

Josip Guć*

Samoostvarivanje živih bića i genetički modificirani organizmi u poljoprivredi

SAŽETAK

U radu ću iznijeti prijedlog jednog etičkog okvira za promišljanje moralnog obzira spram ljudskih i ne-ljudskih živih bića koji se temelji na pojmu samoostvarivanja. Takva etička pozicija, koja za moralno ispravno djelovanje drži ono djelovanje koje stremi omogućavanju samoostvarivanja svakom živom biću, pokušava utemeljiti biocentrički obzir ne udaljavajući se suviše od klasičnih etičkih kategorija. Uz to, ona je podesna za prosudbu suvremenih konkretnih moralnih problema, u što svakako spada pitanje opravdanosti genetičke modifikacije organizama u poljoprivredi. Osim što se čovjekove intervencije u intimnu strukturu živih bića koje bespotrebno ugrožavaju njihovo samoostvarivanje pokazuju moralno sumnjivima, s aspekta ljudskog samoostvarivanja problematičnim se pokazuje i čitav znanstveni, tehnološki i ekonomski sklop kojemu takve radnje pripadaju. Upravo fokusiranjem na ovaj sklop približavamo se onome što držimo za predzadatak morala, naime, izbjegavanju sukoba razloga obvezatnosti spram samoostvarivanja različitih živih bića, čime se istovremeno razotkrivaju i potencijali za utopičnost (bio)etičkog mišljenja. Stoga se namjesto klasičnog *pro et contra* pristupa problematici GMO-a u poljoprivredi ovdje bavimo propitivanjem često nepropitanih uvjeta u kojima se genetičke modifikacije u tom polju odvijaju.

Ključne riječi: samoostvarivanje, GMO, poljoprivreda, sukob razloga obvezatnosti

Uvod

Mogućnosti koje su se čovjeku u suvremenoj situaciji otvorile ne samo da nadmašuju sve one u prošlosti, nego nekadašnja promišljanja gotovo da nisu mogla ni zamisliti načine na koje one danas postoje. Točka u kojoj je čovjekova moć dosegla radikalnan obrat nalazi se ponajprije u otvaranju mogućnosti genetičke manipulacije nad živim bićima. Ta promjena revolucionarna je upravo s aspekta ljudske moći. No kako se

* Adresa za korespondenciju: Josip Guć, Centar za integrativnu bioetiku, Filozofski fakultet, Sveučilište u Splitu, Poljička cesta 35, HR-21000 Split. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-9330-5027>. E-pošta: jguc@ffst.hr.

uz moć veže i odgovornost, nova je situacija proizvela velike probleme za klasične etičke pozicije, koje su većinom ostale u uskim granicama razmatranja međuljudskog moralnog obzira ili onoga što možemo nazvati »susjedskom etikom«. Nova situacija možda ne zahtijeva, kako to naglašava Hans Jonas,¹ novu etiku, ali svakako zahtijeva da se klasične kategorije domisle, reinterpreteraju, pa možda dijelom i izmijene, no nikako da se uklone kao bezvrijedne.

U tom smislu, ovdje pokušavamo iznijeti jednu refleksiju moralnog djelovanja na tragu nekih bitnih poticaja iz tradicionalne etike, čiji rezultati eksplicitno šire moralni obzor i na neke aspekte ljudskog djelovanja koji ne pripadaju »susjedskoj etici«. Pružit ćemo jedan mogući okvir promišljanja o kandidatima za moralni obzir, koji će u prvi plan postaviti pojam samoostvarivanja. Iz te ćemo perspektive pokušati ukratko sagledati problem genetičkih modifikacija organizama u poljoprivredi, kako s ljudskog, tako i s aspekta ne-ljudskih živih bića.

Utemeljenje moraliteta i moralni obzir

Pođemo li u raspravi od Kantove etike, onda moramo ustvrditi da je utemeljenje moraliteta moguće samo u umu, ili barem primarno u njemu, a u svakom slučaju nikako bez njega. Samim time, barem koliko za sada znamo, jedino moralno djelatno biće može biti čovjek. Samo *utemeljenje* moraliteta stoga je antropocentrično, međutim, ono to nije nužno, nego je prije određeno našim trenutnim spoznajama o opsegu bića koja su posjednici uma. Stoga bi za Kantovu poziciju namjesto antropocentrizma prikladnije bilo, kako to radi Allen W. Wood, isticati naziv logocentrizam.² Kako bilo, tu se ne može raditi o biocentričkom utemeljenju samog moraliteta, jer bi to značilo da svako živo biće, uz posjedovanje uma s kojim može biti dionik u moralnom su- i samozakonodavstvu, posjeduje sposobnost moralnog djelovanja. Sâmo ovo utemeljenje imat će kod Kanta ključnu ulogu i u određivanju čovjeka kao jedinog bića spram kojega se mogu imati direktne moralne dužnosti:

»Sudeći po samom umu, čovjek nema druge dužnosti doli prema čovjeku (prema samome sebi ili nekome drugome); jer njegova dužnost spram bilo kojeg subjekta jest moralno primoravanje subjektovom voljom. Primoravajući (obavezujući) subjekt mora, dakle, *kao prvo*, biti osoba, *kao drugo*, ta osoba mora biti dana kao predmet iskustva; zato što čovjek treba djelovati u skladu

1 »Stoga novovrsne sposobnosti djelovanja zahtijevaju nova pravila etike, a, možda, čak i jednu novu etiku.« (Hans Jonas, *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, preveo Slobodan Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo 1990., str. 43.). Izraz »susjedska etika« također posuđujemo iz navedene Jonasove knjige.

2 Usp. Allen W. Wood, Onora O'Neill, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 72 (1998), str. 189–228, ovdje str. 189.

sa svrhom njezine volje, što se može zbiti samo u međusobnom odnosu dvaju egzistirajućih bića (jer puka mišljovina ne može postati *uzrok* postizanja neke svrhe). No uza svo naše iskustvo nije nam osim čovjeka poznato nijedno drugo biće koje bi bilo sposobno za obavezu (aktivnu ili pasivnu). Prema tome, čovjek ne može imati dužnost ni prema kojem drugom biću osim prema čovjeku, a ako ipak zamišlja da takovu dužnost ima to se zbiva zahvaljujući svojevrsnoj *dvosmislenosti pojmova refleksije*, te je njegova tobožnja dužnost prema drugim bićima samo dužnost prema samome sebi; na taj nesporazum navodi ga to što svoju dužnost *glede* drugih bića brka s dužnošću *prema* tim bićima.«³

Vodi li utemeljenje moraliteta u umu istovremeno i tome da izravni moralni obzir može biti pridavan isključivo umnim bićima? Premda se intuicija tomu često opire, ono što nam ona govori mora se na određeni način konceptualizirati i racionalno opravdati ako želi zadobiti »pravo građanstva«. U pokušaju razjašnjenja ovog pitanja pokušat ćemo učiniti odmak od uskoće same etičke teorije koja neke ontološke pretpostavke ponekad uzima zdravo za gotovo. Jedna od takvih pretpostavki postojanje je suviše velikog ontološkog jaza između čovjeka i drugih živih bića.

Čini se da sukladno sve bogatijim znanstvenim uvidima u strukturu živih bića taj jaz postaje sve manji, međutim on ponekad u usko znanstvenim okvirima promatranja prirode zastrani u redukcionističke krajnosti. No razmatranja o smanjenju tog jaza bila su pružena i s raznih filozofskih pozicija. Nama je ovdje osobito interesantna ona Jonasova, koji u svojoj filozofskoj biologiji pruža bitno različite uvide u neke temeljne ontološke pojmove od onih koji su prevladavali u novovjekovnoj filozofiji. On u svoju filozofiju života pokušava sjediniti i filozofiju duha i filozofiju organizma, naglašavajući kako su već u onom organskom sadržani nagovještaji onog duhovnog, a da je duhovno (u što spada i sloboda) uvijek i dio organskog. Naime, Jonas tvrdi da se već metabolizam kao osnovna razina organske egzistencije može promatrati kao prva forma slobode. Stalna prijetnja smrti (nebitka) s kojom se živo biće (bitak) suočava, tjera bitak da se stalno afirmira kao briga, a nebitak se u njemu utjelovljuje. Bitak se tu ne promatra kao gotovo stanje, nego kao stalna mogućnost. Forme relacije, poput forma/materija ili sloboda/nužnost, od kojih je temeljna bitak/nebitak, određuju život koji je u svojoj biti relacija, a relacija implicira transcendiranje, odnosno kretanje preko samoga sebe.⁴

3 Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, preveo Dražen Karaman, Zagreb 1999., str. 226. – Za detaljnije sagledavanje utemeljenja moralnih dužnosti glede životinja kod Kanta vidi: Igor Eterović, *Kant i bioetika*, Pergamena / Centar za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2017., str. 193–215.

4 Hans Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston 2001., str. 1–5.

»Velike kontradikcije koje čovjek otkriva u sebi – sloboda i nužnost, autonomija i ovisnost, sebstvo i svijet, relacija i izolacija, kreativnost i smrtnost – imaju svoje rudimentarne tragove čak i u najprimitivnijim formama života, svaka neizvjesno balansirana između bitka i nebitka, te svaka već obdarena internim horizontom ‘transcendencije’.«⁵

Implikacije Jonasove filozofijske biologije veoma su značajne za ponovno promišljanje nekih starih i novih moralnih problema. Njenu snagu za formiranje biocentričke etike istaknuo je Hrvoje Jurić, uklapajući je istovremeno u okvir integrativne bioetike. Riječ je o slijeđenju Jonasova koncepta u kojem se pored klasičnog značenja trebanja kao naloga za ljudsko djelovanje, trebanje utemeljuje i iz »nijemog zahtjeva« samog bića čija samovrijednost proizlazi iz činjenice života kao samopotvrđivanja. Stoga se trebanje, ogrješujući se sada o zabranu izvođenja trebanja iz bitka, mora uspostavljati i s obzirom na jedno takvo biće. Drugi bitan aspekt ovog koncepta čovjekov je odnos s okolišem, u kojemu je često zanemarivana praktička, odnosno moralna komponenta. Osvještavanje tog propusta mora ići u smjeru etičkog tematiziranja tog odnosa, a ne samo ontološkog ili spoznajnoteorijskog.⁶

»Osim fizičkih predispozicija i tehničkih sposobnosti, čovjek ima i moralne dužnosti koje se ne mogu ograničiti samo na jedno područje njegova činjenja, nego moraju ‘pokrivati’ čitavo područje njegove moći.«⁷

Konačno, Jurić na tim osnovama uspostavlja koncept »humanističkog biocentrizma«, jednog hijerarhijskog i asimetričnog biocentrizma, koji načelno priznaje vrijednost svim živim bićima, usprkos neizbježnosti moralnih konflikata.⁸

Samoostvarivanje

Pri promatranju moralnog objekta, odnosno onoga prema čemu umom obdarena bića mogu imati dužnosti, spomenuti nam pojam »nijemog zahtjeva« živog bića koje

5 Ibid., str. xxiii.

6 Usp. Hrvoje Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb 2010., str. 292, 300. – Osnovne konture Jonasovih koncepata na kojima se grade ovi Jurićevi mogu se pronaći u: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, str. 282–284. Tu se upućuje na izgradnju etike na osnovi ontologije, a slična misao nalazi se i tamo gdje Jonas eksplicitnije govori o nijemom zahtjevu prirode: »... neki nijemi apel za očuvanje njezinog integriteta izgleda da polazi od te punoće životnog svijeta koji je u opasnosti. Hoćemo li čuti taj apel, treba li da priznamo njegovo pravo kao obavezno jer ga sankcionirše priroda stvari, ili ćemo u njemu gledati samo jedan naš sentiment koji možemo uvažiti ako to hoćemo i ukoliko ga sebi možemo priuštiti? Prva alternativa, uzeta ozbiljno u njezinim teoretskim implikacijama, prisilila bi nas da daleko proširimo onaj pomenuti preokret mišljenja i da ga prenesemo iznad učenja o djelovanju, to znači etike, sve do učenja o bitku, to znači do metafizike, u kojoj, na koncu konca, mora da se zasniva svaka etika.« (H. Jonas, *Princip odgovornosti*, str. 24.)

7 H. Jurić, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, str. 300.

8 Usp. *ibid.*, str. 310.

se u relaciji bitka i nebitka afirmira, uzimajući u obzir i neka njegova druga iznesena obilježja, otvara prostor za razmišljanje o svojevrsnom primoravanju koje nam dolazi od tih bića da ih uzmemo u moralni obzir. Ona svakako nisu naši suzakonodavci u formiranju moralnog zakona, pa nas ne primoravaju moralno na način na koji to može drugo umno biće. No sasvim je moguće zamisliti da iz težnje i samopotvrđivanja određenog bića proizlazi egzistencijalni zahtjev koji isto tako sačinjava dio zahtjeva koje umno biće upućuje drugom čovjeku. Stoga taj zahtjev može u izvjesnom smislu, na analogan način, biti moralni zahtjev.

Taj zahtjev proizlazi iz onoga što ovdje nazivamo samoostvarivanje. Kod čovjeka, tu bi se radilo o zahtjevu da se bude suzakonodavac moralnog zakona, a to znači da maksima kojom se određeni subjekt vodi mora i od svakog nasuprotstojećeg zahtijevajućeg subjekta biti prihvaćena kao opći zakon. Moralno ponašanje koje se ovdje odvija upravo je ostvarivanje čovjekove slobode. Uzevši pojedinca u suodnos sa svima drugima, njegova se sloboda odvija tako da se ona odvija i kod svakog drugog suzakonodavca moralnog zakona. Sama sloboda, osim što je konstituens moraliteta (*ratio essendi* moralnog zakona prema Kantu⁹), pokazuje se i kao način čovjekova samoostvarivanja. Ideja slobode tu je *forma* njegova samoostvarivanja, onaj okvir u kojem se ono može odvijati, što onda svakako ne isključuje sadržaj (koji ne treba biti izravno moralno relevantan), nego ga upravo putem univerzaliziranja forme omogućuje.

Samoostvarivanje, međutim, nije samo ljudska značajka – ono postoji kod svakog živog bića. Stoga se po analogiji s čovjekovim samoostvarivanjem i ono drugih živih bića može promatrati kao vrijednost u sebi. Naročito ako imamo u vidu vrijednost koju pridajemo određenim segmentima ključnima za naše samoostvarivanje, a koje nalazimo i kod ne-ljudskih živih bića (rast, hranjenje, izbjegavanje bola itd.). »Nijemi zahtjev« živih bića koji moralno trebanje mora uzimati u obzir proizlazi upravo iz tog samoostvarivanja, odnosno samopotvrđivanja, koje je svojstveno samo živim bićima. Budući da je »nijemi zahtjev« ne-ljudskih živih bića upravo »nijem«, njihovo sudioništvo u moralnom zakonodavstvu mora se uzeti tek analogno i u određenoj mjeri – dakle, *kao da* bi mogli izraziti svoj zahtjev za samoostvarivanjem i njime obavezati umno biće, jer je nekakva analogija prema određenim aspektima zahtjeva umnog bića upravo suviše očita i snažna.

Budući da samoostvarivanje ne može opstojati samo kao apstraktni pojam, nego je uvijek pripadno pojedinačnom živom biću,¹⁰ na temelju samoostvarivanja živim

9 Usp. Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1990., str. 32.

10 Ovdje se jasno distanciramo od ekozofije Arnea Næssa koji na velika vrata uvodi pojam samo-ostvarenja (*Self-Realisation*) u ekološku raspravu, premda je držimo uvelike poticajnom za razvijanje ovog i drugih koncepata ove vrste. Na ovom mjestu ne možemo ulaziti u direktnu raspravu s njom. Smatramo, uostalom, da će se odudaranja od nje pokazati očitima. Svoju ekozofiju Næss poglavito izvodi u: Arne Naess [Arne Næss], *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*, preveo David Rothenberg, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

se bićima može pripisivati vrijednost po sebi. Naime, svođenjem slobode (shvaćene kao autonomije volje) na formu samoostvarivanja ona se ne obezvređuje. Osim što je se na ovaj način pokušava »zadržati na zemlji«, odnosno interpretirati je tako da je se očuva od bijega u apstrakciju, čija bi vrijednost lebdjela iznad konkretnog bića u čijem samoostvarivanju ona dobiva mjesto, ona zadržava najviši značaj u tom samoostvarivanju koje je kao takvo samoostvarivanje čovjeka kao kompletnog bića. Drugim riječima, potpuno čovjekovo samoostvarivanje ne može se zamisliti kao rast u slobodi, a da on istovremeno ne bude popraćen rastom i održavanjem u onom prirodnom. Određena razina organskog razvoja ključna je i za mogućnost slobode, tako da se on ne može izostaviti iz »računa« samoostvarivanja čovjeka.

Već je iz do sada navedenog jasno da je nemoguće izbjeći određenu hijerarhizaciju samoostvarivanja, u kojem bi ono pripadno samosvjesnom čovjeku bilo vrjednije od onog pripadnog ne-ljudskim živim bićima. To pak nikako ne govori da svaka ljudska svrha nadilazi one koje ima životinja ili biljka. Dužnost poštovanja samoostvarivanja određenog živog bića nalaže nam da odstranimo neke vlastite svrhe koje nisu ključne za naše vlastito samoostvarivanje, ako one dolaze u koliziju s onima koje su ključne ne-ljudskom živom biću. Sva sukobljavanja samoostvarivanja treba promatrati u vidu temeljnog određenja ispravnog moralnog djelovanja koje formuliramo ovako:

Moralno ispravno djelovanje ono je djelovanje koje stremi omogućavanju samoostvarivanja svakom biću kojemu je samoostvarivanje svojstveno.

Stremljenje se ovdje može tumačiti dvojako. Prvo, ovdje slijedimo jednu od ključnih poruka Kantove etike, da vrijednost (u smislu ispravnosti) moralnog djelovanja leži u nastojstvu volje. Ako bismo stremljenje uklonili iz ovog principa, tada bi radnja koja usprkos uloženom trudu ne uspijeva stajati na putu spomenutog omogućavanja, koje je kao nastojstvo sadržano u volji koja je pokreće, bila moralno pogrešna. Takvo određenje protivilo bi se samoj biti moralnog djelovanja, koje proizlazi iz volje kao praktičkog uma, a ne iz same radnje, jer su potonje sposobna činiti i živa bića koja nemaju sposobnost moralnog djelovanja. Drugo, imajući u vidu i nesvršene termine koji slijede stremljenju, ovaj princip ukazuje na nemogućnost idiličnog scenarija u kojem svako živo biće dobiva priliku za samoostvarivanje. Tu, kao jedina za moralno djelovanje sposobna bića, moramo preuzeti nezahvalnu dužnost odvagivanja vrijednosti samoostvarivanja određenih živih bića, koja se ne može unaprijed popisati nekakvom materijalnom etikom, odnosno popisom vječno važećih pravila.

Čini se da je 'samoostvarivanje' ovdje prikladniji termin od 'samoostvarenja', naročito u pogledu ljudskog bića. Ne može se, naime, zamisliti nekakav konačan oblik čovjeka čiji su potencijali ostvareni, a smisao dosegnut – čovjek je bitno nedovršivo biće. Njegovo samoostvarivanje leži u rukama njegove autonomije (sloboda je, kako je rečeno, specifična forma njegova samoostvarivanja), stoga njegov sadržaj ne mogu

propisati izvanjski faktori, osim onih koji se tiču njegova opstanka kao prirodnog bića. To znači i da djelovanje spram takvog bića, ako želi biti moralno ispravno, mora *omogućavati* to samoostvarivanje, a nikako mu nametati nekakav njegov gotov sadržaj. Što se životinja i biljaka tiče, tu pitanje dovršetka samoostvarivanja ostaje donekle upitnim. Tradicionalno se na njih često gledalo kao na dovršiva bića nasuprot čovjeku kao nedovršivom, dok imajući u vidu gore iznesene Jonasove interpretacije, možemo uvidjeti da i one žive u stalnom transcendiranju postojećeg, ali svakako na bitno siromašniji način u usporedbi s čovjekom. Ako se neke njegove ocjene i čine pretjeranima, svakako se plodnim pokazuje dodatno osvjetljavanje uvida da živa bića nisu puki strojevi potpuno utopljeni u prirodni kauzalitet. Međutim, rješenje ovog pitanja nije presudno za opravdanost moralnog obzira spram ne-ljudskih živih bića. Ona u svakom slučaju posjeduju specifične načine samoostvarivanja, koje su ljudi dužni poštovati u onoj mjeri u kojoj je to moguće. Promatramo li ove probleme na način na koji je to ovdje izloženo, svakako se manje »nategnutim«, iako ne bez izvjesnih problema, čini i »bio-etički imperativ« Fritza Jahra:

»Poštuj svako biće u načelu kao svrhu u sebi i po mogućnosti postupaj s njim kao takvim!«¹¹

Poštovanje samoostvarivanja ne-ljudskih živih bića, kako se to može činiti, ne narušava moralni obzir spram čovjeka. Upravo suprotno, ono lakše uspijeva utemeljiti moralne dužnosti *spram* (a ne tek *glede*) nekih ljudskih bića koja su zadavala probleme u tumačenjima nekih klasičnih etika, naime mentalno oštećenih ljudi ili djece.¹² Što se potonjih tiče, ovaj koncept otvara prostor za rasprave o potencijalnosti, kao i o odgoju, u koje ovdje nećemo zalaziti. Osim toga, on se legitimira i time što osvjetljava i eksplicira sam pojam slobode. Naime, pojam samoostvarivanja, pa čak i sam termin, nalaže promatranje slobode kao bitno moralno obilježene, dakle kao odgovorno i ozbiljno shvaćena zadatka koji proizlazi iz praktičkog uma. Čovjek nije slobodan naprosto onda kada nije sputan u slijeđenju proizvoljnih preferencija, jer tako ne bi bilo ništa manje razloga da se sloboda pripiše leopardu ili lastavici. Takvoj »slobodi« nedostajao bi ključan element – mogućnost moralnog suđenja i djelovanja. Zato se ni u etičkom diskursu koji se bavi samo ljudskim bićima ne može ostati samo pri dovođenju u odnos pojedinih proizvoljnih preferencija.

11 Fritz Jahr, »Znanost o životu i nauka o ćudoređu (Stare spoznaje u novom ruhu)«, preveo Amir Muzur, u: Iva Rinčić / Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012., str. 197–200, ovdje str. 200. – Riječ je o prvom članku u kojemu se spominje termin bioetika (njem. »Bio-ethik«), zajedno s objašnjenjem pojma koji označava. Ista formulacija nalazi se (zajedno s formulacijom u izvorniku) i u: Fritz Jahr, »Bio-etika: osvrt na etički odnos čovjeka prema životinjama i biljkama«, preveo Amir Muzur, u: Iva Rinčić / Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012., str. 201–205, ovdje str. 205.

12 U tom smislu Tom Regan s pravom tvrdi da zalaganje za moralni obzir spram životinja ide u prilog, a ne na štetu onih ljudi koji nisu sposobni za moralno odgovorno djelovanje. (Usp. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles 1983., str. 156.)

Ovaj koncept otvara prostor za pluriperspektivno sagledavanje određenih problema. To se posebice očituje u pokušaju odgovora na pitanje: što ima biti samoostvarivanje za svako određeno živo biće? U kontekstu ne-ljudskih živih bića nije moguće pristupiti ovom pitanju bez pomoći određenih prirodnih znanosti, naročito biologije. Filozofska kontemplacija samostalno ne može ponuditi odgovore na pitanja o ponašanju živih bića, njihovim sposobnostima i mogućnostima, doživljajima i razinama svijesti, o razlučivanju anorganske od organske prirode itd. Sva su ta pitanja ključna u određivanju smislenosti i vrsti našeg moralnog obzira spram određenih bića.

Kada se pitamo o čovjekovu samoostvarivanju, tu problemi postaju bitno kompleksniji. Radi se o pitanju s kojim se rva gotovo čitava povijest filozofije, ali i različiti svjetonazori, religija, mit, umjetnost itd. Premda filozofija daje onaj središnji konceptualni okvir za promišljanje ove teme, nikako ne smijemo iz tog promišljanja isključiti i te različite perspektive, a sve u svrhu odgovornog propitivanja tog nimalo benignog pitanja. Određenje čovjekova samoostvarivanja ovdje zauzima ključno mjesto, koje se onda odnosi i na određenje svih drugih samoostvarivanja, budući da smo osuđeni na izvjesni antropomorfizam, ne samo u spoznaji, nego i u određivanju vrijednosti, koje se određuju upravo po važnosti koje imaju u ulozi samoostvarivanja čovjeka, u analogiji s kojim pridajemo vrijednost i samoostvarivanju ne-ljudskih bića. Pitanje samoostvarivanja čovjeka ukazuje i na još jednu ključnu misao, naime, da etiku nije moguće izolirati iz korpusa filozofije, već da ona stalno zahtijeva odgovaranje na ono ključno Kantovo pitanje na koje se svode sva pitanja filozofije: »što je čovjek?« U pokušaju odgovornog pristupa tom stalnom odgovaranju ne smijemo ispustiti iz vida ni one različite perspektive u kojima se znanje formiralo, često još i prije nastanka onoga što zovemo (zapadnom) filozofijom. Ovo pitanje zaista se tiče čitavog čovjeka, njegova društva, njegova svijeta i čitave prirode. Ono se tiče i pitanja istinskog čovjeka, čovjeka u njegovoj prirodnoj i duhovnoj cjelovitosti. Stoga ono provocira jako dalekosežna, pa i revolucionarna pitanja, poput primjerenosti društvenog uređenja ljudskom i ne-ljudskom samoostvarivanju, pitanja »istinskih ljudskih potreba«,¹³ kao i pitanja dužnosti izmjene otuđujućih društvenih odnosa i sl.

13 U tom pogledu instruktivne su riječi Herberta Marcusea: »U posljednjoj instanci, pitanje koje su istinske, a koje krive potrebe moraju riješiti sami individuumi. No, samo u konačnoj analizi, tj. kad su i ako su oni slobodni da daju svoj vlastiti odgovor. Sve dok su ljudi spriječeni u tome da budu autonomni, dok im se nameću stavovi i dok su objekt manipuliranja (sve do i samih instinkata), njihov odgovor na to pitanje ne može biti prihvaćen kao njihov vlastiti.« (Herbert Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog kapitalističkog društva*, prevela Branka Brujić, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., str. 25.).

GMO, samoostvarivanje i integrativna bioetika

Genetičke modifikacije organizama zoran su primjer narušavanja samoostvarivanja mnoštva živih bića. Bjelodano je da se u praksi genetičkog modificiranja ne-ljudska živa bića svode na puka sredstva za ostvarivanje određenih ljudskih svrha. Ako prihvatimo da se tu radi o bićima koja se samoostvaruju, onda je, slijedom onoga što je u ovom radu izvedeno, takav stav spram njih moralno neopravdan. Instrumentalizacija živih bića u ovom je slučaju bitno intenzivnija od one klasične, izvanjske, jer pogađa intimnu strukturu živog bića, tj. manipulira samom osnovom (uvjetima) njegova samoostvarivanja. Doduše, na granici one klasične i ove nove instrumentalizacije mogu se detektirati prakse poput križanja, koje obično nastupaju sa znanstvenom mantrom »oduvijek smo genetički modificirali«. Naravno, »oduvijek« ni u kom pogledu ne znači i »s pravom«, pa prihvaćanje ovakvog argumenta ne implicira moralnu ispravnost nastrojstva volje, s obzirom na to da kod ovih praksi ni u kom pogledu nije postojao moralni obzir spram ne-ljudskog živog bića kojim se manipulira. No kod klasičnog se križanja ne radi o praksi koja je u moralnom pogledu istovjetna s genetičkim modificiranjem. Što se tiče same jedinice nad kojom se manipulacija vrši, stari načini utjecaja na genetički materijal imaju svoje prirodne granice, najočitije na primjerima neplodnosti mazge ili nepravilnosti razmnažanja hibridnih biljaka,¹⁴ dok genetičke modifikacije preskaču ovu granicu – pri čemu indirektno i direktno manipuliranje genima na praktičnoj razini pokazuju radikalnu razliku u instrumentalizaciji. Dok se ranije moglo tek donekle instrumentalizirati živa bića radi dobivanja željenih karakteristika, sada je njihovim svojstvima moguće manipulirati (bez obzira hoće li se posljedice manipulacije ispostaviti kao željene ili ne) u puno većoj mjeri.

Sam postupak genetičkog modificiranja može naići na opravdanje, ali uz odgovorno i oprezno odgaganje bogatstva samoostvarivanja bića uključenih u sukob. Tu je riječ o onome što Kant naziva sukobom razloga obvezatnosti,¹⁵ što upravo odgovara formalnom određenju etike. Čini se, međutim, da postupak genetičkog modificiranja organizama uglavnom ne probija filter moralne dužnosti spram samoostvarujućih bića – ovo se posebice potvrđuje uzmemo li u obzir nastrojstvo volje kao ključan indikator moralne ispravnosti radnje. No i po pitanju odvagivanja vrijednosti samoostvarivanja različitih bića treba biti oprezan. Naime, problem kod pristupa nekih etika koje obrađuju problem sukoba razloga obvezatnosti (češće razmatran u vidu »sukoba interesa«) u tome je što ne postavljaju neka nužna predpitanja. Primjerice, kako je do sukoba došlo? Odgovor na to pitanje otvara ona mnogo dalekosežnija, koja često mogu

14 Usp. Jeremy Rifkin, *Biotehnoško stoljeće. Trgovina genima u osvjetljenju novog svijeta*, prevela Ljerka Pustišek, Naklada Jesenski i Turk / Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 1999., str. 23.

15 Usp. I. Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 21–22.

dovesti pod moralni upitnik čitavo društveno ili ekonomsko uređenje, način na koji se formira znanje, djelovanje, predrasude pa čak i nesvjesni dio moralnog djelatnika. Izmjena tih sfera tada postaje dužnost pred kojom etika ne smije, kako je to često činila, zatvarati oči. Takav bi se kompleksni splet dužnosti mogao izraziti u obliku jedinstvene dužnosti da je prvi moralni zadatak (ili predzadatak) po ovom pitanju rad na tome da do sukoba razloga obvezatnosti uopće ne dođe. S druge strane, ovdje valja ozbiljno uzeti u obzir i marksističku kritiku etike, upravo na onim mjestima gdje ona pod kritiku podvodi ograničenje etičkog propitivanja na mogućnosti djelovanja unutar jednog samorazumljivog i nepromjenjivog okvira. Ta se *neutopičnost* etičkog mišljenja danas osobito očituje u koncentraciji na misaone eksperimente, kakav je, primjerice, *trolley problem*.¹⁶ Zadatak etičara nije samo davanje orijentacijskih, dakle ne definitivnih, dogmatskih ili algoritamskih odgovora pred dilemom ispravnog usmjeravanja trolejbusa, nego i postavljanje pitanja: zašto se trolejbus uopće našao na tom mjestu te tko ga je i iz kojih razloga tu doveo?

Uzme li se, uz uvažavanje gore iznesenog etičkog okvira, u obzir ovaj predzadatak, mnoge se rasprave po pitanju GMO-a u poljoprivredi, primjerice o opasnostima i koristima genetički modificirane hrane, čine znatno manje moralno relevantnima ako postoje alternative ili ako se one mogu proizvesti. Naime, upravo ovakve rasprave osvjetljavaju sindrom neutopičnosti etičkog mišljenja, njegove zatvorenosti u zadane okvire koje ne vidi, pa niti ne propituje. Upravo se iz tog razloga ovdje ne bavimo klasičnim *pro et contra* rezoniranjem u pogledu koristi i štete GMO-a u poljoprivredi, premda time ne želimo sugerirati da je ono etički irelevantno.

Osim što genetičke modifikacije direktno ugrožavaju samoostvarivanje živog bića nad kojim se izvode, njihove nepredvidljive posljedice nose potencijalnu opasnost za mnoštvo živih bića na planetu. Novi odnos u koji ovdje ulazimo s drugim živim bićima, prema riječima Ante Čovića, nadilazi onaj klasični ontički i prerasta u filontički, odnos koji sa sobom vuče odgovornost koja nadilazi antropološku i »prelazi u teološku dimenziju odgovornosti, tj. odgovornosti za sustvoriteljske zahvate«. Kako za nošenje s tom odgovornošću nemamo kapaciteta, nemamo ni moralno opravdanje za njeno preuzimanje.¹⁷ Tako vrijedi barem u pravilu (kakvo bi podrazumijevalo iznimke), koje u sebi nosi važnu smjernicu sagledavanja odnosa

16 No mi na nekim poljima već implicitno uočavamo važnost spomenutog predzadatka, primjerice u djelovanju spram mentalno oštećenih ljudi. Ovo pitanje osobito je kompleksno s obzirom na to da bi princip samoostvarivanja u mogućem sukobu mogao voditi k tome da se naruši samoostvarivanje tih bića pred samoostvarivanjem mentalno neoštećenog odraslog čovjeka. No taj se izbor nikada ne bi ni trebao događati, upravo zato što je izbjegavanje sukoba osnovni predzadatak morala.

17 Usp. Ante Čović, »Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića«, u: Ante Čović / Nada Gosić / Luka Tomašević (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena / Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009., str. 33–46, ovdje str. 44.

naše moći i odgovornosti. Gubljenje mogućnosti hvatanja u koštac s drugom nalaže ograničavanje prve.

Pored izravne problematičnosti genetičkog modificiranja u poljoprivredi, dakle one koja se tiče samih živih bića nad kojima se ovakve manipulacije vrše, ovakve se prakse pokazuju malignima i po same vršitelje. Naime, takvi postupci ne ugrožavaju samo samoostvarivanje ne-ljudskih živih bića, nego i onih ljudskih. Držeći, s obzirom na gore navedeno, probleme poput nutritivne vrijednosti zlatne riže ili kancerogenosti određenih herbicida koji se vežu uz GM usjeve sekundarnima, ovdje ćemo se usredotočiti samo na širi, često nepropitani okvir u kojem se ove prakse odvijaju. Konkretno, ako je izbjegavanje sukoba razloga obvezatnosti naš moralni predzadatak, a stremljenje omogućavanju samoostvarivanja svakom živom biću temeljna dužnost, tada se prije pitanja nutritivne vrijednosti zlatne riže mora postaviti pitanje: postoje li načini da ljudi kojima je ova namijenjena zadovolje nutritivne potrebe, a da se pri tome ublaži narušavanje samoostvarivanja drugih živih bića, ali i da se to zadovoljavanje vrši posredstvom društvenih mehanizama koji će manje narušavati (a po mogućnosti obogaćivati) ljudsko samoostvarivanje?

Danas ne treba posebno ukazivati na to da je genetičko inženjerstvo u prehrambenoj industriji podređeno korporativnom kapitalizmu, a da su »njegovi GM-plodovi predvodnica (...) biotehnoške, farmaceutske i medicinske industrije čiji se utjecaj i moć ne mjeri 'impakt faktorima', već milijardama dolara«. ¹⁸ Tu se, naime, otkriva produbljenje već postojećeg napada na ljudsko samoostvarivanje u sklopu integracije pozitivne znanosti, tehnologije i ekonomije, pri čemu su znanstveno primjenjivo znanje, tehnološki napredak te povećanje ponude i potrošnje svrhe same u sebi. Time čovjek kao takav gubi oznaku samosvrhovitosti te sve više postaje bezvrijedan, odnosno nalik svome objektu – živoj i neživoj materiji koju promatra kao puku sirovinu ili resurs. Tako je on u svijetu tržišne ekonomije postao tek onaj koji pridonosi mehanizmu stalnim njegovim osnaživanjem. U suprotnom, mehanizam ga odbacuje kao suvišan istrošeni materijal. To vrijedi i za one na vrhu (pritisak konkurencije), kao i one za dnu (pritisak gubitka zaposlenja). Prevlast pojedinih multinacionalnih korporacija u poslu s GM sjemenom obećava povećanje monopola, a s njime i produbljanje socijalnih razlika. ¹⁹ S druge strane, ekološka poljoprivreda posjeduje izvanredan potencijal promicanja sveukupnog samoostvarivanja:

»Naime, konvencionalna poljoprivreda podrazumijeva određeni sustav proizvodnje i trgovine, s mnogo posredničkih uloga (zbog masovne

18 Valerije Vrček, *GMO između prisile i otpora*, Pergamena, Zagreb 2010., str. 11.

19 Drastičan primjer takvog trenda predstavlja epidemija samoubojstava indijskih poljoprivrednika vezanih uz primjenu genetički modificiranog sjemena. Za pregled tog slučaja vidi: Ivica Kelam, *Genetički modificirani usjevi kao bioetički problem*, Pergamena / Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku / Centar za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb / Osijek 2015., str. 98–100.

proizvodnje), a ekološka poljoprivreda zapravo dovodi u pitanje sustav (razmišljanja i) proizvodnje koji uzima zdravo za gotovo proizvodnju izobilja i konzumentske navike. Ona na neki način potkopava čitavu ideologiju kapitalističkog društva. Na koji način? Vrlo često se ekološku poljoprivredu definira kao različitu od konvencionalne po onome što ona isključuje, no barem je jednako toliko važno govoriti o njezinom stvaralačkom momentu, o tome koje to nove stvari ona stvara, potiče, razvija. Idejni principi inherentni ekološkoj poljoprivredi očituju se u osmišljavanju načina za uzgoj hrane kruženjem organske tvari (obogaćivanjem zemlje kao osnovnog resursa, neštetnom i neotrovnom zaštitom biljaka), u razvijanju što direktnijih putova između proizvođača i potrošača, u stvaranju povjerenja, solidarnosti, pravednih cijena, veće dostupnosti ekoloških proizvoda itd.«²⁰

Smanjenje bogatstva mogućnosti čovjekova harmoničnog razvitka, gušenje njegovih potencijala i njegovo svođenje na sredstvo (onome što je sam zamislio kao sredstvo) pokazuju se, slijedeći gore navedeno izvođenje, kao moralno problematične radnje, tako da time sama izmjena društvenih odnosa postaje bitno moralno pitanje. No, s obzirom na spomenutu spregu ekonomije, znanosti i tehnologije, pokušaj ostvarenja jednog čovječnijeg (recimo i »životnijeg«) svijeta morat će dovesti u pitanje i druge dvije sastavnice.

Kritika tehnologije u prvom redu mora ukloniti neprijepornost dogme o nužnosti tehnološkog napretka, koju slijedi i brza pretvorba moralno neutralne mogućnosti u »moralnu prisilu«. Pri tome se svaki rizik opravdava čovjekovom izuzetnom prilagodljivošću, a ta prilagodljivost nikako ne uključuje i mogućnost da on neku inovaciju odbije. Time se jasno daje do znanja da čovjek nije slobodno biće, pa tako ni biće čija je vrijednost razmjerna slobodi. Stvar postaje tim više zastrašujuća kako raste popularnost raznih transhumanističkih ideja, čije ostvarivanje zaista može dovesti u pitanje čovjekovu autonomiju, a time i osnovu za formiranje moraliteta.

Kritika pozitivne znanosti u prvom redu treba ukinuti monoperspektivni redukcionizam, koji predstavlja jedan od ključnih krivaca za nepovoljnu situaciju u kojoj se danas nalazimo. Svođenje živih bića na fizikalne jedinice ili nositelje informacije učinilo ih je uvelike podesnima raznovrsnim manipulacijama, dok su znanost i tehnologija smatrane neutralnima u svom nezaustavljivom kasu k potencijalnoj propasti. Znanost i tehnologija možda su prvi put stavljeni u pitanje kao moralno neutralne sile tek s padom atomske bombe na Hirošimu 1945., a kasnije se ta zabrinutost povećavala u drugim sferama, poglavito onima vezanima uz

²⁰ Ibid., str. 353.

biomedicinska istraživanja i uz destrukciju okoliša. U takvom duhu vremena nastaje bioetika, kao društveni i intelektualni prosvjed protiv takvog stanja stvari.²¹

Moglo bi se reći da integrativna bioetika produbljuje i konceptualizira te prve reakcije na uistinu novo doba ljudske povijesti, doba u kojemu je čovjek stekao sposobnost da uništi same pretpostavke vlastitog razvitka, dubinski izmijeni živu prirodu te značajno ubrza proces prirodne evolucije. Ona stoga cilja na potpunu izmjenu paradigme znanja: od monoperspektivnosti i redukcionizma ona se okreće k pluriperspektivnosti²² i integrativnosti, od nezaustavljive vjere u tehnološki napredak ona se okreće propitivanju njegove vrijednosti imajući u vidu odgovornost spram svakog živog bića. Takvu promjenu paradigme u sagledavanju znanja i tehnologije ne može mimoći ni bitna promjena u sagledavanju ekonomskog razvitka. U tom pogledu nova paradigma nesumnjivo ima utjecati na destrukciju potrošačkog društva, koje u svojim posljedicama negativno utječu na samoostvarivanje suvremenih i budućih živih bića.

Zaključak

Ukratko izneseni zaključci o opravdanosti korištenja genetički modificiranih organizama u poljoprivredi, koji su, barem u pogledu šireg razmatranja ovog problema, mahom negativni, skladno se slažu s onim što smo izveli u pogledu reinterpretacije nekih klasičnih etičkih kategorija, pri čemu smo pokušali prikazati važnost jedne rijetko (ako uopće ikada u ovom obliku) isticane od njih, naime, samoostvarivanja. Radi se, dakako, o pokušaju jedne interpretacije koja svoje poticaje dobiva iz nove situacije, u kojoj su opasnosti koje producira ljudska moć kvalitativno drugačije od onih prije ovog stadija znanstveno-tehnološke epohe. Upravo kao takva, ali i kao pluriperspektivno obilježena te okrenuta detaljnijem reflektiranju života, ona svoje najadekvatnije mjesto nalazi u okviru integrativne bioetike.

21 Bacanje atomske bombe na Hirošimu Čović označava kao početak bioetičke epohe. (Usp. Ante Čović, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004., str. 65.) – Navedena je knjiga vrlo instruktivna u pogledu uvoda u nastanak bioetike, njene razvojne faze i razradu njene metodologije.

22 Ako nastanak bioetike bilježimo 1962. godinom, kada je slijedom uvođenja aparata za hemodijalizu u Seattleu osnovan etički komitet (prozvan u medijima »Božjim komitetom«, s obzirom na to da je odlučivao o životu i smrti kroničnih bubrežnih bolesnika) koji nije uključivao samo liječnike, nego i medicinske laike, tada možemo nalaziti pluriperspektivnost (makar u rudimentarnom obliku) kao metodološko ustrojstvo bioetike u samom njenom izvorištu. (Usp. *ibid.*, str. 114.).

Literatura

- Čović, Ante, »Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića«, u: Ante Čović / Nada Gosić / Luka Tomašević (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena / Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009., str. 33–46.
- Čović, Ante, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004.
- Eterović, Igor, *Kant i bioetika*, Pergamena / Centar za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2017.
- Jahr, Fritz, »Bio-etika: osvrt na etički odnos čovjeka prema životinjama i biljkama«, preveo Amir Muzur, u: Iva Rinčić / Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012., str. 201–205.
- Jahr, Fritz, »Znanost o životu i nauka o ćudoređu (Stare spoznaje u novom ruhu)«, preveo Amir Muzur, u: Iva Rinčić / Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012., str. 197–200.
- Jonas, Hans, *Princip odgovornost. Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, preveo Slobodan Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.
- Jonas, Hans, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston 2001.
- Jurić, Hrvoje, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb 2010.
- Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1990.
- Kant, Immanuel, *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, preveo Dražen Karaman, Zagreb 1999.
- Kelam, Ivica, *Genetički modificirani usjevi kao bioetički problem*, Pergamena / Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku / Centar za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb / Osijek 2015.
- Marcuse, Herbert, Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog kapitalističkog društva, prevela Branka Brujić, Veselin Masleša, Sarajevo 1968.
- Naess, Arne [Næss, Arne], *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*, preveo David Rothenberg, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles 1983.
- Rifkin, Jeremy, *Biotehnološko stoljeće. Trgovina genima u osvit vrlug novog svijeta*, prevela Ljerka Pustišek, Naklada Jesenski i Turk / Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 1999.
- Vrček, Valerije, *GMO između prisile i otpora*, Pergamena, Zagreb 2010.
- Wood, Allen W.; O'Neill, Onora, »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 72 (1998), str. 189–228.

Self-realization of Living Beings and GMO in Agriculture

SUMMARY

In this paper, I will suggest an ethical framework for reflecting on the moral consideration towards human and non-human living beings, which is based on the notion of self-realization. Such an ethical position, which sees morally right action as the one seeking to enable self-realization to each living being, tries to establish a biocentric consideration not far from the classical ethical categories. Besides, it is suitable for the judgment of contemporary concrete moral problems, a part of which certainly is the question of the justification of genetic modification of organisms in agriculture. Apart from the morally suspicious human intervention in the intimate structure of living beings, which unnecessarily jeopardizes their self-realization, from the aspect of human self-realization, the whole scientific, technological, and economic framework to which such activities belong is questionable. Precisely by focusing on this framework, we are getting closer to what is here considered as a pre-task of morals, namely, the avoidance of conflict of grounds of obligation toward self-realization of different living beings, by which the potentials of the utopian in (bio)ethical thinking are reviled. Thus instead of the classic *pro et contra* approach to the issue of GMOs in agriculture, we are addressing here the often unexamined conditions in which genetic modifications in this field take place.

Keywords: Self-realization, GMO, agriculture, conflict of grounds of obligation.