

# Rasprave

---

## ETIKA U POSTUTOPIJSKOM RAZDOBLJU Od genetskog inženjeringa do planiranog morala

Branimir Lukšić, Split

### Uvod

Svjedoci smo znatnih pomaka vrijednosti u današnjem svijetu. Bizarne utopije totalitarizma i fašizma pokušale su ove pomake uvesti prisilom i ideološkim preodgojem, društvenim inženjeringom i policijskim nadzorom. Ishod je bio sustavno demoraliziranje pojedinca i društva, institucionalizirana laž koja je stvarala moralni cinizam. Umjesto blaženstva za odabranike, nastalo je moralno rasulo sveopćeg prokazivanja i doušništva. To ozračje društvene shizofrenije stvara rascjep kod svakog pojedinca između njegove javne persone koja laže i zna da joj drugi lažu, i osobe koja skida obrazinu jedino u najintimnijem krugu obitelji ili prijatelja. Pomoću ukaza te su totalitarne fašistoidne ideologije<sup>1</sup> pokušale krojiti povijest po modelu svojih utopijskih megamitova, dogmatske iracionalnosti i manihejzma. Nisu uspjele izgraditi društvo po svom paranoidnom uzoru, ali su zato politikom organiziranog ludila pretvorili 20. stoljeće u stoljeće megamiranja.<sup>2</sup> Raspadom prisilnih utopija i ulaskom u postutopijsko razdoblje nastavlja se promjena mnogih vrijednosti, ne više po receptu Lenjina, Hitlera, Pol Pota ili Maoa, nego kao posljedica korjenitih

<sup>1</sup> U literaturi prevladava mišljenje da se fašizam mora lučiti od totalitarizma (npr. komunizma). Usp. Wolfgang Wippermann: *Faschismustheorien*, Darmstadt 1989, str. 98 i sl.

<sup>2</sup> Vjerojatno nije pretjeran broj od 20 do 25 milijuna Staljinovih te oko 17 milijuna Hitlerovih žrtava. Neuspjeli pokušaji da se izgradi komunizam u 20. stoljeću odnijeli su blizu 60 milijuna žrtava, što čini komunizam najskupljim neuspjehom u povijesti. Usp. Zbigniew Brzezinski, *Izvan kontrole. Globalna previranja uoči XXI. stoljeća*, Zagreb 1994, str. 7-27.

promjena uvjeta života. Tehnologija komunikacije čini svijet užim i stvara višu razinu političkog i idejnog osvještenja. Urbanizacija i veća mobilnost pučanstva diljem zemaljske kugle olabavljaju spone koje su još donedavna bile jamac kohezije na međusobnoj, obiteljskoj i nacionalnoj razini života. Neki pomaci u vrijednostima već se naziru, kao npr. na razini religije, traženje horizonta životnog osmišljenja unutar necrkvene i neinstitucionalizirane religioznosti, ekološki aspekt religijskog doživljaja, tješnje prožimanje ovozemnog i onozemnog, na razini tehnike i gospodarstva kvalitativno poimanje ekonomskog rasta, decentralizacija, "meka" tehnologija, ekološka umjesto tehnokratske racionalnosti, humanizacija radnog procesa uz veći naglasak na osobnom samoostvarenju kroz rad, opadanje spremnosti na veće rizike. U sferi države i politike pomaci su s nadosobnog i kolektivnog na osobno i intimno, od centralizma prema regionalizmu, od konformizma i uravnilovke prema pluralizmu i individualizmu, od etnocentrizma i "čiste" nacionalne kulture prema snošljivosti i otvorenosti u nužno nametnutoj multikulturalnosti, od nacionalne suverenosti prema njenom razvodnjavanju u sve većoj međunarodnoj političkoj, vojnoj i gospodarskoj međuovisnosti. Na razini razvoja osobnosti opažaju se pomaci od primata diskurzivne razumnosti prema sve izraženijem očitovanju osjećajnih slojeva psihe, prema očitovanju tjeskobnosti, senzibilnosti, prema kontemplaciji, spontanosti, intuitivnosti i duhovnosti, od asketskih vrijednosti prema hedonizmu koji u razvijenim zemljama često prelazi u rapidno opadanje samokontrole i u permissivnost izobilja.<sup>3</sup> Ovi pomaci u vrijednostima češće se događaju kao promjene naglaska nego kao potpuno obezvrijeđenje potisnutih vrijednosti. Treba, međutim, istaknuti, da na području vrijednosti, za razliku od onoga prirodnih znanosti, paradigme nisu dijahrone nego sinhronne, da različite etičke paradigme mogu koegzistirati. Na primjer, pripadnici određenog kulturnog i religijskog kruga mogu proživljavati iste moralne norme na različit način. Tako vjernici u istoj crkvi i kod istog obreda mogu doživljavati istu vjeru u različitim paradigmatama, što ne predstavlja nikakav sud glede autentičnosti njihove religioznosti (neki su još uvijek psihološki u srednjem vijeku, drugi u mentalitetu poslije Drugog vatikanskog sabora, dok su neki još uvijek psihički protestanti jer još uvijek imaju temeljnu potku vjerskog protestiranja).<sup>4</sup>

Ne treba shvaćati promjenu vrijednosti nužno kao negativnu pojavu moralnog pada, ali ni kao pozitivnu pojavu moralnog uspona. Dakako da se o ovakvom vrednovanju pomaka normi ponašanja ne može ni govoriti sa stajališta vrijednosnog relativizma. Ali ni sa stajališta koje ne smatra vrijednosne sudove isključivo emocionalnim, rela-

<sup>3</sup> Vidi Karl-Heinz Hillmann, *Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen*, Darmstadt 1986, str. 177-190.

<sup>4</sup> O značenju ove neistovremenosti ljudske svijesti na dijalog među religijama vidi Hans Küng, *Projekt Weltethos*, izd. Piper 1990, str. 98 i sl.

tivnim i subjektivnim. Promjene vrijednosti ne moraju nužno imati moralnu kvalifikaciju. Postoji uzajamna uvjetovanost promjene vrijednosti i promjena ciljeva koji se žele ostvariti, pa mnogi pomaci u doživljavanju vrijednosti mogu biti višeznačni isto kao i pomaci u ciljevima koji se time žele postići. Tako npr. liberalizacija odnosa muškarca i žene u krugu obitelji može nagovještati produbljenje i personalizaciju njihovih međusobnih odnosa, ali i gubitak onih vrijednosti koje su simbolizirane pojmom obitelji, kao što su intimnost, solidarnost i psihološka stabilnost. Isto tako svijest pripadnosti određenom narodu ili etničkoj zajednici može označavati širenje osobnog kruga solidarnosti na putu da ta solidarnost obuhvati čitavo čovječanstvo i svakog čovjeka kao takvog, ali ako se naša skrb i solidarnost zaustavi na vlastitom narodu ili etničkoj grupi, čineći nas ravnodušnim ili čak neprijateljski raspoloženima prema svima izvan toga kruga, onda vrlina rodoljublja postaje mana šovinizma, pad u osobno amorfnu kolektivnost krvi i gena, u životinjsko zbijanje ugroženog čopora, vraćanje na mitsku razinu etničke narcisoidnosti, pa čak i fetišizam ishitrenog simbola besmrtnosti u tjeskobnom bijegu od tragično doživljene svijesti osobne smrtnosti.

I na kraju ovoga uvoda da spomenemo jedno metodološko pitanje koje nije beznačajno. Naime, da li se promjena vrijednosti uopće može empirički oslonjivo utvrditi i da li demoskopska metoda, kojom se društvene znanosti u tu svrhu služe, sama po sebi izobličuje predmet svoga istraživanja, stvarajući na taj način neku vrstu sociološkog "zagađenja okoliša"?<sup>5</sup> Zato govoriti u svezi s promjenom vrijednosti o krizi može ponekad biti zaobilazan način da se ta kriza izazove.

Ako pretpostavimo da se ipak događaju promjene u naglasku i doživljavanju vrijednosti, posebice onih moralnih, možemo li svjesno utjecati na takve pomake i njih nekako usmjeriti da pomognu mirnom suživotu ljudi i naroda na ovoj planeti, ili smo pasivno izloženi stihiji tih promjena? Je li se te promjene odnose na bit moralnih vrijednosti, ili su to promjene samo njihova društvenog konteksta ali ne i teksta, dovođenje u fokus nekih vrijednosti uz istovremeni "povijesni zaborav" drugih?

U ovom ćemo prikazu odgovoriti na ta i neka druga njima slična pitanja.<sup>6</sup>

### *Sociokulturalni kontekst promjene vrijednosti*

Razvoj znanosti i tehnologije, ta najradikalnija a možda i jedina revolucija današnjice, ima za posljedicu korjenitu promjenu načina

<sup>5</sup> Usp. Nikolaus Lobkowicz, *Wendezeit. Gedanken zur postkomunistischen Epoche*, Würzburg 1993, str. 268 i sl.

<sup>6</sup> Pod moralom, ćudoredem ili ethosom podrazumijevamo stvarno prakticirani vrijednosni sustav pojedinca ili grupe, konkretni kodeks ćudorednog ponašanja, a pod etikom znanost o utemeljenju morala.

života i mišljenja. Politički i kulturalni pluralizam stvara gubitak pounutrašnja (internalizacije) dominantne ljestvice vrijednosti, što lako vodi u rasulo i relativnost u doživljaju bilo koje vrijednosti.<sup>7</sup> Od ostalih čimbenika koji utječu na promjene vrijednosti spomenimo utjecaj društvenog diferenciranja i uzajamno prožimanje različitih segmenata društva, pomake u odnosima interesa i u strukturama vlasti, utjecaj pozitivnih znanosti, osobito njihove vulgarizacije i nekritičkog uopćavanja, fenomen socijalizacije, akulturacije, političkog i kulturalnog "osvajanja" jednih zemalja od strane drugih, te utjecaj dominantnih osoba, društvenih pokreta, ideoloških sekta i subkultura. Jedna od posljedica ovih promjena vrijednosti je nesigurnost osobnog i društvenog identiteta, koja se očituje u slabljenju normativnih standarda ponašanja i vjerovanja, iz čega onda proizlaze osobna dezorijentacija, tjeskobnost, društvena izolacija ("usamljena gomila" suvremenih gradova košnica) i anomija. Međutim, zbog rušenja centara dogmatskog monopola nad vrijednostima ove promjene mogu imati i pozitivnu stranu promičući autonomiju i samoostvarenje osobnosti, te na taj način stvarajući duhovni prostor autentičnog moralnog odlučivanja. Stoga, uzajamna oplodnja dominantnih vrijednosti u pluralističkom društvu s onima subkultura i kontrakultura može doprinosti osobnom moralnom osvještenju kod intelektualno i moralno zrelih osoba, ali jedino uz uvjet da u društvu postoji temeljni moralni konsenzus, jer bi se u nedostatku toga društvo kretalo prema moralnoj anomiji i samouništenju. Ova uzajamna oplodnja vrijednosti u pluralističkom društvu predstavlja doduše opasnost za homogenost i koheziju društva, ali se u ozračju heterogenosti može lakše uočiti patologija nekih uvriježenih "normalnih" načina ponašanja i otvoriti mogućnost za prihvatanje drugih, različitih norma koje bi proširile horizont spoznaje i solidarnosti. Duhovna kultura je, uostalom, uvijek bila proces preoblikovanja i novog oblikovanja, i ona pretpostavlja promjenu vlastitih sadržaja kao i prihvaćanje tuđih ideja i iskustava.<sup>8</sup> Općenito uzevši, elite moći, vlasti i funkcije društva nisu nositelji novih orijentacija vrijednosti, pa fiksacijom na djelomičnu razumnost onoga što je već uspostavljeno i na postojeći svoj interes te elite često kočće i kreativne pomake u vrijednostima.

Usporedo s ovom tendencijom pluralizacije vrijednosti zapaža se u suvremenom svijetu i sklonost prema niveliranju i ujednačenju vrijednosti i načina života. Ovo se ujednačavanje paradoksalno očituje u naglašenom individualizmu tržišno orijentirane ekonomije, u privatnosti potrošačkog mentaliteta, kao i u mobilnosti statusnih struktura. Ova površinska individualizacija stvara iskorijenjenog i atomiziranog pojedinca, koji postaje zamjenljiv kozmopolitski potro-

<sup>7</sup> Marksistički se komunizam, kao i ostale krvave utopije ovoga stoljeća, mogu promatrati kao neuspjeli pokušaji da se univerzaliziraju i racionaliziraju povijest i vrijednosti.

<sup>8</sup> Usp. Ina-Maria Greverus, *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt (Anthropologie als Kritik)*, Darmstadt 1990, str. 225-226.

šač, nositelj radne učinkovitosti i dodijeljene mu uloge unutar profesionalnog i birokratskog životnog okvira, egzistencijalno nesiguran i podložan psihološkom manipuliranju. Tendencije globalnog ujednačavanja vrijednosti ima mnoge uzroke, među kojima su vrlo važni postupna sekularizacija vrijednosti, gubitak vjere u nadmoć vlastitog sustava vrijednosti, što je posljedica akulturacije, snošljivosti ali i relativizacije vrijednosti. Ovo ujednačavanje stavlja sve veći naglasak na etiku odgovornosti za posljedice naših čina i propusta, a zaposavlja etiku uvjerenja koja procjenjuje moralnost čina prema iskrenosti uvjerenja koje ga motivira, bez obzira na posljedice toga čina. Etika odgovornosti manje se oslanja na tradiciju, običaje i nasljedene oblike ponašanja i promatra pojedinca kao ishodište svrhovitog i razumnog odlučivanja i djelovanja. Međutim, samim time se ne postiže uvijek i nužno proširenje osobne slobode, jer sada pojedinac, umjesto da doživi skućavanje osobne slobode od strane tradicionalnih arbitara ponašanja, doživljava to ograničenje od strane društvenog i psihološkog utjecaja koji na njega vrše mnogobrojne zakonske norme i sredstva javnog priopćavanja. Osjećaj novostečene slobode svrhovitog i razumnog odlučivanja vrlo je često samo iluzija, dok se u stvari slijede dominantne društvene i kulturalne vrijednosti, koje su zbog načina života, reklama, uronjenosti pojedinaca u "objektivni duh" vremena, postale dio njegove podsvijesti, kao što su npr. težnja za materijalnim izobiljem po kojem se mjeri uspjeh ili neuspjeh u životu, potreba za društvenom afirmacijom, prešutno uvjerenje da je bolje biti živa krava nego mrtav junak, dakle uvjerenje da je biološko preživljavanje vrhovna vrijednost. Ovdje osobito treba spomenuti presudnu ulogu televizije i ostalih sredstava videokomunikacije u oblikovanju i niveliiranju vrijednosti u društvu. Kada tom video-industrijom upravljaju beskrupulozni profiteri koji iskorištavaju glad za senzacionalnim, vulgarnim i pornografskim sadržajima, dolazi do negativnog i društveno opasnog pomaka vrijednosti u smjeru dekadentnog hedonizma, gubitka svake osobne samokontrole i svakog moralnog autoriteta, do globalne krize i praznine duha, što čini ljudski rod nesposobnim da ovlada svojom sudbinom.<sup>9</sup>

### *Čovjek u službi gena*

Prije nego razmotrimo pitanje da li je moguće svjesno usmjerenje pomaka vrijednosti iznijet ćemo shvaćanje tzv. evolucijske etike, prema kojemu je čovjek bitno genetski preodređen pa se ne može po volji mijenjati njegovo ponašanje odgojem ili društvenim uvjetovanjem. Čovjekova "prva narav" iz koje proistječu predrasumske sklonosti njegova ponašanja, nastala je, prema sociobiolozima i pobornicima evolucijske etike, prilagodbom na uvjete života u pliocenu i pleistocenu (čovjek lovac i sakupljač), te u postglacijalnom neolitiku (počeci poljo-

<sup>9</sup> Usp. Z. Brzezinski, op. cit., str. 98-99 te 200.

djelstva i stočarstva).<sup>10</sup> Budući da tu "prvu narav" nije moguće bitno mijenjati kulturnim normama i moralnim propisima, evolucijska etika sebe shvaća kao eksplikativnu, a ne normativnu, teoriju, čija je zadaća znanstveno razjasniti biološko podrijetlo moralnog ponašanja čovjeka, kao i odgovoriti na pitanje o biološkoj funkciji morala.<sup>11</sup> U tom bi se smislu evolucijska etika suprostavljala "idealističkoj" etici, kojim se izrazom u krugu tih etičara označuje svako naučavanje o apsolutnosti etičke norme, bilo da se ono zasniva na transcendenciji ili čak na imanentnim zakonitostima same evolucije.<sup>12</sup> U takvom biologiziranju etike čak se i altruizam tumači kao kolektivna sebičnost kojom se pojedinac žrtvuje za širu biološku zajednicu, konačno za "čovječanstvo", pod pritiskom "egoizma gena". Evolucijska etika se može shvatiti kao reakcija na ona naučavanja u suvremenoj filozofiji i psihologiji, koja, kao npr. behaviorizam, ističu krajnji determinizam kulturalnih i društvenih okolnosti i vjeru u skoro posvemašnju plastičnost i mogućnost preoblikovanja čovjekova ponašanja pod utjecajem društvenih struktura. Često se zajedno s takvom etikom zagovara i tzv. evolucijska spoznajna teorija, prema kojoj je ne samo čovjekovo ponašanje, nego i njegova spoznaja plod evolucije. Naše kategorije spoznaje, prema tome shvaćanju, mogu shvatiti zbilju izvan našega uma zato što su one tijekom biološke evolucije prilagođene da u izvansvjesnom svijetu prepoznaju i "shvaćaju" ono što je potrebno za očuvanje vrste.<sup>13</sup> Evolucijska etika i gnoseologija postavljaju, međutim, više pitanja nego što daju odgovora. Ako nam je spoznaja biološki programirana, kako mi znamo da je ona programirana (jer evolucijska gnoseologija ipak to smatra objektivnom istinom), odnosno kako mi znamo da uopće postoji izvansvjesna zbilja? Jer ako smo svjesni preklapanja zbilje i spoznaje, mi već nešto vrlo bitno spoznajemo, naime da postoji realan svijet izvan nas, i već smo nadišli biološku predodređenost kategorija spoznaje. Uostalom, kako se možemo putem razumnosti ili umnosti suprotstaviti genetski predodređenom ponašanju, kako to i sami evolucijski etičari zahtijevaju, ako je i naš razum ili um ograničen i predodređen biološkom svrhovitošću? Nije li kulturalna evolucija tek puki nastavak biološke evolucije, dakle trik gena, samo na drugoj razini života? Kako na temeljima ove etike zasnovati obvezatnost norma ponašanja, odgovornost i dostojanstvo čovjeka? Jer i prema mišljenju pobornika evolucijske etike oplemenjeni se ethos današnjega čovjeka ne može više isključivo povoditi njegovim genima ako čovječanstvo želi opstati na zemlji, pa će "budućnost čovjeka ovisiti o tome koliko nam je uspjelo da našim umom

<sup>10</sup> Usp. H. Mohr, *Evolutionäre Ethik als biologische Theorie*, u: *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus*, Darmstadt 1993, str. 19-31.

<sup>11</sup> H. Mohr, op. cit., str. 19.

<sup>12</sup> Usp. F. M. Wuketits, *Die Evolutionäre Ethik und ihre Kritiker*, u: *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus*, Darmstadt 1993, str. 224.

<sup>13</sup> Usp. H. Mohr, *Natur und Moral*, Darmstadt 1987, str. 19-20.

ublažimo ili isključimo biološku predodređenost našeg ponašanja koja je u suvremenom svijetu opasna i zastarjela".<sup>14</sup> Kako, međutim, utemeljiti unutar okvira sociobiologije i etike gena ovaj poziv na kultiviranje savjesti i umnosti da bismo nadišli i neutralizirali okrutnost naših genetskih strategija preživljavanja najlukavijega i najbezobzirnijega? Uostalom, zašto uopće izazivati čovjeka da transcendirira svoje gene i da dade prednost suživotu, razumijevanju i snošljivosti pred osobnim i grupnim egoizmom, ako ne postoji nikakvo konačno osmišljenje povijesti i života, ako je kozmička i biološka evolucija tek prolazna i besmislena grimasa na idiotskom licu beskonačne materije (C. S. Lewis)? Zar ta besmislenost života ne dostiže svoj paradoksalni vrhunac kada evolucija proizvede biće koje pita za smisao života? Očito da početni kozmički prasak i evolucija nisu prikladne instance koje bi mogle utemeljiti dostojanstvo i osobnu nepovredivost evolucijskog dvonošca bez perja, jer nijedan pokušaj da se utemelji dostojanstvo čovjeka u okviru naturalističkog poimanja čovjeka i njegove sudbine nije održiv.<sup>15</sup> U naturalističko-imanentističkoj viziji smrt u ontičkom pogledu znači potpuno uništenje čovjeka, a u ontološkom potpuno gašenje njegove samosvijesti, dakle i ideje bitka. Što su vrijednosti u tome horizontu ništavila, u tome gubitku svih mogućnosti i slobode, u tome kidanju svih odnosa koje čovjeka čine osobom?<sup>16</sup> Ako je, kako se često kaže, naše doba nemetafizičko doba, koje nije sklono filozofskom i metafizičkom razmišljanju, onda je potrebno graditi zajednički etički konsenzus među ljudima na pragmatičkim zahtjevima našega života a ne na antimetafizičkim metafizikama, ali u potpunoj svijesti da se time mogu uspostaviti smjernice za suživot, a da se ne može utemeljiti njihova bezuvjetna obvezatnost. Tada je, drugim riječima, moguć jedino hipotetički, ali nikako kategorički imperativ. Što onda znače slijedeće riječi jednog od pobornika takve naturalističke i immanentističke etike? "Ako se više ne dopušta (sic!) transcendentno utemeljenje morala, ostaje jedino apel na prešutni sporazum među generacijama, koji nas moralno obvezuje (sic!) da supstanciju ovoga svijeta po mogućnosti neokrnjenu predamo budućim generacijama."<sup>17</sup> Ovo nije riječnik empirije, koja ništa ne može reći o dopuštanju ili nedopuštanju transcendentnog utemeljenja morala, nego onaj dogmatike, koja metodološki nadilazi pozitivnu i nenormativnu znanost kao što je evolucijska etika po vlastitom shvaćanju njenih zastupnika. Nikakav utilitarizam ne može utemeljiti apsolutnu obvezatnost etičke norme i njeno bezuvjetno prihvaćanje u savjesti.<sup>18</sup> Samo bezuvjetno može zasnovati bezuvjetnu obvezu, samo apsolutno može apsolutno obvezivati. Ako se ne prihvaćaju ove

<sup>14</sup> Usp. H. Mohr, *Evolutionäre Ethik als biologische Theorie*, u: cit. knjizi, str. 22.

<sup>15</sup> Usp. L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, München 1982, str. 200.

<sup>16</sup> Usp. G. Scherer, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt 1985, str. 53 i sl.

<sup>17</sup> H. Mohr, *Natur und Moral*, Darmstadt 1987, str. 170.

<sup>18</sup> Vidi I. Kozelj, *Savjest*, Zagreb 1990, str. 121 i sl. te 168 i sl.

metafizičke implikacije koje proizlaze iz analize pojma obvezatnosti i bezuvjetnosti, tada treba graditi tehniku suživota na temeljima zajednički prihvatljivog minimuma spoznajnog i moralnog sadržaja, kaneći se iluzije renesanse, racionalizma i prosvjetiteljstva da čovjek može ontološki i vrijednosno utemeljiti sama sebe i da se pojam ljudskoga može potpuno obuhvatiti kroz njegove psihološke, biološke, političke ili društvene odrednice. Bitna je zabluda evolucijske etike pokušaj da se na zoologiji izgradi antropologija i na genetici humanizam. Ako je čovjek genetski predodređen, onda bi se njegovo genetsko ponašanje moglo mijenjati jedino putem genetskog inženjeringa. Ali time ili već pada u vodu temeljna postavka o genetskoj preodređenosti, ili je i ovaj pokušaj svjesnog i razumnog mijenjanja genoma također genetski preodređen, dakle puki trik gena. Ili su možda jedino genetski inženjeri i znanstvenici slobodni od genetske preodređenosti?

### *Je li moguć danas moralni konsenzus?*

Kako smo vidjeli, kriza naslijeđenih vrijednosnih sustava i autoriteta stvara krizu osobnog identiteta čovjeka u pluralističkom društvu, a ova onda potiče anomiju koja pojačava krizu vrijednosti. Je li moguće izići iz ovog kruga stvarajući novi planirani moral, ili uspostavom zajedničkog moralnog konsenzusa u okvirima postojećih moralnih vrijednosti? O tom odgovoru izgleda da ovisi budućnost čovječanstva na našoj planeti. Naše stoljeće ima, nažalost, kobno iskustvo s pokušajima stvaranja novog, planiranog morala. Prisjetimo se samo proleterskog humanizma i planova za stvaranje novog čovjeka. Rezultat toga je bio poguban. Proleterski humanizam se ubrzo pretvorio u dehumanizaciju proletera, drugarstvo se izrodilo u doušništvo, iskrenost u licemjerje, sloboda u pokornost policijskoj državi i partiji, a moral bez svetoga u moralno svetogrđe. Megalomanska se utopija pretvorila u zbilju megaubijanja.<sup>19</sup> Iako se u post-utopijskom razdoblju stvorila opravdana odbojnost prema sličnim planovima totalne promjene vrijednosti koji su se ubrzo razotkrili kao totalitarni, moguće je planirano usmjerenje pomaka vrijednosti u skromnijim razmjerima stvaranjem povoljnijih osobnih i društvenih preduvjeta za moralno osvještenje i za misaonu refleksiju. Ovo se ne postiže pukim povećanjem racionalnosti informacijsko-komunikacijskih modela, iako su takvi modeli vrlo važni kod oblikovanja vrijednosnih sudova u suvremenom društvu. Ljudska tehnika i racionalnost su neutralne vrijednosti, pa se po sebi mogu koristiti kako za dobro tako i za zlo, kako za suzbijanje individualnih i grupnih okrutnosti, tako i za njihovo raspirivanje. Sklonost prema moralnom zlu, nehumanosti, okrutnosti i sebičnosti, mora se ispravljati odgojem za solidarnost uz poštivanje osobne slobode. Prema uvjerenju autora ovoga članka, svaka moralna norma ima svoj kontekstualni sadržaj,

---

<sup>19</sup> Vidi bilješku 2.



koji se mijenja prema kulturalnom, političkom i društvenom kontekstu vremena i prostora u kojima ona djeluje. Time ona ne postaje potpuno subjektivna, iako je ovisna o subjektu koji nju primjenjuje, kao što ona nije ni relativna, iako je relacijska, tj. ona izražava sud o međusobnim odnosima.<sup>20</sup> U tom kontekstualnom dijelu moralna se norma može mijenjati, dapače ponekad je to i nužno. Međutim, za planirano usmjerenje pomaka u moralnim vrijednostima potrebni su neki prethodni sporazumi glede bitnih etičkih odrednica. Ovdje ćemo ih ukratko prikazati. Poznanstvenjenje nekih tradicionalnih dijelova etike stavilo je ta područja u nadležnost pozitivnih znanosti, osobito psihologije, psihoanalize i društvenih znanosti. Tim se problemima danas prilazi racionalnošću pozitivnih znanosti i etika to mora poštovati, ali je pri tome vrlo bitno da postanemo svjesni kako granica, tako i jednostranosti te znanstveno-pozitivističke i tehnološke racionalnosti. Iznad te racionalnosti ostaju bitni etički problemi, kao što su problem odgovornosti, uključivši i odgovornost za znanstvene i tehnološke odluke, te problem dobra i zla. Ovdje nije dostatna ograničena i jednostrana racionalnost pozitivnih znanosti, i etičke su prosudbe glede tih problema nezamjenjiv dio ljudskog života ukoliko je on doista ljudski. Danas nam je jasno da je kobno izagnati etiku u unutrašnjost čovjekove intime i time ostaviti pozitivne znanosti na području koje bi bilo "vrijednosno neutralno". Ako se danas ne može postići opći konsenzus na metafizičkim i filozofskim temeljima etike, te ako mi danas susrećemo sudbonosna etička pitanja izvan filozofske etike, svjesni i planirani pomaci u moralnim vrijednostima, ako su oni uopće mogući, moraju se također izvršiti izvan filozofske etike. Međutim ova metodička suzdržanost od filozofskog utemeljenja etike u stvaranju zajedničkog etičkog konsenzusa isto se tako odnosi i na sve one "pozitivističke metafizike" i "znanstvene etike" behaviorističke, evolucijske, kritičko-racionalističke, psihoanalitičke, dijalektičko-materijalističke provenijencije. Filozofsko utemeljenje osnovnih operacijskih pojmova etike bitan je dio etike kao znanosti, ali bi bilo vrlo opasno odgađati formiranje zajedničkog etičkog konsenzusa u suvremenom pluralističkom i sekularnom društvu, o čemu ovisi preživljenje čovječanstva, do prethodnog usuglašavanja filozofskog utemeljenja etike. Zajednički etički konsenzus ne znači ni stvaranje neke metaetike, koja bi potpuno neutralno, bez zauzimanja etičkih stajališta, prosuđivala o postojećim etičkim dilemama, jer bi samo to prosuđivanje već značilo zauzimanje određenog etičkog stajališta. Čovjek, naime, ne može postojati bez "normativnog" usmjerenja svojih čina koji se odnose na druge ljude. Ali se isto tako zajednički etički konsenzus ne može poistovjetiti sa "slobodnim dijalogom" (Habermas) ili društvenokritičkom sociologijom, jer bitna odrednica etičke prakse nije slobodan i društveno

---

<sup>20</sup> Usp. B. Lukšić, *Fact and value in legal norms*, u: *Rechtstheorie*, Berlin 1985, sv. 1. kao i B. Lukšić, *Ethics and cognition*, u: *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Milano 1983, br. 4.

kritičan dijalog, nego prije svega slobodno i moralno djelovanje,<sup>21</sup> niti se pojam dobra može poistovjetiti s razumnošću i odsutnošću prisile. Dapače, odsutnost prisile u znanosti i tehnologiji, kojom bi se spriječili neki znanstveni eksperimenti i tehnološka manipuliranja, od genetskog inženjeringa do zagađenja okoliša, kao i sloboda da se u znanosti učini sve ono što je moguće učiniti, predstavljaju danas jedan od pogubnih primjera neetičnosti. Mi trebamo, dakle, ponovo rehabilitirati osnovne etičke kategorije. Jedna od bitnih etičkih kategorija je bez sumnje ona o moralnoj odgovornosti. Upravo danas, kad smo postali mnogo svjesniji psiholoških, društvenih i drugih odrednica koje čine granicu između odgovornosti i neodgovornosti dosta nejasnom, problem odgovornosti mora u etici biti jače naglašen.<sup>22</sup> Kada smo postali svjesni patologije tzv. normalnog ponašanja u stanovitim okolnostima i neetičnosti društvene prilagodbe u određenim situacijama, pitanje moralne odgovornosti dobiva ne samo svoju psihološku dubinu, nego i društvenu širinu. Bit moralnog ponašanja je upravo u vlastitom opredjeljenju kroz slobodu shvaćenu ne kao iracionalan hir, nego kao razumsko-voljnu odluku osobe. Kako to ponašanje ponekad zahtijeva suprotstavljanje postojećem društvenom i kulturnom stanju, ono je suprotno od pasivnosti i plutanja niz struju života. Istina je, da se u dimenzijama sekularizirane etike ne može potpuno utemeljiti pitanje moralne odgovornosti,<sup>23</sup> pa se ono sve više legalizira i postaje sve više juridičke prirode,<sup>24</sup> ali je njegova važnost toliko stožerna čak i za etiku shvaćenu kao tehniku suživota, da bez konsenzusa u tome nije moguć ni konsenzus glede minimalnog moralnog sadržaja u pluralističkom društvu. Da bismo ispravno shvatili moralnu odgovornost trebamo napraviti presudan pomak od autonomije shvaćene kao apsolutno samoutemeljenje čovjeka u vrijednostima do autonomije shvaćene kao samoograničenje vlastite slobode radi suživota u vrijednostima koje nas nadilaze i koje nas određuju. Čovjekova moralna autonomija nije isto što i njegova moralna autogeneza.<sup>25</sup> To našem

<sup>21</sup> Kada bi "slobodan diskurs" i kritičko dijalogiziranje bili isto što i moralno ponašanje, ne bi se Europskoj Uniji, Ujedinjenim Narodima i vladi SAD moglo spocitnuti neetičko ponašanje glede genocida u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini.

<sup>22</sup> Usp. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, izd. Neske 1980, str. 688 i sl.

<sup>23</sup> Odgovornost pred kim ili čim, pred samim sobom, drugim, narodom, radničkom klasom, budućim još nerođenim ljudima? Kome odgovara lav što je zaklao antilopu? Zašto odrezati krila orlu samo zbog toga što ih kornjača nema? Orla se može natjerati da bude pokoran ali ne i odgovoran. Zašto čovječanstvo ne bi imalo pravo počinuti kolektivno samoubojstvo? Tko čovjeku može nametnuti bezuvjetnu obvezu da nužno održi ljudsku vrstu? Zar nije humanost klopka biološki slabijega da sputa trijumfalni hod biološki jačega? Imanentistička etika na ova pitanja može imati želje i preporuke, ali ne i obvezujuće norme. U okvirima naturalističke etike Nietzschea se ne može pobiti.

<sup>24</sup> Usp. B. Lukšić, *Law and morality, u: Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Stuttgart 1988, sv. 3.

<sup>25</sup> Usp. A. Baruzzi, *Die Zukunft der Freiheit*, Darmstadt 1993, str. 23, 170, 331, sl.

postutopijskom razdoblju neće padati tako teško kao epohama utopijskih apoteoza čovjeka i njegove slobode.

Druga važna etička kategorija za utemeljenje moralnog konsenzusa u pluralizmu jest kategorija dobra i zla. Svaka etika koja bi antropološki prafenomen moralnog zla, koje se očituje u svjesno-voljnom činu sebičnosti, ubijanja, mučenja, poniženja, iskorištavanja i obeščašćenja drugog čovjeka, htjela svesti na navodno još izvornije biološke, psihološke, ekonomske, društvene ili druge odrednice, ili koja bi ga htjela prosvjetiteljsko-racionalistički, lingvističko-analitički ili panteističko-religijski protjerati s pozornice života, bila bi u najnevinijem slučaju vježba u intelektualističkoj nebuloznosti, a u najtežem slučaju suodgovorna za moralno zlo u svijetu. Naše "ja" sa svim svojim podsvjesnim i svjesnim slojevima biološkog i društvenog atavizma može biti preduvjet moralnog zla ali ne i njegov uzrok, kao što je oko preduvjet očnih bolesti ali ne i njihov uzrok. Isto tako okrutnost i moralna izopačenost nisu posljedice neznanja, jer je najdublje moralno zlo upravo razumski najlucidnije i primjenjuje analitičku racionalnost do savršenstva. Hitleri, Lenjini i Miloševići imaju nadprosječan kvocjent inteligencije. Oni su upravo majstori-mislioni.<sup>26</sup>

Kakv bi bio sadržaj tog minimalnog nazivnika u pluralističkom društvu? Njegov bi temelj morao biti čovjek i razvoj njegovih duhovnih, umnih i tjelesnih sposobnosti u međusobnoj slobodi. Svi ljudi imaju zajedničku narav, sličnu psihofizičku strukturu. Oni su biološki ranjivi, podložni svakojakim oskudicama, od hrane i krova, do ljubavi i poštovanja.<sup>27</sup> Oni imaju zajedničku potrebu za političkom slobodom, nadom i društvenim priznanjem. Oni su jednako ugroženi od nuklearne i ekološke katastrofe, od genetskog manipuliranja i ideološkog pranja mozga. Kao posljedica globalnog procesa političkog osvješćavanja, gospodarske, kulturne i političke međuovisnosti te komunikacijske povezanosti, danas se u svijetu stvara sve veća suglasnost u odnosu na zajednički etički kodeks u politici i gospodarstvu, i glede kolektivnih sankcija za njegovo kršenje. Isto tako se stvara opća suglasnost o sadržaju i važnosti tzv. prosocijalnih vrijednosti, kao što su mir, zaštita života i okoliša, sloboda i biološko preživljavanje ljudskog roda. Ovaj bi zajednički moralni konsenzus bio skup pragmatičkih vrijednosti, hermeneutički ustanovljen čitanjem i tumačenjem konkretnih potreba vremena, i on bi zbog idejnog pluralizma suvremenog društva bio lišen ontološko-filozofske ili vjerske utemeljenosti kao minimalni sadržaj etičkih norma suživota. On bi morao biti posredovan znanosti i politikom kao dvjema vrlo važnim sferama života suvremenog čovjeka, što znači da bi znanost i politika morale

<sup>26</sup> Usp. A. Glucksmann, *Les maitres penseurs*, Paris 1977, osobito poglavlje "Les quatre as", str. 93-287.

<sup>27</sup> O potrebi nove ekonomske paradigme i oskudici kao egzistencijalnoj kategoriji vidi B. Lukšić, *Etička dimenzija u gospodarstvu*, u: *Radovi Ekonomskog Fakulteta u Splitu*, Split 1992, sv. br. 7.

voditi računa o etici.<sup>28</sup> Iznad ovog zajedničkog etičkog kodeksa utemeljenog na pragmatikom sporazumu pluralističko društvo mora dopustiti pojedincu i skupinama da pokušaju utemeljiti moral na istini bitka i na transcendenciji, pod uvjetom da takav moral prihvaća sadržaj zajedničkog etičkog konsenzusa. Jer jedino ta dimenzija transcendencije koja nadopunjuje i utemeljuje etiku integralnog humanizma može odgovoriti na neka bitna etička pitanja koja nadi-laze svaku empiriju, kao što su ona o dostojanstvu i svetosti svake ljudske osobe, stare, nemoćne ili tek začete, o jednakosti svih ljudi koja se očito ne može dokazati empirijskim znanostima, o bezuvjetnom autoritetu i općoj obvezatnosti moralne norme, te o zadnjem temelju moralne odgovornosti.

### ETHICS IN A POSTUTOPIAN EPOCH

(From genetic engineering to a planned morality)

#### Summary

After the fall of the fascist and communist utopias in Europe and elsewhere which began by constructing new ethical systems and ended up in Gulags and police societies, the world has entered a postutopian epoch characterized by many piecemeal changes of accepted values which the author enumerates. These changes are caused mainly by communication technology, urbanisation, political and cultural pluralism, the natural sciences and their uncritical generalisations, the weakening of traditional societal and religious bonds. As a result two trends are noticeable, a diversification of value systems, on the one hand, and their standardization, on the other. The author analyses the sociocultural context of these trends and distinguishes between the context of a value norm which is subject to alterations and the part which is not, between the subject-relatedness and subjectivity of a norm, between its relational and relative aspects. He asks whether and to what an extent these changes could be planned and channelled. The author then discusses evolutionary ethics as a backlash to the doctrines of man's infinite perfectibility and malleability through social structures and education. He deals at the end with the problem of a moral consensus in pluralist democratic societies which, in his opinion, is crucial for the survival of democracies. He thinks that such a consensus is possible based on man's and woman's biological vulnerability, and their material, mental and spiritual needs, especially the so-called prosocial values. Having analysed in some detail the content of such a consensus the author concludes that, although it could be a viable code of conduct, the basic ethical questions of responsibility, good and evil, human dignity and the absolute and unconditional nature of moral obligation cannot be adequately answered within the framework of a naturalistic, immanentistic and secular ethics.

---

<sup>28</sup> O odnosu politike i etike vidi B. Lukšić, *Ethics and politics*, u: *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Stuttgart 1994, sv. 1.