

Veselin Mitrović  
Odeljenje za sociologiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu

## Mit o moralnom poboljšanju: povratak u budućnost?\*

**Apstrakt:** *Tekst pokušava da osvetli poreklo ideje moralnog poboljšanja. Njenu epistemološku i etičku osnovu. Time se otvara pitanje uporedne analize sličnih ideja koje su prisutne u različitim savremenim strujama bioetike, analize samih korena Poterove globalne bioetike, ideje moralnog poboljšanja, kao i razlaza autora koji zastupaju potonju ideju sa nekadašnjim transhumanističkim istomišljenikom Džonom Harisom. U radu smo pokušali da prikazemo osnovna polazišta, sličnosti i razlike između globalne bioetike i moralnog poboljšanja, kao i da ukážemo na osnovnu liniju razdvajanja transhumanizma od ideje moralnog poboljšanja.*

111

**Ključne reči:** *moralno poboljšanje, globalni (odgovorni) liberalizam, globalna bioetika, poboljšanje.*

## Od moralne obaveze poboljšanja do moralnog poboljšanja

U izveštaju Predsedničkog bioetičkog saveta SAD-a, „poboljšanje“ je definisano kao usavršavanje ili produženje nekih karakteristika, kapaciteta ili aktivnosti ljudskih bića. Istovremeno se ukazuje na potrebu razlikovanja ove vrste „poboljšanja“ od unapređenja ili usavršavanja kojima se popravljaju izvesni poremećaji ili nedostataci, odnosno kojima je cilj da nezdravu individuu dovedu u zdravo stanje (The President's Council on Bioethics 2003).

U današnjim (bioetičkim) raspravama o poboljšanju mogu se izdvojiti i uopšteno analizirati tri etičke i idejno teorijske struje. *Transhumanistička* čiji se predstavnici otvoreno zalažu za prakse genetskih, protetičkih i kognitivnih poboljšanja ljudske vrste – prelazak iz humanog u posthumano društvo; *biokonzervativistička* čiji predstavnici vide pretnju u narušavanju ljudskog dostojanstva, mešanju u „poslove boga“ i promeni prirode ljudskog bića; *struja srednjeg stanovišta* čiji predstavnici smatraju da opasnosti leže u dijalektici odnosa „kapitalizma i medicine“. Autori *srednje struje* pristupačnost i upotrebu biotehnologije posmatraju kao izvesni resurs u osvajanju boljih društvenih pozicija (Mitrović 2010: 9–15).

---

\* Tekst je rezultat rada na projektu Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu 2011–2014. godine: „Izazovi nove društvene transformacije u Srbiji: koncepti i akteri“ (broj 179035), koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke RS.

Suprotstavljajući se definiciji Predsedničkog saveta SAD-a u zborniku iz bioetike<sup>1</sup> od 2007. godine (prevedeno 2010), tadašnji transhumanista Džulijan Savulesku (Julian Savulescu) ističe: „Pod 'poboljšanjem' podrazumevam pomoć da se vodi duži i/ili bolji život od normalnog. Ljude možemo poboljšati na razne načine, ali želim da se usredsredim na biološka poboljšanja, a posebno na genetska poboljšanja... U ovom poglavlju“, ističe dalje Savulesku, „zauzeću jednu provokativniju poziciju. Želim da pokažem da ne samo da je dozvoljeno da se poboljšamo već imamo moralnu obavezu ili moralni razlog da sebe i svoju decu poboljšamo. Doista, imamo istu vrstu obaveze kao kad vršimo prevenciju ili lečimo bolesti. Ne samo da se moramo poboljšati, već bi to trebalo da radimo“ (Savulesku 2010: 35–36).

Međutim, nedugo zatim, čini se, iz transhumanističke struje izdvaja se jedan nazgled sasvim novi etički pravac. Dojučerašnji istomišljenici po pitanju gotovo neograničene upotrebe novih biotehnologija u svrhe postizanja boljeg i srećnijeg života za sebe i svoje potomstvo, zastupnici „moralne obaveze poboljšanja“ (Savulesku 2010: 40), danas zagovaraju ideju „moralnog poboljšanja“ (Persson; Savulescu 2011).

112

## Šta je moralno poboljšanje?

Ali, šta u stvari znači „moralno poboljšanje“ i u kakvoj je vezi sa drugim delom naslova *povratak u budućnost*? Kako bismo ispravno odgovorili na pitanje iz naslova potrebno je prethodno videti kako tvorci ove ideje o novom tipu unapređivanja ljudske „savesti“ definišu tu vrstu poboljšanja. U čemu je njegoova suština i koja sredstva se koriste za ostvarivanje takvog cilja? Potom, koji su efekti tih intervencija? Da li je ideja o „moralnom poboljšanju“ proizvod nekolicine odmetnutih transhumanista? S tim je tesno povezano i pitanje da li se ovo otpadništvo može posmatrati kao nekadašnje sekularizovanje grupe teologa do kog je došlo početkom sedamdesetih godina XX veka, koje je dalo izuzetan doprinos novoj naučnoj disciplini – bioetici. S tim u vezi potrebno je ispitati da li se rađanje ideje moralnog poboljšanja svodi na „epistemološku otmicu“ Poterove (Potter) ideje prikazane u knjizi *Bioetika: most ka budućnosti* (Potter 1971), njenu distorziju i izmišljanje novih praksi koje su navodno ukorenjene u tradiciji bioetike. S obzirom da predstavnici moralnog poboljšanja smatraju da se do njega dolazi pomoću farmakoloških sredstava, potrebno je analizirati da li distorzija globalne (Poterove) bioetike ima za cilj stvaranje mita o nužnosti uspostavljanja nove, globalne moralnosti, zasnovane na osećanju zadovoljstva i sreće. S druge strane, čini se da ovakav mit ne opravdava svoju socijalnu i kulturnu funkciju – kohezija zajednice, odnosno njeno preživljavanje. Nasuprot mitskoj koheziji, baš kako to afirmativno ističe Tomas Daglas (Thomas Douglas), moralno poboljšanje zagovara upotrebu farmakoloških sredstava zarad postizanja kohezije (Douglas 2011). Pored

1 Up. Savulescu 2007.

ovog autora, Ingmar Person (Ingmar Persson) i Džulijan Savulesku<sup>2</sup> ističu da su ljudi evolucijski predodređeni i opremljeni za suživot samo u malim zajednicama sličnim onim prvobitnim (oko 150 ljudi), te da su rivalske grupe u stalnoj borbi za ograničene resurse (Persson, Savulescu 2011: 632). Iz toga je, ističu ovi autori, proizašla svakodnevna moralnost koja se sastoji u nečinjenju zla, umesto činjenja dobra (isto: 633). Oni, pri tome, ne uviđaju da se zaključak o „svakodnevnoj moralnosti“ svodi na neprihvatljivo izjednačavanje i međusobno uslovljavanje principa „nečinjenja zla“ i principa „dobročinstva“. Međutim, ovo poistovećivanje nije slučajno. Naime, posle raskida sa početnom idejom transhumanizma, o potrebi poboljšanja u cilju produženja i podizanja kvaliteta individualnog života, koju su skupa sa Džonom Harisom (John Harris) zastupali, ova dva autora prave suštinski rez upravo putem sučeljavanja navedenih principa u konstruisanju „nove teorije morala“. Haris (koji je postao njihov ideološki suparnik) ove principe striktno razdvaja, te tvrdi da ako nikome ne činimo zlo, imamo pravo da se poboljšavamo čak i ukoliko to nije dostupno drugima, i smatra da nismo dužni da to dobro obezbeđujemo drugima sem ukoliko ne postoje izvesni viškovi koji bi se mogli donirati. Harisova definicija „poštenog odnosa“ otkriva poznati utilitaristički stav o etičkom opravdanju poboljšanja koje se „ne svodi na obezbeđivanje bolje društvene pozicije, nego je njegova suština da život pojedinca učini boljim“. Tako se iz kategorije „boljeg društvenog statusa“, principom nečinjenja zla (bez obaveze činjenja dobročinstva), dolazi do „boljeg života za pojedinca“ (Harris 2007: 29–30).

113

Pored razlike u razumevanju principa nečinjenja zla i dobročinstva, koja se javlja između Harisa s jedne i Persona i Savuleskua s druge strane, potonja dvojica autora nastoje da pokažu kako ljudi ne samo da nisu naviknuti da čine dobro nego nemaju predstavu o dešavanjima u dalekoj, već samo u bližoj budućnosti. Ovaj zaključak izvode na osnovu pretpostavke da ljudi neprijatne stvari uvek odlažu, a prijatne sa nestrpljenjem priželjkuju. Dakle, iz ovoga proizilazi da smo manje zabrinuti za dalju budućnost. Imajući u vidu ove nedostatke današnjeg čoveka oni smatraju da je opstanak ljudskog roda u daljoj budućnosti doveden u pitanje (Persson, Savulescu 2011: 633).

Imajući u vidu nesrazmernu raspodelu u pristupu visokim tehnologijama na globalnom nivou i navedenu egzistencijalnu zabrinutost Persona i Savuleskua, stiće se utisak da se oni odvajaju od transhumanizma. Međutim, postavlja se pitanje da li se onda time približavaju biokonzervativizmu ili tradiciji globalne bioetike.

Približavanje biokonzervativizmu je samo prividno. Ako se osvrnemo na sredstva kojima se dolazi do moralnog unapređenja (biomedicinska), sasvim je jasno da suštinska sličnost ne postoji.

---

2 Videti tekst „Nepodobni za budućnost? Ljudska priroda, naučni napredak i potreba moralnog poboljšanja“ (Persson, Savulescu 2011)

Pokušaj približavanja Poterovoj ideji globalne bioetike je mnogo zanimljiviji za analizu i naša pažnja će se zadržati na tom slučaju.

## Poterovo viđenje globalne bioetike

Naime, u Poterovoj knjizi *Globalna bioetika (Global Bioethics, 1988)* zabrinutost za budućnost reflektuje se kroz problematičnost koncepta održivog razvoja koji ne može obezbediti preživljavanje u narednih pet stoleća, već se projektuje tek na nekoliko dekada.

Svoje viđenje preživljavanja ljudske vrste Poter definiše kroz bioetiku, nauku o preživljavanju koja pravi most između prirodnih, društvenih i humanističkih nauka. U tom smislu, globalno preživljavanje je jedini prihvatljiv okvir koji omogućava preživljavanje za što veći broj ljudi u narednih više od pet vekova.

114 Oslanjajući se na prethodna ekološka učenja, Poter život ljudi na planeti poredi sa kancerogenim ćelijama u organizmu jer su, po njemu, nesrazmerno povećanje populacije i ograničeni resursi planete analogni nekontrolisanoj ćelijskoj diferencijaciji iz koje nastaje kancer. Stoga se globalna bioetika zasniva na globalno prihvatljivom opstanku i diverzitetu biosfere. Prelazak sa geocentrične na heliocentričnu paradigmu trebalo bi da bude inspiracija i putokaz za napuštanje antropocentričnog pogleda na našu planetu i njen živi svet (Poter 1988: 32–35).

Za razliku od zastupnika moralnog poboljšanja, koji preživljavanje ljudskih zajednica i grupa redukuju na preživljavanje zasnovano na društveno-ekonomskom polaritetu (siromašno i bogato preživljavanje), Poter definiše nekoliko tipova preživljavanja sa akcentom na činjenici da pojedine grupe svojim načinom života mogu dramatično uticati na preživljavanje i način života drugih grupa i vrsta. Polazeći od veličine zajednice (civilizacija, zajednica, grupe i pojedinci), s jedne strane, i kvaliteta života, s druge strane, Poter definiše nekoliko tipova preživljavanja.

*Puki opstanak* podrazumeva hranu, sklonište, i reproduktivno održavanje, ali nema progressa u odnosu na to jednolično stanje. U takvom tipu opstanaka nema biblioteka, pisane istorije, gradova, niti agrikulturne podrške gradovima, to je u suštini društvo lovačko-sakupljačkog tipa. Hiljadama godina unazad opstanak Eskima na ivicama Arktičkog okeana predstavlja arhetip takvog opstanaka. Međutim, ta zajednica ima svoj ponos i standarde ponašanja. Oni poseduju bioetiku opstanaka utoliko što već generacijama uče o svom okruženju (filozofski koncept „jeste“) i o tome kako da se ponašaju da bi opstali i u budućnosti („treba“ koncept). Kao što studije o takvim zajednicama (plemena u pustinji Kalahari, recimo) govore, njihov život i nije toliko loš (Sahlins 2002). Sada Eskimi imaju motorne čamce, saonice i puške, a ipak je njihova budućnost dovedena u pitanje. Sa njima se, uže posmatrano, dešava isto ono što se dešava u čitavom svetu, globalno

gledajući. Mnoga plemena koja su živela u stanju „pukog“ opstanka, pod naletom „belih doseljenika“ prelaze u fazu „mizernog“ opstanka (Potter and Potter 1995: 2).

*Mizerni opstanak* je stanje koje se poredi sa štetama nastalim ratom ili zbog bolesti, i ogleda se u lošoj ishrani, izumiranju ili parazitizmu. Sva ova stanja pojavljuju se i kombinovano. Život u uslovima hroničnih bolesti ili slabosti izazvanih nekom bolešću je očigledan primer *jadnog* opstanka. Od pojave polno prenosive bolesti AIDS-a, milioni inficiranih širom planete žive u ovom tipu opstanka do smrti. Danas se *mizerni* opstanak može pronaći u svim delovima sveta, uključujući i SAD (Potter and Potter 1995: 3).

Ne postoji jasan konsenzus kad je reč o činocima *idealističkog opstanka*, ali se generalno možemo složiti da tu spadaju poželjnost zdravlja i nepoželjnosti bolesti koje možemo sprečiti. Ne postoji kultura ili religija, primitivna ili moderna, koja više od zdravlja vrednuje izumiranje, izgladnjivanje, crevne ili parazitske infekcije.<sup>3</sup> Jasno je, da je eliminacija ovih pretnji jedna od komponenti *idealističkog opstanka*. Ipak, ističe Potter, danas jedino što se može ponuditi u zamenu za ovaj tip opstanka jeste *prihvatljivi* opstanak u globalnim i održivim razmerama (Potter and Potter 1995: 3).

115

*Neodgovorni opstanak* je sasvim suprotan konceptu *idealističkog* ili *prihvatljivog* opstanka. Mnogi ljudi poseduju dvostruko više od svojih stvarnih potreba, a ipak vode veoma malo računa o ljudima koji pate u stanju *mizernog* opstanka. Kratkoročno gledano, ova tradicija živi već generacijama, ne mareći mnogo za živote svojih suseda koji žive u jadnim uslovima. Dugoročno posmatrano, isti odnos postoji i prema drugim vrstama. Prenaseljenost i konzumerizam, kao i uništavanje biosfere su primeri *neodgovornog* opstanka. Dominantna kultura je bazirana na očiglednom konzumerizmu koji je povezan sa eksploatacijom i progresivnim uništavanjem prirodnih resursa. Današnji ekonomski model obezbeđuje zaposlenost sa višim zaradama samo za nekolicinu privilegovanih, dok milioni ostalih žive na ili ispod nivoa siromaštva. Dominantna kultura je neodgovorna i neprihvatljiva. Ona ne može opstati na duže staze, navode Poterovi (Potter and Potter 1995: 3).

*Prihvatljivi opstanak* je predloženi cilj globalne bioetike. Međutim, iz tog pojma rađaju se i određena pitanja: prihvatljivi opstanak za koga i opstanak prihvatljiv kome? Šta se dešava sa pojmom održivog razvoja? Odgovor na prvo pitanje u širem smislu je prihvatljivi opstanak za sve ljude sveta i prihvatljiv u univerzalnom smislu onoga što je moralno ispravno i dobro i što će biti stvarno prihvatljivo na

3 Videti u Knight, internet. Izuzetak su religijski ili svetovni pokreti koji zagovaraju masovna samoubistva. Takav primer daje i hipoteza iz 1991. godine Leza Najta (Les U. Knight), osnivača jednog takvog pokreta za dobrovoljno istrebljenje ljudi VHEMT (The Voluntary Human Extinction Movement), prema kojoj ćemo jednog dana postati prosveteni i počinuti kolektivno samoubistvo ili prekinuti sa reprodukcijom.

duže staze. Ovaj vid opstanka je dakle opstanak dugog trajanja sa moralnim obavezama: svetski raširenim pojmom ljudskog dostojanstva, ljudskih prava, zdravlja, i moralnih obaveza vezanih za ljudski fertilitet. Vlade država moraju promovirati dobrovoljno ograničenu reprodukciju koja je primerena ostatku biosfere; svi ovi zahtevi traže *ekonomsko prilagođavanje* u „oblasti zaštite zemlje“ i *reproduktivno prilagođavanje* u oblasti zdravstvene zaštite. Poter na kraju ovih opisa navodi da ostvarena sloboda prokreacije, kao pitanje izbora, treba da bude ograničena stvarnošću i etikom (*isto*).

116

Pored toga, Poter smatra da globalna bioetika treba da poziva na dobre namere koje će biti u stanju da pokriju pet realističnih vrlina: poštenje, odgovornost, interdisciplinarna kompetencija, interkulturalna kompetencija i saosećajnost. Ako su ovi zahtevi preveliki za pojedine ekonomiste i druge stručnjake, onda ne bi trebalo ni očekivati da će se započeti planiranje i osnivanje komisija i časopisa koji bi se bavili „gorućim svetskim problemima.“ Ipak, navode Poterovi, potrebno je raditi na očuvanju plodnog tla i kovanju uslova potrebnih za globalno preživljavanje. Prve korake u tom smeru predstavljaju ponovno specifikovanje i preispitivanje zahteva medicinske zaštite i zaštite životne sredine (Potter and Potter 1995: 5).

U skladu sa zahtevima prihvatljivog globalnog preživljavanja, Poter govori i o ličnoj i porodičnoj odgovornosti. Ova vrsta odgovornosti razvija moral koji nije baziran ili nije rezultat upotrebe legalnih farmakoloških sredstava – naprotiv, takva moralnost se gradi na prihvatanju nekoliko vrsta odgovornosti<sup>4</sup>, odnosno zastupa ideju promene dosadašnjeg neodgovornog načina života u skladu sa napredujućim izazovima globalnog okruženja i u skladu sa ostatkom biosfere (Potter 1988: 159–160).

### **Model (obaveznog) moralnog poboljšanja Persona i Savuleskua**

Kao što smo videli, Poterov analitički okvir opstanka zasnovan je na razvoju i primeni navedenih vrlina i odgovornosti. Na jednom polu skale preživljavanja Poter postavlja kvantitativnu dimenziju (od individualne, preko grupne, društvene, biološke i civilizacijske), a na drugom kvalitativnu (opis načina života: mizerni, puki, neodgovorni, idealistički i prihvatljivi). U poređenju sa ovim izvornim pristupom,

4 Više videti u *Potter 1988: 160–161*. 1) Izbegavanje droga, uključujući alkohol, cigarete, kokain i ostale ilegalne droge, pa čak i legalna farmaceutska sredstva; 2) poklajanje pažnje pravilnoj ishrani i rekreaciji; 3) čuvanje od seksualno prenosivih bolesti koje su rezultat promiskuiteta; 4) pažljiva i pravilna upotreba motornih vozila; 5) izbegavanje ponašanja koje može dovesti do neželjene trudnoće i korišćenje veštačkih kontraceptivnih sredstava; 6) izbegavanje izlaganja toksičnim i radioaktivnim materijalima; 7) pravovremeno traženje medicinske pomoći u slučaju nejasnih simptoma i obavezno zdravstveno osiguranje; 8) podržavanje nacionalnih i lokalnih vladinih institucija kao i privatnih organizacija koje sprovode odgovorne mere u cilju ispunjenja navedenih obećanja putem edukacije, ekonomske pravde, zaštite životne sredine i javnog zdravlja.

u Bostromovoj (Nick Bostrom) analizi rizika termini „lični“, „lokalni“ ili „globalni“ označavaju kvantitativni okvir koji se odnosi na veličinu direktno pogođene populacije. Na primer, „globalni rizik“ je onaj koji pogađa celo čovečanstvo (i njegove potomke). Distinkcija „podnošljivi“ vs. „krajnji“ rizik pokazuje kojim će intenzitetom ciljana populacija biti pogođena. Podnošljivi rizik može prouzrokovati veliko razaranje, ali je takođe moguć oporavak od štete ili pronalaženje načina da se ona izbegne. Nasuprot tome, „krajnji rizik“ predstavlja pretnju koja pogađa i razara ili nepovratno obogaljuje na način koji krajnje smanjuje mogućnosti (načina) života kome težimo. U slučaju ličnog rizika, krajnji ishod može biti smrt, nepopravljivo oštećenje mozga ili doživotna robija. Primer lokalnog krajnjeg rizika može biti genocid koji vodi uništenju naroda (poput nekoliko indijanskih naroda). Padanje u stalno ropstvo je još jedan primer ovakvog tipa rizika.

*Egzistencijalni rizik (X)* je rizik sa neželjenim ishodom koji u potpunosti uništava inteligentni oblik života na Zemlji ili drastično oštećuje njegove mogućnosti. U ovoj kategoriji rizika ugroženo je čitavo čovečanstvo. Egzistencijalne katastrofe predstavljaju glavne neželjene posledice za čitav ljudski rod u vremenu koje je pred nama (Bostrom 2002: 2–3).

117

Imajući u vidu poređenje između Poterovih tipova opstanka i Bostromove skale rizika nije teško zaključiti da model moralnog poboljšanja Persona i Savuleskua crpe snagu iz Bostromove analize rizika. Oni pokušavaju da svoj pomalo paranoidni model (moralnog poboljšanja) utemelje na korenima izvorne bioetike i pozivanjem na diskurs odgovornosti.

S tim u vezi, ovi autori navode da sa razvojem tehnologije rastu šanse koje omogućavaju da se pre nanese zlo, nego da se pomogne. Prema njima, nauka i tehnologija su omogućile da mala grupa može da teroriše većinu pretnjom nuklearnim i biološkim oružjem. Pri tome, osnovna pretnja se vidi u narastajućem terorizmu, a manjinske (različite religiozne i ideološke) grupe u zapadnim društvima mogu putem sile i novih tehnologija nametati većini svoje stavove, kako ističu dvojica autora (Persson; Savulescu 2011: 638).

Slično Poteru, oni se kritički osvrću na današnju situaciju u kojoj pet najbogatijih zemalja raspolaže sa 86 odsto svetskog BDP-a<sup>5</sup> (bruto nacionalnog proizvoda) dok najsiromašnijih pet zemalja ima svega jedan odsto svetskog BDP-a, a tri najbogatija pojedinca poseduju imovinu vrednu koliko i ukupna imovina 600 miliona stanovnika siromašnog dela sveta. Stoga je sasvim jasno, ističu Person i Savulesku, da naučni progres ne vodi nužno boljem svetu (isto: 643).

Kritikujući današnja liberalna društva, Person i Savulesku ističu nekoliko problema. Pre svega, tu je već pomenuto nepostojanje solidarnosti sa siromašnima

<sup>5</sup> Tržišna vrednost svih proizvedenih dobara i usluga u toku jedne godine, radom i svojinom stanovnika jedne zemlje.

i neplanski odnos prema opstanku planete u dalekoj budućnosti. Pored toga, tu je i problem ugrožavanja privatnosti zbog praćenja i prisluškivanja u okviru borbe protiv terorizma. U toj situaciji dolazi do suspenzije osnovnog stuba liberalne države – privatnosti. Na taj način liberalna država se pretvara u totalitarnu državu sličnu onoj opisanoj u Orvelovom (Orwel) romanu *1984* (isto: 644). Socio-antropološki je diskutabilan nalaz ovih autora da su ljudska društva istorijski gledano kulturalno homogena. Pretpostavke za ovu tvrdnju oni nalaze u dva stava. Prvo, da su ljudi po prirodi konformisti; deca usvajaju jezik, religiju, običaje, uopšte tradiciju društva u kome se rađaju. Drugo, da su dosadašnje migracije bile malog obima i intenziteta; pojedinci su do kraja života ostajali u društvima u kojima su se rađali. Ipak, početna tvrdnja teško se da dokazati, s obzirom na to da se u potpuno različitim društvenim okruženjima mogu pronaći pojavno gotovo identične i (ili) strukturalno iste kulturne prakse. Takođe, u tvrdnji o kulturnoj homogenosti procesi poput akulturacije i enkulturacije ostaju potpuno van domašaja analize ovih autora (isto: 645). Stoga mogu da zaključe da napetost između etike nekadašnjih društava koje karakteriše slaba mobilnost i kulturalna homogenost, s jedne strane, i etike današnjeg globalnog društva, tehnološkog napretka, poštovanja privatnosti i multikulturalnost, s druge strane, mogu dovesti do kulturoloških sukoba u razvijenim društvima (isto: 645).

Upravo iz ove društvene zabrinutosti rađa se njihova ideja o potrebi i veri u mogućnost moralnog poboljšanja ljudi. Ipak, kako navode Person i Savulesku, tradicionalna sredstva poput obrazovanja i „moralnog treninga“ ne daju više tako dobre rezultate. Ideal tradicionalne liberalne države da je sloboda neograničena sve dok ne ugrožava tuđu slobodu, dopunjen je idejom o društvenoj pravdi kroz sistem plaćanja i raspodele poreza. Međutim, ova dvojica autora smatraju da je ovaj model takođe prevaziđen, te da bi stoga trebalo ostvariti globalni (odgovorni) liberalizam, koji će se sa nivoa nacionalnih društava proširiti globalno u daljoj budućnosti. To znači da u globalno povezanom svetu norme unutar pojedinačnog društva nisu dovoljne (isto: 646). Društva treba da uključe norme koje vode računa o dobrobiti svetske zajednice čiji su integralni deo. Iako su Ujedinjene nacije napravile neke konkretne korake u tom pravcu, postojeće razlike beleže rast umesto da se smanjuju. Stoga ovi autori zaključuju da je jedna stvar intelektualno zastupati moralne principe, a sasvim druga i mnogo teža stvar internalizovati ih do stepena da se njima reguliše život (isto: 647–648).

Iako u ovim kritikama postojeće društvene neodgovornosti najrazvijenijih društava leži sličnost sa Poterovom idejom globalne bioetike, ključna distinkcija između globalne bioetike i moralnog poboljšanja nalazi se u etici korišćenja sredstava kojima se stiže do globalno prihvatljivog opstanka. Dakle, u Poterovom konceptu odgovornog ponašanja se takođe ističe razarajući potencijal novih tehnologija i zabrinutost u pogledu njihove distribucije i korišćenja. Međutim, kod Persona i Savuleskua se u cilju sprečavanja razarajućih efekata novih tehnologija ne predlaže



uspostavljanje novih programa na nivou UN-a, niti uvođenje diskursa odgovornosti zasnovanog na pet vrlina i diskursu lične i porodične odgovornosti, kao što je to slučaj kod Potera, već se zagovara upotreba farmakoloških sredstava koja obezbeđuju lučenja hormona oksitocina koji izaziva osećaj sreće i samozadovoljstva. Veliko pitanje je, međutim, da li veštački izazvan osećaj sreće (koji je privremen), bez obzira na realno stanje, može da se poredi sa odgovornošću i vrlinama koje, uistinu u dužem vremenu, mogu promeniti svest i dovesti do promene ponašanja i života.

Drugi problem je taj što se zastupnici moralnog poboljšanja drže Savuleskuove ideje o smanjivanju agresivnosti i povećanju empatije kod pojedinaca, što bi, prema jednom ranijem tekstu ovog autora, za posledicu imalo smanjenje destrukcije, kriminala i ubistava u društvu, te bi se takvom vrstom poboljšanja obezbedio duži i kvalitetniji život za sebe i svoje potomke (Savulesku 2010).

Takav koncept postulira upotrebu farmakoloških sredstava i genetskih intervencija koje bi promenom ljudske fiziologije i genotipa dovele do stvaranja „manje agresivnih, empatičnijih i kooperativnih pojedinaca“ (isto).

119

U tom smislu, Person i Savulesku u navedenom članku iz 2011. godine ističu da postoje ozbiljni razlozi da se veruje da je ljudsko ponašanje vezano za pravednost i poštenje delimično biološki uslovljeno, kao i da postoji izvesna veza između ljudske biologije i moralnog ponašanja (Persson; Savulescu 2011: 648). Stoga, ovi autori navode da poremećaji i uzorčne veze između neurotransmitera (MAOA, serotonin) i hormona (oksitocin) mogu uticati na više ili manje asocijalno ili kooperativno ponašanje (isto: 648–649).

Međutim, navedeni stav Persona i Savuleskua sasvim zapostavlja činjenicu da je agresiju kao oblik ponašanja teško definisati. Agresija nije ponašanje koje se ispoljava u izolaciji, bez međusobnog uticaja drugih vrsta ponašanja i emotivnih stanja. Ona sadrži i jak element impulsivnosti. Kao i druga ponašanja, nasleđena sklonosti ka nasilju i agresiji ne čini ponašanje po sebi. Sva merenja kojima je testirana agresija kod ljudi pokazuju i osnovne uticaje okoline. Nasledna komponenta agresivnosti – iritabilnost, može sugerisati povećanu osetljivost na gotovo sve iz okruženja, što se podudara sa nalazima porasta norepinefrina (noradrenalin) kod mnogih agresivnih pojedinaca. Događaji u okolini mogu inicirati agresiju, ali činioci sredine, kao što su edukacija, savetovanje i svakodnevna iskustva mogu biti od izuzetnog značaja za ovladavanje društveno neprihvatljivim (agresivnim) ponašanjem. Ovo obogaćeno razumevanje čitavog spektra ljudskog ponašanja upućuje na oba činioca – genestki i faktor sredine – i omogućava efikasnije dijagnostikovanje i tretiranje mogućih problema u ponašanju (Clark, Grunstein 2000: 174–175).

Čak i kada bi biohemijske i molekularne procese vezane za ovaj oblik ponašanja bilo moguće do kraja objasniti i ustanoviti funkcionalnu međuzavisnost neurotransmitera, gena i hormona, ostaje nedorečen navedeni uticaj ličnih, društvenih

i kulturnih faktora koji ni sami za sebe, niti u sadejstvu sa genotipom, nisu ekvivalentni i nezavisni jedan od drugoga.

Pored teškoće u određivanju uzročnih veza i svih činilaca koji učestvuju u pojavi agresije, tu su i teškoće iz domena istraživačke etike. Proučavanja i moduliranje agresivnog ponašanja podrazumevaju primenu društveno i etički neprihvatljivih praksi poput namernih (invazivnih) amputacija reproduktivnih organa, premeštanja mladunaca iz jednog gnezda u drugo, itd (B. Clark, Grunstein 2000: 158, 171).

120 Svesno zanemarujući kompleksnost ovog pitanja, Savulesku ističe da bi i osobine poput povećanja empatije, monogamija, povećanje kapaciteta pamćenja, IQ-a itd, sigurno bile one koje svaki roditelj priželjkuje za svoju decu. Zašto, onda, ukoliko bi to tehnologija omogućavala, ne bi promenili prirodu svoje dece, ističe Savulesku (Savulescu 2010). Iako je sasvim jasno da u tekstu iz 2010. godine (originalni članak iz 2007. godine) Savulesku zastupa „moralnu obavezu poboljšanja“, on skupa sa Personom (2011) menja taj koncept u „moralno poboljšanje“ (isto: 650), koje bi trebalo da podseća na osnove globalne bioetike.

Pored toga, postoji još jedna bitna razlika između Poterovog s jedne strane i koncepta Persona i Savuleskua s druge. Naime, koncept Poterovog „globalnog preživljavanja“ i „moralnog poboljšanja“ (model Persona i Savuleskua) se razilaze u tački antropocentrizma. Dok globalna bioetika zastupa stav da je antropocentrizam upravo i doveo do iscrpljivanja prirodnih resursa nekontrolisane polne reprodukcije i uništavanja slabijih društvenih grupa i životinjskih i biljnih vrsta (Potter 1985: 35), koncept moralnog poboljšanja akcenat stavlja na čoveka i uperen je na biomedicinsko stvaranje empatije i odgovornosti koja bi bila okrenuta brizi za ljudski život, radikalno na taj način zapostavljajući biodiverzitet planete (Persson; Savulescu 2011: 636–637).

## Zaključak

U zaključnom delu potrebno je osvrnuti se na početnu ideju rada. Naime, upotreba biomedicine na zdravim ljudima u svrhe poboljšanja, za koju se zalažu transhumanisti, izazvala je zabrinutost biokonzervativaca. To je dovelo do stvaranja nacionalnih saveta za bioetiku koji se protive upotrebi takvih praksi. Među kritičarima poboljšanja su i pripadnici srednje struje koji su najbliži izvornoj ideji bioetike. Oni ovaj fenomen posmatraju u globalnim razmerama i skreću pažnju na to da poboljšanje uvećava moć ne samo „poboljšanih“, već i onih koji upravljaju tim intervencijama i koji ih komercijalizuju. Međutim, iz korpusa ovih ideja odnedavno se izdvaja jedna grupa autora (zastupnici moralnog poboljšanja) koja se naizgled približava onim izvornim učenjima globalne bioetike u kojima se izražava zabrinutost zbog enormnog tehnološkog progressa, s jedne strane, i neodgovorne upotrebe te tehnologije s druge.

Iako kritički odnos prema neodgovornom ponašanju najrazvijenijih društava predstavlja manifestnu sličnost između zatupnika moralnog poboljšanja i globalne bioetike, suštinske razlike između razmatranih bioetičkih pristupa su ipak značajnije:

- 1) Struja moralnog poboljšanja svesno previda činjenicu da je osnovna kritika neodgovornog ponašanja ekonomski i tehnološki najrazvijenijih društava iz ugla Poterove ideje globalne bioetike u stvari kritika antropocentrizma i koncepta održivog razvoja. Nasuprot tome, model analize ljudskog opstanka Persona i Savuleskua se upravo zasniva na antropocentrizmu. Opsesivni strah ovih autora od terora manjih (uglavnom islamskih) religijskih zajednica nad većinskom populacijom u zapadnim demokratskim društvima i pretnje terorizma koja dovodi do egzistencijalnog rizika (X-rizik) trebalo bi da pokrene biomedicinske intervencije koje će uticati na promenu ljudske biologije, od koje u velikoj meri, kako se na kraju Personovog i Savuleskuovog teksta ispostavlja, i zavisi ljudsko moralno ponašanje.
- 2) Postoji bitna razlika u razumevanju principa nečinjenja zla i dobročinstva između transhumanizma, s jedne strane, i Persona i Savuleskua s druge. Transhumanistički orijentisani Džon Haris smatra da je moralno ispravno upotrebljavati biomedicinska sredstva u svrhe ličnog poboljšanja čak i kada ona nisu dostupna drugima. Drugim rečima, društveno je neprihvatljivo ograničavati upotrebu biomedicinskih intervencija nekolicini zdravih ljudi sve dok te intervencije ne budu dostupne svima. Nasuprot tome, Person i Savulesku ovo shvatanje nazivaju svakodnevnim ili opštim moralom, koji je društveno prevaziđen. Po njima bi svi članovi društva, pored podrazumevanog poštovanja principa nečinjenja zla, trebalo da se vode i obavezom činjenja dobra (lekarskom etikom). Ova razlika između dojučerašnjih istomišljenika po pitanju moralne obaveze poboljšanja zdravih bitna je iz dva razloga. Prvo, Person i Savulesku svesno poistovećuju i međusobno uzrokuju principe nečinjenja zla i dobročinstva, kako bi napravili rez sa Harisom. Drugi i možda bitniji razlog je pokušaj Persona i Savuleskua da se približe ideji Poterove globalne bioetike kroz egzotičnu sliku moralnosti i preživljavanja malih zajednica (u Poterovom slučaju, to je puki opstanak).
- 3) Međutim, dok Poter, polazeći od koncepta pukog preživljavanja i oslanjajući se na dosadašnja saznanja društvenih i humanističkih nauka, gradi globalni i prihvatljivi okvir opstanka pozivajući na ličnu, porodičnu i društvenu odgovornost, Person i Savulesku prelazak iz stanja svakodnevne moralnosti (proizašle iz života u malim zajednicama, do 150 ljudi) u stanje globalnog (odgovornog) liberalizma zasnivaju na farmakološki izazvanom osećaju samozadovoljstva i sreće. Imajući u vidu rezultate farmakološki izazvanih osećanja i ponašanja, nama se čini da je ideja moralnog poboljšanja društveno, medicinski i moralno neprihvatljiva zbog toga što

ljudsko ponašanje, bilo da je reč o kooperativnom, s jedne, ili agresivnom i asocijalnom ponašanju, s druge strane, nije uzročno posledično povezano, niti kooperativno i agresivno ponašanje predstavljaju slučajeve koji se dešavaju u izolovanoj sredini, bez uticaja drugih faktora (drugih oblika ponašanja, genetike i okoline).

Ideja moralnog poboljšanja stoga ne predstavlja povratak ili revitalizaciju globalne bioetike, niti novu ideju koja bi zaista mogla da razvije izvesni model globalnog (odgovornog) liberalizma, jer ljudsko ponašanje svodi na ispoljavanje određenog genotipa, zanemarujući uticaje društvenog i kulturnog okruženja pa, shodno tome, samo „poboljšanje“ svodi na biomedicinsku korekciju.

Primljeno: 15. jun 2012.

Prihvaćeno: 6. jul 2012.

### Literatura

122

- Bostrom, Nick (2002), „Existential Risks“, *Journal of Evolution and Technology* 9 (internet) dostupno na: <http://www.jetpress.org/volume9/risks.html> (pristupljeno 10. decembra 2008).
- Clark, William; Grunstein, Michael (2000), *Are We Hard Wired? The Role of Genes in Human Behavior*, New York: Oxford University Press.
- Douglas, Thomas (2011), „Moral Enhancement“, u Julian Savulescu; Ruudter Meulen; Guy Kahane (prir.), *Enhancing Human Capacities*, Chichester: Blackwell Publishing Ltd: 609–651.
- Knight, L.U. (2001), *The Voluntary Human Extinction Movement* (internet) dostupno na: <http://www.vhemt.org> (pristupljeno 10. decembra 2008).
- Mitrović, Veselin (prir.) (2010), „Bioetika–izazovi poboljšanja“, *Treći program Radio Beograda* 148: 9–15.
- Persson Ingmar, Savulescu Julian (2011), „Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress, and the Need for the Moral Enhancement“, u Julian Savulescu, Ruudter Meulen, Guy Kahane (prir.), *Enhancing Human Capacities*, Chichester: Blackwell Publishing Ltd, str. 632–651.
- Potter, Van Ransselaer and Potter Lisa (1995), „Global Bioethics: Converting Sustainable Development to Global Survival“, *Medicine & Global Survival* 3 (2): 185–191. (internet) dostupno na: <http://www.ippnw.org/medicine-and-global-survival.html> (pristupljeno 10. decembra 2008).
- Potter, Van Rensselaer (1971), *Bioethics: Bridge to the Future*, New Jersey: Prentice Hall.
- Potter, Van Rensselaer (1988), *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, USA: Michigan State University Press.
- Savulescu Julian, „Genetic interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings“ u B. Steinbock (prir.), *The Oxford Handbook of Bioethics*, New York: Oxford University press 2007, str. 516–536.
- Savulesku, Džulijan (2010), „Genetske intervencije i etika poboljšanja ljudskih bića“, *Treći program Radio Beograda* 148: 35–56.
- The President’s Council on Bioethics (2003) *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Washington, DC: President’s Council on Bioethics.

Veselin Mitrović

The Myth of the Moral Enhancement: Back to the Future?

Abstract

This text tries to shed some light on the origin of the idea of moral enhancement, on its epistemic and moral foundations. This requires a comparative analysis of similar ideas present in various trends of bioethics today – the analysis of the very roots of Potter's global bioethics, the idea of moral enhancement, as well as the break between advocates of moral enhancement and John Harris, their transhumanist colleague, with whom they used to share the same perspective. In this article we identify some basic starting points, similarities and differences between global bioethics and moral enhancement, and draw lines of demarcation between transhumanism and moral enhancement.

**Key words** moral enhancement, global (responsible) liberalism, global bioethics, enhancement.