963: 62). Kant nalazi da je takvim „sirovim“ pokušajima, takvim ogrešenjima istraživanja o nalog veličanstvenosti vlastitog predmeta, manjkala ona odgovorna „upotrebu uma“ koja je najpre dobro razmislila „o svim koracima koje um namerava da učini“. Takav metodski pristup je već preokrenuo pravac prosuđivanja o svemiru i dao „srećniji

1 Od te zajedničkosti ipak počinju razlike i dva pogleda na dve različite stvari. Prva stvar, zvezdano nebo, „počinje od mesta koje zauzimam u spoljašnjem čulnom svetu i povezanost u kojoj se nalazim proširuje do bezgraničnog prostora u kome se svetovi nastavljaju svetovima a sistemi sistemima, a uz to i do beskrajnog vremena njihovog periodičnog kretanja, njihovog početka i trajanja“, dok druga stvar, moralni zakon, „počinje od mog nevidljivog sepstva, od moje ličnosti, pa me prikazuje u svetu koji ima onu istinsku beskonačnost koju primećuje jedino razum, tako da saznanjem da se s njim (i time sa svim onim vidljivim svetovima u isti mah) nalazim u opštoj i nužnoj, a ne kao u prvoj stvari slučajnoj vezi“. Isto tako, „prvi pogled“ ili pogled na zvezdano nebo, „na neprebrojno mnoštvo svetova, poništava moju važnost kao *životinjskog stvo- renja* koje, pošto je nakratko bilo opremljeno životnom snagom, materiju od koje je postalo opet mora da vrati planeti“, dok onaj „[d]rugi pogled, naprotiv, pomoću moje ličnosti, u kojoj mi moralni zakon otkriva život nezavisan od životinjstva, i čak od celog čulnog sveta, beskrajno uzdiže moju vrednost kao *inteligencije*“ (Kant 1963: 62).



ishod“ njegovom istraživanju: proizveo je konačno „onaj jasni i ubuduće nepromenljiv uvid u vasionu, koji se, uz neprekidno posmatranje, može nadati da će se uvek samo proširivati, bez bojazni da će ikada morati da se opet vrati unazad“ (Kant 1963: 63). Kantov nagovor je da i etika sada treba da krene tim putem, nadajući se sličnom dobrom ishodu.

Da li će zvezdano nebo i moralni zakon ostati i u budućnosti eliksir za istraživanju sklone misaone duše? Da li će se povezanost tih fascinacija izmeniti? Da li će u doba svemirskih putovanja zvezde izgubiti draž, kao što kažu da je Mesec prestao da bude Luna, postao nepodložan romantizaciji i lišen makog poetičkog potencijala otkad smo kročili na njega, i kako će onda stajati stvar sa moralom? Da li konačno o tome išta možemo znati? Da li je Kant mogao da zna? I da li bi on takvo saznanje uopšte smatrao opravdanim? U pokušaju da se odgovori na ova pitanja, kao glavna ilustracija poslužiće legendarni i dugoveki „projekt“ *Zvezdanih staza*, ali će i čitav korpus ili sama ideja takozvane futurističke naučne fantastike biti na kušnji. I to, da se pomognemo opet kantovskom leksikom, upravo u smislu ispitivanja uslova (ne)mogućnosti saznanja budućnosti, njene zapravo iole opravdane (za)mislivosti.

To nas privodi jednoj drugoj inspirisanosti Kantom, koja se na prvi pogled više tiče organizacije ovog priloga. Kao okvir izlaganja, donekle možda neumesno, poslužićemo se strukturom „Transcendentalne dijalektike“ *Kritike čistog uma*. Znano je, dijalektika je „logika privida“. Taj privid međutim nije empirijski, nije optička iluzija, niti je logički privid, nije nekakvo puko ogrešenje o logička pravila, već je „transcendentalan“, već je dakle prirodna, neizbežna i neiskorenjiva iluzija zasnovana na onim „subjektivnim osnovnim stavovima“ koje sam um, kao njegovo sedište, „potura“ kao objektivne i, stoga, ne iščežava ni pošto ga „transcendentalna kritika“ razotkrije kao ništavnog, ne prestaje da se priviđa čak i kad više ne dovodi u zabludu.

„Transcendentalna dijalektika“ sada sledi karakter tog svog predmeta: ona se ne odnosi „na neko proizvoljno pitanje“, niti njene suprotstavljene tvrdnje predstavljaju neku vešta(čk)u sofističku obmanu, već je neodvojiva od ljudskog uma koji u svom razvoju „nužno mora da naiđe“ na njih. Ona stoga, sa svoje strane, mora da se zadovolji – ali ispostaviće se da to uopšte nije malo – „borbom neprestanom“, istrajnim nastojanjem da otklanja one obmane čije stalno novo pojavljivanje ipak ne može da spreči, da razotkrije onaj privid transcendentalnih sudova koji nikada ne može potpuno da nestane (Kant 1962: 349, 351–355, 356, 359, 450). Iznutra nagnan na transcendentalnu dijalektiku, u svojoj „čistoj upotrebi“, um sada valja da se osvesti o svom posebnom kognitivnom statusu: kao „prost subjektivni zakon gazdovanja sa gotovinom našeg razuma“, sa pojmovima dakle koje pokušava da uporedi i svede u upotrebi na najmanji mogući broj, njegovi „osnovni stavovi“ ne propisuju objektima nikakav „zakon“ i „ne sadrže osnov mogućnosti da se oni kao takvi uopšte mogu da saznaju i odrede“. Čisti um se upravo odnosi na one sudove razuma koji se sa svoje strane primenjuju neposredno na čula i njihove opažaje da bi odredili njihov predmet, a na same predmete, ako se uopšte odnosi, odnosi se samo posredno, pa su njegovi različiti stavovi osuđeni da s obzirom na pojave uvek budu „transcendentni“, a njegovi principi striktno empirijski neupotrebljivi (Kant 1962: 362–366). Razlog tome je što um barata onim transcendentalnim idejama koje, za razliku od pojmova razuma, „prevazilaze granice svakog iskustva“, te za njih ne može da postoji adekvatan i čulno opaziv „predmet“ (Kant 1962: 367, 383–384). To međutim nikako ne znači da su one „samo ideje“, da se mogu smatrati „suvišnim i ništavnim“. Pomoću njih se doduše ne može odrediti nikakav objekt, ali one, ukoliko nisu „proizvoljno izmišljenje“ i ukoliko proishode iz „prirode“ samog uma, „u osnovi i neopaženo mogu služiti razumu kao kanon njegove proširene i skladne upotrebe“. Razum time zaista ne saznaje nikakav novi predmet, ali se u

saznanju s njima „ipak bolje kreće i dalje ide“ (Kant 1962: 390). Na početku to međutim i ne izgleda tako. Jednu vrstu saznanja iz narečene oblasti, dijalektičke zaključke čistog uma, odnosno stanje u kojem se um nalazi pri takvom zaključivanju, Kant naziva „antinomije“. Tu se um primenjuje na „objektivnu sintezu“ pojava u na prvi pogled izglednoj nameri da „pribavi značaj svome principu bezuslovnog jedinstva“, ali se, avaj, „uskoro zapliće u takve protivrečnosti da biva prinuđen da se odrekne svoga zahteva u kosmološkom pitanju“. Antinomije, sukob zakona, unutar istog jednakovredna a suprotstavljena zakonodavstva, izazivaju „razdor i razorenost“. Kant bi sada da „dijalektikom“ forsira razdor, da izloži transcendentalne stavove tobož čiste racionalne kosmologije – ali ne da bi posvedočio njihovu istinitost i usvojio ih, već da bi ih predstavio u njihovom „blještavom ali lažnom prividu“ (Kant 1962: 397–398, 433–438). Ako bi bilo drugačije, to bi bila „tetika“, skup dogmatičnih učenja, dogmatičko tvrđenje suprotnosti, a ne „antitetika“ čistoga uma, ne „sukob prividno dogmatičkih tvrđenja“ od kojih se nijedno ne daje prednost. Umesto da se bavi „jednostranim tvrdnjama“, transcendentalna antitetika hoće da stekne uvid u „opšta saznanja uma samo u njihovom međusobnom sukobu“, kao i s obzirom na uzroke i rezultate tog sukoba, hoće da ustanovi: „kod kojih stavova, zapravo, um neizbežno zapada u antinomiju? Na kojim se uzrocima ta antinomija zasniva? Da li u ovoj protivrečnosti umu ostaje otvoren neki put koji vodi izvesnosti i na koji način?“ (Kant 1962: 448–450).

Kantove znamenite ilustracije sukoba transcendentalnih ideja u antinomiji čistoga uma nude četiri teze i antiteze, te, namera je, jednako (ne)uverljiva obrazloženja (dokaze i primedbe) za njih. Teza prvog sukoba tvrdi da „Svet ima svoj početak u vremenu i prostorno je takođe ograničen“, a antiteza da „Svet nema ni početka u vremenu niti granica u prostoru, već je i u jednom i u drugom pogledu beskonačan“ (Kant 1962: 454–455).

Drugi sukob tezom zastupa da se „Svaka složena supstancija u svetu sastoji iz prostih delova, te postoji jedino ono što je prosto ili je iz njega sastavljeno“, a antitezom da se „Nijedna složena stvar u svetu ne sastoji iz prostih delova, te u njemu uopšte ne postoji ništa prosto“ (Kant 1962: 462–463). Teza trećeg sukoba glasi: „Kauzalitet na osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave sveta. Njihovo objašnjenje mora da pretpostavi još jedan kauzalitet na osnovu slobode“, a antiteza: „Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svetu dešava samo po zakonima prirode“ (Kant 1962: 472–473). Najzad, u četvrtom sukobu teza objavljuje da „Svetu pripada nešto što je ili kao njegov deo ili kao njegov uzrok jedno apsolutno nužno biće“, dok se antiteza suprotstavlja formulacijom: „Ni u svetu niti izvan njega uopšte ne postoji neko apsolutno nužno biće kao njegov uzrok“ (Kant 1962: 480–481). Kant veruje da je ovim obuhvaćena čitava ona „dijalektička igra kosmoloških ideja“, svi pokušaji rešavanja ta četiri i samo četiri „prirodna i neizbežna problema uma“, budući da „nema više nizova sintetičkih pretpostavki koje a priori ograničavaju empirijsku sintezu“. Svaka od tih kosmoloških ideja nužna je stanica na putu uma koji bi neprekidno da napreduje u empirijskoj sintezi, ali nailazi – kako bi *Zvezdane staze* rekle za „svemir“ – na „konačnu granicu“ u svom nastojanju da „od svakog uslova oslobodi ono što se prema pravilima iskustva uvek može odrediti samo uslovno i da ga shvati u njegovome bezuslovnom totalitetu“ (Kant 1962: 490).<sup>2</sup>

2 Kant bi da napravi pravedni troškovnik dobitaka i gubitaka ukoliko se odlučimo za tvrđenje teza ili antiteza. S obzirom na odredbeni princip ili maksimu, prvi odgovor ili grupu odgovora Kant naziva „dogmatizmom“, a drugi „empirizmom“. Moglo bi se, ukratko, reći da nas empirizam praktično, spekulativno i nepopularno lišava onog mentalnog komfora pouzdanog tla i sigurne obale koju dogmatizam u svojim tvrđenjima boga, besmrtnе duše i mogućnosti slobode razborito i primerenije „arhitektonskoj“ prirodi ljudskog uma pretpostavlja. Kant doduše priznaje da aniteteze empirizma lišene ma kakavih takvih pretpostavki ipak nisu bez

Ali transcendentalna filozofija bi i kao spekulativno saznanje da ne ostavi nerazrešenim pitanje koje mu se o nekom

prednosti i privlačnosti u odnosu na dogmatičke zastupnike ideja uma, samo što one nikako nisu u sferi onoga što inače ima prioritet, „praktičnog interesa koji u sebi sadrže moral i religija“, već se isključivo nalaze u spekulativnom interesu uma. Kantova ambivalencija prema ovoj poziciji se zaključuje u davanju empirizmu mesnog i vrlo ograničenog „negativnog“ prava da „suzbije drskost i nadmenost uma koji previđa svoje pravo opredeljenje i koji se razmeće *znanjem* i *uviđanjem* tamo gde upravo prestaju svako znanje i uviđanje, pa izdaje kao unapređenje spekulativnog interesa ono što ima vrednosti samo s obzirom na praktični interes“, prava dakle koje se svodi na opominjuću maksimu „umerenosti u zahtevima i skromnosti u tvrđenjima“ kada je reč o onim transcendentalnim idejama na osnovnu kojih „upravo saznajemo *samo to da ništa ne znamo*“, a prepuštanje pouzdanog proširivanja saznanja samo iskustvom rukovodеноm razumu. Empirizam tako ispada ne toliko samostalno (kontra) stanovište – a odgovarajući status onda mora da važi i za njegove (anti) teze – koliko (opravdan tek kao) korektivna opomena intelektualnim pretpostavkama i veri dogmatizma kada pređu svoju meru i hoće da se proglase pouzdanim saznanjem i naukom. Obrnuto ne važi, empirizam se ne može korigovati a često može i sam postati dogmatičan u pogledu ideja, može da postane drzak u poricanju „onoga što je iznad sfere njegovog opažajnog saznanja“. On tada, kao i prethodno dogmatizam, takođe zapada u „grešku neskromnosti“, ali situacija, pa ni greške nisu simetrične. Neskromnost empirizma je, štaviše, „ovde utoliko više za osudu, jer se time praktičnom interesu uma pričinjava nenadoknadiva šteta“. U šiframa epikurejstva i platonizma, Kant konačno po višku njihovih tvrđenja jednači empirizam i dogmatizam – da bi ih netom razkolio u korist dobro odmerenog dogmatizma: „Svaki od njih govori više nego što zna, ali tako da onaj prvi potiče i unapređuje znanje, iako na štetu praktičnog interesa, dok onaj drugi zaista pruža izvrsne principe za praktične interese, ali upravo time dozvoljava umu da se u pogledu svega onoga o čemu jedino možemo imati spekulativno saznanje oda idealističkim objašnjenjima prirodnih pojava i da zbog njih zanemari fizičko ispitivanje prirode“. Ispada da, ako bismo mogli da se odrekneмо svakog interesa i ravnodušni prema posledicama posmatramo tvrđenja uma samo prema sadržini njihovih razloga, ne bismo mogli da se opredelimo i za jedno nego bismo bili „u nekom stanju stalnog kolebanja“. Kada na tapet međutim dođu „delovanje i rad“, srećom ili ne, čitava „igra spekulativnog uma prosto iščezava kao senke nekog sna“ i biranje principa se odigrava „samo prema praktičnom interesu“ (Kant 1962: 493–500; uporediti 545–546; 502–503).

predmetu postavlja. Ona će, rešenja radi, samo sada malo izmestiti taj „predmet“ i smestiti ga unutar onog pojma koji nas stavlja u položaj da postavimo pitanje o njemu i ujedno nas onda osposobljava da na to pitanje odgovorimo. Kosmološka pitanja se tako ne odnose više ni na šta „neprirodno nejasno“, kao i ni na kakve „predmete po sebi“, već jedino na kosmološke ideje i ono što se nalazi u njima, pa se i „rešenje transcendentnog kosmološkog problema ne može tražiti nigde izvan ideje“, već samo na osnovu nje. Um, rekli bismo, samo mora sada naučiti da se pita za vlastite „proste tvorevine“ i transcendentalna filozofija će – skupa sa preostale dve nauke čistoga uma, čistom matematikom i čistim moralom, prve čisto spekulativne a druge čisto praktičke sadržine – za sve svoje probleme moći da „zahteva i očekuje samo sigurna rešenja, premda ona zasad još nisu možda nađena“ (Kant 1962: 505–512). Transcendentalni idealizam tako daje „ključ za rešenje kosmološke dijalektike“, a „kritička odluka o kosmološkom sukobu uma sa samim sobom“ opovrgava obe zavađene strane, ne samo u nevaljanosti njihovih zaključivanja pri dokazivanju, već u njihovoj pretenziji da na temeljnim razlozima osnuju svoje kosmološke tvrdnje. Okončanje njihovog spora, u kojem bi inače mogli neprestano jedna drugu da pobijaju bez konačne presude, tek bi bilo zadovoljavajuće kada bi im se dokazala ispraznost spora, izostanak njegovog predmeta, umišljanje stvarnosti tamo gde je ne može biti (Kant 1962: 523–524, 529). A to znači, prepoznatljivije kantovskim rečnikom, da se „regulativni“ princip čistoga uma s obzirom na kosmološke ideje ne uzima za „konstitutivni“. Jer jedan osnovni stav uma je (samo) jedan regulativni princip, što će reći, jedan „osnovni stav najvećeg mogućeg produženja i proširenja iskustva, osnovni stav prema kome nijedna empirička granica ne sme da važi kao apsolutna granica“. Konstitutivni kosmološki princip je ništavan upravo zbog svoje aspiracije da zahvati objekt, zbog svog pripisivanja „objektivne stvarnosti jednoj ideji koja služi samo

kao pravilo“ (Kant 1962: 536–538). Tim „kritičkim rešenjem“ jedan inače „dijalektički“ osnovni stav pretvara se u jedan „doktrinaran“ osnovni stav, a spor uma sa samim sobom se „potpuno završava“: „ne samo da je uništen onaj privid koji ga je doveo u sukob sa njim samim, već je umesto toga otkriven onaj smisao čije je nerazumevanje jedino i izazvalo razdor i u kojem je on sada usklađen sa samim sobom“ (Kant 1962: 544).

Ovom „greškom konstitutivnosti“ i pohvalom odmerenoj „regulativnoj“ upotrebi stavova uma, Kant dakle veruje da rešava problem (naizgled nužno) protivrečnih zakonodavstava i izvodi iz antinomija transcendentalne dijalektike. Regulativni osnovni stavovi mogu stajati u protivrečnosti jedan s drugim samo ako se smatraju konstitutivnim, ako se uzimaju za objektivne principe. Svaka protivrečnost među njima međutim nestaje ukoliko ih posmatramo kao regulativne. Regulatorno telo ideja, u očitoj nameri da „konstruktivno“ barata njima, dolazi tako po svoje pravo koje se, kako doliči, legitimise nuđenjem pogodnog okvira, ambijenta za plodnu delatnost, kao i koordinacijom i menadžerisanjem rezultatima. Iako se transcendentalne ideje, naime, ne odnose neposredno „ni na kakav predmet koji bi im odgovarao niti na njegove odredbe“, nužna je „maksima uma“ da postupamo shodno njima, jer one „pod pretpostavkom nekog takvog *predmeta u ideji* vode sva pravila empiričke upotrebe uma ka sistematskom jedinstvu i stalno proširuju iskustveno saznanje“: „I u tome se sastoji transcendentalna dedukcija svih ideja spekulativnoga uma, ne kao konstitutivnih principa koji bi služili tome da se naše saznanje proširi na veći broj predmeta nego što ih iskustvo može dati, već kao regulativnih principa koji služe sistematskom jedinstvu raznovrsnih empiričkih saznanja uopšte, koja se na osnovu njih u svojim sopstvenim granicama bolje obrađuju i usavršavaju nego što bi to bilo moguće na osnovu same upotrebe osnovnih stavova razuma bez pomoći tih ideja“ (Kant 1962: 699). Dovoljan

uslov ovakvog rešenja antinomija čistog uma je, dakle, da se shvati uloga transcendentálnih ideja u saznanju. One nikada nisu „po svojoj primeni“ konstitutivne, ne nude pojmove nekih predmeta, ali „imaju jednu izvanrednu i preko potrebnu regulativnu upotrebu, koja se sastoji u tome što upućuje razum ka jednom određenom cilju, s obzirom na koji se linije pravaca svih njegovih pravila slivaju u jednu tačku“. Ta tačka leži izvan granica mogućeg iskustva i iz nje stoga ne polaze pojmovi razuma, ali uz punu svest o tome, ideje se stavljaju u funkciju saznavne moći razuma i upravo služe nastojanju da se pojmovima razuma pribavi najveće moguće jedinstvo i najveći mogući zahvat (Kant 1962: 671–672).

Povezivanje u jedan princip, jedinstvo uma kao jedinstvo sistema, postaje dobitak koji se pravda i obimom i kvalitetom upravo onog empirijskog saznanja predmeta koje izmiče njegovom preduzeću: „ono sistematsko jedinstvo koje um može dati empiričkoj upotrebi razuma ne unapređuje samo njegovo proširenje, već ujedno garantuje i njenu ispravnost: ne kao konstitutivan princip koji bi određivao nešto u pogledu svoga neposrednoga predmeta, već bi kao čisto regulativan osnovni stav i maksima unapređivao i osiguravao do beskonačnosti empiričku upotrebu uma, otvarajući nove puteve koji su razumu nepoznati, a da pri tome ne dolazi nikad ni u najmanji sukob sa zakonima empiričke upotrebe“ (Kant 1962: 708). Takva jedna uzorna ujedinjujuća ideja – ideja najvećeg sistematskog jedinstva kao regulativni princip koji „služi samo tome da u vezi stvari tražimo to jedinstvo prema opštim zakonima prirode i da, ukoliko se na tom tragu nešto može pronaći od tog jedinstva, možemo verovati da smo se utoliko približili potpunosti njene upotrebe, iako se stvarno ona nikada ne može dostići“ – jeste ideja najvišeg bića. Na putanji razvoja našeg saznanja ili našeg mišljenja boga, to bi značilo afirmisati ga jedino uviđanjem da je on ideja najsvrsishodnijeg jedinstva koja je neodvojiva od „suštine



našeg uma“ – i odatle doduše zaključiti da onda mora imati za nas „zakonodavni značaj“. „Prirodnost“ kod prirodi ne naročito naklonjenog Kanta opet spasava ono što razlozi ne mogu da opravdaju: „i tako je sasvim prirodno da se pretpostavi jedan zakonodavni um (*intellectus archetypus*) koji odgovara ideji i iz koga se može izvesti celokupno sistematsko jedinstvo prirode kao predmeta našega uma“ (Kant 1962: 717, 720–723). Kant će posvetiti značajan prostor apologiji boga (samo) kao principa jedinstva prirode, i ujedno opravdanja saznajnog učinka čistog uma, svedočeci o ishodu (i rashodu) transcendentalne teologije. Njen nalaz je da upravo ono najveće sistematsko i svrsishodno jedinstvo koje um uzima za osnov kao regulativan princip daje ovlašćenje da se za osnov postavi i ideja o najvišoj inteligenciji kao jedna šema regulativnog principa – a ne obrnuto; nalaženje svrsishodnosti u svetu na osnovu tog principa tek potvrđuje opravdanost ideje najvišeg bića – a opet dakle ne obrnuto. Jedini cilj je traženje nužnog i najvećeg mogućeg jedinstva u prirodi i njegovom osnivanju služi i dati princip – tek ukoliko otkrijemo to jedinstvo dugujemo ideji o nekom najvišem biću. Proučavati prirodu „tako *kao* da bi se svuda u njoj, do u beskonačnost, moglo pored najveće moguće raznovrsnosti da nalazi sistematsko i celishodno jedinstvo“ – to je nalog regulativnog zakona sitematskog jedinstva. Nema veze što ćemo veoma malo od tog savršenstva u svetu „nazreti ili otkriti“; mi ga svejedno moramo svuda „tražiti i pretpostavljati“ i, štaviše, proučavanje prirode upravljati prema tom principu koji nam je odnekud vazda koristan a nikada štetan. Samo je važno sve vreme čvrsto se držati nauka da se sa predstavljanjem ideje nekog najvišeg tvorca ne uzima za osnov egzistencija ikakvog takvog bića i njegovo saznanje, već samo ideja o njemu. To znači da se zapravo ništa ni ne izvodi iz ovog bića, već samo iz njegove ideje, odnosno „iz prirode stvari u svetu posmatrajući ih shodno jednoj takvoj ideji“. A to opet znači da se um dobrim temperiranjem konačno

može pomiriti sa samim sobom: „čist um, za koji smo u početku verovali da nam stavlja u izgled ništa manje do saznanje onoga što leži izvan granica iskustva, sadrži u sebi, ako ga pravilno shvatimo, samo i jedino regulativne principe, koji nam zaista nalažu da tražimo jedinstvo koje je veće od jedinstva do koga možemo dospeti na osnovu empiričke upotrebe razuma, ali koji upravo time što cilj kome ta upotreba treba da se približava stavljaju tako daleko, dovode njegovu saglasnost sa samim sobom posredstvom sistematskog jedinstva do najvećeg stepena; međutim, ako te principe pogrešno shvatimo, pa ih smatramo za konstitutivne principe transcendentalnog saznanja, onda oni na osnovu jednog privida koji zaista blista, ali ipak vara, proizvode praznoverje i tobožnje saznanje, a s tim u vezi i večne protivrečnosti i sporove“ (Kant 1962: 723–730).

Potvrdilo se ono što se „sa savršenom izvesnošću“ unapred znalo: um u spekulativnoj primeni nikada ne može da izađe izvan oblasti mogućeg iskustva; sva su tvrđenja transcendentalnog uma, koji se poziva na dijalektičke svodoke u odbranu svojih pretenzija, čak i ako iskrena, „apsolutno ništavna, jer se tiču jedne vrste saznanja koje ne može dobiti nikada nijedan čovek“. „Mučno saslušavanje“ tih svedoka je ipak bilo neophodno, zaključuje Kant, da bi se otkrio „pravi uzrok privida koji čak i najumnijega čoveka može da zavede“, kao i da bi u nasleđe ostalo raščlanjeno sve naše transcendentarno saznanje: „bilo je ne samo nužno da se ceo ovaj posao oko ispitivanja spekulativnog uma, iako uzaludan, iscrpno sprovede do njegovih prvih izvora, već je – pošto dijalektički privid ovde obmanjuje ne samo u pogledu suđenja nego i u pogledu interesa koji suđenje za nas ima, zbog čega je primamljiv i uvek prirodan, pa će takav ostati i u čitavoj budućnosti – bilo i korisno da se takoreći akta ovoga procesa detaljno razrade i ostave u arhivi ljudskoga uma, kako bi se predupredile buduće zablude te vrste“ (Kant 1962: 730).

Primamljivost (dijalektičkog) privida je možda postala i veća nego u Kantovo i vreme pre njega, a takođe prema predviđanju, i dalje je uputna ona njegova zaostavština koja sugerira procedure rukovanja njime. Naučna fantastika se bavi idejama koje po definiciji prekoračuju polje mogućeg iskustva, čak se dobrovoljno izmiče od njega i moglo bi se reći da igra na kartu principijelnog manjka pouzdanog saznanja koje bi se moglo empirijski verifikovati ili demonstrativno dedukovati. Ako to „saznanje“ provučemo kroz Kantovu matricu, onda ispada da o njegovom predmetu nije moguće konkluzivno Znanje, odnosno da je, dok god vizije budućnosti naučne fantastike pretenduju na (predmetnu) tačnost i (konstitutivnu) realnost, moguće sa jednakom uverljivošću u nedogled tvrditi i ovo i ono. Uz pretpostavku da ona uopšte smera i na kakav kognitivni potencijal i uz (transcendentalnu) orijentaciju ne na pojedinu budućnost koju predviđa u njenim manifestacijama već na onu mogućnost predvidljivosti budućnosti, čak samog diskursa (o) budućnosti, koju sama manifestuje, čini se da ne bi bilo nezanimljivo pokušati smestiti taj problem u Kantove „antinomije“: i po pitanju (ne)mogućnosti saznanja budućnosti iskušati na, recimo, levoj strani knjige tvrdnju da o njoj možemo pouzdano sasvim dovoljno znati, a na desnoj, sa po mogućstvu istim žarom, obrazloženje da ne možemo ništa izvesno tvrditi u tom pogledu.

To možda znači i sledeće: pitati se za četvrtu preko tri kod Kanta zaključene transcendentalne nauke; psihologiji, kosmologiji i teologiji pridodati, makar za ovu priliku, još i „futuurologiju“. I krenuti od pitanja da li je moguće da išta (bitno) saznamo o budućnosti, pri tom ne misleći na bilo kakvu budućnost, nego upravo na onu budućnost koja se hotimice projektuje kao manje ili više kardinalno drugačija od naše sadašnjosti, odnosno ispitati da li i kako je moguće da prosuđujemo o saznavnom kapacitetu onih takvih projekcija koje bi da budu i naučne i fantastične, i da se pozovu na prediktabilnost kao

elementarno svojstvo naučnih nalaza i opet da budu nešto više i različito od prostog uviđanja zakonomernosti i prognoze kretanja događaja prema sadašnjim trendovima? Da to pitanje nije sasvim nategnuto, svojim samorazumevanjem opisa posla i zadatka naučne fantastike, svedoči makar jedna njena dugoveka struja. Još 1948. godine čuveni autor naučnofantastičnih priča i urednik legendarnog specijalizovanog časopisa toga žanra Džon Kempbel (John W. Campbell) nazvao je naučnu fantastiku „naporom da se predvidi budućnost na osnovu poznatih činjenica, iskopanih uglavnom iz današnjih laboratorija“ (navedeno u James 1994: 56). Gotovo trideset godina kasnije, Redžinald Bretnor (Reginald Bretnor) je opisao naučnu fantastiku kao „fikciju osnovanu na racionalnoj spekulaciji s obzirom na iskustvo nauke i tehnologija kojima ona ishoduje“ (Bretnor 1974: 150). Sasvim na drugom kraju spektra od Kempbela našla se Ursula le Gin (Ursula K. Le Guin), koja tvrdi da (ne)tačnost predviđanja s pravom uopšte nije bila česta briga naučne fantastike i da se ona, štaviše, nikada i ne tiče budućnosti, već koristi budućnost kao „metaforu izvedenu iz izvesnih dominantata našeg savremenog života – nauke, svih nauka i tehnologije“ (Le Guin 1979: 159). Poćecemo od toga – i čini se da se tu veza sa Kantom završava – da je i u tom pogledu stvar neodlučiva, da je i na pitanje mogućnosti znanja i diskutovanja prirode budućih nebeskih i moralnih problema, sve možda dok se i samo ne propita, moguće odgovoriti zaoštrenim, protivstavljenim i jednako (ne)plauzibilnim stavovima. *Zvezdane staze* će se tek tu pokazati kao odlučujuća ilustracija, upravo za oba stanovišta.

—

### *Teza*

Možemo doduše predviđati pojedinačne pojave, pa čak i pravce razvoja određenih događaja, ali ne možemo ništa znati o obliku koji će budućnost drugačija od naše sadašnjosti

poprimiti, ne možemo predvideti tok događaja koji se još ni inicijalno nisu desili ili najavili, pa otuda ni teme, probleme, pitanja koja će postavljati nauka i filozofija, ako uopšte prežive u njoj.

### *Dokaz*

Jedini način da načelno zaključujemo o obliku koji će budućnost zadobiti jeste da se oslonimo na sadašnje stanje stvari: da ga projektujemo, i da se projektujemo, u vreme koje ne mora ni na koji način nastavljati današnje ili u odstupanju imati osnovu u njemu, pa bi se i naše preokupacije mogle ispostaviti u najboljem slučaju zastarelim. Zamisli naučne fantastike upravo to čine i drugo i ne mogu da čine: one preseljavaju našu perspektivu na izmaštani, obično nekakav *hi-tec* svet. Onaj zahtevniji posao, posao mišljenja onog potpuno drugačijeg i izmeštanja same perspektive, upravo je nemoguć – jer je to drugačije „po difoltu“ nemoguće opaziti. Kada bi autori kojim slučajem i uspeli sačiniti takav jedan neprepoznatljiv svet, on se ne bi mogao ne samo razumeti, nego čak ni smisljeno recipirati.

Ali ako ne možemo pouzdano predvideti to *ganz andere* koje ipak obećava ona fantastika koja pretenduje da nešto kaže svojim slikama budućnosti, nije malo ni ono što možemo i što ima svoje opravdanje u izgleda intrinzičnom impetusu da gatamo, proričemo ili „osnovano“ prognoziramo ono što će biti: možemo pokazati koliko je i kako taj posao, posao predviđanja nepredvidivog, saznajno uzaludan. I sa tim saznanjem nesaznatljivosti sadržaja koji se ipak izlaže, prepustiti se, ako nam je volja, nesaznajnim i neuzaludnim aspektima koji nam se nude i koji se obračunavaju u moneti zanimljivosti, atraktivnosti, izazovnosti. Zagledanost u nepreglednu budućnost verovatno spada u onu klasu stvari koje neizbežno i većito zaokupljaju naš um ali, ne moramo se dalje držati Kanta, taj um uopšte ne mora biti saznajni: on može da uživa u ostavljanju stvari otvorenim, nedefinisanim i u provociranju novih interpretacija i

argumentacije bez izgleda i, ako je sreće, bez pretenzije da kažu konačnu i verodostojnu reč o tome. „Regulativne ideje“ ovde nije prava reč, pošto verujemo da u svom najboljem izdanju dela naučne fantastike ne zadovoljavaju ili ne treba da zadovoljavaju nikakvu saznavnu potrebu, da ne stimulišu, ujedinjuju i orijentišu moći i rezultate naših izglednijih kognitivnih kapaciteta, da u njima saznavna orijentacija ili lojalnost doznanju stvari kakve će biti i nije dominirajuća, a ako na vlastitu štetu to i jeste, onda je naglašeno apokaliptički i/ili soteriološki karakter takvih pokušaja dovoljan da za njih proglasi nadležnom psihologiju a ne teoriju saznanja. Čak i ako njihove nalaze ne uzmemo za konstitutivne principe i dobronamerno dopustimo da mogu imati neki kognitivni sadržaj, oni teško da mogu da okupe i usmere naša dalja istraživanja već samo mogu, a i to u izuzetno retkim slučajevima, da posluže kao korektiv i inspiracija sadašnjim. U uobičajenim slučajevima, pak, u tim izmeštanjima u budućnost nalazimo uglavnom primere neuspešnih prognoza i promašenih vizija. Ako prošle (naučne) fantazije uporedimo sa našom ili sa onom savremenošću koju su htele da oslikaju i koja je prema samim njihovim proračunima već trebalo da nastupi, nije teško zaključiti – po nepotpunoj indukciji, doduše, ali boljeg para-metra nemamo – o validnosti svih takvih nastojanja.

Dovoljno je iznova pogledati epizode prve sezone *Originalne serije Zvezdanih staza*,<sup>3</sup> koje prate međuzvezdane pustolovine kapetana Džemsa Kirka (James T. Kirk) i posade jednog od svemirskih brodova Ujedinjene Federacije Planeta, čuvenog Enterprajza (Enterprise), u dvadeset trećem veku. Rizikujući da se ogrešimo o poštovaoce i izgovorimo jeres za vernike rasute

---

3 Iako je izvorno prezentovana samo pod naslovom *Star Trek*, da bi se razlikovala od nastavaka, drugih serija pod istim nazivom i „franšize“ u celini, na tu seriju koja se emitovala od 1966. do 1969. godine retroaktivno se referiše retronimima *Star Trek: The Original Series* ili, ređe, *Classic Star Trek* („*Star Trek* web site“, internet).

po neprebrojnim fan klubovima ovog projekta, usuđujemo se da kažemo da avanture Enterprajza sa ove distance, već danas, ne mora se čekati dvadeset treći vek, izgledaju – biranim rečima – neubedljivo. Ne radi se samo o, da tako kažemo, produkcijskim stvarima, o tome da su odore krajnje nepažljivo šivene, da baš ni ne odgovaraju junacima, da se vide šavovi i zakrpe, uprkos tome što je Bil Tajz (Bill Theiss) kreirao upečatljiv izgled uniformi Zvezdane flote (videti Joseph-Witham 1996; Roberts 1999: 21 i dalje). Nije presudno ni to što je umetnički direktor Mat Džefris (Matt Jefferies), avijatičar tokom Drugog svet-skog rata, dizajnirao svemirski brod i većinu njegovih enterijera s namerom da bude elegantan, funkcionalan i ergonomski, a ipak čitava unutrašnjost Enterprajza izgleda krajnje alumini-jumski, gotovo kao nekakvi nedorađeni zidovi obloženi folijom. Da pripišemo to ograničenom budžetu.

Ovde je interesantnije ono što se tada još nije moglo zamisliti, što je bilo nemislivo, a danas je već postalo uobičajeno. Raznooblični dugmići uglavnom disfunkcionalno i više božić-no svetlo na svim kompjuterima i kompjuterizovanim spravama na brodu. Ali, ako nismo neki prevideli i ako nisu ugrađeni u zidove ili druge pozadine, čini se da svi monitori računara imaju katodnu cev, da flet ekrani, tnt tehnologije i slično, o hologramima da ne govorimo, još nisu bili zamislivi ili da, makar, nisu izgledali jednako ubedljivo, masivno, kao impozantni debeli ekrani (o neuspehu fikcije da predvidi karakteristike i upotrebu budućih računara videti Gresh and Weinberg 2001). Da pripišemo to, pak, medijskom modnom diktatu.<sup>4</sup>

4 Ali same modne orijentacije su još jedno polje na kojem se tadašnji uzusi ispostavljaju zastarelim, a svako predviđanje nemogućim. Uvek iznova se uviđa da aktuelne preokupacije konzumenata nikako nismo mogli da dedukujemo ili čak naslutimo iz prethodnih trendova varljive mode: „Sedamdesetih godina prošlog veka nije se mogla zamisliti emisija u kojoj će sedeti političari i hvatati se za vratove. Osamdesetih ništa nije ukazivalo da će turbo folk postati mejn strim. Devedesetih godina

Vo Čangu (Wah Chang), koji je radio za produkciju Volta Diznija (Walt Disney) i bio angažovan za dizajniranje i proizvodnju izmišljenih tehničkih rekvizita posade Enterprajza, obično se pripisuje stvaranje sprava koje će budućnost potvrditi: naročito, između ostalih, onih priručnih „portabl“ uređaja kao što su „trikoder“, koji prima, snima i proračunava podatke iz spoljnog sveta, i rasklopni komunikator koji se čini da izgledom zaista najavljuje ćelijski telefon. Zadržimo se samo na poslednjem, dovodeći u pitanje direktnost te najave i osporavajući kredit koji se olako i uz izvesnu zaslepljenost pruža. Preklopni „komunikator“, naime, posada Enterprajza koristi kada napusti brod – da bi komunicirala s njim. Stoga se može zaključiti da je, osim donekle po spoljašnjem izgledu, upravo ideja uvek dostupnog komunikatora bila predaleko ili nezamisliva: komunikator kao sastavni deo uniforme, u obliku metaliziranog amblema Zvezdane flote, koji je kao tkaninast imao funkciju označavanja pripadnosti i dekoracije u Originalnoj seriji, izmišljen je tek u Sledećoj generaciji. Preklopni komunikator je više dakle bio u funkciji svojevrzne osavremenjene i priručne long *distance* komunikacije radio talasima, a na samom svemirskom brodu se komunikacija odvijala prilično staromodno: kao na železničkoj stanici, povremeno se čuje glas koji proziva ovog ili onog, najčešće kapetana Kirka, naravno, a ovaj se onda javlja sa uvek obližnjih, u svakoj prostoriji izgleda postavljenih „interfona“, svakako nečega što liči na njih. Mobilni telefon je tada još bio dakle nedogledno daleko.

Čini se da ista ona situacija koja je važila u forenzici pre samo nekoliko decenija može da se primeni na sve oblasti

---

niko nije slutio da će zavladati rijaliti carstvo. A dvehiljaditih slutimo da će se u našem medijskom prostoru pozicionirati i televizija sa azijskog kontinenta. Na početku ovog veka ko je znao da će glavni junaci u našem domu biti Turci i njihove TV novele, umesto Tihog i Prleta“ (Kovačević 2011: 7).



naučnofantastičnih vizija budućnosti: da je svuda do jednog momenta nezamisliva mogućnost primene DNK najednom otkrivena i da je disciplina, ako ne postala potpuno drugačija, onda prešla na kvalitativno novi i neslućeni nivo. Primerima nemogućnosti da se predvidi „težno-naučni“ razvoj samo treba pridodati i one možda važnije i doduše ne strogo odvojene, koji svedoče o konceptualnim ograničenjima našeg razumevanja krupnijih stvari kao što su oblici života. Kada se u prvoj sezoni Originalne serije pojavio jedan monstrum sa nove planete na koju je posada Enterprajza naišla, to čudovište koje je očito skrpljeno da zastraši gledaoce i naglasi herojski podvig kapetana Kirka koji se rve s njim i, naravno, srećno na kraju pobeđuje, ne može da se ne primeti da i kostimom i držanjem danas neodoljivo podseća na simpatične likove iz *Mapet šoua*.

Ali pravde radi treba reći i sledeće: jasno je da ćemo se za koju deceniju smejati specijalnim efektima i kompjuterski generisanim slikama naših dana, kao što danas ismevamo gumena čudovišta i stene od polistira iz 1960-ih: to jednostavno pripada sve bržim promenama u tehnologiji koje nepovratno menjaju i izgled vizuelnih medija, pa i naša očekivanja od vizija koje nam nudi (Johnson-Smith 2004: 7, 252–253). Zaista, možda treba imati u vidu da su tokom šezdesetih, u doba kada je vrhunac tehnike bio pucketavi radio-tranzistor, *Zvezdane staze* predvidele vreme kada će sprave za komunikaciju raditi bez žica. Kompjuteri te dekade zauzimali su čitave klimatski kontrolisane sobe i pripadale samo vladi i nekolikim vrlo velikim korporacijama, a kapetan Kirk je ipak imao jedan dovoljno mali (iako debeli) da stoji na površini njegovog stola – i odgovara mu. Istina je takođe da je, dok čovek još nije hodao Mesecom, posada Enterprajza putovala galaksijom brže od brzine svetlosti i šetala drugim svetovima. Možda dakle nije sasvim neosnovana ona gotovo bezrezervno prihvaćena legenda da su *Zvezdane staze* „inspirisale“ mnoge savremene tehničke izume, s tim što

labavije treba shvatiti „inspiraciju“ a strože raspon aktualnih uređaja koji se toj inspiraciji pripisuje: od mobilnih telefona i magnetne rezonance do iPoda, „tablet“ računara i ličnih digitalnih asistenata. Naučno-tehnički uticaj *Zvezdanih staza* je, konačno, dobio i direktnu potvrdu i laskavo priznanje kada je NASA svoj prototip spejs šatla nazvala Enterprajz.

Na kraju krajeva, tehnika možda i nije odlučujuća, možda je značajniji onaj potencijal koji tematske preokupacije i narativne strukture naučne fantastike mogu da ponude. Ali se onda primeti da ove prve epizode začuđujuće malo pažnje posvećuju novim pitanjima koja bi mogla da ishode iz budućeg okruženja; one više u njega smeštaju stare zaplete, zaplete čiji je žanr uglavnom kriminalistički ili špijunski ili čak (melo)dramski, zabavljene su međuljudskim odnosima, komandnom hijerarhijom i triler elementima. Više su dakle, opet, izmestile savremeno „ljudsko“ u okruženje koje je želelo da bude zvezdano, glamurozno i herojsko; po pretpostavci uvek isto ljudsko su dekorisale na tematskom maskenbalu tehnički visoko opremljene budućnosti; slavile su ono ljudsko kakvo vazda poznajemo ne bi li kroz vreme i prostor, kroz eonske i svetlosne godine, afirmisale našu trajuću jedinstvenost. Što se uostalom i nije krilo. „[S]tvarajući novi svet sa novim pravilima, mogao sam da zauzmem stav o seksu, religiji, Vijetnamu, politici i interkontinentalnim projektilima. Zaista, mi smo zauzimali stavove u *Zvezdanim stazama*: mi smo slali poruku i, srećom, svi su je primili preko Mreže“, izjavio je legendarni „kreator“ *Zvezdanih staza* Džin Rodenberi (Gene Roddenberry) (prema Johnson-Smith 2004: 57, 79–85).

Time je međutim omogućen i jedan opštiji zaključak. Ako je direkcija ovih interpretacija tačna, naučna fantastika ne čini upravo ono što u svojim prepoznatljivim izdancima obećava. Ona jednostavno prenosi na budućnost naše teme i dileme, a ni ne trudi se ili se uzaludno trudi da stavi na kušnju kategorije i

dimenzije u kojima naša ljudska sadašnjost postoji i umišljamo da traje. I utoliko bismo rekli da su i njene globalne i posebne predstave budućnosti osuđene da maše. I u onom najmanjem i u najvećem svom predstavljanju budućnosti. Već i same ručne sprave za komuniciranje koje omogućuju da članovi posade Entrepajza razgovaraju na velikoj udaljenosti spadaju u one izume „pogodnosti“ pre nego neophodnosti koje „industrija naučne fantastike“ prodaje kao onu najnapredniju nauku i tehniku čije korišćenje joj obezbeđuje da (p)ostaje uvek „nova“ – a da je njena „novost“ ipak unapred i potom transparentno ograničena obimom i moćima ljudske imaginacije. Njen je najdublji poziv, tvrdi Fredrik Džejmson (Fredric Jameson), da u naporima da „registruje fantazije o budućnosti“ upravo „uvek iznova demonstrira i drammatizuje našu nesposobnost da zamislimo budućnost“ (Jameson 1982: 150, 153): njen veći deo „ne pokušava ozbiljno da zamisli ‘pravu’ budućnost našeg društvenog sistema“, već svoje „višestruko lažne budućnosti“ stavlja u sasvim različitu funkciju transformacije „naše vlastite sadašnjosti u determinisanu prošlost nečega što će tek doći“ (Jameson 1982: 152). Na istom tragu i sa različitim naglaskom, blago dopuštajući da naučna fantastika može da ima saznavni kapacitet da bi je odmah potom još više unizila zbog zapravo istog konzervirajućeg i antiemancipatorskog karaktera, Konstans Penli (Constance Penley) sugerije da u jednoj istinskoj „atrofiji utopijske imaginacije“, kakvu zatičemo u *Terminatoru* i sličnim filmovima tog žanra, možda još i „možemo da zamislimo budućnost, ali ne možemo da zamislimo onu vrstu kolektivnih političkih strategija kojima bismo promenili ili osigurali tu budućnost“ (Penley 1990: 121).

Politički aspekt koji imaju u vidu Džejmson i Penli sad na stranu: nemogućnost predviđanja budućnosti možda uostalom i nije toliko pogubna koliko vera da je ono moguće i da je kolektivne strategije mogu sprovesti. Suočeni s onim manje

ambicioznim primerima i svesnima neopravdanosti poopštavanja, ipak nam se čini da sve naše vizije budućnosti više svedoče o beznadežnoj zastarelosti perspektive, nego što je oslikavaju. Teško je naći boljeg svedoka od „zaštićenog“. Insajder naučne fantastike, futurista i profet, H.G. Vels (H. G. Wells) je decembra 1938. godine bio jedan od govornika na proslavi stogodišnjice *Australia–New Zealand Association for the Advancement of Science*. Naslov jednog njegovog govora koji je emitovala Australijska nacionalna mreža bio je „Proricanje budućnosti“. U njemu je bio veoma rezervisan prema pokušajima da se kontroliše ili predvidi budućnost: smatrao je da je dugoročno planiranje svemirskih putovanja i naseljavanja planeta po svoj prilici uzaludno ukoliko se proteže na više od jedne generacije. Sugestija za onu „najbolju vrstu futurističke priče“ je odatle glasila da treba da umanjí pretenzije i igra sa raspoloživim resursima, da „izmesti“ čitaoca ali i da mu pruži „iluziju stvarnosti“ – ukoliko ne želi da bude jedna od mnogih „proročkih knjiga“ koje su se upecale u zamku proricanja: „Što više idete napred, to se više čini da se upetljavate u goruća pitanja vlastitog vremena“ (prema Wagar, internet).

Pre jedva nešto više od jedne generacije, bioetika nije postojala. Bernard Šo (George Bernard Shaw) je bio poznat kao najmudrija glava Britanije, a neka devojka čije ime nije ostalo u mojoj dugotrajnoj memoriji, bila je izabrana za najlepšu glavu, i valjda ne samo glavu. I onda je ona odlučila da se našali, ili da ismeje Šoa, ili da učini da mu bude neprijatno, ili jednostavno da napravi neumesan štos, pa ga je javno pozvala da, prihvatajući svoje uloge, sjedine vrline i naprave dete. Šo je naravno vickasto odgovorio: šta ako nasledi moju lepotu i vašu pamet? I time je okončana priča, i time se okončava anegdota. Danas bi, međutim, ona lako mogla biti samo svedočanstvo ograničenosti i zastarelosti jednog doba: danas bi upućena lepotka lako mogla da unekoliko izokrene uloge i informiše Šoa o ne više ni

mogućnosti već aktuelnosti „selekcije potomaka“, koja bi otprilike mogla da garantuje – a ako još ne, samo što nije – poželjnu kombinaciju i čak dodavanje ponekih osobina porodu (videti, na primer, Jonsen 1998: 166–195; Bortolotti 2009).

Nije nam cilj da sasvim unizimo naučnu fantastiku nizanjem primera njenih neuspešnih prognoza i unapred promašenih vizija (za spisak takvih „omaški“, „neverovatnoća“ i „nelogičnosti“ kada je reč o „fizici“ i „biologiji“ *Zvezdanih staza* videti Krauss 1995; Jenkins and Jenkins 1998) i da načinimo iscrpan inventar svega onoga što je, već i za naših života, izgledalo nezamislivo, a uskoro je postalo deo svakodnevice. Jeste međutim bila namera da se, na primerima koji ne govore laskavo o moćima našeg saznanja da uopšte razume sve ubrzanije kretanje, vrtoglavu akceleraciju, „napredak“ tehno-nauke, ospori pretenzija slika naučne fantastike, u meri u kojoj je uopšte njena, na saznavnu vrednost. Obrnutom metaforom od Hjumove (Hume): ako smo u tolikim brojnim slučajevima ostali slepi čak i za pravac razvoja novih otkrića i sveta koji odatle nastaje ili koji ona obeležavaju, biće da možemo makar sa izvesnom verovatnoćom da zaključimo da ni sutra sunce neće izaći, da nećemo iznenada progledati. Odnosno, da u toj stvari ima jedna suštinska granica, jedno neprelazno ograničenje, da, koliko god nastojali, ne možemo da mislimo ništa drugo do onoga što je (za)mislivo, a da je upravo ono nezamislivo suštinsko obeležje budućnosti na koju pretenduje naučnofantastična zamisao; da možemo samo da protežemo sadašnjost na budućnost, falsifikujući je i perspektivom i očekivanjima, okivajući je na prošlo ili investirajući u nju nešto što nije njeno. Ili, kako se kaže, ljudi nisu počeli da lete dok nisu prestali da oponašaju ptice. A taj prestanak i obrt, ta smena paradigmi ako hoćete, koju futurologija nastoji da prozre, upravo je nemoguća unutar postojećeg okvira, unutar epohalnih granica mislivosti, tamo gde je i dok je ptica jedini uzor za način da se poleti. Dobra naučna

i ina fantastika ume da igra na tom protivrečju, otvarajući možda prostor saznanju, ali ne obavezujući se njegovom sadržaju.

### *Primedba*

Postoje, naravno, ne samo predviđanja koja potpadaju pod načela svevremenih „naučnih zakona“ prirode, nego i manje ili više pogođene vizije pojedinih oblika koje će ljudska budućnost poprimiti. One su, međutim, uglavnom zloslutna politička fantastika, odnosno vrsta samoispunjavajućeg proročanstva, jedna „future noir“, mračna naučna fantastika koju na filmu najrepresntativije predstavlja košmar entropičke distopije Los Anđelesa 2019. godine u jednom urušenom, trulom i napuštenom univerzumu *Blejd Ranera* (Spicer 2002: 152). To i takvo proroštvo je, naravno, uvek (post)apokaliptičko, te utoliko ne može mnogo da pogreši, igra čak ziheraški: ako ne prirodni, onda ovde načelno važi onaj Marfijev zakon da će stvari poći nagore, samo ako ima izbora. Osim toga, ta proročanstva su, još i više nego tehnonaučna, uvek zapravo neizbežno vezana za sadašnjost, ne samo u smislu prirodne ograničenosti polazne perspektive, nego i u smislu direktnijeg obraćanja toj sadašnjosti. Ona su obično više opomena nego što pretenduju na verodostojni konstrukt budućeg.<sup>5</sup> Njihova „poruka“ je zapravo (pre)često

---

5 Jedno zanimljivo i neočekivano teorijsko izvođenje, koje uopšte nema veze sa političkim porukama, prećutno počinje od te premise i onda zaključuje ne čak ni iz sadašnjosti na budućnost, nego iz sadašnje naučnofantastične serije o budućnosti na sadašnje zadatke naučnika i lekara. Naime, iz Originalne serije *Zvezdanih staza* uzeti su zapisi Enterprajza od 2266. do 2269. godine koji se odnose na događaje u vezi sa trovanjem. Ukupno 31 takav incident je razvrstan u 13 environmentalnih, 9 namernih, 5 nenamernih i 4 slučaja ubistva. Najčešći otrovi su bili biotoksini (10 slučajeva), a sledili su ih neurotoksini (9), radijacija (3), citotoksini (3), temporalni toksini (3), kiseline (2) i fitotoksini (1). Od svih tih slučajeva, 2 su se odnosila na incidente sa opasnim materijama, 1 na kontaminaciju hrane, a 3 se ticala greške pri terapiji. U zaključku se doslovno mešaju dimenzije vremena: kaže se da su mnoge okolnosti sa kojima

da je „budućnost već počela“ ili da je odavno ili čak oduvek tu. Ona imaju karakter upozorenja, apela na urgentnost sagledavanja i izlaženja u susret aktuelnim problemima, koje iz nekog razloga savremenost nedovoljno uočava ili potencira.<sup>6</sup> Ukoliko nije svojevrsno naopako slavljenje one sadašnjosti iz koje rezigniramo progovara, onda se ova vizura pretače upravo u antitezu onoga što tvrdi ovaj stav o nesaznatljivosti budućnosti.

—

### *Antiteza*

I najneverovatniji geštalti i najdalje budućnosti se mogu predvideti ili čak i moraju predviđati; to se pre svega odnosi na one „večite“, takozvane filozofske probleme, koji u principu ostaju isti, te će se i postojeći odgovori na njih neusmnjivo varirati i iskušavati i u budućnosti.

### *Dokaz*

Dokaz za prethodni stav bi moglo biti nesmanjeno interesovanje za odnos budućnosti i mišljenja, fantastike i filozofije, naučne fantastike i filozofije, te naročito *Zvezdanih staza* i filozofije, kao i posebnih filozofskih disciplina. Jedna replika

---

smo se „susreli u trovanjima u budućnosti verovatno slične savremenim uzrocima“, te da stoga „[k]linički toksikolozi treba da se pripreme za budućnost intenziviranjem svog izučavanja molekularne biologije, uporedne medicine, fizike i istorije“ (Chyka and Banner 1999: 793).

6 Ako izuzmемо strogo politička proročanstva, najubedljiviji tip takvog (o)poručivanja je argumentacija da smo svi mi već, ako ne odavno, ono već izvesno vreme post-humani, da smo kiborzi, hibridi i slične mašinizovane konstelacije koje su napustile, ali to još ne znaju ili neće da priznaju, starovremensku određenost jedinstvenom utelovljenošću, ličnošću, subjektom i slično (uporediti, između ostalog, Hayles 1999; Relke 2006; Haraway 1985; Haraway 1991; Dinello 2005; Balinisteanu 2007; Larson 1997; Barad and Robertson 2001: 79–95; Decker 2008; Murphy and Porter 2008; Bostic 1998).

kapetana Enterprajza NCC-1701-D Žan-Lik Pikara (Jean-Luc Picard), junaka neuporedivo najfilozofičnijeg serijala *Zvezdanih staza, Sledeća generacija* („Star Trek: The Next Generation“ 2007; Nemecek and Stern 1992) – „Nema većeg izazova od izučavanja filozofije“ – uzeta je za epigraf jedne knjige koja bi da afirmiše to interesovanje (Barad and Robertson 2001). Posle čitanja sve brojnijih takvih tekstova nije doduše uvek sasvim jasno ko kome sudi, odnosno da li one u svojoj intenciji ilustruju transponovanje (važnja) filozofskih tradicionala u budućnost ili upravo kritiku te koncepcije i uopšte prosuđivanja o opravdanosti sadašnjeg zamišljanja budućnosti naučne fantastike, ali je već i intenzitet zanimanja za takva pitanja indikativan. Filozofija tu ume da osudi fantazmatsko uživanje naučne fantastike zbog iluzornosti, zbog pravdanja ili čak i predočavanja pogubnih mogućnosti koje proističu iz svetonazora opčinjenog visokom tehnologijom, te da je pozove na odgovornost zbog zatiranja smisla horizonta sadašnjice, dok naučna fantastika sa svoje strane makar jednako uspešno ume da podseti filozofiju da je um bez igre ograničen i dosadan.

U motu jedne druge knjige (Schneider 2009) dobra naučna fantastika se neskriveno izdaje za filozofski argument: „Uvek sam govorio da je naučna fantastika loše ime za ovo polje; to je zaista filozofska fantastika: *phi-fi* a ne *sci-fi*!“, izjavio je Robert Sojer (Robert J. Sawyer), autor čuvenih *Hominida*. I zaista, analitička filozofija se ovde udružuje ili stoji naporedo sa delima naučnofantastičnog stvaralaštva ne bi li diskutovala prirodu prostora i vremena, slobodu volje, transhumanizam, status sepstva i neuroetiku (za poslednje uporediti Levy 2007: naročito 69–87 i 197–220). Iz baštine žanra i mišljenja njegovih preokupacija probrani klasični radovi – od, na primer, Isaka Asimova (Asimov 1986: 25–50) do Denijela Deneta (Dennett 1997) i Džordža Anasa (Annas 2004: 29–42) – kao i upućivanja na tematski odgovarajuća filmska ostvarenja, smeraju da reprezentativno zastupe



pojedine „futurističke“ probleme, okupljajući ih ipak oko tradicionalnih pitanja metafizike, epistemologije i etike.

Unekoliko drugačijim putem krenuo je Stiven Sanders (Steven Sanders) kada je priređivao *Filozofiju naučnofantastičnog filma* (Sanders 2008). Svi priloženi eseji izabiru po jedan naučnofantastični film, koji bi trebalo da zadovolji uslov da bude „i klasik i podložan filozofskoj obradi“, da može da „angažuje gledaoce na planu ideja i obezbedi priliku za istorijske, političke, literarne i kulturne komentare, kao i filozofske analize“, a potom ga stavljaju pod filozofski mikroskop i, u nameri, afirmišu tematsku međuzavisnost „filozofije i naučne fantastike utoliko ukoliko naučna fantastika obezbeđuje materijal za filozofsko mišljenje o logičkoj mogućnosti i paradoksima putovanja kroz vreme, konceptu ličog identiteta i tome šta znači biti čovek, o prirodni svesti i veštačkoj inteligenciji, moralnim implikacijama susreta sa vanzemaljcima i transformacijama budućnosti koje će doneti nauka i tehnologija“ (Sanders 2008a: 6, 3–4). Ova operacija se uglavnom izvodi tako što se kroz apokaliptičke vizije razobručene robotike i, naročito, misteriozna putovanja kroz vreme prate ili pronalaze filozofski koreni konceptata naučne fantastike (Devlin 2008; za *Zvezdane staze* s obzirom na ovu operaciju, uporediti Kind 2008; Sanders 2008a: 9–14).

Sandersov zbornik je izašao u istoj, već poprilično narasloj ediciji „Popularna kultura i filozofija“, u kojoj i knjiga specifičnije posvećena odnosu *Zvezdanih staza* i filozofije (Decker and Eberl 2008). U njoj se filozofija i svemirska putovanja televizijskog Enterprajza prevashodno izjednačuju prema zajedničkoj svrsi: istraživanju. Različite filozofske orijentacije onda stupaju u različite odnose prema *Zvezdanim stazama* i iskušavaju se na njima: s jedne strane se detektuje kako su, svesno ili nesvesno, filozofske teorije, recimo Vitgenštajna (Wittgenstein) i Ničea (Nietzsche), našle mesto u scenariju programa, a s druge da su Kirk, Pikar i ostali kapetani Enterprajza, pa onda i Spok

(Spock), Data (Data) i, u manjoj meri, ostali redovni likovi, potencijalno istinski nosioci, protagonisti ili reprezentanti onih dilema koje zahvataju bezmalo čitav spektar tema metafizike, etike, epistemologije, politike, lingvistike, kulturologije, logike, psihologije i „duhovnosti“ uopšte. A da sve to nijednog trenutka ne izgleda nategnuto i isforsirano.

Ta inspirisanost *Zvezdanih staza* filozofijom i, povratno, inspirativnost *Zvezdanih staza* za filozofiju, čini se da naročito važi za njenu *Sledeću generaciju*, koja povremeno zaista u tom pogledu izgleda kao potpuno druga priča u odnosu na Originalnu seriju. Nije reč samo o tome da je Pikar zamenio Kirka na mestu kapetana, a android Data mister Spoka na položaju hipertrofirane racionalnosti, mada je i to već značajno. Još manje je stvar u tome što Klingonci – to gordo pleme ratnika koje u Originalnoj seriji uvek nekako pobede dobri, humani Zemljani, koji eto znaju i da odgovore na izazove vojevanja i da propagiraju mir, ili upavo mira radi – više nisu neprijatelji, nego saveznici i jedan se čak i nalazi na Enterprajzu. Dizajn je, razume se, drugačiji i savremeniji. Možda je u izvesnom smislu presudno važna novost i ona doba i mediju podobnija samosvesnost naracije i skoro autoreferentnost teksta zbog koje je moguće da u Sledećoj generaciji sam Enterprajz postane glavni junak: narativ ne pripada više različitim osobama, ljudima ili vanzemalcima, već samom svemirskom brodu, koji sada nije tek jedan prostor za odigravanje priče i razigravanje glavnih likova, već upravo sam događaj sa vlastitom (i)storijom (Hardy and Kukla 1999: 177–178; „Star Trek: The Next Generation Episode Guides 2000“, internet).

Sve su to dakle važne razlike, ali se ovde najvažnijom ipak čini ona zbog koje se stiče utisak da je na većini epizoda drugog serijala sarađivao neki upućeni (bio)etičar. Jasno, sve serije i filmovi *Zvezdanih staza* su na više ili manje senzitivan način predstavile etičke deleme moderne nauke i tehnologije

i moralne konflikte koji nastaju u nepreglednom univerzumu mnoštva vrsta. Ali nije samo taj zadati kontekst određivao ovu etičku orijentisanost; sami autori „tekstova“ *Zvezdanih staza*, koji često imaju formu filozofskih dijaloga, sada štedro koriste slobodu koju nudi naučnofantastični žanr da postave značajna metafizička i moralna pitanja na jezgrovit i dramatičan način. I tako se oslanjanje na *Zvezdane staze* prilikom diskutovanja akademskih tema sa fizike (Krauss 1995), biologije (Jenkins and Jenkins 1998; Andreadis 1998) i neuropsihologije (Sekuler and Blake 1998; Forrest 2005), sasvim očekivano i sa makar jednom ubedljivošću prenelo i na filozofske discipline metafizike (Hanley 1997) i, konačno, etike (Barad and Robertson 2001).

Barad i Robertson materijal nalaze u četiri dotad emitovane generacije *Zvezdanih staza*, sameravajući njihovu „etiku“ prema teorijama velikih svetskih filozofa. Čitljivim i ubedljivim jezikom, trudeći se da popularnom kulturom nenametljivo izazovu rasprave konkurentskih etičkih teorija, oni zaključuju da je program tokom godina uspešno sledio i propitivao one društvene vrednosti koje su ga okruživale: „*Zvezdane staze* su trajale generacijama zato što je veći deo samih njihovih priča zapravo moralna skaska“ (Barad and Robertson 2001: 1). A moralne skaske i njihove popularne poduke odlična su odskočna daska za uranjanje u dublje vode filozofske etike. Prema ovom čitanju, moralne dileme koje postavljaju *Zvezdane staze* redom evociraju – nužno svedeno i unekoliko površno, ali pitko i inspirativno prikazane – etiku vrline, hedonizam, stoicizam, hrišćansku etiku, kontraktualizam, etiku dužnosti, utilitarizam i egzistencijalističku etiku. S obzirom na dominirajuću orijentaciju pojedinih serija unutar čitave „franšize“, onda se zapaža da bi se one mogle tumačiti kao da „Originalna serija najjasnije odražava aristotelovsku vrlinu“, Sledeća generacija „egzemplifikuje etiku dužnosti, Duboki svemir devet egzistencijalizam, a Vojadžer platonsku vrlinu“ (Barad and Robertson 2001: 328).

A sve četiri serije nisu izgleda konzistentne ni sa jednom pojedinačnom serijom, već stvaraju jednu novu sintezu aristotelovske ideje zlatne sredine, Kantove ideje postupanja „iz dužnosti“ i Kjerkegorovog (Kierkegaard) koncepta individualne slobode i odgovornosti (Barad and Robertson 2001: 340).<sup>7</sup>

7 Na drugi pogled se međutim ispostavlja, kako doliči analitičkom radu, da ni unutar samih serija nije sve tako jednostavno. Moralni temelj *Originalne serije*, odnosno kapetana Kirka koji ga oličava, ispada da i nije samo aristotelovska etika vrline, već „hibrid aristotelovske vrline i *prima facie* principa dužnosti“ – koji istovremeno poštuju Spokov „stoički utilitarizam“ (za vrednosti stoičkog temperamenta kod Spoka i, kasnije, Date, uporediti Thorsrud 2008), uz to još i analogan Platonovoj trodelnoj duši, pri čemu tri glavna lika serije, Kirk, Spok i doktor Mekoj predstavlja njena tri dela: duh, razum i iracionalne želje. Isto tako ni etika *Sledeće generacije*, inkarnirana u kapetanu Žan-Lik Pikaru koji se načelno smatra sklonijim da sledi pravila Zvezdane flote i da je u svojoj posvećenosti dužnosti kantijanskiji od Kirka, nije, naročito kad se uzmu u obzir drugi njeni likovi koji odstupaju od „apsolutnog principa pravde“, samo etika dužnosti, već odražava „čvrst temelj aristotelovske etike vrline, egzistencijalističkog senzbibiliteta i kantovskih principa koji ipak dozvoljavaju *prima facie* izuzetke“. Duboki svemir devet i njegovi likovi na čelu sa kapetanom te udaljene stanice, Benjaminom Siskom (Benjamin Sisko), osim dominantnog egzistencijalizma, zauzimaju različita filozofska usmerenja: „kao egzistencijalisti, Sisko i njegovi oficiri pretpostavljaju da humanoidi imaju moć da odlučuju o svojim životima“, pa i da kjerkegorovski izaberu da „postoje čisto na religijskom nivou“ ili da kao vanzemaljci budu privučeni ljudskošću upravo zbog njene apsurdnosti, ali ih često istovremeno rukovodi i „sokratska pozicija da dobri postupci mogu biti razabrani samo kroz razum“ ili hobsovska (Hobbes), kapitalistička, koju reprezentuje vrsta kojoj je dat priličan prostor u ovoj seriji, Ferengiji, koja odbacuje svaki altruizam za račun jedine „vere“: sticanja (o mogućnosti da biti moralan (a) Ferengi, šičardžija, nije nužno oksimoron, videti Held 2008). I Vojadžer, sa svojom kapetanicom Dženevej (Janeway) koja je i kantovac i utilitarista i, po samopožrtvovanom skoku vere zarad spasa jednog jedinog člana posade, kjerkegorovac, sve pomalo ili ujedno, na kraju se pokazuje kao „amalgam koji se sastoji od egzistencijalizma, različitih principa dužnosti i aristotelovske i platonističke vrline“ (Barad and Robertson 2001: 327 i dalje).

Jasno, svrha i ove knjige je da „stimuliše svest o mnogim etičkim temama u svakodnevnom životu“ (Barad and Robertson 2001: 2), da bude svojevrsni popularni uvod u etiku i da (is)koristi epizode iz telepopeje *Zvezdanih staza* da bi ispitala klasične topose etike kao izvore moralnog mišljenja: kao svojevrsne Osnove etike, ona prvo izlaže klasične etičke sisteme ili u svakom slučaju polazi u izlaganju od njih, da bi potom u diskusiju ne uvek neusiljeno uvela one primere iz serija čija interpretacija bi mogla odgovarati tim učenjima. Ali bi se, mada ne sasvim neproblematično, knjiga mogla čitati i kao pregled tretmana etičkih dilema u *Zvezdanim stazama* i čak kao instruktivno ispitivanje etičkog okvira na kojem je osnovana vizija idealnog društva *Zvezdanih staza*, razaznavanje one specifične i uglavnom implicitne etike koja je data ili naznačena kroz naučnofantastične alegorije i tehnologijom budućnosti omogućene situacije, pa onda i njenih filozofskih implikacija i odnosa prema etabliranim etičkim teorijama. Ta implicitna etika ili taj zasnivajući okvir *Zvezdanih staza* odvajkada se nepodeljeno i uostalom i prema samorazumevanju njihovog kreatora Rodenberija, određuje kao „sekularni humanizam“ (videti Sacket 2009/2010: 7). To stanovište ili, bolje, svetonazor Barad i Robertson prepoznaju i čak priznaju da prožima naročito prve dve serije ali ga – shvaćenog kao svojevrsni apel na razum i impuls da se vlastitim naporima otkrije univerzum i ljudska priroda – ipak odbacuju kao „nejasno filozofsko gledište koje naglašava otklon od Boga prema važnosti i postignućima ljudskih bića“ (Barad and Robertson 2001: 332; za odbranu „humanizma“ kao etičke orijentacije uopšte i u *Zvezdanim stazama* posebno vidi-ti Marsalek 2001).

Kako god stajala stvar sa mogućnošću, i uostalom sa potrebom ili poželjnošću „zasnivanja morala“ *Zvezdanih staza*, naš prevashodni interes je da se ovde na jedan poseban način prvo koncentrišemo na ono što se može nazvati njihovom

„etikom multikulturalizma“: zaista humanističkim etosom koji iskušava teme rasizma, rata i odnosa čovečanstva prema mašinama, ali odigravajući se u jednom univerzumu koji je naseljen stotinama egzotičnih rasa i kultura, kao i mnogim spravama i stvorovima koji postoje u međuprostoru mašinskog i živog sveta, različitim dakle oblicima života koji ne bi trebalo da imaju jedinstveni moralni kodeks ali bi trebalo da je među njima i dalje moguće izvesno moralno orijentisanje i opredeljenje (Atkins 1983: 93–94).<sup>8</sup> Šta dakle da radimo sa jednim svetom i u jednom svetu beskrajno pluralizovanih kultura i oblika života, svetu sa poroznim granicama „prirodnih“ i „patentiranih“ stvorenja i „civilizacija“, svetu koji miksuje organsko i neorgansko i ne destabilizuje samo razumevanja života uopšte, već razlama sve orijentire i matrice saznanja koje više ne samo da ne mogu bez nasilja da se svrstaju nego često ni detektuju sve ono živo, a još manje da nam obezbede da se, i sami „promenjeni“, u susretu s njima odnosimo prema ustanovljenim obrascima ponašanja (Timo 2009)?<sup>9</sup> U tom višedimenzionalnom univerzumu sa

8 Na stranu sada odgovor na pitanje koliko multikulturalizam koji je u *Zvezdanim stazama* institucionalizovan kao međuplanetarni kredo Ujedinjene federacije planeta kroz takozvanu „Prvu direktivu“ koja nalaže, ukratko, nemešanje u društveni razvoj drugih civilizacija („Prime Directive“, internet), zaista dozvoljava mnoštvo moralnih kodeksa – nema makar sumnje da između ostalog upravo već i tom dilemom one obezbeđuju uzorno polje za izučavanje savremenih ili svezremenih moralnih problema (bio)diverziteta i (očuvanja) pluralizma, kao i drugih etičkih tradicionala (videti epizode „The City on the Edge of Forever“ Originalne serije i „Half a Life“ Sledeće generacije; Rawles 2004; Forney, internet).

9 Možda najekstremniji izazov predstavlja prepoznavanje, priznavanje i odnošenje prema mašinskoj inteligenciji kao obliku života, čak i kad je u pitanju svesni kompjuterski virus, a na očitiji način i android Data. Jedna od filozofski, pravno i etički najprovokativnijih epizoda je ona koja se pita za dovoljne uslove da bismo veštačke umove nazvali samosvesnim ličnostima: *Star Trek: The Next Generation*: „The Measure of a Man“, emitovana trinaestog februara 1989. godine. Android i član posade Enterprajza, komandir Data, primoran je da dokaže da je

pretnjom da postane multiverzum posebno mora biti delikatno postupanje Enterprajza, čija je proklamovana misija upravo „da traga za novim životom i novim civilizacijama“. A možda je najdelikatnije onda kada je potrebna pomoć, kada je ovaj ili onaj život ugrožen, kada se iskušavaju nesvodive razlike u nesumnjivo zajedničkoj nameri da se (u)čini dobro, ali pod disparatnim pretpostavkama u čemu bi se ono sastojalo i različitim režimima njegovog sprovođenja. Kada je, ukratko, reč o dilemama medicinske etike, koje se *Zvezdane staze* nisu libile da neretko izričito tematizuju.

Sa serijom *Sledeća generacija* krajem osamdesetih i početkom devedesetih je zastupljenost medicinskoetičke problematike dostigla vrhunac.<sup>10</sup> Epizoda koja se unutar nje i u čitavom

---

on samosvesno biće kojem Ujedinjena Federacija Planeta duguje status građanina (uporediti Short 2003). Kapetan i naučni zvaničnik Federacije Brus Medoks (Bruce Maddox) zahteva da Data, kao najsofisticiraniji „pozitronski kompjuter“ u galaksiji, bude predat njegovom odeljenju i izložen doslovno analitičkom izučavanju. Kapetan Pikar u sudskoj parnici tim povodom nastupa kao branilac na saslušanju: „Šta je samosvest? Šta to znači? Zašto sam ja samosvestan?“ Kapetan Medoks odgovara: „Zato što si svestan svog postojanja i postupaka. Svestan si vlastitog sepstva i vlastitog ega“. Kapetan Pikar se sada odlučuje za demonstrativnu strategiju i proziva branjenika: „Komdandire Data. Šta sada radite?“ Ovaj vrlo razložno svojim glasom otpornim na afekte odgovara: „Učestvujem u pravnom saslušanju da bi se odredila moja prava i status. Da li sam ličnost ili vlasništvo?“. Kapetan Pikar i dalje insistira na prezentaciji Datine svesti o situaciji u kojoj se nalazi: „A šta je ulog?“. „Moje pravo da biram. Možda sam moj život“, bez okolišanja i precizno, kako valjda i jedino ume, odgovara Data, što će Pikaru poslužiti da poentira svoju odbranu: „Moja prava... ’moj status’... ’moje pravo da biram’... ’moj život’. Čini mi se prilično samosvesnim“ („*Star Trek* web site“, internet).

10 Precizno izračunato, to izgleda ovako: od osamdeset epizoda *Originalne serije* (1966–1969) ni u jednoj se problemi medicinske etike nisu izričito tretirali; od sto sedamdeset sedam epizoda *Sledeće generacije* (1987–1994) u čak sedam su prisutni, odnosno u 4%; manje od jedan posto od sto sedamdeset pet epizoda *Dubokog svemira Devet* (1993–1999)

programu na najeksplicitniji način bavi tom oblašću, viđenom dakako u kontekstu budućih izazova, nazvana je jednostavno i podesno *Ethics* („Star Trek The Next Generation“, DVD).<sup>11</sup> U njoj međutim impresionira izvesna prisnost tematizacije, jedan savremeni okidač i okvir dilema i verovatan budući tok koji će već prisutan disput u medicinskoj etici poprimiti. Štaviše, čini se da se tek donekle menja građa i okruženje, a da priča koja ilustruje temu i argumentacije stanovišta unutar nje ostaju iste kao što su danas ili kao što bi danas mogle biti – i to ne zato što su nedovoljno promišljene i zamišljene, nego zato što su, po svojoj prilici, drugačije nezamislive.

Vorf (Worf) je ime jedinog Klingonca u Zvezdanoj floti Ujedinjene federacije planeta, koju naravno i dalje predvođi Zemlja. On je nešto kao ratno siročće: podigli su ga ljudski roditelji, pošto je kao dete u jednom sukobu ostao bez bioloških na teritoriji neprijatelja. Uprkos vaspitanju i prestižnim rezultatima na Akademiji, uprkos jednako prestižnom položaju šefa obezbeđenja na Enterprajzu i vlastitim naporima da obuzda temperament, ostao je u dobroj meri Klingonac. To znači: ponosit, baštinik tradicije i mitova predaka, sklon prekim rešenjima, vojevanjima i slavljenju legendarnih oružanih pobeda, ali sve to nekako starovremensko viteški, sa čašću kao glavnom, ako ne i jedinom vrlinom. Tom i takvom Vorfu se desilo da se

---

doticalo se medicinske etike; i najzad samo dva posto od sto sedamdeset dve epizode Vojadžera (1995–2001) bavilo se medicinskoetičkim temama (Hughes and Lantos 2001: 33). Podaci za seriju Enterprajz (2001–2005) nisu mogli biti uračunati u vreme rađanja ovog obračuna.

11 Ona je sto šesnaesta po redu epizoda u serijalu *Zvezdane staze: sledeća generacija*, a šesnaesta u petoj sezoni njenog emitovanja. Zvezdani datum odigravanja „Etike“ je 45587.3, a zemaljski datum njenog prvog emitovanja je drugi mart 1992. godine. Režirao je Čip Čalmerz (Chip Chalmers), a scenario su potpisali Sara i Stjuart Čano (Sara & Stuart Charno). Prosečan rejting epizode je prema zvaničnom veb sajtu *Zvezdanih staza* bio 2.2/5 („Ethics“, internet).



ozbiljno povredio, i to ne onako kako bi svaki Klingonac voleo, na smrt u boju – jer je to za njih najveći blagoslov, a zarobljavanje ili nedostojna smrt najveća sramota – nego se povredio kada je jedna bačva pala na njega sa police u brodskom magacinu i paralizovala njegove donje ekstremitete.

Brodaska lekarka Beverli Krašer (Beverly Crusher) ula-zi u bazu medicinskih podataka koje nudi klingonska medicina i konsultuje klingonske stručnjake, ali ne nailazi ni na šta upotrebljivo, osim u svrhe kosmoetnoloških studija: Klingonci imaju čudno dupliranu anatomiju, „bekapove“ svih vitalnih organa i funkcija, ali kad jednom otkažu na tako dramatičan način kao kod Vorfa, ili čak i u manjoj meri, to prestaje da bude stvar medicine i postaje stvar, ne može se reći ni nege onemoćalih, jer tako nečeg nema i ne sme biti u jednoj spartanskoj kulturi koja favorizuje moć, jer bi to bilo besramno i jer bi vređalo onemoćale, ne može se čak reći ni pogrebnih institucija, jer ne postoje obredi sahranjivanja, jer je telo, kako kažu, „prazna ljuštura“ kada duh izađe iz njega, što doduše umeju da isrpate obredom urlikanja, svojevrsnog kolektivnog oponašanja i potenciranja poslednjeg daha. To ponajpre postaje stvar folklornog pridruživanja zagrobnom carstvu, prelaženja klingonskog Stiksa, u kojem smrt časnog Klingonca dobija pravedno priznanje. I za Vorfa nema ničeg razumljivijeg od očekivanja da Klingonac koji je paralisani i stoga ne može biti žestok i efikasan ratnik – časno izvrši samoubistvo.

Nevolja je što ispunjenje tog drevnog i imperativnog samurajskog običaja u klingonskoj varijanti zahteva saradnju sa onespoblijenim pri njegovom usmrćivanju, što ispravnost rituala podrazumeva upotrebu ceremonijalne sablje koju mora da donese bliski prijatelj ili, radije, sin samoubice. Vorfov sin je sasvim mali, pa Vorf u brodskoj bolnici moli prvog oficira Rakerera (William Riker) da ga, kao prijatelj, dokrajči: „Ako si zaista moj prijatelj, onda mi pomoz da okončam život onako kako

sam ga živeo: časno i dostojanstveno“. Rajker je isprva užasnut ali takođe i zdvojen; obraća se kapetanu Pikaru za savet. Kapetan je i inače i po funkciji sklon poštovanju tuđih kultura, ali razumeva i argument njegovog zamenika da je jedna stvar poštovanje a druga odobravanje ili čak učestvovanje u njenim obrascima koji protivreče nalogima vlastitog kulturnog modela. Pronalazeći u potonjem argumentu neopravdanu volju za univerzalizacijom, Pikar ipak u ovoj prilici snažnije zastupa pravo na kulturnu razliku i autonomiju pacijenta. „Uvek sam pokušavao da ostanem otvorenog uma, da ne sudim nečijoj kulturi prema svojoj vlastitoj...“ kaže Rajker, a Pikar ga prekida: „Ali doktorka Krašer kaže da on nikada više neće hodati“. „To ne znači da je njegov život završen!“, odgovara Rajker, na šta Pikar takođe ima kontraargument: „To je vrlo ljudska perspektiva. Za Klingonca u Vorfovoj poziciji, njegov život je već završen. Moramo poštovati njegova uverenja...“. Rajker nije ubeđen i odbija da pomogne Vorfu na onaj kardinalni način koji se njemu čini jedinom zadovoljavajućim odgovorom na datu situaciju.

Vorf sam ne može, a drugi mu, uprkos njegovom naglašeno dostojanstvenom insistiranju, ne dozvoljavaju da se prepusti klingonskom brodaru koji prevozi junačke duše. I doktorka Krašer, smatrajući se na to već i svojim pozivom obaveznom, odlučno odbacuje ma kakvu ideju o asistiranom ili čak i samo dopuštenom samoubistvu (videti Stoffell 2009; da je moguće braniti (pravno i moralno) pravo na samoubistvo kojem asistira terapeut, uporediti Wellman 2005: 10-69; Dworkin 2007). Kapetan Pikar dolazi u brodsku bolnicu i nastoji da je razmekša u pogledu opcija koje stoje na raspolaganju: „Ako ne može da se potpuno oporavi, Vorf će se ubiti“. Doktorka Krašer je nepokolebljiva: „U mojoj brodskoj bolnici svakako neće! Staviću ga u sigurnosno polje i postaviti obezbeđenje oko njegovih vrata, radije nego da mu dozvolim da izvrši samoubistvo“. Ni Pikar ne popušta: „I koliko dugo ćeš ga tako držati? Nedelju

dana? Mesec? Godinu?“ Zalud, s druge strane je neprobojan zid: „Ukoliko budem morala. Samoubistvo nije opcija“.

Doktorica ukazuje da je medicina i u tom pogledu napredovala, da je moguća bezopasna reabilitacija koja podrazumeva ugradnju „nervnih pretvarača“ („neural transducers“), sprave koja prenosi motorne impulse mozga grupama mišića, i da će uz dosta vežbe pacijent moći da povрати pokretljivost nogu i do šezdeset posto. Vorf proba neimplantiranu verziju tog neuralnog transduktora koju mu doktorica Krašer daje ne bi li ga ohrabrila, ali je doslovno odbacuje: u nemogućnosti da kontroliše veštački sprovedene nervne signale, on zaista vrlo neartikulisano bacaka noge. Saopštava doktorici da radije bira smrt nego da kao zombi hoda hodnicima Enterprajza i trpi sažaljive poglede, podsmehe i gađenje. On ne želi da bude zalečen nego, ako već ne može izlečen, onda herojski da prekрати život koji ne smatra dostojnim življenja. Jedna zaoštrena podvarijanta neveselog izbora između spasavanja sa nepoželjnim posledicama i takođe nepoželjnog prepuštanja smrti (McCormick 1997; Ramsey 1997).

Upravo zbog onog Vorfovog doživljaja života, kape-tan sugerije da se prihvati još jedna treća mogućnost, koja je iznenada postala dostupna i koja se čini da potencijalno rešava spornu situaciju. Zbog svoje moralne upitnosti drugačije vrste, taj novomogućeni nekonvencionalni zahvat izaziva međutim bezmalo sve preostale teme i dileme klasične bioetike: ako izuzmemo etiku ljudske reprodukcije, već prisutnom varijetetu „etike smrti i umiranja“, odnosno izbora ko treba da umre a ko da živi, pridružuju se etika istraživanja na ljudima, genetikom isprovocirana etika i etika transplantacije organa i implantacije veštačkih organa (videti Jonsen 1998; Hare 1993).

Pomalo *deus ex machina*, kako to ipak ne tako često biva u *Zvezdanim stazama*, Enterprajz se sticajem okolnosti baš

tada zadesio u blizini specijalistkinje za neurološke povrede, doktorke Tobi Rasl (Toby Russell). Ona dolazi na brod i počinje da saraduje sa doktorkom Krašer na mogućnostima Vorfove terapije. Naglašeno je zainteresovana i čak kooperativna, ali je od prvog trenutka jasno da joj je istraživačka praksa ispred terapeutske. Njen predlog je „kloniraje“ Vorfove kičme, vađenje originalne i zamena novom, kloniranom, odnosno „genotronski replikovanom“ (Bonnicksen 2007; za detalje o genotronske replikaciji, videti „Medical and Science Library of the official *Star Trek* web site“, internet) – jedna u svakom slučaju agresivna i neispitana transplantacija kičmenog stuba generisanog na osnovu pacijentove DNK. Sugerišući ovaj pristup, doktorka Rasl priznaje da on spada u domen eksperimentalne hirurgije, da tu tehniku implantacije u inkubatoru genetski rekonstruisanih organa još nije iskušala na humanoidima, a da je stopa eksperimentalnog uspeha u probama koje su rađene na „holografskim“ pacijentima samo tridesetsedam procenata; dve trećine preostalih je umrlo. Ali, pošto je Vorf već tako postavio stvari da je izbor za njega ili izlječenje ili smrt, doktorka Rasl to smatra idealnom prilikom koju treba iskoristiti da se iskuša njena metoda. Doktorka Krašer insistira da Vorfu ne treba ni da bude ponuđena ova opcija, budući da ona radi na tome da prihvati transduktore. Ona je oštro protiv eksperimenata na pacijentu, držeći se načela da je prvi zadatak ne odmoći mu, ili ga ne dovesti u opasnost, ako već ne može da se pomogne. Međutim, doktorka Rasl nije kadra da se uzdrži i nudi Vorfu njenu terapiju neizvesnog ishoda, istovremeno dovodeći do besa koleginicu i nepovratno intrigirajući Vorfa. Istraživač i kliničar, dve lekarke osuđene na sukob svojih prava, jedna nalazeći oslonac u „objektivnosti“, druga u empatiji.

U prvom njihovom dijalogu doktorka Rasl se paternalistički obraća doktorki Krešer: „Znam da kao lekar svemirskog broda morate da održavate prisne veze sa pacijentima, ali

mislim da u ovom slučaju ja treba da održavam diskretnu distancu – na taj način mogu da vam dam potpuno objektivnu preporuku tretmana“. Njena navodno „potpuno objektivna“ preporuka slučajno je baš ta da se Vorfu ponudi ona inovativna terapija čijem usavršavanju je posvetila svoju karijeru. Doktorka Krašer se ne libi i da je direktno optuži za iskorištavanje pacijenata da bi unapredila svoj istraživački projekt. Doktorka Rasl ne ostaje dužna i poziva se na klasičnu apologiju svih troškova i žrtava istraživanja: ako bi život nekoga koga je doktorka Krašer volela jednog dana bio spasen tim vrstama opita, ona bi smatrala vrednim.<sup>12</sup> Nimalo impresionirana tim argumentom,

12 U još zaoštrenijoj varijanti ova rasprava će se odigrati kada je reč ne o sticanju, nego o korišćenju nemoralno stečenih istraživačkih podataka. U epizodi „Nothing Human“, Star Trek: Voyager, koja je premijerno emitovana drugog decembra 1998. godine, brodski lekar Vojadžera, samosvesni kompjuterski hologram, zbog neophodnih konsultacija i ne znajući više kako da pomogne pacijentu, priziva snimljenu ličnost i sećanja Krel Moseta (Crell Moset), nekad nenadmašnog biologa imperijalističke Kardasije. Moset je ekspert za egzobiologiju, a klingonska članica posade pati od zasad neuništivih parazita i izgledi su joj loši. Ispostavlja se da Mosetova stručnost proističe iz eksperimenata na zarobljenicima tokom rata sa Klingonskom imperijom i da je on poznati a nekažnjeni ratni zločinac i masovni ubica. Za razliku od Vorfa, pacijentkinja Belana (B'Elanna) ne zahteva nego upravo odbija da bude tretirana. Po naređenju kapetanice, međutim, i protiv volje dobija tretman koji joj spasava život. Brodski lekar onda odlučuje da obriše program i njegovu nemoralno stečeno znanje iz broskog kompjutera: „U svetlu sadašnjih dokaza ne mogu u dobroj savesti koristiti istraživanje koje je bilo izvedeno iz tako nehumanih praksi“, kazuje Mosetu, ili prikazi Moseta, obrazlažući tu odluku. Moset je i u diskusiji, i kao hologram, nemilosrdan: „U dobroj savesti? Šta je sa dobrobiti tvoje posade?... Suočavaš se sa novim oblicima života svakoga dana – mnogi od njih su opasni. Potreban sam ti! Izbriši moj program i kršiš prvi zavet koji si položio kao terapeut: 'Ne šteti'... Možeš obrisati moj program, doktore, ali nikada ne možeš izmeniti činjenicu da si već koristio neka od mojih istraživanja. Gde je bila tvoja savest kada je Belana umirala na tom stolu? Etika? Moral? Savest? Čudno je kako sve to ispari kada nam je nešto potrebno...“ (Hughes and Lantos 2001: 36–37).

a fascinirana merom u kojoj istraživačke ambicije mogu da motivišu nemoralnu eksploataciju ranjivih osoba, doktorka Krašer opoziva ovlašćenja doktorki Rasl na Enterprajzu i nastavlja sa osudom: „Vorf se hvata za slamku i vi mu je pružate“. Ni doktorka Rasl ne popušta: „Ako deluje, to bi bio veliki proboj koji bi izmenio živote ljudi...“ Ali to kao da je samo intermecco za uzimanje vazduha ili dodatni okidač za nastavak onog sada već psiholškog raskrinkavanja kojem doktorka Krašer izlaže doktorku Rasl: „Koristite očajanje jednog povređenog čoveka kao opravdanje da upotrebite proceduru koju ne biste upotrebili u normalnim okolnostima“.

Tu opasnost nikada nije lako sprečiti, a nekada ni uočiti: poštovanje autonomije pacijenta lako može biti iskorišćeno kada ambiciozni, hladni i beskrupulozni istraživači, u želji da unaprede svoje metode koje već smatraju superiornim, ali doduše još ne dovoljno potvrđenim, koriste beznađe pacijenata da bi pobudili nade i naveli ih da se saglase sa onim na šta inače ne bi pristali (O'Neill 2002). Ali s druge i još opštije strane, kada se postavi pitanje napretka u medicini, gotovo rutinski se mora pozvati na činjenicu da svaka inovativna terapija predstavlja određeni rizik i da neki pacijenti, pre ili kasnije, moraju prvi da ga preuzmu (Jonas 1997; Luna and Macklin 2009; Macneill 2009). Za konzervativne ili empatične lekare kojima je određeni pacijent svetinja, kao što je doktorka Krašer, to nije valjan moralni argument, to verovatno uopšte nije moralni argument, a svakako nije preporuka koja se sme slediti: konvencionalnu pristup uvek ima prednost nad neopravdanim rizikom (uporediti Hughes and Lantos 2001: 30–31).

Kapetan Pikar, opet, razume i načelno podržava i takvu orijentaciju, ali i dalje sugerise da bi u ovom konkretnom slučaju možda vredelo revidirati medicinska načela, upravo zbog specifičnog razumevanja vrednosti života samog pacijenta. On ukazuje doktorki Krašer da će konačno jednom morati

da prihvati Vorfovo pravo da upavlja vlastitom sudbinom i da šanse da povрати sposobnost kroz eksperimentalnu terapiju mogu biti njegov ne samo autentični nego i jedini prihvatljiv izbor. Doktorka Krašer se grčevito opire i takvoj razložnosti: „Prvo načelo dobre medicine je 'nikada ne pogoršati stanje pacijenta'. Vorf je sada živ i funkcioniše. Ako se upusti u tu operaciju, iz nje bi mogao izaći kao leš“. Kapetan Pikar takođe ima u vidu jedino Vorfa, samo sada čak i mimo ili nasuprot lekarskog zaveta: „To možda nije dobra medicina. Ali za Vorfa to može biti jedina šansa“.

Doktorka Krašer na kraju pristaje i dozvoljava da se preduzme po život rizična procedura, koja ipak pruža makar i minimalnu nadu da Vorf povрати svu svoju pokretljivost. Operacija vađenja oštećene i usađivanja nove, u inkubatoru (re)konstruisane kičme, odvija se isprva po planu i naizgled uspešno, sve dok iznenada, upravo suprotno, organizam ne počne da reaguje burno na koliko god identičnu ipak repliku vlastitog organa: Vorf je izgubio sinaptičke funkcije, što je ishodovalo zastojem rada srca i očitom moždanom smrću. U suzama, doktorka Krašer obaveštava brodsku savetnicu Dijanu Troj (Deanna Troi) i Vorfovog sina Aleksandera (Alexander) o njegovoj smrti, da bi minut kasnije, ušavši da ga vide, svi bili prijatno iznenađeni Vorfovim naprasnim i sam-od-sebe vaskrsom, zahvaljujući onim inače redundantnim rezervnim klingonskim organskim sistemima, koji se ispostavlja da preuzimaju čak i njegove nerвне funkcije i omogućuju potpuni oporavak.

Bez obzira na srećan rasplet, međutim, zategnutost između dve lekarke ostaje do kraja. U pozdravu pri rastanku, koji je doktorka Krašer izgleda želela i da izbegne, ali je doktorka Rasl pristojno svratila u njenu ambilantu, ona upućuje čitavu tiradu lepo upakovanih osuda i zastupništva lekarske profesije jednoj koleginici koja dobrobit pacijenta ne stavlja u prvi plan. Veli da je oduševljena što će se Vorf oporaviti, ali i da je

prestravljena onim pristupom njegovom (iz)lečenju koji stavlja interes medicine za prikupljanje istraživačkih podataka i pribavljanje priznanja istraživaču iznad interesa pacijenta. Želi joj svaku sreću, sigurna je da će njen članak koji će napisati o slučaju Vorf pobrati odlične kritike, ali je njoj ovaj Vorf, i svaki Vorf, mnogo više od prilike za naučnu promociju. Odbrana istraživački orijentisane doktorke u odlasku je takođe klasična: čak i neuspeh pojedinačnog slučaja pripomogao bi daljim istraživanjima, koja bi u konačnom ishodu spasila milione života. Razgovaraju kao da na kraju nije sve ipak dobro ispalo, jer ni doktorka Rasl ne misli, a doktorka Krašer joj svakako ne dozvoljava da to pomisli, da je blagodareći njenoj intervenciji Vorf ostao u životu. Nema sumnje, puki slučaj je srećno presudio da u završnoj sceni Vofr može u svojim odajama da prihvati pomoć sina Aleksandera u ponovnom učenju da hoda. A opet, da nije bilo pristanka na njenu soluciju, Vorf bi verovatno i dalje bio u onom poluživotu koji (mu) je bio gori i od smrti. Doktorki Krašer je i takav život „svetinja“, i onda kad pacijentu nije. Paradoksalno bi još moglo ispasti da doktorka Rasl, ako i nema obzira prema samom pacijentu, u ovom slučaju svakako u većoj meri deluje u skladu sa njegovim samorazumevanjem i doživljajem vlastitog života: sa njegovom ili-ili logikom. Na koju pacijent uostalom ima pravo (Annas 2004; Young 2009; Elliott 2009). A lekar?

Dvosmislenosti ostaju, i u epizodi i u etici inače. Ali epizoda neminovno ima prednost utoliko što je moralna situacija čistija, što je fiktivni univerzum lišen tradicionalnih pristrasnosti, što se prema Klingoncima nemaju predrasude kao prema savremenim rasama, pa *Zvezdane staze* mogu da posluže kao svojevrsna „filozofska parabola“ koja „ilustruje i izoluje relevantna svojstva moralnih dilema, partikularizuje ih u priču i dozvoljava poopštivost bez insistiranja na njoj“ (Hughes and Lantos 2001: 32). Ipak, lako je zamislivo da se priča odigrava danas i da je, umesto Vorfa, u pitanju bilo koji savremeni



ratnik ili sportista, među kojima je uzgred sve manja razlika, bilo ko kome gubitak pojedinih fizičkih funkcija obesmišljava život, budući da je vlastitu misiju postavio tako da ona podrazumeva ili pretpostavlja njihovu funkcionalnost. Dalje, da bi se (ne)opravdanost lekarske intervencije dovela u pitanje, odnosno obaveza ili zabrana da doktori deluju protiv pacijentove volje, makar to bilo i u njegovom „objektivno“ najboljem interesu, uopšte nije morala doći stručnjakinja za genotranskripciju replikaciju iz budućnosti.<sup>13</sup> Već decenijama Jehovini svedoci odbijaju ne samo transplantaciju organa nego i transfuziju krvi (za institucionalno izlaženje na kraj sa time videti Macklin 1997) i isto tako već decenijama brojni ljudski zamorčići dobrovoljno – a opet zapravo zato što se plaća ili, u manje problematičnom slučaju, zato što nema više druge nade, ali u oba slučaju srećom još uvek uz obavezni formalni pristanak (Fletcher 1997) – testiraju eksperimentalne farmakološke produkte. Istraživači koji rade u farmaceutskim kompanijama nisu nužno, kao što moderna mitologija o famakomafiji voli da ih prikaže, „prodane duše“, već možda zaista uvereni u plemenito poslanje kojim se bave. Problem naučnog istraživanja, posebno osetljiv kada se tiče živih (tela) ljudi, ovde je na sceni i u onom najstarijem modusu, u onoj nobelovskoj dilemi, u formi pitanja lojalnosti novim otkrićima, pa makar svet propao, ili ograničenja važenja etosa naučnog istraživanja njemu eksteritorijalnim i navodno širim moralnim obzirima.

---

13 Inače, genetska manipulacija je i u „budućnosti“, čak i nakon doktorke Rasl, sumnjiva kao što je i nama danas: doktor Bašir (Bashir) iz Dubokog svemira Devet, serije *Zvezdanih staza* koja se emitovala posle Sledeće generacije, svedoči da je genetičko poboljšanje ljudi bilo zabranjeno na četrismo godina, a da su roditelji koji su obezbedili svojoj deci genetički poboljšanu inteligenciju, što se ispostavlja da je njegov slučaj, podlegali zatvorskoj kazni (za stanje trenutne debate videti Savulescu 2007; za mogući izgled jedne etike genetičkih istraživanja i manipulacije u bližoj i daljoj budućnosti videti Eberl 2008).

Čini se dakle da se naučnoistraživačka i medicinsko-etička problematika budućih generacija u temeljnoj postavci ne razlikuje od one koju danas poznajemo. (Bio)tehnološki izazovi će jamačno zaoštriti neka pitanja i zaiskati jasne odgovore, čija će praktična delotvornost verovatno biti presudnija nego danas (videti Brody 2009: 193–216; Jonsen 2000: 115–120; Clouser 1997; Richards 2009), ali, iako ne možemo znati koji će odgovor u konačnom ishodu biti prihvaćen, sva je prilika da već možemo znati sve moguće ishode odgovaranja i argumente za njihovu (ne)prihvatljivost.<sup>14</sup> Čak ne moramo da tvrdimo da će se ljudi vazda lomiti oko tih i sličnih pitanja. Sasvim je zamislivo da su ona rešena, na jednu ili drugu stranu: možemo da zamislimo klingonski bespoštedan ili zemaljski brižan svet zdravstva; takođe ekspertokratski svet biološkog inženjeringa bezobziran prema vrednostima izvan sebe ili svet koji odustaje od svih istraživanja i povlači se u neposrednost vlastite prirodnosti, ostavljajući Bogu da sudi o stvarima zdravlja i života, kao i neku njihovu mešavinu koja preorijentiše svetonazor na alternativne i manje invanzivne medicinske naučne metode i medicinske pristupe. Nije međutim jasno šta bismo preko toga mogli

14 Recimo, pitanje koje već i sada postavljamo u pogledu određene orijentacije možemo postavljati s obzirom na njenu projektovanu inflaciju: da li će računari dehumanizovati medicinu? Čini se da budućnost donosi kompjuterizovanu praksu koja će dodir sa pacijentom, ako ne potpuno isključiti, ono svesti na neophodni minimum. I opet su *Zvezdane staze* poslužile kao primer da to ne mora biti slučaj. U *Sledećoj generaciji* su relativno podrobno prikazani dijagnostički i terapijski postupci visoke tehnologije daleke budućnosti, pri kojima se lekari prema pacijentima niukoliko ne odnose hladno ili bezlično: redovno „viđamo ljubazne i brižne terapeute koji razgovaraju sa pacijentima, drže ih za ruku kada je potrebno i obezbeđuju upravo onu vrstu utehe i podrške koja pretpostavljamo da je bila široko dostupna kada su pre pola veka porodični lekari išli u kućne posete. Da li vidimo dvadesetovekovne vrednosti nerealistično projektovane u budućnost ili je moguće da puko uvođenje tehnologije ne mora da ima dehumanizujući efekat na odnos pacijenta i njegovog negovatelja?“ (Shortliffe 1993: 391; uporediti Benett 1996).

da zamislimo – jer se ne vidi šta bi još uopšte moglo da postoji. I uopšte ne moramo mnogo da zamišljamo, zastupnike narečenih „svetova“ bismo lako mogli naći i u sadašnjici. Kao i zamisliti (verovatnije) budućnost u kojoj će se svi oni i dalje gložiti, natezati, cenjkati, odmeravati prava vlastitih pristupa.

Da kažemo to opet pomalo falsifikujući Kanta, principi sa snagom kategorija su dati i kada je reč o izgledima budućnosti. Zadat će biti samo empirijski materijal na kojem će se kušati i kojeg će obrađivati. On se možda ne može do kraja predvideti, ali ono što se može uopšte nije malo. Imamo ne operativni sistem, nego kompletne konkurentske operativne programe, koji spremno čekaju da bude nahranjeni novim podacima. A njih „imamo“, jer ćemo uvek imati one orijentire koji slede i uhapređuju našu moralnu intuiciju. Stoga je vrlo uputno unapred im davati nove provokacije koje će, ili koje bi mogle da uslede. Za te provokacije ustalilo se jedno ime: „misaoni eksperiment“. I ispostavlja se da mnogobrojne topose susreta naučne fantastike i filozofije – virtuelni svetovi koji dozivaju radikalni skepticizam, slobodna volja koja dovodi u pitanje prirodu ličnosti, prirodni i veštački umovi koji traže vlastite granice, etičke i političke filozofije koje se suočavaju sa posledicama vlastitih projekata, da navedemo samo neke – prevashodno ujedinjuje upravo taj (široko shvaćen) „misaoni eksperiment“ kao ono zajedničko oruđe kojim u svojim najboljim izdanjima ostvaruju cilj (Schneider 2009). Etika, pa i filozofija uopšte, tako nastavlja da živi kroz naučnu fantastiku.<sup>15</sup>

---

15 Tako bi se možda mogla sjezgrići poruka knjige Majkla Pinzija (Michael Pinsky) *Etika i/kao naučna fantastika*. Tekstovi naučne fantastike i filozofije su svojevrsni partneri, što može izazvati šok odbijanja na obe strane, i kod fanova naučne fantastike i kod profesionalnih filozofa, ali se ne može poreći izuzetna srodnost misaonih eksperimenata i naučne fantastike (Pinsky 2003). Već to bi bilo dovoljno da opravda naša nastojanja da saznamo budućnost.

### *Primedba*

Naglašavamo množinu: ne projekt, ne teror dirigovanja, koji odmah asocira na političku diktaturu, nego se u naučnofantastičnom i filozofskom pred-viđenju budućnosti radi o različitim u-vidima koji su ili nerealne mogućnosti koje označavaju granicu naše saznajne propusnosti, što je epistemološki dalekosežnije, ili, praktički operativnije, realne mogućnosti koje još ne postoje ali čijim izlaganjem se onda omogućuje racionalni izbor ili makar zaprečuju opasnosti koje iz onog odveć iracionalnog slede. U tom smislu bi takvo proricanje bilo čak i vannaučna obaveza, društveni etos i odgovornog mišljenja budućeg i zaista *naučne* fantastike.

—

Zaključak se ne obavezuje da kaže išta određeno u pogledu (ne)poželjnosti jednog ili drugog stava. U izvesnom smislu naprotiv: pošli smo od toga da valja prikazati njihovu jednakost „paluzibilnost“ i principijelnu neodlučivost kome dati prednost. Mogli bismo ipak, opet kantovski, ukazati na dve stvari preko toga: da izbor nije proizvoljan, da postoji standard, da nisu obe pred-postavke u pogledu mogućnosti saznanja i eksplikacije budućnosti jednako korisne za okupljanje naših drugih, proverljivijih i dokazivijih istraživanja, kao i na to da pri tom izboru moramo imati u vidu da ma koja izabrana ideja samo reguliše naša saznanja predmeta i da bismo fatalno pogrešili ukoliko bismo je uzeli za konstitutivni princip. Ali ovde je stvar još malo komplikovanija: ne radi se o postojanju ili nepostojanju boga, besmrtnosti i slobode i sličnim krupnicama, već kao da smo u obrazac nužnih antinomija u koje um zapada kada misli o onome što mu je posao da misli, o onome što transcendiraju granice mogućeg iskustva pa onda i pouzdanog saznanja, ubacili i sam taj stav, kao da smo samu Kantovu odluku o dijalektičnosti ideja izložili njenoj dijalektici.

Naime, čini se da naše prvo tvrđenje samo ponavlja Kantovo upozorenje u pogledu one klase saznanju transcendentnih objekata, svrstavajući u nju i „budućnost“, pa bi ono pre reprezentovalo celokupno ili makar centralno Kantovo nastojanje da se ukaže na granice uma: onaj lajt motiv koji upravo zabranjuje neobuzdano bludjenje misli, zaprečava nagon za bezgraničnim proširivanjem uma koji je zaslepljen dokazima vlastite moći, onaj let spekulativne golubice koja, ne osećajući otpor vazduha, umišlja da bi još bolje letela u bezvazдушnom prostoru (Kant 1962: 4–5). Drugi stav, antiteza, koja bi se takođe mogla pozvati na Kanta, ne bi držao da je nužno pogođen ovom podukom, već bi pokušao da iz njenog usvajanja, odnosno uvažavanja granica saznanja, ne zapreči nego upravo omogući prostor onom novom saznanju koje je takvim transcendentalnim ispitivanjem utemeljeno. On bi insistirao na misaonim eksperimentima, svakako ih pozdravio kao možda fundamentalni oblik iskušavanja sazdanosti kategorija našeg saznanja, razumevajući da bi ih prvi stav verovatno već u nameri zabranjivao. Drugi stav upravo testira tu strukturu ili formalnu građevinu sazajnih kapaciteta na novim, doduše još nepostojećim materijalima, i utoliko trpi ili čak priziva projektovanja. Jer, sve što ukazuje na granice naših „kognitivnih shema“, upravo je kantovski vabiti i staviti na probu.

Ispostavlja se da bi onda bila u pitanju dva „Kanta“, za šta ne bi manjkalo potvrda u daljim interpretacijama i usvajanjima Kantove „kritičke“ filozofije. I tu teško da je moguć treći put, integralno rešenje, sinteza. Moguće je međutim ukazati na različitost samih pitanja o kojima govore stavovi; moguće je uvesti unutrašnje granice smislenosti zapitanosti nad budućnošću, ukoliko je smisao u relevantnom kognitivnom sadržaju koji bi ta zapitanost mogla isporučiti, ili makar problematizovati i preorijentisati pitanja koja se pred budućnost postavljaju ili se u nju vizijom upisuju. Jedna unutrašnja deoba sagledavanja

budućnosti odmah se nameće: svi primeri istovetnosti njenih i savremenih problema ticali su se onih Kantovih umskih ideja ili srodnih neodlučivih pitanja koja smatramo većitim metafizičkim dilemama; svi primeri prognostičkih omašaja ticali su se tehnoloških stvari, izuma, sprava, upravo kantovskog polja razumskog saznanja, na kojem operiše pouzdana nauka.<sup>16</sup>

Postoji jedan možda još bolji ili koncentrisaniji primer od *Zvezdanih staza* u prilog važenju antiteze. Jedna legendarna kratka priča Artura Klarka (Arthur Clarke), koja je još 1955. godine objavljena u poznatom naučnofantastičnom časopisu, a sledeće godine dobila i prestižnu *Hugo* nagradu (Clarke, internet), dešava se, naravno, mnogo godina u budućnosti na svemirskom brodu. Priču u prvom licu is(pri)poveda brodski astrofizičar, koji je slučajno i jezuitski sveštenik, dok se sa posadom vraća sa tri hiljade svetlosnih godina udaljene misije koja će temeljno poljuljati njegovu veru. Maglina u kojoj su bili je nekada bila poprište po učestalosti neuobičajne kosmičke katastrofe za koju je naučno ime „supernova“: tako jake eksplozije zvezde da, pre nego što potone u tamu, sjajem i po hiljadu puta nadjačava ubičajeno blještavilo „nove“ i ogromna sunca okolnih galaksije. Zadatak misije je bio da poseti ostatke jedne takve katastrofe koja se odigrala pre šest hiljada godina, da rekonstruiše događaje koji su do nje doveli i da, ako je moguće, sazna njen uzrok. Preduzevši rutinske provere propisane za situaciju kada se približava nepoznatom suncu, međutim, u pustom gasnom oblaku koji se pružao daleko preko granica njegovog nekadašnjeg

16 Uznemirujuća pomisao: mi zapravo najmanje možemo znati tamo gde se obavezujemo da najviše znamo ili čak tamo gde se čini da zavisi od nas. Naučno predviđanje, kada je reč o pronalascima, zapravo iz srca razuma, čija tehnička postignuća s nesmanjenim optimizmom slavi, progovara ne samo nepredvidivom nedoglednošću, nego i iracionalnošću. Motiv „ludog naučnika“ je slika rezervisana za tu opomenu (upoređiti Abrams 2008; McMahon 2008; Sontag 1966; Toumey 1992: 414; Haynes 2000).

gravitacionog domena, mimo očekivanja su otkrili jednu planetu čija se orbita nalazila na samim granicama tog iščezlog sunčevog sistema. Udaljenost od centralne zvezde teško da je na njoj dozvoljavala život i pre nego što je njeno sunce postalo svenuli patuljak ogromne mase, ali ju je istovremeno makar sada spasilo sudbine da poput ostalih planeta bude istopljena i pretvorena u oblak pare. Spustili su se na tu sagorelu planetu i – otkrili podzemno utvrđenje za koje se činilo da su se i graditelji potrudili da bude uočljivo: nad ulazom je stajala ruševina nekada očito impresivnog pilona koji nije ostavljao mesta sumnji da je delo razumnih bića. Posada je s naporom prodrla kroz istopljeno kamenje, suočila se sa obiljem smeštenim u to utvrđenje i zaključila: „Ovaj usamljeni spomenik, podignut uz ogromne napore na najvećoj mogućoj udaljenosti od iščezlog sunca, mogao je imati samo jedno značenje – civilizacija koja je znala da joj se bliži kraj načinila je poslednji pokušaj da obezbedi besmrtnost“. Njoj je, prema rekonstrukciji zasnovanoj na ovom tragu, umiruće sunce najavilo okončanje mnogo godina pre konačne eksplozije, pa je imala dovoljno vremena da dopremi sve što je želela da ostane sačuvano na najudaljeniji dostupan svet, u nadi da će to blago pronaći neka druga rasa i da neće biti potpuno zaboravljena.

Empatička mešavina divljenja i žalosti zbog njihove zlehude sudbine prožela je duboko dirnutu posadu, koja se već susretala sa rasama koje su, kao i narodi i kulture na Zemlji, bile onemoćale, opadale i umrle, ali je sasvim druga stvar kada čitava vrsta nestane, kada bude uništena u punoj snazi, bez ijednog preživelog. Kako se to da uskladiti sa Božjom volju, pitao je sveštenik sebe i pitali su ga drugi na brodu. On je odgovarao što je bolje mogao, uzaludno tražeći nešto što bi mu pri tom odgovoru pomogli u Lojolinim (Loyola) spisima. Odgovor na koji nije mogao pristati bio je odgovor njegovih saputnika: da vaspeljena nema nikakve svrhe ni plana, da svakog trenutka u dubokom svemiru neka vrsta umire od eksplozije njenog sunca, da

božanska pravda ne postoji jer ne postoji ni bog, da nema nikakve razlike, kada dođe kraj, da li je određena rasa tokom svog postojanja činila dobro ili zlo, pa tako ni sada kada su oživeli uspomenu na jedan narod koji se pobrinuo da vlastitu raskoš sačuva za budućnost i koji se činilo da nikako nije mogao biti rđav, bilo kojim bogovima da se molio ili nije uopšte molio... Ništa od svega toga, misli sveštenik koji je slučajno astrofizičar, nije dokazano onim što je viđeno, odnosno, pri takvom razmišljanju nas upravo upravljaju osećanja a ne logika. Umesto toga, valja se opsetiti starih neporecivih istina teo-logike: „Bog ne mora da pravda svoja dela čoveku. On, koji je stvorio vasseljenu, može i da je razori kad god to zaželi. Sasvim je blizu drskosti – ako ne i bogohuli – da smatramo da mi možemo odlučivati šta On treba da uradi a šta ne“ (Klark 1978: 141). Sa tom dogmom neupitnosti čudnih puteva gospodnjih junak priče se dosad, teška srca ali ipak mogao i (po)miriti dok je gledao mnoštvo svetova i civilizacija bačenih u nemilost, ali sada, dok gleda astronomske proračune na osnovu prikupljenih podataka koji nedvosmisleno određuju precizan datum odigravanja ove eksplozije, više ne može i njegova duboka vera se urušava. Ispostavlja se da je svetlost te supernove blesnula na zemaljskom nebu kao vitlejemska zvezda. Jedna drevna misterija je tako konačno razrešena. Sveštenik na putu deziluzionisanja i u konačnoj reči priče više nije poražen ni njenom profanacijom, već manjkom božjeg milosrđa: „o Bože, bilo je toliko drugih zvezda koje si mogao da iskoristiš. Zašto je bilo potrebno baciti u plamen taj narod da bi simbol njihove prolaznosti zasjao nad Vitlejemom?“ (Klark 1978: 142).

Nije samo reč o ponavljanu tema teodikeje koja se makar od Avgustina (Augustinus), preko Lajbnica (Leibniz), Voltera (Voltaire), Hegela (Hegel), Berđajeva (Бердяев) i mnogih drugih, sa manjim ili većim intenzitetom i sa silnim modifikacijama, proteže do naših dana. Reč je i očito o *evergreen* pitanjima odnosa vere i razuma, teologije i nauke, mogućnosti razgovora



teiste i ateiste i tako dalje – isprovociranim sada budućom evidencijom o prošlom kolabiranju jedne u istoriji Zemlje posebne zvezde koja je najavila rađanje bogočoveka i njenim postajanjem jednim od onih čudnih ali niukoliko čedesnih kosmoloških entiteta za koje i dalje samo pretpostavljamo da od toga mogu postati. U formi ispovesti ili „unutrašnjeg dijaloga“, priča je prebacila težište na raskid s verom, ali nema sumnje da je i dalje u pitanju dijalog i da ga je moguće i posle ovog posrnuća vera nastaviti jednako ubedljivo ili, ako ništa drugo, jednako zadržto. Poslednja linija odbrane pred argumentima da je sve uvek bilo i da jeste od čoveka i do čoveka, da smo uznapredovali, eto, toliko da možemo neposredno da posmatramo i odgonetnemo ono što je smatrano božjim znamenjima, da su i teološke misterije rasvetljene zemaljskim sredstvima i da se na plastičan način doslovno predočava da nema više potrebe za investiranjem vlastitih dometa u nadprirodnu instancu – nije neprozirnost božje promisli. Ona je dejstvena (samo)odbrana samo dok se sa neke nejasne moralne intuicije nepodeljeno zahteva ili podrazumeva kosmička pravda. Klarkova priča „Zvezda“, koja se sasvim može upisati kao „konačna granica“ one makar od Talesa ili možda još od egipatskih zvezdočataca otpočete istorije zagledanosti u zvezde, intonirana je tako da lavira oko onog emocionalnog naboja koji ugasnuće čitave vrste nosi sa sobom.

Ali zamislimo da nije bilo takve pogibelji, takvog kosmičkog vrtocida, a da je sveštenik-astrofizičar svejedno proračunao da je reč o vitlejemskoj zvezdi. Lišavajući problem neposrednih etičkih dimenzija koje (masovno) usmrćivanje nužno povlači za sobom, lako bi mogao zaključiti da je sasvim moguće ostati naučnik i biti verujući bez obzira na „evidenciju“ koja umišlja da je denuncirala misteriju i razgolitila (za)veru. Takvo gledište bi mogao i dalje pripisivati ne samo ljudskom hibrisu i bogohuli, nego ga i sasvim razložno objasniti nezasnovanim očekivanjem da se, kako se kod nas prisno kaže, Bog uhvati za

bradu, da se sretne *tête-à-tête* sa njim, ne bi li se u njega uverilo, kao i kardinalnim nerazumevanjem neverujućih da ništa što rasvetljava alegorije Svetog spisa ne govori automatski protiv postojanja Boga i da je, konačno, dovoljno ali možda i najteže od svega učiniti onaj „skok vere“ i drugim pogledom uočiti sklad svemira, to kako jedni svetovi umiru a drugi se rađaju, to savršenstvo zbivanja svega, ne bi li se, samo ne više onom razornom, oholom kritičkom pameću, utvrdilo, intuitivno osetilo, prikazalo, (p)osvedočilo o postojanju onog Tvorca koji je tako uredio stvari da, umesto da postoji ništa, da ne postoji ništa, postoji eto pankosmička harmonija. Struktura argumenata ovog uvek iznova recikliranog osporavanja i afirmisanja božje egzistencije, uostalom, veoma podseća na onu koja je već bila na sceni s početka dvadesetog veka – da ne pominjemo one spekulativne i još ne u modernom smislu naučne ili naukom inicirane – kada se išlo na pronicanje ne onog najvećeg, vaseljenskog, nego onog najmanjeg, subatomske. Vele naime da je tada i to moglo da ide u prilog slavljenu čoveka naspram boga, ali da je značajan broj fizičara upravo po uvidu u strukturu atoma, u samom onom u-videnom pronašao ono što se ne vidi, prst božji: jer kako bi inače i zašto uopšte ta složevina protona, elektorna i neutrona tako i ikako funkcionisala, a ne bila naprosto zbrka, nered, kaos. Čini se da sve zavisi od toga za šta se traže razlozi, odnosno šta se smatra „normalni(ji)m“, pa onda i na koga pada teret dokazivanja. A da svejedno ili upravo stoga pitanje vovjek ostaje.

Ako je to slučaj, ako zaista postoje takvi problemi koji se opravdano mogu „eternalizovati“, onda bi možda bilo najeleganije da onu unutrašnju granicu smislenosti zapitanosti nad budućim povučemo s obzirom na razliku u, da tako kažemo, stepenu opštosti pitanja. Za ideje u kantovskom smislu bi onda ostalo rezervisano područje koje se odlepljuje od iskustva i ono bi, naizgled paradoksalno, bilo najtrajnije: oblik koji će one pouzdano poprimiti u budućnosti menjaće se samo s obzirom

na okruženje koje nepouzđano projektujemo da će ih snaći, inače će njihovi glavni stavovi i argumenti ostati isti kao što su oduvek bili. Stvari pak koje se ne tiču uma nego razuma, kategorijalne obrade empirijskog materijala, prema ovoj podeli ispada da je možda bolje i da ne pokušavamo daleko unapred da dođujemo, ukoliko nam je do verodostojnosti tog predviđanja. To bi, recimo, značilo da možda i ne možemo znati kako ćemo komunicirati za sto godina, naime, putem čega, kojim kanalima i medijima; i ne samo to, nego ni kojim znakovima i skraćenicama, kojim nemuštostima ili još mašinizovanim jezicima ili možda čistim mislima – ali da odnekud možemo znati o čemu ćemo tim putevima nužno komunicirati ukoliko još pretekne nečeg kao umske zapitanosti.

Tako izrečena, tu stvar postaje sumnjiva. Već znamo, i nemamo razloga da verujemo da će nekada biti drugačije, da medij nije nevažan za ono što se iskazuje, pa i za samo postavljanje pitanja, da pitanja ne nastaju i ne opstaju nezavisno od jezika koji ih upravo u njihovoj no(s)iivosti porađa. Posle Kanta smo naučili da i kategorije imaju svoju istoriju, a da napredak saznanja ne samo da se ne kreće unutar jednom za svagda datog pojmovnog okvira, nego da, sva je prilika, uopšte ne ide linearno, da je pitanje u kojoj meri ga uopšte i ima, i da smena paradigmi, epohalnih diskursa i korenskih metafora, svedoči radije o „različitim svetovima“ u kojima se odigravaju orijentacije pitanja i formulišu odgovori, u kojima se tek dakle artikulišu ideje, problemi, njihova probna rešenja i tek s obzirom na taj kontekst razabirljive i uvek mesne akumulacije podataka. Možda dakle ipak ni o tehničkim ni o „refleksivnim“, ni o razumskim ni o umskim stvarima ne možemo ništa pozđano znati, odnosno ne možemo predvideti ni da li će ni, ako će, kakvu formu one zadobiti u budućnosti.<sup>17</sup>

17 Jedna poslednjih decenija popularna naučna tema ili naukom isprovocirana tema je dobra ilustracija da valja odustati od iluzije saznatljivosti

To naravno, opet pomalo kantovski, ne znači da ne možemo i da ne treba da gradimo čitave moguće svetove – samo ukoliko znamo da su samo mogući. Jedan takav svet, svečan svoje tek mogućnosti, svakako predstavljaju *Zvezdane staze*. Ono po čemu je izuzetan i čime uvek iznova impresionira je njegova kompletnost, složenost i preciznost. *Zvezdane staze* imaju svoj „tehnički priručnik“ (Sternbach and Okuda 1991), koji su naravno priredili tehnički savetnici Sledeće generacije i koji sa zadivljujućom preciznošću nudi obuhvatnu shematizaciju svemirskog broda klase Galaksija – od komandnog mosta do uzletišta za transportere, od prostorije za teleportaciju do oday posade; na detaljnosti njihovih dijagrama i planova bi mogli da pozavide i mnogi „stvarno“ postojeći uređaji – kao i „objašnjenja“ konkretnih principa na kojima počiva tehnologija, recimo, fežera, vorp pogona ili holodeka. Bar još jedan serijal *Zvezdanih staza* dobio je svoj tehnički priručnik, kao što je to bio slučaj i sa čitavom Zvezdanom flotom Federacije (Joseph 1975; Okuda, Drexler and Clark 2006). Serijali su posebno zaslužili i svoje „kompanjone“ (Nemecek and Stern 1992; Ruditis 2003), a nesumnjivi vrhunac ove rekonstrukcije (još) nepostojećeg

budućeg *an bloc*. Naime, već sada se ispostavilo da ne samo da ne možemo odlučiti o tome kakvi ćemo mi biti, nego ni nešto mnogo naizgled prostoje što smo mislili da makar načelno možemo da predstavimo: kakva će biti veštačka inteligencija u budućnosti. Nevolja je u tome što takvo zamišljanje stavlja na kušnju samo naše razumevanje inteligencije, pa odveć hrabre vizije lako mogu u svojim podrazumevanjima da švercuju nepropitane predrasude. Nasuprot uobičajenoj slici, sasvim je predvidivo, ali ne i do kraja zamislivo, da će dominantan oblik inteligencije u budućnosti, ako se ona zaista manifestuje prevashodno u odnosu na specifični društveni i kulturni kontekst i ako je konstituiše kontinuirani, promenljivi i nedovršeni angažman sa društvenom grupom unutar okruženja, biti orijentisan na društvene odnose kao ključnu komponentu i konstruktora inteligentnog ponašanja, na semantiku koja nije nezavisna od svog utelovljenja, a ne na rešavanje problema, ne na apstraktnu sposobnost pojedinačnog uma osnovanog na protokolima racionalnog mišljenja (Clocksin 2003: 1721).

sveta budućnosti je, kako doliči, *Letopis i Enciklopedija Zvezdanih staza* (Okuda and Okuda 1993; Okuda, Okuda and Mirrek 1997). Oni se formalno ne razlikuju od drugih uzornih štiva istog žanra: u uzastopnim izdanjima teško da je ispušeno i jedno ime, vrsta, brod, uređaj ili šta god da se pojavilo u čitavoj franšizi, prisutni su svi momenti serija i filmova, svaka planeta koja je ikada posećena, svaka hrana koja je konzumirana, svaka odeća koja je nošena, svaki lik koji se pojavio, svaki hobi kojim su se likovi bavili, svaki brod koji je ikada i ikuda leteo i svaka biljka koja se našla u kadru; doslovno sve, sa sve crtanim ilustracijama, fotografijama i beskrajnim krosreferencama. Ostvarenje takvog jednog na prvi pogled neizvodivog zadatka, koji zahteva nadnaravnu strast i neverovatan trud, zadatka prikupljanja svih mogućih (fiktivnih?) informacija koje prikazuju jedan koherentni univerzum, napokon i njemu podaruje jednu gotovo opipljivu realnost koja nalikuje opet fikciji one fantastične Borhesove enciklopedije koja se stapa sa stvarnim svetom.

Na kraju krajeva, ako i ne možemo da tvrdimo išta o budućnosti, ne samo da možemo da je mislimo, nego je i dobro da to činimo ili je dobro dok to činimo. Jer tu su uvek opomene negativnih utopija, karakteristične i po tome što u njima nema ni mišljenja ni zamišljanja, ni nauke ni fantastike. Ali opomena je dvostruka: ne samo moralizatorska da takvog sveta ne treba da bude, nego i „kognitivna“, da mogućnost da ga ipak bude ne treba smetnuti s uma kada se projektuje vizija budućnosti. Svet koji je pošteđen svih (umskih) pitanja je sasvim zamisliv i to verovatno na dva načina: da su sva (takva) pitanja u njemu srećno razrešena ili da je jednostavno postao reteardiran. Iako će mnogi sugerisati, uključujući verovatno i Kanta i autore *Zvezdanih staza*, da zapravo razlike i nema ili da jedno implicira drugo, ova druga mogućnost je čistija i češće se gubi iz vida. Umesto brojnih primera takvih slika budućnosti, kao i pozivanja na blisku situaciju u savremenom svetu koja u tom pogledu

onda ne zahteva naročitu maštu, setimo se veselih futurističkih kalambura iz Vudi Alenove (Woody Allen) komedije *Povampirani Majls*, odnosno *Spavač (Sleeper)* iz 1973. godine. Glavnog junaka, džez muzičara i vlasnika prodavnice zdrave hrane Majlsa (Miles), posle dvesta godina iz kriohibernacije na koju nije pristao bude naučnici koji pripadaju pokretu otpora policijskoj diktaturi, u šta se pretvorila visokotehnologizovana i ultraracionalno administrirana Amerika dvadesetdrugog veka. Njihova namera je da ga angažuju kao špijuna, budući da je, posle dva veka oživljen, postao jedini pripadnik društva bez biometrijskog identiteta. Vlasti otkrivaju zaveru naučnika i hapse ih, ali Vudi Alen uspeva da pobegne prerašavajući se u robota čija je funkcija da bude batler u kući, naravno, Dajane Kiton (Diane Keaton). Ona bi pak da ga zameni iz „estetskih“ razloga, pa joj on otkriva pravi identitet i, pošto to u njoj pobuđuje samo instinkt da bude lojalna građanka i prijavi ga, kidnapuje je i beži s njom. Uskoro se međutim zaljubljuju i posle silnih peripetija, koje uključuju i nekoliko ispiranja mozga, infiltriraju u (šta drugo nego) vladine naučne službe. Saznaju da je nacionalni vođa već davno ubijen u bombaškom atentatu i da je pretekao samo njegov nos, koji se održava u životu da bi se iz tog jedinog preostalog dela klonirao čitav vođa.<sup>18</sup> Taj nos će Vudi Alen na kraju, jasna stvar, ukrasti i „pogubiti“. Ali pre toga, dok se Dajana Kiton tek počinjala da pita za smisao i strategije (ne)poslušnosti unutar jednog totalitarizma koji je isisao sve slobodomiseleće iz ljudi, vodi se jedan duhoviti i indikativan dijalog

18 Interesantno je da je naučna fantastika glavnog toka, po svemu sudeći, inicijalno vrlo konzervativna u pogledu kloniranja i statusa klonova. I kada je reč o ovoj Vudi Alenovoj ujdurmi (diktator sjezgren u nos je možda smešan, ali svakako nije pozitivan lik) i kada je reč o *Zvezdanim stazama*: „Loši momci u *Zvezdanim stazama* prave klonove ili su klonovi ili tragaju za moćima kloniranja“ (McGee 2000: 266). Odnos prema proizvodu prokazanog kloniranja se, naravno, u značajnoj meri menja ukoliko su već ustanovljeni, humanizovani ili individualizovani klonovi ugroženi.

između nje i njenog sve simpatičnijeg joj kidnapera. Pod njegovim pogubnim uticajem, ona budi u sebi nešto nalik umskoj zapitanosti iz taloga višegeneracijskog ne dremeža nego dubokog sna i, u stavu ekstatične metafizičke zanesenosti, poentira glasnim pitanjem nije li čudno da se bog (*god*) otpozadi piše isto isto kao pas (*dog*). Njen glas naravno prati inimitabilna, ali sasvim prikladna grimasa Vudija Alena.

Vudi Alen i Artur Klark o istom pitanju, pitanju statusa (pitanja) Boga u budućnosti. I opet, da stvar bude zakučastija, s jednako plauzibilnim i konkurentskim odgovorima. Ali ovde osećamo da ima nečeg i preko pukog oslikavanja nastupajućeg pejzaža, da je nešto ili sve i do obrade, da se ne suprotstavljaju više samo smrtno ozbiljni odgovori zabrinuti za budućnost čovečanstva, nego i pristupi tom pitanju. Možda, dakle, postoji još jedno prethodno pitanje koje odlučuje o, ne toliko saznanjnoj vrednosti, nego smislenosti pitanja o budućnosti, pitanje koje se iz epistemičkog polja seli u ono koje se ne tiče više ni samo filozofije, nego i (socijalne) psihologije, karakterologije i, naravno, etike u jednom posebnom smislu. Jer, pitanje se odnosi na (praktično) vrednovanje (spekulativnog) mišljenja (o) budućnosti. Prema sprdnji Vudija Alena Artur Klark izgleda patetičan. I obrnuto, prema ozbiljnosti Artura Klarka Vudi Alen izgleda neoprostivo neodgovoran. Vrednovanje ovde mora sebi da položi račun o vrednostima koje pridaje pojedinačnim kategorijama iz kojih se mišljenje budućnosti gradi: o veri u napredak, o razlogu investiranja u nju i o njegovoj opravdanosti, o orijentacijama koje možda krijumčare afinitete i neraščišćenih računa onda biraju po srodnosti forme milenarizma ili katastrofizma, o tome koliko to što smo „umorni i natovareni“ boji naša predviđanja i o tome, naravno, koliko ih najzad naša vezanost za uvek prošla „zlatna doba“, uronjenost u sadašnjost ili beznadežna rezigniranost u pogledu svih dimenzija vremena možda hronično i na (ne)poželjan način zaprečava. Odgovori

na ta pitanja takođe utiču na trajektoriju demarkacione linije koja odvaja opravdano i neopravdano mišljenje budućnosti, odnosno pomažu da se orijentiše u pitanjima ne samo moći zamišljanja ili umišljanja budućeg, nego i potrebe, pa onda i „trebanja“ njegovog naučnog, literarnog i inog preadaptiranja – bilo da je reč o veselim konstrukcijama koje, svesne svoje ograničenosti, odnosno u uverenju i iz njega da vizioniranje budućnosti koja će se svejedno nekako desiti ne može biti ozbiljna stvar, ni ne pretenduju da budu više od zabave, svojevrsne „komedije vremeplova“ u kojoj se doduše mogu koliko pothranjivati toliko i potkopavati zablude savremenosti u njihovoj suverenosti; bilo da se radi o predviđanjima koja su samo proračunate ili doslovne projekcije sadašnjeg i utoliko manje ili više precizne i precizno lokalizovane prognoze; bilo o, najzad, iskušavanju misaonih orijentira koje bi, s obzirom na razvijanje ili čak analiziranje eventualnih „strategija“, upravo svojim predviđanjem moglo biti uputno za sadašnjost i odlučujuće za preuzimanje odgovornosti u svoje ruke za onaj tok koji će budućnost „zaista“ poprimiti.

## Literatura

- „Ethics“, *StarTrek.com*, (internet) dostupno na adresi: <http://www.startrek.com/startrek/view/series/TNG/episode/68538.html> (pristupljeno 24. avgusta 2008).
- „Medical and Science Library of the official *Star Trek* web site“, (internet) dostupno na adresi: <http://startrek.paramount.com/library/medical.asp> (pristupljeno 4. marta 2009).
- „Prime Directive“, *Star Trek: Insurrection*, 11. novembar 1998, (internet) dostupno na adresi: [http://insurrection.startrek.com/html/main\\_flash.html](http://insurrection.startrek.com/html/main_flash.html) (pristupljeno 9. juna 2011).
- „*Star Trek* web site“, (internet) dostupno na adresi: <http://startrek.paramount.com/library/episodes.asp> (pristupljeno 7. maja 2011).
- „*Star Trek: The Next Generation Episode Guides 2000*“, (internet) dostupno na adresu: <http://www.ugcs.caltech.edu/st-tng/episodes/> (pristupljeno 7. maja 2011).



- „Star Trek: The Next Generation“ – complete series (2007), DVD set.
- „Star Trek: The Next Generation“, DVD set: volume 5, disc 4, selection 4.
- Abrams, Jerold J. (2008), „The Dialectic of Enlightenment in Metropolis“, u Steven M. Sanders (prir.), *The Philosophy of Science Fiction Film*, Lexington: The University Press of Kentucky, str. 153–170.
- Andreadis, Athena (1998), *To Seek Out New Life: The Biology of Star Trek*, New York: Crown.
- Annas, George J. (2004), *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*, New York: Oxford University Press.
- Asimov, Isaac (1986), *Robot Dreams*, New York: Byron Preiss Visual Publications.
- Atkins, Dorothy (1983), „Star Trek: A Philosophical Interpretation“, u Robert E. Myers (prir.), *The Intersection of Science Fiction and Philosophy: Critical Studies*, Westport: Greenwood Press, str. 93–108.
- Balinisteanu, Tudor (2007), „The Cyborg Goddess: Social Myths of Women as Goddesses of Technologized Otherworlds“, *Feminist Studies* 33 (2): 394–423.
- Barad, Judith and Ed Robertson (2001), *The Ethics of Star Trek*, New York: Harper Perennial.
- Benett, Howard J. (1996), „’Star Trek’ Medical Boards“, *Journal of Family Practice* 43 (4): 406–408.
- Bonnicksen, Andrea (2007), „Therapeutic Cloning: Politics and Policy“, u Bonnie Steinbock (prir.), *The Oxford Handbook of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 441–469.
- Bortolotti, Lisa (2009), „Do We Have an Obligation to Make Smarter Babies?“, u Tuija Takala, Peter Herissone-Kelly and Søren Holm (prir.), *Cutting Through the Surface: Philosophical Approaches to Bioethics*, Amsterdam: Rodopi, str. 221–230.
- Bostic, Adam I. (1998), „Automata: Seeing Cyborg through the Eyes of Popular Culture, Computer-Generated Imagery, and Contemporary Theory“, *Leonardo* 31 (5): 357–361.
- Bretnor, Reginald (1974), „Science Fiction in the Age of Space“, u Reginald Bretnor (prir.), *Science Fiction: Today and Tomorrow*, New York: Harper and Row, str 150–179.
- Brody, Howard (2009), *The Future of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Chyka, Peter A. and William Jr. Banner (1999), „The History of Poisoning in the Future: Lessons from *Star Trek*“, *Clinical Toxicology* 37 (6): 793–799.

- Clarke, Arthur C. (1955), „The Star“, *Infinity Science Fiction*, November 1955, (internet) dostupno na adresi: [http://web.archive.org/web/20080718084442/http://lucis.net/stuff/clarke/star\\_clarke.html](http://web.archive.org/web/20080718084442/http://lucis.net/stuff/clarke/star_clarke.html) (pristupljeno 12. decembra 2011).
- Klark, Artur (1978), „Zvezda“, u Artur Klark, *S druge strane neba*, Beograd: Kentaur, 1978, str. 136–142.
- Clocksinn, William F. (2003), „Artificial Intelligence and the Future“, *Philosophical Transactions: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 361 (1809): 1721–1748.
- Clouser, K. Danner (1997), „Medical Ethics: Some Uses, Abuses, and Limitations“, u Nancy S. Jecker, Albert R. Jonsen and Robert A. Pearlman (prir.), *Bioethics: An Introduction to the History, Methods, and Practice*, Boston: Jones & Bartlett, str. 93–100.
- Decker, Kevin (2008), „Inhuman Nature, or What’s It Like to Be a Borg?“, u Kevin S. Decker and Jason T. Eberl (prir.), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*, Chicago: Open Court, str. 201–221.
- Decker, Kevin S. and Jason T. Eberl (prir.) (2008), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*, Chicago: Open Court.
- Dennett, Daniel C. (1997), „Consciousness in Human and Robot Minds“, u Masao Ito, Yasushi Miyashita and Edmund T. Rolls (prir.), *Cognition, Computation, and Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, str. 17–29.
- Devlin, William J. (2008), „Some Paradoxes of Time Travel in The Terminator and 12 Monkeys“, u Steven M. Sanders (prir.), *The Philosophy of Science Fiction Film*, Lexington: The University Press of Kentucky, str. 103–118.
- Dinello, Daniel (2005), *Technophobia!: Science Fiction Visions of Posthuman Technology*, Austin: University of Texas Press.
- Dworkin, Gerald (2007), „Physician-Assisted Death: The State of the Debate“, u Bonnie Steinbock (prir.), *The Oxford Handbook of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 375–393.
- Eberl, Jason (2008), „’Killing Your Own Clone Is Still Murder’: Genetics, Ethics, and Khaaaaaan!“, u Kevin S. Decker and Jason T. Eberl (prir.), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*, Chicago: Open Court, str. 107–139.
- Elliott, Carl (2009), „Patients Doubtfully Capable or Incapable of Consent“, u Helga Kuhse and Peter Singer (prir.), *A Companion to Bioethics*, Oxford: Blackwell, str. 541–550.

- Fletcher, John (1997), „Realities of Patient Consent to Medical Research“, u Nancy S. Jecker, Albert R. Jonsen and Robert A. Pearlman (prir.), *Bioethics: An Introduction to the History, Methods, and Practice*, Boston: Jones & Bartlett, str. 51–59.
- Forney, Jill, „Violating the Prime Directive: Anthropology and Star Trek“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.rtd.com/~rhelvey/vio-int.html> (pristupljeno 11. januara 2011).
- Forrest, David (2005), „Consultng to Star Trek: To Boldly Go Into Dynamic Neuropsychiatry“, *Journal of the American Academy of Psychoanalysis & Dynamic Psychiatry* 33 (1): 71–82.
- Gresh, Lois H. and Robert Weinberg (2001), *Computers of Star Trek*, New York: Basic Books.
- Hanley, Richard (1997), *The Metaphysics of StarTrek or, Is Data Human*, New York: Basic Books.
- Haraway, Donna J. (1985), „Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist-Feminist Perspective in the 1980's“, *Socialist Review* 80: 65–108.
- Haraway, Donna J. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.
- Hardy, Sarah and Rebecca Kukla (1999), „A Paramount Narrative: Exploring Space on the Starship Enterprise“, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 57 (2): 177–191.
- Hare, R. M. (1993), „Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?“, u R. M. Hare, *Essays on Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 1–14.
- Hayles, N. Katherine (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Haynes, Roslynn D. (2000), „Celluloid Scientists: Futures Visualised“, u Alan Sandison and Robert Dingley (prir.), *Histories of the Future: Studies in Fact, Fantasy and Science Fiction*, New York: Palgrave, str. 34–50.
- Held, Jacob (2008), „'The Rules of Acquisition Can't Help You Now': What Can the Ferengi Teach Us About Business Ethics?“, u Kevin S. Decker and Jason T. Eberl (prir.), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*, Chicago: Open Court, str. 179–199.
- Hughes, James J. and John Lantos (2001), „Medical Ethics through the *Star Trek* Lens“, *Literature and Medicine* 20 (1): 26–38.

- James, Edward (1994), *Science Fiction in The Twentieth Century*, Oxford: Oxford University Press.
- Jameson, Fredric (1982), „Progress Versus Utopia; or, Can We Imagine the Future?“, *Science-Fiction Studies* 9: 147–158.
- Jenkins, Robert and Jenkins, Susan (1998), *Life Signs: The Biology of Star Trek*, New York: HarperCollins.
- Johnson-Smith, Jan (2004), *American Science Fiction TV: Star Trek, Stargate and Beyond*, London: I.B. Tauris.
- Jonas, Hans (1997), „Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects“, u Nancy S. Jecker, Albert R. Jonsen and Robert A. Pearlman (prir.), *Bioethics: An Introduction to the History, Methods, and Practice*, Boston: Jones & Bartlett, str. 42–50.
- Jonsen, Albert R. (1998), *The Birth of Bioethics*, New York: Oxford University Press.
- Jonsen, Albert R. (2000), *A Short History of Medical Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Joseph, Franz (1975), *Star Trek: Starfleet Technical Manual*, New York: Ballantine Books.
- Joseph-Witham, Heather R. (1996), *Star Trek Fans and Costume Art*, Jackson: University Press of Mississippi.
- Kant, Immanuel (1962), *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften III, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel (1963), *Kritik der praktischen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften V, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kind, Amy (2008) „Time – The Final Frontier“, u Kevin S. Decker and Jason T. Eberl (prir.), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*, Chicago: Open Court, str. 315–332.
- Kovačević, Olivera (2011), *Politika: TV revija*, 25. novembar, str. 7.
- Krauss, Lawrence Maxwell (1995), *The Physics of Star Trek*, New York: Basic Books.
- Larson, Doran (1997), „Machine as Messiah: Cyborgs, Morphs, and the American Body Politic“, *Cinema Journal* 36 (4): 57–75.
- Le Guin, Ursula K. (1979), *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*, New York: Putnam's.
- Levy, Neil (2007), *Neuroethics: Challenges for the 21st Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Luna, Florencia and Ruth Macklin (2009), „Research Involving Human Beings“, u Helga Kuhse and Peter Singer (prir.), *A Companion to Bioethics*, Oxford: Blackwell, str. 457–468.

- Macklin, Ruth (1997), „The Inner Workings of an Ethics Committee: Latest Battle over Jehovah’s Witnesses“, u Nancy S. Jecker, Albert R. Jonsen and Robert A. Pearlman (prir.), *Bioethics: An Introduction to the History, Methods, and Practice*, Boston: Jones & Bartlett, str. 279–282.
- Macneill, Paul Ulhas (2009), „Regulating Experimentation in Research and Medical Practice“, u Helga Kuhse and Peter Singer (prir.), *A Companion to Bioethics*, Oxford: Blackwell, str. 469–486.
- Marsalek, Ken (2001), „*The Ethics of Star Trek* by Barad & Robertson“, *Philosophy Now*, (internet) dostupno na adresi: [http://www.philosophynow.org/issues/34/The\\_Ethics\\_of\\_Star\\_Trek\\_by\\_Barad\\_and\\_Robertson](http://www.philosophynow.org/issues/34/The_Ethics_of_Star_Trek_by_Barad_and_Robertson) (pristupljeno 30. januara 2010).
- McCormick, Richard A. (1997), „To Save or Let Die: The Dilemma of Modern Medicine“, u Nancy S. Jecker, Albert R. Jonsen and Robert A. Pearlman (prir.), *Bioethics: An Introduction to the History, Methods, and Practice*, Boston: Jones & Bartlett, str. 70–76.
- McGee, Glenn (2000), „Cloning, Sex, and New Kinds of Families“, *The Journal of Sex Research* 37 (3): 266–272.
- McMahon, Jennifer L. (2008), „The Existential Frankenstein“, u Steven M. Sanders (prir.), *The Philosophy of Science Fiction Film*, Lexington: The University Press of Kentucky, str. 73–89.
- Murphy, Jason and Todd Porter (2008), „Recognizing the Big Picture: Why We Want to Live in the Federation“, u Kevin S. Decker and Jason T. Eberl (prir.), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*, Chicago: Open Court, str. 227–247.
- Nemecek, Larry and Dave Stern (1992), *The Star Trek: The Next Generation Companion*, New York: Pocket Books.
- O’Neill, Onora (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Okuda, Michael and Denise Okuda (1993), *Star Trek Chronology: A History of the Future*, New York: Pocket Books.
- Okuda, Michael, Denise Okuda and Debbie Mirek (1997), *The Star Trek Encyclopedia: A Reference Guide to the Future*, New York: Pocket Books.
- Okuda, Michael, Doug Drexler and Margaret Clark (2006), *Ships of the Line*, London: Simon & Schuster.
- Penley, Constance (1990), „Time Travel, Primal Scene and The Critical Dystopia“, u Annette Kuhn (prir.), *Alien Zone: Cultural Theory and Contemporary Science Fiction Cinema*, London: Verso, str. 116–127.

- Pinsky, Michael (2003), *Ethics and/as Science Fiction*, Madison: Farleigh Dickinson University Press.
- Ramsey, Paul (1997), „Prolonged Dying: Not Medically Indicated“, u Nancy S. Jecker, Albert R. Jonsen and Robert A. Pearlman (prir.), *Bioethics: An Introduction to the History, Methods, and Practice*, Boston: Jones & Bartlett, str. 83–86.
- Rawles, Kate (2004), „Biological Diversity and Conservation Policy“, u Markku Oksanen and Juhani Pietarinen (prir.), *Philosophy and Biodiversity*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 199–216.
- Reisch, George A. (2008), „Ex Astris, Scientia“, u Kevin S. Decker and Jason T. Eberl (prir.), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*, Chicago: Open Court, str. x–xxvii.
- Relke, Diana (2006), *Drones, Clones and Alpha Babes: Retrofitting Star Trek's Humanism, Post-9/11*, Calgary: University of Calgary Press.
- Richards, Janet Radcliffe (2009), „A World of Transferable Parts“, u Helga Kuhse and Peter Singer (prir.), *A Companion to Bioethics*, Oxford: Blackwell, str. 375–389.
- Roberts, Robin (1999), *Sexual Generations: „Star Trek: The Next Generation“ and Gender*, Urbana: University of Illinois Press.
- Ruditis, Paul (2003), *Star Trek Voyager Companion*, New York: Pocket Books.
- Sacket, Susan (2009/2010), „The Secular Humanism of *Star Trek*: a conversation with Susan Sackett“, *Free Inquiry* 30 (1): 7–9.
- Sanders, Steven M. (prir.) (2008), *The Philosophy of Science Fiction Film*, Lexington: The University Press of Kentucky.
- Sanders, Steven M. (2008a), „An Introduction To The Philosophy Of Science Fiction Film“, u Steven M. Sanders (prir.), *The Philosophy of Science Fiction Film*, Lexington: The University Press of Kentucky, str. 1–18.
- Savulescu, Julian (2007), „Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings“, u Bonnie Steinbock (prir.), *The Oxford Handbook of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 516–535.
- Schneider, Susan (prir.) (2009), *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence*, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Sekuler, Robert and Randolph Blake (1998), *Star Trek on the Brain: Alien Minds, Human Minds*, New York: W. H. Freeman.
- Short, Sue (2003), „The Measure of a Man? Asimov's Bicentennial Man, Star Trek's Data, and Being Human“, *Extrapolation* 44 (2): 209–224.

- Shortliffe, Edward H. (1993), „Doctors, Patients, and Computers: Will Information Technology Dehumanize Health-Care Delivery?“, *Proceedings of the American Philosophical Society* 137 (3): 390–398.
- Sontag, Susan (1966), „The imagination of disaster“, u Susan Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*, New York: Farrar, Straus and Giroux, str. 209–225.
- Spicer, Andrew (2002), *Film Noir*, Edinburgh: Pearson Education.
- Sternbach, Rick and Michael Okuda (1991), *Star Trek, The Next Generation: Technical Manual*, New York: Simon and Schuster.
- Stoffell, Brian (2009), „Voluntary Euthanasia, Suicide, and Physician-assisted Suicide“, u Helga Kuhse and Peter Singer (prir.), *A Companion to Bioethics*, Oxford: Blackwell, str. 312–320.
- Thorsrud, Hal (2008), „Humans Smile with So Little Provocation“, u: Kevin S. Decker and Jason T. Eberl (prir.), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*, Chicago: Open Court, str. 48–71.
- Timo, Airaksinen (2009), „New Life Forms: Min or Max Cyborgs?“, u Tuija Takala, Peter Herissone-Kelly and Søren Holm (prir.), *Cutting Through the Surface: Philosophical Approaches to Bioethics*, Amsterdam: Rodopi, str. 239–245.
- Toumey, Christopher P. (1992), „The Moral Character of Mad Scientists: A Cultural Critique of Science“, *Science, Technology, & Human Values* 17 (4): 411–437.
- Wagar, W. Warren, „H.G. Wells and the Genesis of Future Studies“, *wnrf.org – exploring the future of religion*, 30 januar 1983, (internet) dostupno na adresi: <http://www.wnrf.org/cms/hgwells.shtml> (pristupljeno 12. decembra 2009).
- Wellman, Carl (2005), *Medical Law and Moral Rights*, Dordrecht: Springer.
- Young, Robert (2009), „Informed Consent and Patient Autonomy“, u Helga Kuhse and Peter Singer (prir.), *A Companion to Bioethics*, Oxford: Blackwell, str. 530–540.

## Beleške o autorima

**Jovan Babić** (1951), profesor etike na Filozofskom fakultetu u Beogradu i gostujući profesor filozofije na Portland State University, SAD. Autor knjiga *Kant i Scheler* (1986), *Moral i naše vreme* (1998, 2. izd. 2005), i *Uvod u poslovnu etiku* (2000), kao i brojnih članaka i studija u domaćim i stranim časopisima. Organizator serije konferencija ILECS (International Law and Ethics Conference Series), koja traje od 1997. godine do danas. Urednik edicije „Prime-njena etika“ koju izdaje Službeni glasnik Srbije.

**Aleksandar Dobrijević**, docent na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Autor je dve filozofske knjige: *Ka adekvatnoj moralnoj teoriji: normativna etika Ričarda M. Hera* (Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“: Beograd, 2006) i *Između obrazovanja i samoobrazovanja* (Banja Luka: Art Print, 2010); niza naučno-istraživačkih članaka, kao i jednog romana: *Potrepštine po Martinu* (Beograd: Medijska knjižara Krug, 2009). Uz to, bavi se prevodilaštvom i muzikom.

**Rada Drezgić** je diplomirala sociologiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu i doktorirala na Odeljenju za antropologiju, Univerziteta u Pitsburgu, SAD. Njena uža specijalnost su rodna antropologija i medicinska antropologija, a posebno se bavi pitanjima seksualnosti, reprodukcije, populacione politike i abortusa, kombinujući u svojim istraživanjima biopolitičku i bioetičku perspektivu. Objavljuje tekstove kako u domaćim tako i u inostranim časopisima, a 2010. godine štampana joj je knjiga pod nazivom „Bela kuga“ među „Srbima“ u izdanju IP Albatros plus i Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, koja se bavi populacionom politikom i debatama o abortusu u Srbiji na prelazu vekova.

**Jelena Đurić**, naučni saradnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, diplomirala je filozofiju, magistrirala i doktorirala filozofsku antropologiju na Interdisciplinarnoj katedri za antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Autorka je brojnih naučnih radova koje povezuje jedna zajednička nit – traganje za vrednostima kao glavnim činiocima ljudskog identiteta i polazištem održivih društvenih promena. Antropološki aspekti globalnih procesa, koji su vezani za promene vrednosti i preobražaje identiteta, jesu



kontekst njenog obuhvatnog teorijskog interesovanja iz kojeg izvire i istraživanje ekoloških dimenzija ljudskog samorazumevanja u okruženju, koja se odnose i na pitanja bioetike.

**Nada Gligorov** je profesor medicinskog obrazovanja i zamenik direktora bioetičkog obrazovanja na Medicinskom fakultetu Mount Sinai (Mount Sinai School of Medicine, New York). Doktorirala je filozofiju u Postdiplomskom centru Gradskog univerziteta u Njujorku. Dr. Gligorov trenutno radi na pitanjima ličnog identiteta i prevremenih uputstava, na problemima iz oblasti neuroetike, kao i na interaktivnom odnosu zdravorazumskih i naučnih konceptualnih shema.

**Deana Jovanović** je istraživačica pripravnica na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Univerziteta u Beogradu. U okviru doktorske disertacije iz antropologije proučava ideje o radu u postsocijalističkim transformacijama u Srbiji na Katedri za socijalnu antropologiju Univerziteta u Mančesteru i na univerzitetu u Beogradu. M.Phil diplomu (cum laude) iz rodni studija stekla je na univerzitetu Utreht (Holandija) i na Univerzitetu u Halu (Velika Britanija). Diplomirala je na Odeljenju za etnologiju i antropologiju u Beogradu.

**Dr Eva Kamerer** radi kao docent na Odeljenju za filozofiju Univerziteta u Beogradu. Doktorirala je na Filozofskom fakultetu u Beogradu sa tezom iz filozofije biologije (*Teleologija i teleonomija. Klasični filozofski problemi i moderne biološke teorije*). Objavila je tekstove o filozofskim aspektima teorije evolucije, nemačkoj filozofiji i evoluciji altruizma. Bavi se filozofijom nauke, evolucionom etikom i filozofijom biologije, posebno evolucionim teorijama starenja.

**Dušanika Krajnović**, dr sc. pharm., docent je na Katedri za socijalnu farmaciju i farmaceutske zakonodavstvo Univerziteta u Beogradu – Farmaceutski fakultet, gde učestvuje u izvođenju nastave u okviru integrisanih akademskih studija, kao i specijalističkih i doktorskih studija. Magistrirala je iz oblasti istorije zdravstvene kulture (fokus na farmaceutskoj deontologiji), a doktorirala iz oblasti farmaceutske etike na Farmaceutskom fakultetu u Beogradu. Pohađala je kurseve u zemlji i svetu iz oblasti bioetike, farmaceutske regulative i metodologije naučno-istraživačkog rada. Usavršavala se iz oblasti etike u kliničkim istraživanjima i dobroj kliničkoj praksi u *Vienna School of Clinical Research* u Beču. Glavnu oblast interesovanja Dušanike

Krajnović čine zdravstvena etika sa posebnim fokusom na etička pitanja u farmaciji, kao i socijalna farmacija i farmaceutska legislativa. Autor je etičkog kodeksa i zakletve za farmaceute – članove Farmaceutске komore Srbije. Član je Farmaceutskog društva Srbije i Bioetčkog društva Srbije, Udruženja za medicinsko pravo Srbije, Sekcije za Srbiju UNESCO-ove Katedre za bioetiku, Međunarodnog društva za istoriju farmacije, Australijske akademije za istoriju farmacije i Američkog društva za istoriju farmacije i jedini redovni član naše zemlje u Međunarodnoj akademiji za istoriju farmacije. Od 2007. godine član je stručne redakcije za medicinu, veterinarsku medicinu, stomatologiju i farmaciju za izradu *Srpske enciklopedije*, koju vode Srpska akademija nauka i umetnosti (SANU) i Matica srpska.

**Predrag Krstić** je stručni savetnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. Pored pet monografskih studija (*Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“, 2007; *Filozofska životinja: zoografski nagovor na filozofiju*, Beograd: Službeni glasnik, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2008; *Postapokaliptika: ničemu više filozofija, kao i dosad*, Beograd: Albatros plus, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2009; *Kameleon: kako da se misli ljudska životinja*, Beograd: Službeni glasnik, 2010; *Asocijativni filozofski rečnik: preliminarni nacrt*, Banja Luka: Art print, 2011), autor je i dve knjige poezije (*Psihokosmografija pesme*, Beograd: Nova, Nezavisna izdanja Slobodana Mašića, 1992; *Uknjiženje poezije*, Beograd: P. Krstić, 2005) i jednog romana (*Povedanje*, Beograd: Alexandria Press, 2006).

**Dr Veselin Mitrović** radi kao istraživač-saradnik na Institutu za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Uključen je u istraživački projekat o reproduktivnim pravima žene i bavi se pitanjem genetskog inženjeringa i veštačke oplodnje. Pored toga radi i kao asistent na sledećim kursovima Odeljenja za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu: Postmodernizam i savremena antropologija, Sociologija kulture, Sociologija masovne kulture, Tradicionalno i moderno u kulturi, kao i na kursu Bioetika Odeljenja za filozofiju. Odrabio je doktorsku tezu („Društveni aspekti ‘poboljšanja’ ljudskih bića u okviru novih biotehnoških istraživanja“) pod mentorstvom prof. emeritus Marije Bogdanović, jednog od nekoliko eksperata u bioetici na našem univerzitetu, koji u velikoj meri pomažu napore da se bioetika uključi u naše istraživačke i nastavne programe.

**Ivan Mladenović** radi kao docent na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Pre toga radio je na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju. Doktorirao je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, a MA studije završio na Erasmus Univerzitetu u Rotterdamu. Posebne oblasti njegovog interesovanja su politička filozofija, filozofija društvenih nauka i teorija demokratije. Objavio je knjigu *Institucionalna realnost i pravda* (2010), kao i brojne članke u naučnim publikacijama koji se uglavnom bave temama racionalnosti, demokratije i institucija.

**Snežana Otašević** je doktorantkinja Fakulteta političkih nauka u Beogradu na odseku Studije kulture i medija. Trenutno je na studijskom boravku na Departmanu za ženske studije i studije roda Univerziteta Rutgers. Njeno polje interesovanja obuhvata savremenu filozofiju, feminističku teoriju i studije invaliditeta.

**Željko Radinković** je magistrirao filozofiju i istoriju na Institutu za filozofiju Univerziteta u Štutgartu (SR Njemačka) na temu „Problem izvornosti iskustva kod Huserla i Hajdegera“ (*„Das Problem der Ursprünglichkeit der Erfahrung bei Husserl und Heidegger“*). Od 2006. do 2010. godine pohađa doktorski studij iz oblasti filozofije na Institutu za filozofiju u Štutgartu, a 2011. godine promovirao na Univerzitetu u Štutgartu rad sa temom „Hermeneutika budućnosti“ (*„Hermeneutik der Zukunft“*). Od 2003. do 2010. godine saradnik je na interdisciplinarnom projektu „Nexus“ (*„Nexus“*), a od 2007. do 2008. godine saradnik na interdisciplinarnom projektu „Adipositas“ Univerziteta u Štutgartu na Institutu za filozofiju u Štutgartu. Prevodi pretežno filozofsku literaturu sa njemačkog jezika.

**Vojin B. Rakić**, redovni profesor, radi na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju. Magistrirao je i doktorirao političke nauke na Univerzitetu Rutgers u SAD-u (1998), magistrirao i na Fakultetu za Evropske studije Centralnog evropskog univerziteta u Pragu, a diplomirao filozofiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Od 1999. do 2001. godine bio je viši naučni saradnik i vanredni profesor Centra za politike visokog obrazovanja na Fakultetu za javnu upravu Univerziteta Twente u Holandiji. Od 2001. do 2003. radio je kao savetnik Ujedinjenih nacija u Vladi Republike Srbije. Od 2003. radi kao profesor univerziteta. Bavi se prevashodno političkom filozofijom i bioetikom. Objavio je više monografija na engleskom i srpskom jeziku, kao i brojne članke u međunarodnim i domaćim naučnim časopisima.

CIP - Каталогизacija y publikaciji  
Народна библиотека Србије, Београд

608.1:179(082)

HORIZONT bioetike : moral u doba tehničke  
reprodukcije života / priredili Rada Drezgić,  
Željko Radinković i Predrag Krstić. - Beograd  
: Institut za filozofiju i društvenu teoriju,  
2012 (Beograd : Colorgrafx). - 418 str. ; 20  
cm

Tiraž 300. - Str. 5-: Moralno prihvatljivo u  
biotehnološki i društveno mogućem : uvod /  
Vojin Rakić, Predrag Krstić. - Napomene i  
bibliografske reference uz svaki rad. -  
Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-82417-35-4

a) Биомедицинска етика - Зборници  
COBISS.SR-ID 193332492



