

Elvio Baccharini, *In a Better World? Public Reason and Biotechnologies* (Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci, 2015), 170 pp.

Ova knjiga predstavlja iznimno vrijedan doprinos političkoj filozofiji, primijenjenoj etici i njihovom međuprostoru. Kao istaknuti poznavatelj i zagovaratelj političke filozofije Johna Rawlsa s ovih prostora, Baccharini nudi opći normativni okvir za moralno evaluiranje biotehnologija u budućnosti – tzv. *javni um*, prema kojemu su javne politike i zakoni opravdani ako ih možemo utemeljiti u razlozima koji će biti prihvatljivi slobodnim i jednakim građanima. Takav sustavniji pristup odskače od često partikularnih moralnih analiza nadolazećih biotehnologija i rawlsovcima nudi obuhvatan vodič za snalaženje i sudjelovanje u recentnim etičkim raspravama o novim biotehnologijama. Baccharini time ostvaruje značajne filozofske pomake ne samo u ovdje prikazanim etičkim raspravama, već i u pokušajima da iskoristimo sve dostupne argumentacijske resurse iz naizgled zasebnih normativnih disciplina.

Knjiga je pisana na engleskom jeziku. Sastoji se od uvoda, šest poglavlja i zaključka. Osim prvog poglavlja, koje iznosi opći normativni okvir, svako poglavlje ulazi u jednu od rasprava o biotehnologijama na koje se taj okvir primjenjuje. Većina poglavlja sastoji se od nekoliko numeriranih odjeljaka.

U uvodu Baccharini nudi skicu Rawlsove metode javnog uma i shvaćanja društva kao kooperativnog sustava slobodnih i jednakih građana te za prvo poglavlje najavljuje nekoliko alternativa kojima se propituje Rawlsov model javnog opravdanja. No alternative ne odskaču u velikoj mjeri od Rawlsovog modela. Radi se o »prijateljskim« sporovima između političkih liberala. Baccharini drži da je javni um zasigurno najbolji model javnog opravdanja, ali tu superiornost ne potkrepljuje širokim elaboratom jer bi nas to odvratilo od praktičnih razmatranja. Kao struktura opravdanja, javni um odnosi se na kooperativne članove društva, ali, prema Bacchariniju, i na osobe koje ne mogu sudjelovati u društvenom reciprocitetu, poput osoba sa značajnim kognitivnim teškoćama. Za Baccharinija, važna teorijska prepreka za Rawlsov model sastoji se u njegovoj razini apstrakcije, koja otežava rješavanje realnih društvenih problema. Baccharini će zbog toga dio prvog poglavlja posvetiti raspravi o domeni javnog uma i o mogućem doprinosu filozofa u stvaranju javnih politika i zakona. Na kraju uvoda nudi se pregled poglavlja.

U prvom poglavlju, naslovljenom »How to Justify Public Policies and Public Laws« (»Kako opravdati javne politike i javne zakone«), približe se

predstavlja Rawlsov model javnog opravdanja. Prema tom modelu, odluke mogu biti javno opravdane jedino u okviru demokratskih procedura koje poštuju jednakost među građanima. Baccarini od Rawlsa preuzima i ideju dviju moralnih moći, koje politički poredak ima zadatak u jednakoj mjeri štititi kod svih građana. Prva je osjećaj za pravednost, dok je druga sposobnost formirati, revidirati i slijediti vlastitu koncepciju dobra. Od Rawlsa Baccarini preuzima i glavne značajke liberalne koncepcije pravednosti, koja u prvi red stavlja osnovne slobode (npr. slobodu savjesti, pravo glasa, pravo na obavljanje javnih funkcija, slobodu govora, slobodu privatnog vlasništva) koje se tiču zaštite i ostvarenja dviju moralnih moći. No u primjeni metode javnog uma, Baccarini po prvi put djelomično odstupa od Rawlsove doktrine. Po Rawlsu, metoda se primjenjuje samo na glavna ustavna načela, dok ju Baccarini primjenjuje na javne zakone i politike. U javne razloge Baccarini na Rawlsovom tragu ubraja, primjerice, ideale svakog građanina kao slobodnog i jednakog te društva kao pravičnog sustava suradnje. No i ovdje nailazimo na blaga odstupanja. Rawls i Baccarini slažu se oko mogućnosti pozivanja na zdrav razum pri davanju javnih razloga, no Baccarini naglašava da pritom ne smijemo postati taoci lijenosti, tvrdoglavosti i predrasuda. Ipak, Baccarini, za razliku od Rawlsa, dopušta da se u javnom umu poziva na kontroverzne znanstvene tvrdnje onda kada smo u nemogućnosti odgađati javno odlučivanje. U takvim je okolnostima dopušteno glasati na temelju najuvjerljivijeg znanstvenog objašnjenja koje je u skladu s nekim javnim razlogom. Glasanje je kao metoda javnog odlučivanja također opravdano kada su razlozi javni, ali o poželjnoj javnoj politici ne postoji konsenzus; ono je posljednji resurs, za kojim posežemo tek nakon što su građani na respektabilan način razmijenili i iscrpili javne razloge.

U drugom se odjeljku autor bavi prigovorom da je Rawlsov model suviše apstraktan. Pri razvijanju vlastite verzije javnog opravdanja, Baccarini se posebno oslanja na kontekstualizam Davida Millera, pristup prema kojem zasebni konteksti polučuju zasebna objektivna načela pravednosti.¹ Po Milleru, naša su načela pravednosti »za Zemljane«, tj. za naše društvene kontekste, a Baccarini tu činjeničnu ukorijenjenost prepoznaje i kod Rawlsa. Budući da načela pravednosti moraju moći motivirati pojedince, i Miller i Rawls drže da ona moraju biti utemeljena u vjerovanjima i uvjetima koje možemo pronaći u stvarnim političkim kulturama. Ako filozofi nisu voljni osvrnuti se na stvarni svijet, onda njihove teorije poprimaju oblik »filozofije naricanja« i svode se na čisto spekulativnu praksu. Na tragu Millera i Rawlsa, Baccarini smatra da koncepcije pravednosti moraju biti opravdane u našim životnim uvjetima, ali ne smiju biti popustljive i cinične. Odmak od »pune« pravednosti katkad će biti

¹ David Miller, *Justice for Earthlings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

potreban da se izbjegnu loše moralne posljedice. Primjerice, Baccarini pristaje na prijedlog Briana Barryja, koji bi privremeno dopustio Sikhima da ne nose motociklističke kacige kako ih se ne bi isključilo iz poslova koji uključuju vožnju motocikla.² Ipak, naglašava Baccarini, jezgra osnovnih sloboda mora ostati zaštićena, pa kontekstualizam do te mjere treba ograničiti.

U trećem se odjeljku Baccarini u kontekstu problema apstrakcije osvrće na prigovor Colina Farrellyja³ da Rawls ipak ne mari dovoljno za empirijske činjenice, s obzirom na to da ignorira rizike djelovanja u smjeru željene slike društvenog uređenja. Smatra i da Rawls griješi što osobne slobode, za koje nekad nećemo imati potrebna sredstva, pretpostavlja svojem distributivnom modelu kojim se nastoji najviše pogodovati onima koji su u najgoroj poziciji. Umjesto Rawlsove usredotočenosti na načela pravednosti, Farrelly predlaže teoriju građanske vrline koja zahtjeve stavlja pred pojedince, a ne samo pred institucije. Baccarini smatra da Farrellyjevi prigovori ne pogađaju srž Rawlsove teorije, s obzirom na to da Rawlsov model uzima u obzir različita vjerovanja i u skladu s njima prilagođava načela. Nadalje, Rawlsova koncepcija osnovnih sloboda već stvara pritisak na distribuciju. Farrellyjevo pozivanje na građanske vrline Baccarini pak smatra preoptimističnim kada su u pitanju realna politička okruženja.

U četvrtom se odjeljku autor okreće problemu adekvatne primjene političke filozofije. Posebno se osvrće na gledište Jonathana Wolffa, koji smatra da ako filozofi žele predstavljati ikakav faktor u stvaranju javnih politika, moraju biti spremni na kompromise te uvidjeti da trenutni zakoni nisu niknuli iz načela i ideala, već su rezultat i političkih pregovora.⁴ Filozofima je stoga bolje krenuti od praktičnih pitanja nego se baviti kategoričkim teorijskim neslaganjima. Baccarini se uglavnom slaže s Wolffom, no pita se koliko Wolffov pristup dopušta po pitanju postizanja kompromisa i riskira li pobijanje svrhe filozofa u stvaranju javnih politika. Filozof bi, kaže Baccarini, trebao prihvaćati kompromise kao taktičke odmake od pravednosti, ali i isticati zbog čega takvi kompromisi ne postižu pravednost. Filozofi su uostalom i pozvani u odbore u kojima se političke odluke donose, kaže Baccarini, upravo kako bi pomogli pri rasuđivanju o moralu i pravednosti. Kompromis je poželjan ishod, ali samo ako se njime ne ugrožava status svakog građanina kao slobodnog i jednakog. Treba li filozof katkad riskirati i predstaviti tvrd, beskompromisan stav, koji

² Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity Press, 2000).

³ Colin Farrelly, *Justice, Democracy and Reasonable Agreement* (Palgrave Macmillan, 2007).

⁴ Jonathan Wolff, *Ethics and Public Policy: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge, 2011).

bi mogao biti isključen iz rasprave? Baccarini smatra da treba, a povremeno bi mu to moglo pomoći i uvidjeti da neke njegove tvrdnje ne odražavaju na ispravan način neko načelo. Wolff ističe da u javnom odlučivanju opcija katkad može imati prednost ako je dio *statusa quo*, s obzirom na to da promjene nekad imaju nepredvidljive posljedice. Baccarini pak upozorava da nerijetko imamo nerazumne averzije prema rizicima te da ostanak u *statusu quo* često može imati značajne negativne posljedice, kao u slučaju prava homoseksualnih parova.

Drugo je poglavlje naslovljeno »How to Justify Genetic Interventions to the Recipients« (»Kako primateljima opravdati genetske intervencije«). Autor razmatra dopustivost genetskih intervencija (kakovima bi mogle postati) primateljima koji su razvili ili će razviti dvije Rawslove moralne moći. Reguliranjem genetskih intervencija država može štititi interes djece za razvijanjem vlastite koncepcije dobra, posebno u vidu dominacije koju roditelji često vrše nad djecom i koju države često štite. Baccarini ističe da su roditelji u većini slučajeva u najboljoj poziciji skrbiti se o svojoj djeci i donositi odluke u njihovo ime (primjerice, po pitanju njihovog obrazovanja), no to ne vrijedi za genetske intervencije, koje zahtijevaju snažnija opravdanja nego li odluke o obrazovanju. Djeca bi u odrasloj dobi mogla izabrati drugačiji način života nego što su predvidjeli njihovi roditelji, što potonjima daje obvezu djelovati prema razlozima koje će njihova djeca moći prihvatiti kada postanu slobodni i jednaki djelatnici.

U drugom odjeljku Baccarini pojašnjava narav genetskih manipulacija u misaonom eksperimentu s kojim raspolaze primijenjena etika – radi se o pouzdanoj mogućnosti promicanja i eliminiranja nekih sposobnosti, kojom se može značajno odrediti struktura života pojedinca, iako Baccarini odbacuje pretpostavku snažnog genetskog determinizma, koji je znanstveno opovrgnut. U takvim se okolnostima pitamo *tko* u društvu smije donositi odluke o genetskim svojstvima budućih članova te *koja* se genetska svojstva trebaju izabirati. Prema Baccariniju, roditelji smiju donositi ovakve odluke, ali moraju ih biti u stanju opravdati društvu i budućem djelatniku na temelju javnih razloga. Primjerice, ako roditelji zbog svojih načina života nametnu djetetu gen za manekenstvo, nauštrb, primjerice, gena za sport, dijete koje želi biti sportaš s pravom u budućnosti može reći da mu je učinjena nepravda, koja se mogla izbjeći tako da se stvar prepustila prirodnoj slučajnosti. Time bi postojala kakva-takva šansa da dijete dobije željenu genetsku strukturu, a izbjegao bi se i snažan kontrolirajući utjecaj druge osobe. Djeca će često razvijati preferencije bez obzira na želje svojih roditelja, a nadolazeće će generacije odbacivati želje prethodnih generacija. Nije dovoljno, kaže Baccarini, pokazati da neke preferencije trenutno nisu popularne; pojava novih i renesansa starih trendova uvijek su mogući. Što, pak, ako genetska intervencija zajedno s talentom kod djeteta eliminira i preferenciju za razvijanjem tog talenta? Baccarini smatra da

nepravda ne bi bila izbjegnuta. Buduća osoba s pravom se može pobuniti da joj je izbor ograničeniji od izbora njezinog roditelja. Autor kaže i da bi takva genetska manipulacija ugrozila dvije moralne moći, misleći vjerojatno pritom na ograničavanje njihovog mogućeg sadržaja. Implikacija je, stoga, da liberalni model opravdanja ne dopušta promicanje nekih talenata nauštrb drugih.

Baccarini ipak smatra da je genetska manipulacija sukladna s liberalnim modelom opravdanja u dva slučaja: (a) ako eliminira poremećaje i invaliditete i (b) ako se talenti osobi pridodaju bez da se drugi talenti eliminiraju. No time se otvaraju neke nove sporne situacije. Je li dopustivo pri eliminaciji invaliditeta eliminirati neki talent? Budući da bismo time bili sigurni da pomažemo osobi, Baccarini smatra da bi bilo dopustivo uskratiti joj taj talent. Iako osobe s invaliditetom zaslužuju naše poštovanje, a često i divljenje, nije u potpunosti jasno da njihove životne šanse ne bi bile bolje bez invaliditeta. Možemo li pak osobi naštetiti pridodavanjem talenata, time što joj postaje teže birati iz širokog spektra mogućnosti? Baccarini smatra da funkcija liberalne pravednosti nije štititi pojedince od frustracije uslijed prevelikog broja opcija, već od ugrožavanja sloboda i uskraćenih mogućnosti. Nadalje, prigovor o frustraciji dokazuje previše, s obzirom na to da se različiti talenti razvijaju i putem obrazovanja, što zasigurno nije dobar razlog za ograničavanje obrazovanja. U tom je smislu, kaže autor, i sama liberalna sloboda izvor frustracije, pa bi prigovor iskazivao netrpeljivost i prema njoj.

Na kraju poglavlja Baccarini se bavi i prigovorom djeteta koje se buni što nije genetski manipulirano na poželjan način, primjerice, da ima matematički talent. Ovu primjedbu smatra neopravdanom jer djelatnikove šanse nisu umanjene – nitko ne može dobiti sve što želi. No taj odgovor, čini mi se, nije posebno zadovoljavajuć. Misaoni eksperiment koji zamišlja pouzdanu genetsku manipulaciju lako bi podrazumijevao i pouzdani *screening* genetskog materijala koji bi osoba imala bez intervencije. No ako je tako, onda se često može predvidjeti da će neki »nasumični« talenti puno lošije prolaziti u nekom društvenom okruženju nego neki drugi talenti. Bismo li tada trebali razmotriti supstituciju talenata? Nadalje, neki bi slučajevi mogli dodatno zakomplicirati Baccarinijeva razmatranja. Što ako bismo jedan talent mogli zamijeniti za dva ili više talenata? I mogu li tada u razmatranje ući preferencije roditelja? Zamislimo da roditelji (znanstvenica i umjetnik) mogu zamijeniti sportski talent svog djeteta za znanstveni i umjetnički talent. Bismo li mogli pristati na takvu razmjenu talenata?

U trećem poglavlju, naslovljenom »Genetic Interventions and Distributive Justice« (»Genetske intervencije i distributivna pravednost«), autor se okreće mogućim ograničenjima genetskih intervencija na temelju društvene pravednosti. Čak i ako postanu dostupne, genetske intervencije zbog svoje bi cijene

mogle biti priuštive samo bogatima, čime bi se mogao produbiti jaz između bogatih i siromašnih. No Baccarini odbija zabranu genetskih intervencija zbog druge strane medalje – prigovora iz srozavanja (*leveling-down objection*). Zabraniti genetske intervencije značilo bi postići jednakost, ali zadržavanjem (ili spuštanjem) svih osoba na razini onih lošije stojećih. Baccarini smatra da bi metode genetskog poboljšanja stvorile nepravedne razlike samo uz nepravednu distributivnu shemu. No što ako bi, kako kaže Michael Sandel, zbog prevelikog jaza u ljudskim sposobnostima propala solidarnost, koja je preduvjet za društvenu pravednost?⁵ Baccarini smatra da ne bismo trebali očekivati nagli antiegalitarni zaokret, a ne vidi niti zašto bi genetski poboljšani ljudi bili egoistični i odbijali suradnju s nepoboljšanima. Talentirani u našim društvima dosad nisu stvarali probleme za redistribuciju, a možemo se nadati i da bi poboljšanja donijela pozitivne pomake u građanskoj vrlini. Što se pak tiče nepoboljšanih, Baccarini ne misli da bi njihovo samopoštovanje patilo ako je redistribucija osigurana, iako to pitanje prepušta empirijskom istraživanju. Baccarini ne vidi problema niti u tome da poboljšani obavljaju zahtjevnije poslove, dok nepoboljšani izvršavaju preostale društvene zadatke (poput policijskog ili građevinskog posla), iako se za takvu podjelu posla ipak čini da bi mogla voditi nepoželjnom obliku klasnog društva.

Ronald Lindsay postavlja važna pitanja o trenutnoj mogućnosti poimanja pravednosti u društvu poboljšanih.⁶ Treba li uopće nagađati o budućim nejednakostima? Tko bi bili oni koji najgore stoje? Kako im pomoći? Za razliku od Lindsaya, koji misli da bi to bile osobe kojima genetika predviđa kognitivne teškoće, Baccarini se priklanja Farrellyju,⁷ tvrdeći da postoji pluralizam o tome tko su najgore stojeći. Genetski najdeficitarnijima ne možemo dati apsolutni prioritet. Što, primjerice, činiti kada biramo između poboljšanja inteligencije najdeficitarnijih i osiguranja dobrog obrazovanja za siromašne? Strogo pravo prvenstva za one prve bilo bi nerazložno. Baccarini također spominje Wolffove prijedloge pomoći za deficitarne kao distributivne mogućnosti, poput davanja novca, ulaganja u opremu i osoblje ili poboljšanja njihovog statusa.⁸ U procjeni kome pomoći i kako, Wolff predlaže oslanjanje na tzv. jednakost u sposobno-

⁵ Michael Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Interventions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

⁶ Ronald Lindsay, »Enhancements and Justice: Problems in Determining the Requirements of Justice in a Genetically Transformed Society«, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 15 (2005), pp. 3–38.

⁷ Colin Farrelly, »Genetic Justice Must Track Genetic Complexity« *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 17 (2008), pp. 45–53.

⁸ Jonathan Wolff, »Disability, Status Enhancement, Personal Enhancement and Resource Allocation«, *Economics and Philosophy* 25 (2009), pp. 49–68.

stima (*capability view*), koja podrazumijeva pluralizam različitih načina života. Bez obzira na to, kaže Wolff, najgore stojeće može se prepoznati u praktičnim situacijama, prema deficitima u sposobnostima kao što su kratak životni vijek, nemogućnost zaposlenja, loše zdravlje ili manjak socijalnih kontakata; u najgoroj poziciji su oni koji istovremeno pate od više različitih deficita. Kada se ipak nađemo u nedoumici, kaže Baccarini, demokratske odluke o tome kome otklanjati te deficite trebamo donositi na temelju javnih razloga i u skladu s pravičnim procedurama. Baccarini se slaže s Lindsayjem da se treba posvetiti sadašnjim nejednakostima, ali ne misli da ne trebamo razmišljati o pravednosti mogućeg društva s genetskim intervencijama. Za kraj, na tragu argumenta Allena Buchanana,⁹ Baccarini navodi da bi neka poboljšanja pogodovala ne samo najgore stojećima, već i ostalim nepoboljšanima, s obzirom na to da bi pospješila produktivnost na ekonomskom, zdravstvenom i sigurnosnom planu.

U četvrtom poglavlju, naslovljenom »Cloning« (»Kloniranje«), Baccarini još jednom pretpostavlja puno napredniju i pouzdaniju biotehnošku metodu od trenutno dostupnih. Glavni mu je cilj otkloniti glavne brige o kloniranju, koje se tiču intrinzične nemoralnosti kloniranja, vjerojatne štete nastale od kloniranja i nemoralnih motivacija za kloniranje. Analizom ovih prigovora Baccarini nastoji ustanoviti je li istraživanje kloniranja vrijedno i treba li ga financirati javnim sredstvima. Kao i prije, status kloniranja trebamo odrediti na temelju javnih razloga koje mogu prihvatiti slobodni i jednaki građani.

U sljedećem odjeljku Baccarini detaljno analizira tri gore navedena prigovora. Prvi prigovor, o intrinzičnoj nemoralnosti kloniranja, poprima razne varijacije. Prema jednom shvaćanju, kloniranje ugrožava relacije u srži ljudske reprodukcije, u prvom redu između roditelja i djece. Na to shvaćanje Baccarini nudi dva odgovora. Prvi je da nije jasno kako se kloniranje u ovom smislu razlikuje od drugih metoda koje pomažu u reprodukciji, poput surogat majčinstva. Ako prigovarač pritom misli da bi se sve takve prakse trebale zabraniti jer ugrožavaju normativnost prirode, prigovor bi otišao predaleko jer bi se temeljio na kontroverznom metafizičkom gledištu umjesto na javnom razlogu. Na sličan bismo način mogli odgovoriti i na drugo shvaćanje prigovora, koje kaže da kloniranje ugrožava obiteljske odnose. Prema trećem shvaćanju, kloniranje ugrožava dostojanstvo ljudskih bića jer je oblik reprodukcije svojstven nižim bićima u biološkom lancu. No prema Baccariniju, ta je tvrdnja filozofski kontroverzna; primjerice, Richard Dawkins kaže da je kloniranje u jednom smislu prirodnije jer se gen kopiranjem na jasniji način održava nego što je to slučaj kod standardne ljudske reprodukcije. Prema četvrtom shvaćanju, kloniranje

⁹ Allen Buchanan, »Enhancement and the Ethics of Development«, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 18 (2008), pp. 1–34.

ugrožava ljudsku raznolikost koja je ključan preduvjet napretka i evolucije. Takva je bojazan pak pretjerana, misli Baccarini, jer se neće svi klonirati, a ako do toga i dođe, kloniranje se može zabraniti kada takva opasnost postane realna.

Drugi prigovor, o štetnosti kloniranja, sastoji se od dva argumenta koje Baccarini obrađuje zajedno. Prvi kaže da je kloniranje štetno za dostojanstvo kloniranog, a drugi da je štetno za njegov identitet. No pozivajući se na primjer jednojajčanih blizanaca, koji za razliku od kloniranih dijele i okolinske faktore, Baccarini pokazuje da je bojazan bespredmetna. Ako je argument pak da je kloniranje prijetnja zbog vjerovanja pojedinaca da je budućnost predodređena, a životu nedostaje spontanost, onda je problem, kaže Baccarini, u pogrešnom vjerovanju, a ne u kloniranju. Na tom tragu, kloniranje ne može biti zabranjeno zbog predrasuda prema kloniranima jer bi to impliciralo zabranu reprodukcije između trenutno diskriminiranih; problem je u predrasudi, a ne u kloniranju. Istina je, priznaje Baccarini, da neuspjesi prethodnika mogu kloniranu osobu odvratiti od nekih životnih odluka, no to nije nužno loše za nju.

Treći prigovor, o nemoralnim motivacijama, tiče se u prvom redu situacija u kojima roditelji kloniranjem pokušavaju ostvariti svoje životne planove, a dijete tretiraju kao vlasništvo. To razmatranje daje nam razloga, kaže Baccarini, da porazmislimo o postojećim društvenim tendencijama u roditeljstvu da se djeci nameće roditeljska očekivanja. Na sveopćoj prisutnosti takvih očekivanja ne trebamo graditi slučaj protiv kloniranja, već slučaj protiv okoline koja suzbija različitost kod potomstva. Autor izdvaja i druge neprihvatljive motivacije za kloniranje, kao što je iskorištavanje kloniranog djeteta za organe ili kloniranje djeteta koje bi, kao kopija, trebalo nadomjestiti neku blisku osobu. No postoje i prihvatljivi motivi, kao što je slučaj lezbijskog para u kojem obje partnerice žele biti u srodstvu s djetetom.

U sljedećem odjeljku Baccarini raspravlja o mogućnosti da kloniranje ugrožava osobnu autonomiju. Primjerice, prema Jürgenu Habermasu, klonovi neće sami sebe poimati kao autore svojih života.¹⁰ Ali takav bi argument, kaže Baccarini, imao veću težinu kada bi bio temeljen na istinitim vjerovanjima; no genetski determinizam nije istinit. Ipak, stvara li kloniranje odnos dominacije roditelja nad djetetom? Baccarini odgovara da ne postoji jasan razlog zašto bi reproduktivno porijeklo osobe uspostavljalo odnos dominacije. Nemamo niti razloga zapitati se bi li kloniranoj osobi bilo bolje nastati putem standardne reprodukcije, s obzirom na to da bi se onda radilo o nekoj drugoj osobi.

Na kraju poglavlja Baccarini tvrdi da iako nemamo razloga zabraniti kloniranje, imamo ga razloga nadgledati jer se radi o novoj praksi; ovo je jedan

¹⁰ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003).

od slučajeva na koji možemo primijeniti Wolffovu naklonjenost *statusu quo*. No nadgledanje ne smije biti suviše invazivno, kako sloboda roditelja ne bi bila ugrožena.

Peto poglavlje, naslovljeno »Extension of Human Lifespan« (»Produljenje ljudskog životnog vijeka«), pretpostavlja još jednu futurističku biotehnologiju, koja pouzdano realizira protegnutiji životni vijek. Prigovori takvoj praksi, Baccarini pokazuje kroz poglavlje, nisu utemeljeni u prihvatljivim javnim razlozima i ne opravdavaju zabranu istraživanja.

U prvom odjeljku Baccarini razmatra moguće javne razloge za zabranu te prakse. Najprije iznosi prigovor Leona Kassa da je produljenje života pristup protiv ljudske prirodnosti i dostojanstva – naša smrtnost čini nas bićima kakva jesmo.¹¹ No čak i da je tome tako, trebamo li održanje ljudskosti tretirati kao pobjedonosan javni razlog? Baccarini sumnja u to. Prema evolucijskom antiesencijalizmu, ne postoje nepromjenjive esencije ljudske vrste. Usto, antiesencijalizam bolje stoji u znanstvenim raspravama od esencijalizma, pa je oslanjanjem na esencijalizam, kaže autor, Kassu teško ponuditi javni razlog. Potporu u evolucijskoj teoriji lakše pronalaze transhumanistički projekti, koji raspravljaju o svojstvima tzv. post-ljudi. Prema Nicku Bostromu, nemamo razloga misliti da dostojanstvo neće biti dostupno post-ljudima.¹²

U drugom se pak odjeljku razmatraju razlozi za davanje potpore toj praksi i njezinom istraživanju. Mogući razlog u korist davanja potpore njezina je sukladnost s drugom moralnom moći, s obzirom na to da dug život može omogućiti realizaciju životnog plana. Nasuprot tome, slavni argument Bernarda Williama o Elini Makropulos daje naslutiti da besmrtnost podrazumijeva ili monotoniju i repetitivnost, ili varijabilnost koja dolazi po cijeni gubitka identiteta.¹³ No Baccarini smatra da paralizirani identiteti ionako ne bi bili poželjni, a karakterne promjene često mogu voditi novim dometima, kao u umjetničkom svijetu. Budući da mnogi odustaju od revidiranja svojih koncepcija dobra upravo zato što osjećaju da im nedostaje vremena za korjenite promjene, produljenje života može pogodovati razvitku njihovog životnog plana. Istina je da vrijeme dosade i zamora može nastupiti, no hoće li nastupiti i kada, subjektivno je pitanje koje ne možemo prejudicirati. Isto je tako moguće, kao što kaže Kass, da vremenska ograničenost goni ljude da budu kreativni i produktivni, no u tome može i spustavati pojedince koji su zaokupirani žaljenjem za propuštenim prilikama, kaže Baccarini. Izostaju, dakle, jasni javni razlozi za zabranu ove biotehnologije.

¹¹ Leon Kass, »Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection«, *The New Atlantis* 1 (2003), pp. 9–28.

¹² Nick Bostrom, »In Defence of Posthuman Dignity«, *Bioethics* 19 (2005), pp. 202–214.

¹³ Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

U trećem se odjeljku Baccarini okreće općenitijim razmatranjima o produženju života. Larry Temkin, primjerice, smatra da je svijet bez smjene generacija nepoželjan.¹⁴ No čini se da ne postoji neki javni razlog zbog kojeg se pojedinci ne bi mogli odreći svijeta s djecom u korist svoje besmrtnosti. Istodobno, pravo na reprodukciju ne čini se snažnijim od prava na produljenje životnog vijeka. Preostali problemi tiču se izostanka inovacije do kojeg potencijalno može doći zbog nedostatka smjene generacija, a moglo bi se dogoditi i da nadolazeće generacije ne dobiju adekvatne šanse, ako starije generacije zadrže većinu važnih društvenih pozicija. Baccarini smatra da je prvi problem već riješen – besmrtnici imaju motiva mijenjati svijet jer ih ne tišti breme smrtnosti. Što se pak tiče šansi za nadolazeće generacije, drži da su starije generacije dužne ne diskriminirati mlade, ali da nisu dužne zbog njih se povući. Zaključak autora je da ne postoje dobri javni razlozi za zabranu produljenja životnog vijeka, iako razvijanje tehnologije nema prioritet u odnosu na druge potrebe i prava. Trošenje oskudnih javnih sredstava na istraživanje stoga uglavnom neće biti opravdano, ali nemamo razloga zabraniti privatna ulaganja.

U šestom i posljednjem poglavlju, naslovljenom »Moral Bioenhancement« (»Moralno biopoboljšanje«), Baccarini ispituje problem zabrinjavajućeg jaza između naše moralne psihologije i znanstvenih i tehnoloških dosega, koji mogu ugroziti ljudski opstanak (nuklearno oružje ili tehnologije koje ugrožavaju klimu). Kako bismo hitno poboljšali moralne predispozicije, Ingmar Persson i Julian Savulescu smatraju da moramo iskoristiti metode moralnog biopoboljšanja (MBP), među kojima su u prvom redu farmakološka sredstva.¹⁵ Prema autorima, od naših bismo manjkavosti trebali premostiti ograničeni altruizam, neosjetljivost za patnju velikog broja ljudi, pristranost prema bliskoj u odnosu na dalju budućnost i slab osjećaj odgovornosti za propuste i sudjelovanje u kolektivnoj šteti. Poželjnije je da pojedinci dobrovoljno pristaju na MBP, no autori ostavljaju mogućnost i obvezne primjene na populacije.

U drugom odjeljku Baccarini izlaže poziciju Thomasa Douglasa, koji brani slabiju tvrdnju o MBP – da će u bliskoj budućnosti pojedincima nekada biti dopušteno moralno se poboljšati.¹⁶ Za njega, svrha MBP-a nije samo sprječavanje izumiranja, već i smanjenje predrasuda i promicanje solidarnosti sa zemljama u razvoju. Douglas smatra da se MBP ostvaruje uklanjanjem protumoralnih emocija, koje su nam prepreka u brizi i dobrom moralnom rasuđivanju. Iako

¹⁴ Larry Temkin, »Is Living Longer Living Better?«, *Journal of Applied Philosophy* 25 (2008), pp. 193–210.

¹⁵ Ingmar Persson i Julian Savulescu, *Unfit for the Future* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

¹⁶ Thomas Douglas, »Moral Enhancement through Direct Emotional Modulation: A Reply to John Harris«, *Bioethics* 27 (2013), pp. 160–168.

postoje kontroverze oko toga koji su motivi moralno dobri i u čemu se sastoji uistinu poboljšano moralno djelovanje, Douglas smatra da neka suzbijanja protumoralnih emocija, poput zaziranja od drugih rasa ili snažnog impulsa za nasilje, nesumnjivo predstavljaju moralno poboljšanje.

U trećem odjeljku iznose se daljnji argumenti za MBP. MBP može pomoći pri razvijanju građanskih vrlina, kao što su tolerancija i solidarnost.¹⁷ Primjena MBP-a u korist vrline građanima također daje bolji uvid u neurofiziološke temelje predispozicija za nasilje, povjerenje i suradnju. Čak i ako je građanska vrлина u našem društvu na zavidnim razinama, Jefferson et al. smatraju da ju nemamo razloga ne učiniti još boljom ili ju održati na istoj razini.

Četvrti odjeljak obrađuje u raspravi često spominjan prigovor Johna Harrisa da nam MBP oduzima slobodu činjenja moralnih pogrešaka, što je, po njemu, istovjetno nemogućnosti da se postigne istinska moralna vrлина.¹⁸ S druge strane, Douglas drži da zatamljivanje protumoralnih emocija omogućava veću moralnu slobodu, dok Persson i Savulescu kažu da žene zasigurno ne bismo smatrali manje slobodnima zato što imaju bolje psihološke predispozicije za moralno ponašanje. Zagovaratelji MBP-a kažu da nam upravo zbog njegovih učinaka postaje moguće djelovati na temelju nekih moralnih razloga. Ako nam neki biotehnoški mehanizam onemogućiti činiti drugačije, onda jesmo neslobodni, no samo pod uvjetom da nismo na njega dobrovoljno pristali. No i tada MBP može biti opravdano, s obzirom na potencijalnu vrijednost koju stvara. Ako bi MBP umanjilo našu slobodu za 25%, ali istovremeno učinilo rat i glad stvarima prošlosti, umanjjenje slobode bilo bi prihvatljivo, kaže David DeGrazia.¹⁹ Ovakva su odvagivanja ključna, kaže Baccarini, uslijed razložne potrebe da prilagodimo vrijednosti realnim životnim okolnostima. Sloboda je vrijedna, ali ju je katkad potrebno dozirati s obzirom na važnost ostalih vrijednosti. Uostalom, kaže Baccarini, Harrisov argument ne može ponuditi javni razlog, s obzirom na to da se temelji na kontroverznoj filozofskoj poziciji o slobodi volje. Njegov bi argument trebao biti u terminima građanske slobode, kao što je onaj Roberta Sparrowa, koji tvrdi da MBP ugrožava republikansku slobodu da se nad nama ne vrši dominacija.²⁰ Prema Sparrowu, društvo koje primjenjuje MBP treba imati puno snažnije demokratske korektive koji će spriječiti zloporabe; no nije sigurno da bi takvo društvo uopće trebalo MBP. Baccarinijevo gledište

¹⁷ Will Jefferson, Thomas Douglas, Guy Kahane i Julian Savulescu, »Enhancement and Civic Virtue«, *Social Theory and Practice* 40 (2014), pp. 499–527.

¹⁸ John Harris, »Moral Enhancement and Freedom«, *Bioethics* 25 (2011), pp. 102–111.

¹⁹ David DeGrazia, »Moral Enhancement, Freedom, and What We (Should) Value in Moral Behaviour«, *Journal of Medical Ethics* 40 (2014), pp. 361–368.

²⁰ Robert Sparrow, »Better Living through Chemistry? A Reply to Savulescu and Persson on 'Moral Enhancement'«, *Journal of Applied Philosophy* 31 (2014), pp. 23–32.

o slobodi nešto je slabije – ono zahtijeva da javne odluke mogu biti opravdane za slobodne i jednake građane. Sparrowljev bi model onemogućavao MBP čak i kada bi pogodovao osobama i kada bi ga one imale razloga prihvatiti.

Značajniji problem, kaže Harris, ipak je taj da MBP direktno mijenja moralne stavove i zaobilazi moralno rasuđivanje, sputavajući time slobodu.²¹ Pritom, averzije koje se tumače kao protumoralne često su prikladne reakcije u moralnom djelovanju. Harris smatra da bismo se stoga trebali posvetiti kognitivnom poboljšanju, koje u kombinaciji s obrazovanjem smatra najboljom mjerom protiv predrasuda. Douglas ostaje pri poziciji da čak i ako se moralne emocije ne mogu optimalno podešavati, nije sigurno da je MBP nedopustivo. Naprotiv, Harrisov argument trebao bi pokazati da je rezultat MBP-a standardno nepouzdan u kompleksnim moralnim situacijama. Baccarini naglašava da zagovornici MBP-a ne spore važnost kognitivne komponente, ali ističu da se na emocionalnu modulaciju treba osloniti kada kognicija nije dovoljna za moralni ishod. Moralna ponašanja i stavovi nisu isključivo rezultat moralnog rasuđivanja. Putem rasuđivanja, kaže Douglas, djelatnik spoznaje moralne razloge i zašto su važni, ali to nije dovoljno za moralno ponašanje ako postoje afektivne prepreke.²²

U petom odjeljku Baccarini nudi rezime gornje rasprave. Skeptičan je oko Harrisovog inzistiranja na snazi racionalnosti. Za moralni napredak, uz pomake na kognitivnom planu i usavršavanju moralnih teorija, potrebni su pomaci u društvenim odnosima i u snazi empatije i brige. Time Baccarini ne želi reći da je moral isključivo domena intuicija i emocija; razum je ključan u ispravljanju pogrešnih emocionalnih reakcija.

Je li MBP pomirljivo s pluralizmom? Poštuje li kod pojedinaca razmišljanja o pravednosti i njihove koncepcije dobra? DeGrazia nudi odgovor na tragu Rawlsovog modela – trebamo primjenjivati MBP unutar preklapajućeg konsenzusa razumnih moralnih perspektiva. DeGrazijin je spektar razumnih perspektiva značajno širi nego Rawlsov, no kod odbacivanja neprihvatljivih također se poziva na moralnu jednakost među djelatnicima. DeGrazia bi tako odbacio neonacizam ili nietzscheovski elitizam, a MBP bi ispravljalo sadizam, moralni cinizam, manjkavu empatiju, predrasude, antisocijalne poremećaje itd. Baccarini se slaže da neke vrijednosti možemo legitimno zaštititi; primjerice, niti jedna država ne može biti neutralna po pitanju štete koju nanosimo jedni drugima.

²¹ John Harris, »Taking Liberties with Free Fall«, *Journal of Medical Ethics* 40 (2014), pp. 371–374.

²² Thomas Douglas, »Enhancing Moral Conformity and Enhancing Moral Worth«, *Neuroethics* 7 (2014), pp. 75–91.

Zaključno, autor tvrdi da MBP vjerojatno ne možemo učiniti obveznim, s obzirom na potencijalnu invazivnost. Na obvezi MBP-a moglo bi se inzistirati samo u nekim izvanrednim okolnostima. Na Sparrowljevo inzistiranje da i dobrovoljno MBP može biti štetno jer bi se poboljšani izdvojili i obustavili suradnju s nepoboljšanima²³ Baccarini odgovara da bolji moralni djelatnici u našim društvima ne izbjegavaju suradnju i ne traže poseban status, pa nema razloga misliti da bi to činili biopoboljšani. Čak i u malo vjerojatnom slučaju njihovog odcjepljenja, nejednakosti ne bi bilo, s obzirom na to da bi se ostvarila jednakost u zasebnim društvima. S posebnom ulogom moralno poboljšanih u donošenju demokratskih odluka Baccarini pak ne vidi problema. Glavni problem s projektom MBP-a Baccarini vidi u tome što je nerealan, što je važno s obzirom na razmatranja iz prvog poglavlja; ne želimo da zagovaranje MBP-a postane dio filozofije naricanja.

Na ovom tragu, recimo za kraj da iako Baccarinijev pristup uspijeva premostiti jaz između teorija javnog opravdanja u političkoj filozofiji i partikularnih rasprava u primijenjenoj etici, ostaje otvoreno pitanje koliko uspijeva pomoći položaju filozofa u stvaranju javnih politika. Svaka od razmotrenih biotehnologija u velikoj je mjeri znanstveno-fantastična, pa je upitno koliko su razmatranja ne samo autora, već i ostalih sugovornika u raspravama, primjenjiva pri stvaranju javnih politika u doglednoj budućnosti. Baccarinijeva je koncepcija opravdanja na prikladan način kontekstualistička, no konteksti o kojima raspravlja još su uvijek prilično daleki, a pitanje je hoće li se neki od njih ikada realizirati.²⁴ Stoga je otvoreno empirijsko pitanje mogu li se filozofi znanstveno-fantastičnim hipotezama približiti stvaranju javnih politika, ili će morati pokušati uroniti u neke realnije kontekste.

Viktor Ivanković
Institut za filozofiju, Zagreb
viktor.ivankovic@ifzg.hr

²³ Robert Sparrow, »Egalitarianism and Moral Bioenhancement«, *The American Journal of Bioethics* 14 (2014), pp. 20–28.

²⁴ Primjerice, raspravama o MBP-u katkad se prigovara da su suviše spekulativne. Vidi: Hand-Joerg Ehni i Diana Aurenque, »On Moral Enhancement from a Habermasian Perspective«, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 21 (2012), pp. 223–234 te Inmaculada de Melo-Martin i Arleen Salles, »Moral Bioenhancement: Much Ado About Nothing?«, *Bioethics* 29 (2015), pp. 223–232.

