izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 17/2/34:602.6

POJAM DOSTOJANSTVA U RASPRAVI O GENETIČKOM INŽENJERSTVU: RELIGIJSKI, BIOETIČKI I PRAVNI DISKURS

Dželaludin HODŽIĆ

e-mail: dzelaludin@gmail.com

ABSTRACT

Mogućnosti dostignute u genetičkom manipuliranju životom predstavljaju značajnu temu političkih, moralnih, filozofskih i pravnih rasprava. Jedan od centralnih pojmova rasprave jeste pojam dostojanstva. Pojam dostojanstva nije jednoznačan i doživljava različite interpretacije zavisno od toga razmatra li se u religijskom, filozofskom, bioetičkom, pravnom ili kakvom drugom diskursu. S druge strane, upravo preko pojma dostojanstva, odnosno, njegovog razumijevanja dolazi do stapanja horizonata. To posebno dolazi do izražaja u bioetičkim razmatranjima u kojima se preko dostojanstva pristupa zaštiti života kao sekularnog svetog. Tu se vidi utjecaj koji na bioetičku argumentaciju vrši religijski diskurs, posebno onaj abrahamovske tradicije. U filozofiji prava pojam dostojanstva također zauzima značajno mjesto i izvorište za razvijanje ideje i koncepta modernih ljudskih prava. S druge strane, razvoj biopolitičkih teorija, raskrinkavajući pravo koje važi, a ne znači, dovodi u pitanje mogućnost zasnivanja života kao sekularnog svetog. Biopolitička argumentacija tako poziva rekonceptualiziranju temeljnih pojmova čovjekova političkog i društvenog života. U takvim uvjetima posebno se čini značajnim razmotriti ulogu i domašaj pravnog rasuđivanja u odgovornosti za sadašnji i budući život. Posebno se čini važnim afirmirati poticaje hermeneutičke tradicije za postojeće dileme i anticipiranje budućih izazova. U takvom pogledu, pravo je most dok je bioetika obala koja, zarad vlastite vjerodostojnosti, mora preko prava biti povezana s drugom obalom (biopolitikom).

Ključne riječi: bioetika, dostojanstvo, genetičko inžinjerstvo, hermeneutika, pravo, religija

Dželaludin HODŽIĆ

THE NOTION OF DIGNITY IN THE DEBATE ON GENETIC ENGINEERING: RELIGIOUS, BIOETHICAL AND LEGAL DISCOURSE

The possibilities achieved in the genetic manipulation of life are a significant topic of political, moral, philosophical and legal debate. One of the central concepts of debate is the notion of dignity. The notion of dignity is not straightforward and experiences different interpretations depending on whether it is considered in religious, philosophical, bioethical, legal or any other discourse. On the other hand, it is precisely through the notion of dignity, that is, its understanding, that horizons merge. This is especially pronounced in bioethical considerations in which the dignity is approached to protect life as a secular saint. Here one can see the influence that religious discourse exerts on bioethical argumentation, especially that of the Abrahamic tradition. In the philosophy of law, the notion of dignity also occupies an important place and source for developing the idea and concept of modern human rights. On the other hand, the development of biopolitical theories, revealing a right that is valid and does not mean, calls into question the possibility of establishing life as a secular sacred. Biopolitical argumentation thus calls for reconceptualizing the basic notions of man's political and social life. In such circumstances, it seems particularly important to consider the role and scope of legal reasoning in the responsibility for present and future life. It is especially important to affirm the incentives of the hermeneutical tradition for existing dilemmas and anticipating future challenges. In this respect, law is a bridge while bioethics is a coast that, for its own credibility, must be linked to the other coast (biopolitics) through law.

Keywords: bioethics, dignity, genetic engineering, hermeneutics, law, religion

1. Dostojanstvo pred izazovima genetičkog inženjerstva: polazne napomene

Imajući na umu da je znanstveno-tehnološko ovladavanje svijet uvelo u biotehnološku epohu, to se postavlja pitanje osnove i domašaja čovjeka u njegovom samorazumijevanju, u individualnoj i društvenoj ravni. Ovdje polazimo od genetičkog inženjerstva kao paradigmatskog izraza biotehnološke epohe i naraslih čovjekovih moći koje ga dovode pred vrata neslućenih mogućnosti. Utoliko ga valja razzmjeti u fenomenološkoj ravni ali ga istovremeno kritički misliti s jasnih normativnih i vrijednosnih pozicija.

1.1. Genetičko inženjerstvo: fenomenološki i normativni horizont

Genetička tehnologija razvija se otkrićem hromosoma i gena kao nosilaca života i nasljednih osobina, u kojima (hromosomima i genima) ključnu ulogu ima organska kiselina DNK, odnosno, četiri temeljna hemijska dijela koji je izgrađuju, a od kojih se sastoje geni svih živih bića (Singh, 2016:1). Genetička tehnologija tako podrazumijeva podvrgavanje gena dijagnostičkim analizama ili njihovom kombiniranju i mijenjanju (Renöckl, 2002:156). Stoljetni pogled koji su ljudi, tumačeći i obraćajući se sudbini, okretali nebesima, okrenut je sada našim genima; to je slika izmijenjene paradigme koju nudi James Watson, koji je, podsjetimo, uz Francisa Cricka otkrio dvospiralnu strukturu DNK (Miller, 1998:179). Crick, naravno, nastavlja s apologijom novog otkrića s kojim se nastoji iz temelja promijeniti naše samorazumijevanje i razumijevanje svijeta: naši snovi, naše radosti i tuge, sjećanja i težnje, naš identitet i slobodna volja, nisu ustvari ništa drugo do genski predodređen skup nervnih ćelija i povezanih molekula (Miller, 1998:179). To dalje znači da imperativ samospoznaje koji se oduvijek postavlja pred čovjeka, podrazumijeva poznavanje genske strukture. Takvo (samo)razumijevanje podsjeća na razgovor čovjeka sa samim sobom, jer je na putu razvoja ostale glasove pogušio. Ta iznimna historijska putanja sažima se na sljedeći način:

„U agrarnoj je revoluciji čovjek ušutkao životinje i biljke te animalističku veliku operu preobrazio u dijalog između čovjeka i bogova. Zatim je u znanstvenoj revoluciji ušutkao i bogove, pa se svijet pretvrio u predstavu sa samo jednim glumcem. Ljudska je rasa ostala sam na praznoj pozornici, razgovarajući sama sa sobom, ne pregovarajući ni s kime i raspolažući golemima moćima bez ikakvih obaveza. Sada kad je odgonetnulo nijeme zakone fizike, kemije i biologije, čovječanstvo s njima čini što želi“ (Harari, 2017:105)

Genetičko inženjerstvo u pravni diskurs ulazi još 1971. godine kada je mikrobiolog Ananda Chakrabarty američkom Uredu za patente i zaštitne znakove (*Patents and Trademarks Organisation, PTO*) podnio zahtjev za patentiranje genetički stvorenog mikroorganizma namijenjenog čišćenju naftnih mrlja u oceanima (Rifkin, 1999:64). Razvoj tog slučaja za direktnu posljedicu ima da obuhvaćanje čovjeka samog kao mete u genetičku kalkulaciju. To je, ustvari, sasvim konkretiziran biopolitički narativ o kalkulacijama moći, o kojima je bilo riječi. Ured za patente je prvobitno odbio ovaj zahtjev uz (u to

vrijeme) očekivano obrazloženje, da se živa bića ne mogu patentirati. Nakon žalbenog postupka (Diamond vs. Chakrabarty), sud je tijesnom većinom promijenio prvobitnu odluku uz konstataciju da činjenica da se mikroorganizmi smatraju živima nije pravno relevantna (Rifkin, 1999:65). Nakon takve presude, slučaj Diamond vs. Chakrabarty upućen je na odlučivanje Vrhovnom sudu SAD-a. U amicus curiae mišljenju, koji je podnijela organizacija People's Business Commission istaknuto je da se ovim slučajem „(...) zadire izravno u bit pitanja o pravoj vrijednosti i značenju života (...)" (Howard, 1980, prema: Rifkin, 1999:65). Vrhovni sud SAD-a je 1980. godine, tijesnom većinom od pet prema četiri, donio konačnu presudu u korist Chakrabartya, stvorivši zakonski presedan koji će stimulativno djelovati na nastavak genetičkih istraživanja, odnosno, „(...) privatizaciju i komercijalizaciju genetskih javnih dobara." (Rifkin, 1999:66) . U obrazloženju presude naznačeno je kako ona nije proizašla iz razlikovanja žive i nežive tvari, nego kao odgovor na pitanje je li konkretni mikrob ljudski izum ili nije, a da brigu oko genetičkog stvaranja života treba ostaviti Kongresu (Rifkin, 1999:65-66). S druge strane, izražena je jasna briga zbog presedana uvedenog ovom presudom, jer se njime suštinski poručuje da „(...) ne postoji ništa u prirodi bića, čak ni samog ljudskog odobravatelja patenta, što bi ga činilo otpornim na patentiranje." (Rifkin, 1999:67; Kass, 1981:56). Posljedice presedana uspostavljenog presudom u slučaju koji je pokrenuo Chakrabarty radikalizirane su do kraja već nekoliko godina poslije, nakon što je Ured za patente, potpuno promijenivši svoje polazne pozicije, donio odluku genetički stvoreni višestanični organizmi, uključujući životinje, mogu zaštititi patentom, čime se, praktično jednom odlukom, iz industrijskog prešlo u biotehnološko stoljeće (Rifkin, 1999:67). Od same odluke još je, čini se, dramatičnije obrazloženje kojim se htjelo umiriti javnost, a koje je išlo za tim da se odluka ne odnosi na ljude jer američki ustav zabranjuje ljudsko ropstvo. Ono što je zaprepašćujuće u tom obrazloženju jeste što se njime prešućuje da se, prema istoj odluci, patentom mogu zaštititi dijelovi ljudskog bića: genetički promijenjeni ljudski embriji, fetusi i ljudski geni, stanični nizovi, tkiva i organi (Rifkin, 1999:68). Razmatrani slučaj poslužit će nam kao osnova za propitivanje Dworkinove pozicije pred genetičkim inženjerstvom. U tom sumjeravanju želimo još jednom pokazati značaj Dworkinovog insistiranja na pravu kao interpretativnom fenomenu i mjestu integriteta u njegovom carstvu prava. To se, ustalom, vidi u nastavku, u sučeljavanju različitih argumenata o genetičkom inženjerstvu u vrijednosnom horizontu,

u kojem do izražaja dolazi Dworkinova pozicija koja pravo uvijek integrira s moralno-etičkim i političkim pogledima.

Iako je rasprava o genetičkom inženjerstvu na ljudima često opterećena konceptualnim nejasnoćama, pitanje koje otvara najviše nedoumica, ushićenja i zebnji, zavisno od strane s koje se upućuje pogled[1], jeste ono o ljudskom poboljšanju ili još izoštrenije o ljudskom usavršavanju, koje odražava konačni cilj dostizanja besmrtnosti (Kass, 2009:10, Harari, 2017:289). Drugačije kazano, težnja ka usavršavanju preko mogućnosti genetičkog inženjeringa, odraz je narativa o usavršivosti čovjeka, u kojem se spolna reprodukcija sada opisuje metaforom igre na sreću (Harari, 2017:59[2]). Početno opravdanje za sve intervencije je liječenje, ali se granice između liječenja i poboljšanja brzo zamagle i stapaju se u distopijsku verziju prvobitnih zamisli (Kass, 2009:10).

Problemsku os čini razumijevanje klasičnih koncepcija o temeljima ljudske prirode i slobodnoj volji, kao njenom krunskom iskazu (Harari, 2017:293). Temelja pitanja na koja se kroz te argumentacije odgovara mogu se svesti na sljedeća: šta mislimo pod ljudskom osobom i njenom prirodom, u kojoj mjeri su naši životi i sudbine određene genima, odnosno, biološkim činjenicama, treba li, s kojim ciljevima i do koje granice dozvoliti genetičko modificiranje ljudskog organizma? Šta dugujemo prošlim generacija, nama samima i generacijama koje će tek doći? (Menuz, 2016:61, Fischmann, 2016:537). Način na koji se na njih odgovara odražava razlike u razumijevanju odgovornosti. Ono može polaziti od zagovaranja ljudskog dostojanstva, slobode i autonomije, uloge okoline, kulture i društva u razvoju osobnosti ili polazi od naglašavanja genetske predodređenosti, dužnosti da se poboljšavamo bez obzira na sredstva i čak potpunog negiranja slobodne volje (Bateman and Gayon, 2015:20-31).

---

1 S jedne strane, nalaze se zagovornici genetičkog inženjerstva, odnosno, biolliberali, dok su s druge strane biokonzervativci (Roache and Savulescu, 2016:145)

2 Harari prepričava anegdotu o susretu nobelovca Anatolea Francea i plesačice Isidore Duncan, za koju pretpostavlja da je neistinita, što je potpuno nevažno jer u jednom kadru hvata ono što se o genetičkom inženjerstvu, strahovima i nadama koje s tim rastu, može opisati na stotinama stranica: „Razgovarajući o u to doba popularnom pokretu eugenike, Duncan je rekla: "Zamislite dijete s mojom ljepotom i vašim mozgom!" na što joj je France odgovorio: "Da, ali zamislite dijete s *mojom* ljepotom i *vašim* mozgom" (Harari, 2017:59)

Naše duboko ukorijenjeno razumijevanje slobodne volje prvo je na udaru kritike i propitivanja biomedicinskih znanosti. Ono je prema tim kritikama vrijednosna prosudba jer ne može proći znanstveni test koji bi je potvrdio kao činjenicu. Čovjek više ne djeluje jer je tako odlučio, slobodno i autonomno, nego kao rezultat elektrohemijskih procesa u mozgu „(...) oblikovanih određenim genskim ustrojem koji pokazuje drevne evolucijske pritiske u kombinaciji sa slučajnim mutacijama." (Harari, 2017:294). Slobodna volja kod ljudi u tom tehno-znanstvenom smislu postoji tek na nivou primitivnog slijeđenja želja, pri čemu se ne razlikuje od onog dosega slobodne volje koju pripisujemo životinjama (psima, čimpanzama). Ključno pitanje nije to da li djelujemo prema vlasitim unutarnjim željama nego to da li ih možemo odabrati (Harari, 2017:296). Jasnim se, onda, nameće da je genetičko inženjerstvo (nakon što je znanstveno-tehničkim razvojem dostignuto kao mogućnost) sasvim prihvatljiv način manipuliranja onim što je sam čovjek do sada zvao svojim istinskim željama, nadama, strahovima, težnjama i planovima (Harari, 2017:298). Pionirska istraživanja pokazuju tako nove mogućnosti liječenja oboljelih od akutne depresije: pacijentu se u mozak ugrađuju elektrode i spajaju s malim računalom ugrađenim u prsima. Na temelju računalne komande, elketrode slabim električnim strujanjem umrtvljuju dio mozga odgovoran za depresiju. Ako se bolest i vrati, problem se jednostavno rješava zamjenom istrošenih baterija (Harari, 2017:299[3]).

Napori koji se u biotehnološkom stoljeću poduzimaju na poboljšanju ili biološkom usavršavanju čovjeka kojim se konačno treba pobijediti starost i smrt, čovjekove stoljetne strahove, polaze od jednako starih težnji ka dostizanju sreće. Potraga za srećom izdignuta je, usotalom, na nivo jednog od osnovnih ljudskih prava, koje su osnivači SAD-a stavljali uz bok pravu na život i pravu na slobodu (Harari, 2017:38). Ispunjenog života, prema tom pogledu, nema bez bilo kojeg od ta tri prava. Ona su međuovisna u svom konstituiranju i ispunjenju i predstavljaju samu kičmu liberalne filozofije, bez obzira na različite varijacije njegovih kasnijih razvoja i kontekstualizacija koje su se vremenom događale. Na tom mjestu pokazuje se kako je liberalni svjetonazor, sada u velikoj mjeri preko pitanja slobodne volje duboko potkopan, doprinio i u prvim koracima bio saputnik znastveno-tehnološkog ovladavanja

3 Ovaj primjer tek je naznaka onoga što se u literaturi razmatra pod egidom kiborgizacije ljudi, što će se dodatno razviti u istraživanju i razvijanju umjetne inteligencije (artificial intelligence). Opširnije u: Jonker and Nelis (2013:83-100)

svijetom života. Drugim riječima, moderna ljudska prava dijele temelje s biotehnološkom epohom jer su slavljenjem čovjeka, rigidnim antropocentrizmom, doprinijela gašenju kosmičke simfonije glasova[4]. To gašenje, nakon kojeg čovjek ostaje sam na sceni, najvaljuje se, iako prema Jonasu (1990:15) prigušeno, još u Sofoklovoj Antigoni[5].

Ovo arhetipsko čovjekovo samoslavljenje na naplatu dolazi danas, s biotehnološkim moćima koje prijete postljudskim vizijama. One nam otvaraju nove strahove, potvrđujući ranije spominjana određenja čovjeka kao bića patnje i ranjivosti nad kojima pobjeda nije moguća, odnosno, čiji kraj bi značio kraj čovjeka. Je li zato navodno humanistički plan zamjene bruto društvenog proizvoda, kao jednog mjerila, bruto domaćom srećom, zaista plan za čovjeka, uprkos vješto kamufliranim uvjeravanjima političara i ekonomista? (Harari, 2017:38-39, 44, 72). Odgovornost koja računa samo s tim danas i ovdje predstavlja reduciranu odgovornost koja, vezujući se za uzrok, nužno gleda unazad (kao kod građansko-pravnog instituta naknade štete ili kod krivično-pravnog kažnjavanja ubistva). Ako se potraga za srećom i besmrtnošću čini suviše apstraktnom da bi je već razumjeli kao prijetnju, podsjećamo da ta potraga u modernoj „egocentrički zaigranoj egistenciji" (Habermas, 2006:15) podrazumijeva genetičke manipulacije. Šta sprečava, pita se Harari, nekog milijardera da pokuša dizajnirati superpametne potomke (2017:59). Ništa se suštinski ne mijenja ako do tog scenarija ne dođemo preko noći nego postepeno: od roditelja koji spašavaju buduću djecu opasnosti da naslijede opasne genetske bolesti. Već tu počinje čovjek s oponašanjem Boga, što je vjerovatno najčešća metafora u bogatoj literaturi koja tematizira genetičko inženjerstvo najprije, ali i epohu u cjelosti (Dworkin 2002:427; Habermas, 2006:34; Coady, 2009; Albers, 2014:248).

---

4 Habermas to objašnjava ovako: „Doduše, asocijativni horizont javnih diskusija ne tvore po prvi puta sugestije neke u svijet života zadrle evolucijske teorije. Eksplozivna mješavina darvinizma i ideologije slobodne trgovine, koja se oko prijelaza iz 19. u 20. stoljeće pod svodom Pax britanicae raširila, čini se da se danas obnavlja u znaku globalnog neoliberalizma. Više se doduše ne radi o socijaldarvinističkom prepoopćavanju biologijskih uvida, nego o istodobni medicinski i ekonomski osnovanom labavljenju "socijalnomoralnih stega" biotehničkog napretka." (2006:34).

5 Jonas (1990:15). Prevodilac Jonasovog *Principa*, Slobodan Novakov, napominje da je za potrebe svog prevoda, pjesmu iz Antigone preuzeo iz: Đurić, Miloš (1955): Tri helenske tragedije, 68.-69. str.

Igrajući se Boga, kažu zagovornici manipulativnih genetičkih istraživanja, čovjek je granicu prešao[6], ako ne ranije, onda sasvim sigurno s uvođenjem umjetne oplodnje, nakon čega je *restitutio in integrum* praktično nemoguć. Drugim riječima, normativno se izvodi iz faktičnog, što „(...) samo podržava zabrinutost skeptične javnosti da sistemska dinamika znanosti, tehnike i gospodarstva stvara *faits accomplis*, koji se normativno više ne mogu obuhvatiti." (Habermas, 2006:29). Još izoštrenije, argument koji dominira tehnofilijskim narativom može se sažeti na sljedeći način: znanost će premašiti i naša najoptimističnija predviđanja. Zašto bismo onda, retorički pitaju tehnoutopisti, rizikovali neki genetičko-inženjerski pandan Hirošimi. Normativni principi koje razvijamo moraju uvažiti tu mogućnost, odnosno, ići u susret znanostima, a ne im biti kočnica. Ipak, da se kroz znanosti ne može vidjeti cijela slika te da se znanstvenicima ne može samostalno prepustiti sudbina čovječanstva slaže se i Nicholas Agar (2004:22[7]), jedan od prominentnijih zagovornika genetičkog inženjeringa, koji međutim ne polazi od apologetskih i isključivih stavova. Agaru će nužna kritička distanca omogućiti da iz pozicije rezerviranog optimiste recentnim ramatranjima (2014[8]) pređe na stranu umjerenih biokonzervativaca.

Široki moralni osnov obavezuje nas da postavimo normativno pitanje o temeljima dostojanstva osobe koja je stvorena *uz zadršku*[9], odnosno, tek nakon genetičkih manipulacija. Ono, ustvari, svjedoči sve zamagljeniji pogled na granicu između prevencije i poboljšanja, a primjeri se iz dana u dan množe. Agar (2004:12-14) govori o slučaju Sharon Duchesneau i Candace McCullough koje su, u nastojanju da umjetnom oplodnjom dobiju dijete, izazvale zgražanje jer su tražile način da se genetičkim manipulacijama, osigura da to dijete bude gluho jer su i same gluhe od rođenja. S obzirom na to da je njihov zahtjev odbijen u nekoliko donorskih ustanova, obratile su se prijatelju, koji ne

6 O zastarjelosti pojma granice (i granica odgovornosti) u: Anders (1985:214)

7 *Liberal Eugenics – In Defence of Human Enhancement*

8 *Truly Human Enhancement – A Philosophical Defense of Limits*

9 Ovu formulaciju (*uz zadršku*), za koju držimo da u najvećoj mjeri pogađa suštinu cjelokupne rasprave o genetičkim manipulacijama u predimplantacijskoj dijagnostici, Habermas preuzima od Kollek (2000), a u naš jezik jednako sjajno je prenosi Hotimir Burger, prevodilac Habermasovog djela na koje se referiramo (*Die Zukunft der menschlichen Natur – Glauben und Wissen*).

samo da je gluh, nego je već u petoj generaciji svoje porodice naslijedio gluhoću. Četiri mjeseca nakon što se dijete, Gauvin McCullough, rodilo ustanovljeno je da ipak djelimično čuje na jedno uho. Ovaj primjer možda je poseban u kritici navodne svemoći gena i prirodi koja u svojoj raskoši ostaje nedokučiva čovjeku, posebno njegovim instrumentalnim zahvatima. Osim toga, ovaj slučaj zorno svjedoči prelazak granice terapije, odnosno, liječenja prema manipulativnim moćima biotehnologije. To je, konačno, primjer zahvata u tuđi prostor slobode koji novorođenog (Gauvina) dovodi u odnos zavisnosti od neopozive odluke druge osobe (Habermas, 2006.25) Može li se i treba li Gauvinu u konketnom slučaju omogućiti da ne samo moralno nego i pravno pozove na odgovornost one koji su ga odlučili dovesti pred svršen čin, narušivši osnovnu simetriju „(...) odgovornosti između slobodnih i jednakih osoba (...)" (Habermas, 2006:25). Tehnoutopisti, međutim, stvari ne vide na taj način. Njihovo kontrapropitivanje ne prepoznaje osnove iz kojih bi Gauvin svoje roditelje mogao pozvati na odgovornost. U konkretnom slučaju, riječ je o tome da se alternativa Gauvinovoj gluhoći sastojala u tome da nikako ne dođe na ovaj svijet. Uvjerenje s kojim je Gauvinu „omogućeno" da se rodi s jasnim fizičkim nedostatkom, samo je jedan od pokazatelja manipulativne moći biotehnologije, koja čovjeka, odnosno ljudsko biće kakvo poznajemo, smatra jednom od stanica na evolucijskom putu. Čovjek je naprosto *work-in-progress* koji tek treba da ostvari transljudsku viziju i stanje u kojem će ne samo biti zdraviji, nego i ostvariti konačnu sreću (Lüthy, 2013:27).

S druge strane, niz je recentnih znanstvenih istraživanja koja ruše mnoga tehnofilijska uvjerenja i predstave o genetski predoređenim osobinama čovjeka, moćima genetičkih manipulacija i iz toga proizašloj obavezi usavršavanja čovjeka. Mnoge fizičke osobine ljudi uključujući visinu, boju očiju, krvni pritisak u velikoj mjeri nedvojbeno jesu genetski predodređene (Nelis and Posthuma, 2013:64). Kako bi se nasljednost takvih osobina potvrdila do kraja, u istraživanjima se koriste genetski podaci članova porodice u vertikalnoj i horizontalnoj liniji. Na temelju tih podataka provjerava se u kojoj mjeri činjenica da članovi porodice dijele određeni genotip u isto vrijeme određuje njihov fenotip (fizičke karakteristike i ponašanje). U tom pristupu istraživanje se najčešće vrši na blizancima s obzirom da jednojajčani blizanci uglavnom umaju istu genetsku strukturu te se razlike među njima ne mogu pripisati genotipu. Istraživanja na blizancima provođena posljednjih desetljeća dala su značajan doprinos ustanovljenju nasljedivosti različitih osobina. Tako

se, pored ostalog, ustanovilo kako genetsko naslijeđe u velikoj mjeri određuje nečiju visinu ali istovremeno potvrđuje da utjecaj izvanjskih faktora ne može biti zanemaren. Utjecaj gena na fizičke osobine, ponašanje i razvoj čovjeka je nesporan, ali ga istovremeno ne treba precjenjivati jer se i među jednojajčanim blizancima mogu ustanoviti značajne razlike u osobnosti, inteligenciji ili podložnosti bolestima ili poremećajima (Nelis and Posthuma, 2013:65). Druga uvriježena pretpostavka o popravljivosti ljudi genetskim tehnikama proizlazi iz uvjerenja da su tzv. jednostavni ili monogenski poremećaji (*simple/monogenc disorders*) prouzročeni doslovno jednim genom, što je, ustvari, rijedak slučaj (kao kod Huntingtonove bolesti ili cistične fobroze) (Nelis and Posthuma, 2013:65). Većina bolesti i poremećaja složene su prirode, u kojima pojedini gen ima tek malu i neznatnu ulogu i kao takav uključen je u mrežu odnosa s drugim genima i drugim okolnostima poptu utjecaja okoliša, odnosno, sredine. Genetski testovi koji utvrđuju postojanje pojedinačnog gena u smislu predodređenosti za neku bolest tako su malog značaja u dijagnozi i eventualnim prognozama razvoja bolesti ili poremećaja. Mnogi stavovi čak podrazumijevaju da ni u budćnosti genetička istraživanja neće imati poseban utjecaj u predviđanju složenih poremećaja i karakteristika. Iako znamo da je visina u velikoj mjeri određena genetskim naslijeđem (do 80 posto) još uvijek nismo ni blizu u stanju precizno odrediti koji DNK segment i proces je taj koji determinira visinu (Nelis and Posthuma, 2013:65). Utoliko je upitno hoće li ikada uopće biti moguće vršiti selekciju embrija na temelju gentičkog profila koji uspješno predviđa „izgled" složenih osobina, kao što je slučaj s inteligencijom, teškim oboljenjima ili poremećajima. Argument protiv totaliziranja genetske predoređenosti uostalom jesu i mnoga testiranja kojima se podložnost ustanovljava kao povećani rizik za određenu bolest, nikako garantirani razvoj događaja. To itekako podrazumijeva odgovornost za djelovanje kojim čovjek s takvom dijagnozom još uvijek može njenom ostvarenju odmoći ili pogodovati (Nelis and Posthuma, 2013:67). Konačno, neutemeljeno je uvjerenje kako se genetičkim inženjerstvom može dostići idealno društvo: teško je očekivati da će se ikada moći genetičkim manipulacijama postići takve osobine poput inteligencije, suosjećanja, pomaganja, fizičkog izgleda i privlačnosti, u njihovoj apsolutnoj ispunjenosti i primjenjivosti, što bi posljedično dovelo do „savršenog" društva (Nelis and Posthuma, 2013:67)[10]. Velika

10 „Premda prenatalna ispitivanja mogu otkriti mnoge genetske nepravilnosti, danas se manje od 15 posto tih poremećaja može liječiti. To znači da je za veliki

većina savremenih znanstvenika, štaviše, smatra kako nanotehnologija, inženjering i biotehnologija u cjelini neće biti u stanju izvesti čuda koja im kao cilj nameću tehnoutopijske vizije ili barem to neće ni izbliza moći u kratkim rokovima kao što je period do 2050. godine (Lüthy and Koops, 2013:2). Valja, međutim, imati na umu i to da znanstvenici i stručnjaci, uglavnom, misle u kategorijama isplativosti pa ono što je iz njihove vizure „jako daleko" često znači period od dvadesetak godina, a „nikada" ne više od pedeset godina (Harari, 2017:56). Nije presudno da li je biotehnološko proročanstvo o nadljudima ostvarivo ili ne: s prethodno naznačenom potrebom za spremnost na najrazličitije i najdramatičnije scenarije slaže se i Gesang (2007; Lüthy, 2013:27), ali s drugim naglaskom u odnosu na tehnofilijska očekivanja. Moramo, naime, prije nego nas znanost i tehnologija dovedu pred jasnu dilemu, *a priori* odlučiti o granicama istraživanja i njihovih primjena. To nas ponovno vraća na pitanje odgovornosti i neposredno dovodi u okružje regulacije (Rifkin, 1999:217).

1.2. Dostojanstvo u religijskom, bioetičkom i pravnom diskursu

1.2.1. Pojam dostojanstva u religijskim narativima

Razumijevanje ljudskog dostojanstva u horizontu objavljenih, abrahamovskih religija, složena je zadaća. Na prvom mjestu jer se u tradicijama islama, kršćanstva i židovstva razvijaju mnogostruka tumačenja temeljnih ideja i koncepcija izvornog, objavljenog teksta. To je prepreka koja se postavlja u povijesnom planu, vremenskoj dimenziji Riječi, u čijem značenju svako vrijeme ostavlja svoje tragove i naslage. Osim toga, razviti koncept ljudskog dostojanstva iz perspektive abrahamovskih religija podrazumijeva da se ima na umu Bog u odnosu s kojim se čovjek kao takav tek u potpunosti ostvaruje. To znači da pojam ljudskog dostojanstva ne može zauzimati centralno mjesto u određenju čovjekova mjesta i uloge na svijetu (Maróth, 2014:155). Iz takvog razumijevanja razvit će se osnove za plodonosan dijalog religijskih i bioetičkih perspektiva. Ako i ne zauzima centralno mjesto, to ne znači nemogućnost zasnivanja jednog navlastitog koncepta ljudskog dostojanstva na zasadama abrahamovskih religija.

dio poremećaja (...) jedini izbor pobačaj ili iznošenje takvog djeteta do kraja." (Rifkin, 1999:169).

Kako je osnovni izvor islamskog učenja Kur'an to u pokušaju otkrivanja značenja ljudskog dostojanstva valja poći od „kur'anskog univerzuma" (Karić, 2009). Važno mjesto u Kur'anskom kazivanju o stvaranju čovjeka jeste ono u kojem se govori o udahnuću Božanskog duha u čovjeka. Riječ nafs koja se u tom kontekstu uglavnom prevodi kao duša prema Rahmanovom mišljenju treba razumjeti u značenju:

„(...) „osoba" ili „jastvo/sopstvo", a takve fraze kao što su an-nafsu l-mutma'innah i an-nafsu l-lawwāmah, koje se obično prevode kao „zadovoljna duša" i „samokoreća/samopreispitujuća duša", najbolje se razumiju kao stanja, aspekti, raspoloženja ili stremljenja ljudske osobnosti." (Rahman, 2011:53).

U Kur'anu se dalje navodi kako je Bog obavijestio meleke/anđele o namjeri stvaranja čovjeka na što je usljedio njihov protest. Znakovito je kako Bog, u svojoj svemoći, protest ne rješava bilo kakvom silom, pukim kažnjavanjem, nego čovjeka (Adema/Adama) i meleka stavlja pred zadaću imenovanja stvari. Nakon što u toj zadaći, koju Rahman originalno tumači kao natjecanje u znanju (2011:54) čovjek iskaže „(...) sposobnost za kreativno znanje koje anđelima nedostaje (...)" Bog im naređuje da padnu ničice pred čovjekom i tako mu iskažu poštovanje. Ovih nekoliko općih mjesta iz Kur'anskog teksta/kazivanja o čovjeku, koja smo čitali s eminentim Fazlur Rahmanom, omogućavaju da se dostojanstvo, modernim jezikom kazano, shvati kao načelo, a ne pravo. To drugim riječima znači da se u čovjekovoj bačenosti u svijet naglašava odgovornost (emanet) iz koje tek dostojanstvo može pred Bogom opravdati (konačno nadići stanje meleka/anđela) ili iznevjeriti (ostati u bačenom stanju golog života). Ovdje se, također, u podlozi čuje poziv na hermeneutički zadatak, koji upravo na tradiciji razvija ono razumijevanje (ovdje ljudskog dostojanstva) koje ocjenjujemo primjerenim duhu vremena (Karić, 2011:341).

Ovaj osvrt služi, pored ostalog, kao potvrda značaja hermeneutičkog pristupa u razumijevanju svijeta života, koji će svoje mjesto naći i u pravnom mišljenju i konačno izrasti u filozofsku hermeneutiku. Ljudsko dostojanstvo u fenomenološkoj ravni, bez obzira na značenjsku opterećenost, potvrđuje izrazitu važnost u političkim deklaracijama i pravnim dokumentima. Kritika koju na putu svog utemeljenja i uvođenja u modernu pravnu misao i pravni život doživljava samo osnažuje ljudsko dostojanstvo kao orijentacijsku vrijednost, koja svoje mjesto ima u u raspravama o problemu odgovornosti. Taj orijentacijski

potencijal dozvoljava nam da sva određenja ljudskog dostojanstva formuliramo u dvije dimenzije: s jedne strane, ljudsko dostojanstvo kao temeljno načelo koje je neraskidivo vezano za intrinzičnu vrijednost života (temeljno dostojanstvo) i, s druge strane, kao aktivni odnos i proces u kojem čovjek pred životnim izazovima, uvijek i iznova, kroz razumijevanje, odluke i djelovanje, svoj život odgovorno ispunjava smislom, odnosno, izdiže ga iznad biološke činjenice (ispunjavajuće dostojanstvo) (Kass, 2009:28, Marjanović, 2013).

1.2.2. Dostojanstvo u bioetičkom i pravnom diskursu

Ljudsko dostojanstvo temelj je koji bioetika i pravo dijele u svojim teorijskim i praktičnim artikulacijama čovjeka, njegovog životnog svijeta i dilema pred koje je postavljen s biotehnologijom i njenim biopolitičkim dimenzijama (Ruggiu, 2018:287). Takvi pristupi polaze od temeljne brige koju bioetika i pravo iskazuju za život, posebno čovjekov život. Dostojanstvo se tako pokazuje kao temeljna, određujuća vrijednost koja čovjekov život izdiže iznad gole činjenice. Iako izvorno nije pravni pojam, dostojanstvo postaje temelj ljudskih prava i sloboda, sama legitimacijska osnova kako prirodnog tako i pozitivnog prava, što će posebno doći do izražaja interdisciplinarnom bioetičko – pravnom razmatranju (Marjanović, 2013:46). Taj pristup dovešće, između ostalog, do nastajanja koncepta „(...) bioprava kao posljedice razvoja bioetičke refleksije te problema nastalih u okviru zakona." (Sgreccia, 1999:11, Rinčić, 2011:99). S razmatranjem pojma dostojanstva osigurava se filozofski temelj i proširenje bioetičkih rasprava za šta se i kroz ovo razmatranje pledira, oslanjanjem na niz autora i kritičkih razmatranja. Na taj filozofski temelj, kao vrijednosno sidrište, ukazuju i mnogi pravni dokumenti, različite snage i prostornog važenja (ustavi, zakoni, konvencije i deklaracije) koji dostojanstvo vide kao vrelo s kojeg polaze moderna ljudska prava.

Univerazlno ljudsko dostojanstvo odnosi se na urođenu vrijednost svakog ljudskog bića već po činjenici samog rođenja, odnosno, postojanja, bez obzira na svijest pojedine osobine. To da je dostojanstvo inherentno podrazumijeva da se tiče bitka samog, a ne posjedovanja te se kao takvo ne može odstraniti niti otuđiti. S ljudskim dostojanstvom na umu čovječanstvo zadržava šansu da svojim razvojem ne ugrozi život i njegovu buduću mogućnost, jer će sada i ovdje vidjeti čovjeka koji nije tek gola biološka činjenica i dio kalkulacija moći.

1.3 Dostojanstvo u nacionalnim pravnim okivrima i međunarodnim deklaracijama

Pozivanje na ljudsko dostojanstvo posebno se ističe u deklaracijama o ljudskim pravima nakon 2. svjetskog rata (Beyleveld; Brownsword, 2001:12). Tri ključna dokumenta koji čine takozvanu *Međunarodnu povelju o pravima*[11] (*International Bill of Rights*, Beyleveld; Brownsword, 2001:12) eksplicitno navode ljudsko dostojanstvo kao jednu od ideja vodilja. U preambulama navedenih deklaracija navodi se kako dostojanstvo kao i jednaka i neotuđiva prava svih ljudi čine osnovu i izvor slobode, pravde i mira u svijetu (Beyleveld; Brownsword, 2001:12). Prvi član *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* naglašava kako su svi ljudi rođeni slobodni i jednaki u dostojanstvu i pravima. Zanimljivo je kako u spomenutoj američkoj Deklaraciji o nezavisnosti, kao ni u slučaju *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina* proglašene u Francuskoj iz 1789. nema poziva na ljudsko dostojanstvo[12]. Takvog mjesta eksplicitno nema niti u *Evropskoj konvenciji o ljudskim pravima*. U navedenim deklaracijama navode se temeljna prava i slobode dok se dostojanstvo razumije kao neiskazani osnov za njihovo usvajanje, odnosno, proglašenje. Osim toga, Evropska konvencija o ljudskim pravima referira se u svojoj preambuli na Univerzalnu deklaraciju čime se implicitno priznaje i status ljudskog dostojanstva. Taj status potvrđuje i praksa *Evropskog suda za ljudska prava* čestim pozivanjem na dostojanstvo kao temelj ljudskih prava, čime se potvrđuje afirmacija koncepta koji započinje s tekstom Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima (Beyleveld; Brownsword, 2001:12, Brownsword, 2014:2).

Slavna Deklaracija o pravima čovjeka i građanina i danas osigurava Francuskoj status i ugled jedne od kolijevki ljudskih prava, odakle se crpi nadahnuće za njihovu kasniju artikulaciju. Ipak, kako je napomenuto, u samom tekstu ne referira se na dostojanstvo. Štaviše, do pred kraj prošlog stoljeća u Francuskom pravnom sistemu uglavnom se radilo o pozivanju na dostojanstvo shvaćeno u užem smislu, koje se

11 Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima iz 1948. (UDLJP), Međunarodna povelja o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima iz 1966. i Međunarodna povelja o građanskim i političkim pravima iz 1966.

12 Iako Christian Byk (2014:362) navodi da se u članu 6. Deklaracije poziva na ljudsko dostojanstvo odmah napominje kako se na tom mjestu dostojanstvo shvaća u smislu rimskog dignitas koji je ukazivao na poštovanje i čast osoba na važnim položajima bez refleksije koja bi uključivala sve ljude (*hoi anthopoi*).

odnosi na socijalne i profesionalne uloge, prije nego na ljudsku prirodu (Hennette – Vauchez, 2014:368). Pojam ljudskih prava u svom dubljem smislu pojavljuje se od 80-ih godina u nastojanju na poboljšanju statusa radnika, ali i na planu reguliranja slobode govora[13]. S ulaskom u posljednju dekadu 20. stoljeća ljudsko dostojanstvo kao pojam sve češće ulazi u javno-pravni diskurs francuskog društva da bi na kraju postao ustavnim načelom (Hennette – Vauchez, 2014:368[14]). Ulaskom u ustavnu arhitekturu načelo ljudskog dostojanstva doživljava dvojake interpretacije. S jedne strane, na njega se poziva u cilju utemeljenja, odbrane ili proširenja ljudskih prava dok se s duge strane s ljudskim dostojanstvom želi naglasiti odgovornost svakog člana društva za više ciljeve humanizma, koji prelaze okvire ljudskih prava (Hennette – Vauchez, 2014:371-372).

Za razliku od Francuske, u Njemačkoj je načelo dostojanstva ugrađeno u tekst Temeljnog zakona (Grundgesetz) u prvom članu u kojem se ljudsko dostojanstvo određuje kao nepovrjedivo, čije je poštovanje i zaštita zadaća svih državnih vlasti (Dreier, 2014:375). U duhu povijesnog trenutka u kojem nastaje njemački ustav, ljudsko dostojanstvo zauzima ne samo simbolički značajno prvo mjesto na listi ljudskih prava, nego predstavlja samu suštinu Savezne države (Dreier, 2014:376). Ljudsko dostojanstvo osnova je iz koje se „(...) uređuju nepromjenjiva strukturalna načela na kojima počiva njemačka ustavna država, a kojih je nepromjenjivost zaštićena ustavnom kaluzulom vječnosti." (Omejec, 2016:2). Klauzula vječnosti (eternity clause) nalazi

13 U Francuskoj je 1986. godine usvojen zakon prema kojem je moguće slobodu govora ograničiti ako vrijeđa ljudsko dostojanstvo. Na tom tragu donijeto je više sudskih odluka, među kojima i odluka Vrhovnog suda kojom se objavljivanje slika predsjednika Mitterranda na smrtnoj postelji suprotno načelu ljudskog dostojanstva (Vauchez - Hennette, 2014:369).

14 Prvo uvođenje načela u ustavni poredak Francuske dogodio se u vrijeme višijevskog režima, koji je surađivao s nacističkom Njemačkom i vladao u perodu od četiri godine od Francuske okupacije od strane nacista 1940. godine. Referiranje na ljudsko dostojanstvo u takvom kontekstu obesmišljeno je i potpuno suprotno duhu načela koji će se pojaviti nekoliko godina kasnije s Univerzalnom deklaracijom o ljudskim pravima. Drugi pokušaj podizanja ljudskog dostojanstva na nivo ustavnog načela dogodio se s nacrtom ustava Četvrte Republike, koji je odbijen na referendumu, pri čemu bi bilo pogrešno zaključiti da je načelo ljudskog dostojanstva razlog propasti neusvajanja ustava (Vauchez - Hennette, 2014:370). Tek s odlukom Ustavnog vijeća od 29. jula 1994. godine u kojoj se eksplicira kao načelo ustavne vrijednosti, načelo ljudskog dostojanstva konačno postaje dijelom ustavne arhitekture Francuske.

se u članu 79. paragraf 3 ustava koja zabranjuje amandmane, odnosno, izmjenu načela koja se nalaze u članovima 1 do 20. (Dreier, 2014:377). Ljudsko dostojanstvo prvobitno shvaćeno, u duhu povijesnog trenutka, kao protest protiv neizrecivih zločina protiv čovječnosti počinjenih od strane totalitarnih režima 20. stoljeća, vrlo brzo će doživjeti tako široku interpretaciju koja prijeti obesmišljavanju izvornih namjera i trivijalzaciji samog načela (Dreier, 2014:378). Takvom proširenju doprinio je Savezni ustavni sud koji je u više svojih odluka ohrabrivao tumačenje prema kojem su ljudska prava tek konkretizacija ili razrada prava na dostojanstvo. Tako shvaćeno dostojanstvo koje je pravo (*right*), a ne načelo (*principle*) dovodi do nejasnoća i zbog toga što dostojanstvo, kao neotuđivo i nepovrjedivo, neposredno veže uz izvedena prava (*rights*) koja mogu biti predmet ustavno-pravnih restrikcija (Dreier, 2014:379). Konačno, takav trend razvija se do inflacije ljudskog dostojanstva posebno preko pozivanja na ljudsko dostojanstvo u takvim slučajevima koji su razmjerno beznačajni i koji potpuno odudaraju od načela ljudskog dostojanstva kao vrijednosnog sidrišta s kojim računaju moderne ustavne demokracije (Dreier, 2014:380, 383).

U pravnom pejzažu SAD-a pojam ljudskog dostojanstva nije, uglavnom, ekspliciran kao zasebno pravo nego se više koristi kao retoričko sredstvo u zagovaranju i odbrani drugih prava poput prava na slobodu, jednakost ili pravičan postupak pred sudom (Snead, 2014:388). Načelo dostojanstva, od sredine 20. st., prepoznato je ipak i u svojoj intrinzičnoj dimenziji kada se u mnogim disciplinama sve izraženije poziva na pojedinačna vrijednost i pravo svih ljudi (Snead, 2014:388-389). To je posebno slučaj s razvojem bioetike koju Snead definira kao „(...) upravljanje znanostima, medicinom i biotehnologijom u ime etičkih vrijednosti." (2014:390-391). Osim toga, u pravnoj kulturi SAD-a ljudsko dostojanstvo se nerijetko razumije i u svojoj kontingentnoj dimenziji. Ta dimenzija ljudskog dostojanstva smjera na autonomiju i podrazumijeva da čovjek svojim odlukama i djelovanjem može ugroziti urođenu dimenziju dostojanstva kao što je, naravno, može i opravdati. Ta dimenzija dostojanstva posebno će biti predmet žustrih rasprava u američkom društvu o abortusu i eutanaziji (Snead, 2014:392[15]). Dimenzija dostojanstva koja naglasak stavlja na slobodu volje u svom sazvučju neminovno sadrži i pitanje, odnosno, problem odgovornosti.

15 Za opširniji uvid: Beyleveld; Brownsword (2001): Dignity, Human Dignity and Dignified Conduct, 49. – 68. str.

2. Pravo ispražnjeno od značenja: biopolitička kritika dostojanstva

S čovjekom koji u zakonu opstoji kao živi mrtvac, koji je u zakon uključen kroz isključenost, uvodi se, ustvari, u razmatranje biopolitke sveti čovjek (homo sacer), prema uvjerenju Waltera Benjamina: „(...) kao zadnja zabluda oslabljene zapadnjačke tradicije, kojega je [sveca] ona izgubila u kozmičkoj nedokučivosti (Agamben, 2006:64; Lošonc, 2008:153-154) . Sveto, na putu svoje desemantizacije, odražava strukturu suverenog paradoksa i sada dvostruke iznimke jer sveti čovjek više ne potpada niti pod ius humanum niti pod ius divinium. Njegovo ubistvo nije kažnjivo i njegov život nije moguće žrtvovati u ritualnom značenju. Upravo preko izgradnje navlastitog razumijevanja svetog života čini Agamben iskorak u odnosu na Foucaulta. Preciznije:

„Nije najbitnje da život kao takav postaje eminentnim objektom kalkulacija i predviđanja državne moći, već činjenica da se prostor golog života, izvorno postavljen na rub poretka, postupno podudara (kurziv naš) s političkim prostorom. Isključivanje i uključivanje, vanjsko i unutarnje, bios i zoe, pravo i činjenica – stupaju u područje nesvodljive nerazlikovanosti.“ (Krivak, 2008:192).

S biotehnološkim moćima prerasta stanje iznimke u pravilo u kojem se potvrđuje suverena moć pred kojom smo svi homines sacri, čime nas Agamben opet vraća na H. Arendt s kojom smo osvijestili upravo banalnost zla, a koja opet u svom sazvučju nosi ispražnjenost od značenja (Agamben, 2006:99-102). Ovdje se oslanjamo i na ono Ortega y Gasetovo razmišljanje o tehnici u kojem se govori o mišljenju i djelovanju. Čovjek je danas, podsjeća naš autor, izgubio:

„(...) sposobnost smirenog osvrta na (...) neiskvarene dubine. (...) Demagozi, vođe promjena (...) progone ljude kako ne bi razmišljali, trude se da ih zadrže zaplašene u mnoštvu kako ne bi mogli da rekonstruišu svoje ličnosti tamo gdje je to jedino moguće, u samoći. (...) I svim tim, oni uspijevaju da raspale strasti u ljudima kako bi se usred svog ludila i užasa postavili izvan sebe. Pošto je čovjek životinja koja je uspjela da prodre u svoju suštinu, kada se postavi izvan sebe počinje da opada i ponovno se približava životinjama. Takav je scenario, uvijek isti, u periodima kada se uzdiže čisto djelovanje. Prostor se ispunjava zločinima. Životi ljudi gube vrijednost i cijenu (...)“

Time smo ujedno došli pred vrata logora kao ključa razumijevanja moderne, u kojem se do kraja izvodi i eksplicira razumijevanje biopolitičkog stanja. Pri tome se logor ne razmatra kao povijesna činjenica u kojoj se do kraja i najradikalnije ostvarila conditio inhumana (Agamben, 2006:146). Logor kao nomos zbilje koju živimo nastoji se razumjeti kao pravna i politička činjenica koja određuje moderno društvo. Logor kao takav svoj nastanak ne izvodi iz redovnog prava nego iz vanrednog, opsadnog stanja te porijeko ima u pruskom institutu zaštitnog pritvora (Schutzhaft) (Agamben, 2006:146). Presudno za razumijevanje logora upravo je u vezi s mjestom koje kod Agambena imaju pojmovi izuzeća i iznimke, odnosno vanrednog stanja koji (pojmovi) u neraskidivom spletu konstituiraju suverenu moć. Logor kao prostor iznimke nije, kako se uostalom da naslutiti, isključen iz pravnog poretka. Štaviše, ako je vanredno stanje rezultat volje suverena, onda norma postaje neodvojiva od iznimke. Logor je, Agambenovim riječima, takva struktura „(...) u kojoj se vanredno stanje (...) realizira na normalan način" (Agamben, 2006:149). Ono što približava logor statusu nomosa savremene biotehnološke zbilje upravo je u transformaciji suverena koji više nije ograničen iznimkom već upravo iz nje proizvodi faktičko stanje, odnosno, život kao golu političku činjenicu. Goli život (zoe) nije tek prirodna činjenica koja u pravu treba biti priznata, nego fenomen koji pravo i činjenicu stavlja u odnos nerazlučivosti . Na ovom se mjestu ponovno vraćamo Schmittu koji je, prema Agambenu, najjasnije artikulirao nove biopolitičke kategorije. Niz je pojmova (dobri običaji – Gutte Sitten, važan razlog – wichtiger Grund, nepravedna strogost – unbillige Härte, javna sigurnost i red – offentliche Sicherheit und Ordnung, prijetnja – Gefährdung, nevolja – Notlage) koji nisu proizlazili iz norme nego su situacije, odnosno, činjenice koje su kao takve prodirale u normu, odagnavši iluziju kako je moguće zakonom predvidjeti sve životne situacije čime bi se primjena zakona svela na puku supsumaciju činjenice pod normu (Agamben, 2006:151).

„(...) ako je bit logora u materijalizaciji izvanrednog stanja i posljedičnom stvaranju prostora u kojem goli život i norma stupaju na prag nerazlučivosti, tada moramo priznati da se nalazimo pred virtualnim logorom kadgod se stvori takva struktura, neovisno o opsegu zločina koji su se u njoj dogodili i kakav god ona naziv i specifičnu topografiju imala. (...) Rođenje se logora u našem vremenu dakle pokazuje u toj perspektivi kao događaj koji presudno obilježava sam politički prostor moderne." (Agamben, 2006:153, 154).

Ovdje se zakratko vraćamo tek napomenutoj kritici koju Lošonc upućuje Agambenu zbog njegovog prenaglašavanja pravnog u stapanju biomoći i suvereniteta. Nekoliko je mjesta kod Lošonca koji omogućavaju da se kritika označi neosnovanom i neuspjelom. Ovo je prilika da se ukratko svrati pažnja na neka od tih mjesta. Najprije, Lošonc ispravno podsjeća kako „(...) karakteristika određenih oblika biomoći jeste da naše tijelo nije naša svojina, nego je organski dio (...) kolektivne vitalnosti." (Lošonc, 2008:184). Već je s Foucaultom, preko rekonceptualiziranja procesa kažnjavanja koje prerasta u discipliniranje i nadzor naznačeno kako funkcija države (suvereniteta) u svoje kalkulacije uzima stanovništvo preko instrumenata statistike, popisa stanovništva, javnog zdravstva. Svi ti instituti u funkciji su kolektivne vitalnosti i kontrole života i smrti. Lošoncovim riječima: „(...) Genetičko – pastirska briga (...) postoji samo u kontekstu suvereniteta koji mora sebe iznova da pozicionira kako bi dinamiku aspekata biomoći integrisao u poredak prava." (Lošonc, 2008:184). To da se suverenitet nanovo pozicionira i razumijeva pred biotehnološkim proziranjem života kod Agambena nije sporno. Razumijevanje koje nudi Agamben stoga se potvrđuje kao jedno od nezaobilaznih mjesta u razmatranju biopolitičke teorije i koje kao takvo predstavlja jasnu platformu za kritičko mišljenje kojem je nakana upravo „(...) izdvojiti politiku iz zakona suverenosti", odnosno, osloboditi politiku koja se tek treba iznaći (Krivak, 2008:245). To iznalaženje treba se odviti u razračunu „(...) s biopolitičkim raskolom Zapada (...) i okončati sveprisutan građanski rat i izvanredno stanje (...)", u kojem primjer „(...) bosanske žene u Omarskoj, kao tačka indiferencije biologije i politike (...)" jeste primjer od kojeg treba poći u iznalasku nove politike koja je, ustvari, vraćanje arisotelovskom jedinstvu etike i politike (Krivak, 2008:245-246).

Unutar naznačenih biopolitičkih razmatranja otvara se prostor za kritički dijalog s tezama o moralnim i političkim temeljima prava kakve nudi Ronald Dworkin. Iako bi se to moglo zaključiti iz njegovog čestog ukazivanja na značaj politike za pravno rasuđivanje, kod Dworkina nije riječ o prihvatanju golog života u političke kalkulacije. Upravo suprotno, tu je riječ o bliskosti s Agambenovom pozicijom koja postojeće stanje političkog kritički evaluira, kako bi ga, zapravo, ponovno otkrila. Dworkin i Agamben, svako na svoj način, zalažu se za ponovno pronalaženje političkog (Ulrich Beck, 2001, Paić, 2009:23). Dworkinova argumentacija izvire iz osviještenosti prava koje važi, a ne znači. Ta desemantizacija posljedica je dublje, moralno-etičke, dezorijentiranosti i odatle politike koja se zanima za instrumentalni,

a ne kvalificirani život (Paić, 2009:11). To uvijek iznova Dworkina motivira na interpretaciju koja za cilj ima konsenzus o bitnim uvjetima kvalificiranog života. Interpretacija se, jasno, pokazuje posebno značajnom u pravnoj praksi jer se u njoj pokazuje monopol fizičke prisile. Tamo gdje ta fizička sila ostaje tek rezultat proceduralne dimenzije prava, bez moralno-etičkog temelja normi koje želi odbraniti, monopol gubi svoj pravni karakter.

Kao primjer kako se stanje iznimke pretvara u pravilo Agambenu služi i sasvim aktuelni primjer djelovanja vlada, odnosno, država širom svijeta pred pojavom korona virusa. Agambenov komentar neposredan povod ima u izvještaju italijanskog Nacionalnog vijeća za istraživanje prema kojem: „ne postoji SARS-CoV2 epidemija u Italiji (...) u svakom slučaju, infekcija, prema današnjim epidemiološkim podacima, a temelji se na desecima tisuća slučajeva, uzrokuje lagane/umjerene simptome (varijanta gripe) u 80-90% slučajeva. U 10-15% postoji vjerovatnost upale pluća, ali koja također ima benigni ishod u velikoj većini slučajeva. Procjenjujemo da samo 4% pacijenata zahtijeva intenzivnu terapiju." (Agamben, 2020a). Ako je tome tako, piše Agamben u svom komentaru, „(...) zašto mediji i vlasti čine sve kako bi stvorili ozračje panike, izazivajući istinsko iznimno stanje, s ozbiljnim ograničenjima kretanja i obustavom svakodnevnog života i radnih aktivnosti za čitave regije?" (Agamben, 2020a). Agamben u odgovoru nudi dva ključna razloga:

„Prvo i najvažnije, ovdje se opet očituje rastuća tendencija da se stanje iznimke koristi kao normalna upravljačka paradigma. Izvršna uredba (decreto legge), koju je vlada odobrila "iz higijene i javne sigurnosti", proizvodi stvarnu militarizaciju 'općina i područja u kojima postoji najmanje jedna osoba koja pozitivno testira i za koju je izvor infekcije nepoznat ili u kojem postoji barem jedan slučaj koji nije povezan s osobom koja je nedavno putovala iz područja zahvaćenog zarazom.' Takva nejasna i neodređena formula omogućit će [vladi] brzo širenje izvanrednog stanja na sve regije, jer je praktično nemoguće da se drugi slučajevi ne pojave na drugom mjestu. Drugi faktor, ne manje uznemirujući, jest stanje straha, koje se posljednjih godina širi u individualnu svijest i koje pretvara u stvarnu potrebu za stanjima kolektivne panike, za što epidemija još jednom nudi idealan izgovor. Stoga se, u perverznom začaranom krugu, ograničavanje slobode koje nameću vlade prihvaća u ime želje za sigurnošću, koje su stvorile iste vlade koje sada interveniraju kako bi ga zadovoljile." (Agamben, 2020a).

U najkraćem, način razumijevanja prava, a onda i njegove primjene jedno je od temeljnih izazova filozofije prava, kao kritičkog odnošenja prema pravnom fenomenu, koji s biotehnološkom epohom i promjenama koje izviru samo dobiva na značaju. Taj izazov i kroz cjelokupno ovo razmatranje ostaje temeljnim pitanjem. Ono se dijelom nadaje u samom naslovu razmatranja i perspektivi iz koje neka temeljna pravna pitanja nastoji rasvijetliti Ronald Dworkin označivši pravo kao interpretativni pojam. Šta je zadaća prava pitanje je čijem odgovoru biotehnološka epoha postavlja navlastite Scilu i Haribdu. Razumjeti pravo između normativnog relativizma i formalističkog praznovjerja iziskuje, nadalje, smještanje interpretaticije prava u širu tradiciju filozofske hermeneutike. U tom diksursu i sazvučju sagledavamo nacrte odgovora na temeljna pitanja ovog razmatranja. Ukazivanje na filozofsku hermeneutku utoliko treba da znači kako cilj razmatranja nisu prvenstveno odgovori nego, hermeneutički dosljedno, i nova utemeljena pitanja. Postaviti pitanje znači već iskazati razumijevanje. Posluživši se opet Agambenom, tek se u spoznaji biopolitičke zbilje u kojoj su zoe i bios nerazlučivi, otvaraju pitanja s druge strane „(...) politike i filozofije, medicinsko-bioloških znanosti i prava“ (Agamben, 2006:167).

3. Hermeneutička filozofija prava: napor na ponovnom zadobivanju značenja

Zadatak formuliranja pravnih odgovora, odnosno, reguliranja savremenih biotehnoloških izazova podrazumijeva zauzimanje vrijednosnih stavova. Kontekstualno, taj se zadatak vrši u modernoj državi čije je društvo svjetonazorski pluralno. Tu dolazi do izražaja potencijal hermeneutičke filozofije prava, posebno one koju je razvijao spominjani Dworkin. Znanstveno-tehnološko ovladavanje svijetom života nanovo podsjeća na potrebu zaštite čovjeka kao takvog, njegovog dostojanstva i univerzalne jednakosti ljudi na temelju njihove intrinzične vrijednosti. Dinamičnost i nepredvidivost biotehnoloških inovacija otežavaju zadatak pravnog uređenja, bez obzira radi li se o precedentnom ili kontinentalnom pristupu. To značajnim čini pojmove interpretacije i integriteta kao temeljnih za Dworkinovu filozofskopravnu artikulaciju. Višekratno se, naravno, i interpretaciji u Dworkinovom razumijevanju prava i hermeneutici u cjelini zamjeralo da otvara vrata arbitrarnosti, proizvoljnosti i nihilizmu (Dworkin, 2003:95-100, Gadamer, 1978:362, Luban, 1999:88). Ti prigovori naravno

nisu bez osnova ali ih Dworkin odbija uvođenjem metafore o tumačenju u lancu. Svaki sudionik u lancu tumačenja ima obavezu i odgovornost da „(...) objekt ili praksu koju tumači učini najboljom mogućom" (Dworkin, 2003:87). U tome se čita ono biti-u-predaji, čime se teži utemeljenju tumačenja u široko prihvaćenim moralnim praksama zajednice koje se izražavaju preko principa i pravila, kao vrijednosnog temelja pozitivno-pravnih propisa. To, kazano s Gadamerom, znači: „(...) spoznati i priznati jedan važeći smisao" (Gadamer, 1978:362).

Kroz hermeneutiku prava, ne kao metodu, svakako ne samo kao metodu[16], nego u njenom filozofskom obuhvatu i ambiciji susreće se Dworkin s Habermasovim razumijevanjem zadaće prava u modernom, svjetonazorski pluralnom društvu. Pravo je u toj vizuri put posredovanja vrijednosnih stavova kojim se dolazi do onih pravnih i političkih, u smislu institucionalnih, rješenja koja ne podrivaju pluralni karakter društva, demokratske institucije i, najvažnije, jednakost ljudi utemeljenu u dostojanstvu svakog ljudskog bića. Svijest o svjetonazorskom pluralizmu i odgovorno razumijevanje zadaće prava u takvim uvjetima dolazi do izražaja u raspravi o genetičkom inženjerstvu jer su argumentacije za i protiv uglavnom proizašle i postavljene u spektru teoloških i sekularnih ishodišta. Utoliko i ideja sekularnog svetog, koju Dworkin gradi u *Religion without God* (2013), doprinosi razumijevanju i konsenzusu. Religijski svjetonazor u postsekularnom dobu sastavni je dio svjetonazorskog spektra i kao takav omogućava da se iz njega ravnopravno sudjeluje u raspravama od javnog značaja i interesa. No, kako postsekularno ne znači i antisekularno doba, to religijski narativ ne vrijedi, odnosno, ne zadobija apsolutno odobravanje i prihvaćanje. Drugim riječima, kao odgovorni sudionici javne rasprave ili života u javnom prostoru, vjerujući ljudi, smatra Habermas (2013:126) moraju u javnom diskursu vlastite argumente prevesti u javni diskurs na način u kojem će pojmovni instrumentarij biti u skladu sa svjetonazorskim mozaikom, odnosno, koji će olakšati njihovo razumijevanje i ugradnju u institucionalne odluke. Dworkin kao da taj zadatak ispunjava koračajući u suprotnom smjeru, u nastojanju da sekularnu argumentaciju brani religijskim pojmovima. Riječ je o odgovornom pristupu i razumijevanju složenosti savremenog društva, u kojem se, kako to Dworkin eksplicitno izražava,

16 Opširnije u: Brdar, Milan (2005): Hermeneutička filozofija i hermeneutička metoda

razlike prenaglašavaju (Dworkin, 2013:2). Moralna istina je u ljudskom obuhvatu na način na koji znanstvena istina ne može uvijek biti, sud je iz kojeg Dworkin izvodi svoj hermeneutičko-pravni zadatak i utemeljenje odgovornosti.

Razmatrajući genetičko inženjerstvo u fenomenološkoj i normativnoj ravni, kao jedan od ključnih izraza fluidnog modernog društva, riječ je bila i o patnji koja određuje život modernog čovjeka (*zoon pathos echon*, Wolcher, 2008). Pitanje zadaće prava je temeljno (pitanje (*Grundfrage*) i razlikuje se od vodećih pitanja (*Leitfrage*). Razliku u pitanjima Wolcher (2008:16) izvodi iz Kantovog razlikovanja *verstand* i *vernunft*, pri čemu se *verstand* u užem prosvjetiteljskom smislu shvaća kao logičko i kalkulativno mišljenje, dok *vernunft* podrazumijeva moć kritičkog mišljenja i refleksije. Mišljenje prava kako ga se vidi kroz ovo razmatranje odgovorno je ako pripada semantičkom polju *vernunft*, dakle, kritičkom i refleksivnom mišljenju. Ono se ispunjava u hermeneutičkom horizontu[17]. Naznačenoj fluidnosti i pomjeranju granice presudno doprinosi moć genetičkih manipulacija. Zadaća odgovornog pravnog razumijevanja jeste osvijestiti to pomjeranje granica i anticipirati mogući razvoj. Osnovano je uvjerenje da ono što počne kao moralna i pravna prihvatljivost za sebe, u slučaju predimplantacijske dijagnostike, jednostavno i sve teže primjetno, prelazi u odobravanje intervencija u zametnu lozu. To je tek anticipiranje srednjoročnog i sasvim bliskog scenarija (Habermas, 2006:30). Odgovornost je posebno u nastojanju da se razumiju one, u smislu ostvarenja, nešto udaljenije ali također već sasvim spoznatljive slike. Zato se u situaciji pomičnih granica pokazje posebna odgovornost u povlačenju preciznih i strogih granica. Riječ je o zadaći i odgovornosti prava da se normativno prosuđivanje kontrolira na „(...) pitanjima s kojima bi nas teorijski mogući genskotehnički razvoji mogli jednog dana konfrontirati“ (Habermas, 2006:31). S Habermasom parafraziramo Wolfagnga van den Delea kada zadaću prava razumijemo i okrećemo nastojanju da se pravnim sredstvima učini neraspoloživim ono što je znanstveno-tehničkim napretkom stavljeno u raspolaganje (Habermas, 2006:37).

17 Uvođenje ideje horizonta važan je korak i Gadamerov doprinos razvoju hermeneutike: „Pod utjecajem Heideggerove egzistencijalne analitike kod njega kao najznačajniju najprije zapažamo ideju horizonta. Ideja je izvorno Husserlova, a Gadamer je usvaja u Heideggerovoj varijanti kao horizont razumijevanja (sviju stvari) iz dispozitiva bivstvovanja-u-svijetu.“ (Brdar, 2005:110)

Odnosno, ako se pravna regulacija do sada prilagođavala tehničkom razvoju i novitetima to više ne može biti slučaj. Van den Deleovo pozivanje na moraliziranje ljudske prirode Habermas razumije kao osnaženje pravničkih nastojanja regulacije:

„Sasvim druga slika pruža se ako se „moraliziranje ljudske prirode" pojmi u smislu samouvažavanja rodnoetičkog samoazumijevanja, do kojeg zavisi hoćemo li se i nadalje shvaćati jedinim autorima naše životne povijesti i moći se uzajamno priznavati kao autonomno djelatne osobe. Pokušaj da se juristička sredstvima perduhitri pritajeno privikavanje na liberalnu eugeniku (...) bio bi tada nešto drugo nego izraz nekog muklog antimodernističkog stava" (Habermas, 2006:39).

U navedenom pogledu sažima se i vidi moralno ishodište pravnog fenomena, njegova upućenost na tradiciju, postizanje najboljeg mogućeg tumačenja (kako ga zamišlja Dworkin) i kakav-takav oslonac u fluidnom životu. To je odraz onoga što Habermas naziva normativnom suigrom „(...) moralno zapovijeđene i pravno garantirane nedodirljivosti osobe" (2006:33). Ta suigra, usmjerenost i upućenost u kojoj se nalaze moral i pravo, omogućava ili barem olakšava zadaću razumijevanja u soženoj raspravi koja je ocrtana pitanjima „da li" daljnjega genskoteničkog razvitka i „kako" tog razvoja (koji se više ne dovodi u pitanje), a koji onda nužno završava u „(...) *shopping in the genetic supermarket.*" (Habermas, 2006:100). Uostalom, dosljedno izveden hermeneutički napor omogućava nam da osvijestimo da „(...) kad je vlastita smrt u pitanju, čovjek se uvijek nađe na pogrešnom mjestu. Mnoštvo svjedočenja potkrepljuje tezu o čudnovatim (a) simetrijama smrtnog trenutka. Camus se u Kugi ibreti pred jednim povijesnim izvješćem: nekad davno kuga je uništila sve stanovnike jednog grada u Perziji, izuzev baš onog čovjeka koji je kupao mrtvace i koji je za sve to vrijeme radio svoj posao" (Kadić, 2016:106). Konačno, priroda ostaje nepremostiva razlika čovjeka i stroja: „Umjetni stroj, naime, tek što je stvoren, ne može drugo nego degenerirati, dok je živi stroj, pa makar samo privremeno, nedegenerativan, štoviše generativan, odnosno, sposoban povećavati svoju kompleksnost." (Morin, 2005:30).

4. Zaključak

Pravo i biotehnologija, u svojoj isprepletenosti, razvijaju se u jedan od ključnih odnosa koji određuje život modernog čovjeka. S jedne strane je pravo kao fenomen koji vjekovima određuje čovjekov društveni život preko regulacije i monopola fizičke sile kojom raspolaže. Zato ga Dworkin određuje kao carstvo prava. Suvereno mjesto koje pravo zauzima sve se više dovodi u pitanje autonomnim znanstveno-tehnološkim razvojem, koji čovjeka dovodi pred neslućene mogućnosti. Istovremeno, s tim mogućnostima otvaraju se mnoga pitanja koja zadiru u temelje ljudskog samorazumijevanja ali i pitanja koja do riječi dovode brigu o temeljima budućeg života, odnosno, njegove opstojnosti. Riječ je, primjera radi, o pitanjima koja se tiču poimanja i reguliranja privatnosti, (bio)sigurnosti, prava na zdravlje, tjelesnog integriteta, slobodu govora. U carstvu prava valja formulirati odgovore s one strane pukog preuzimanja tehnofilijskog ili tehnokonzervativnog narativa (Bernstein, 2007:441). Pravna misao i rasuđivanje moraju pokazati odgovornost koja treba dovesti do osnaženja ugroženog naslijeđa, poput onoga ljudskih prava, o čemu je posebno bilo riječi s biopolitikom (Jasanoff, 2011:9-12). Pri tome nije, kako smo naznačili s Dworkinom, riječ, barem ne nužno, o taksativnom proširenju liste ljudskih prava. Primarna zadaća je njihovo produbljivanje, odnosno, ponovno zadobivanje punog značenja, s obzirom na Agambonovu biopolitičku artikulaciju. U tom smislu, pravna misao, u hermeneutičkom horizintu, dijeli zadaću ponovnog pronalaženja političkog, na čemu insistira Dworkin. U tome je smisao zajednice ljudi opredijeljenih da žive zajedno kao načelno jednaki, unatoč svm razlikama koje među njima postoje (Dworkin, 2006:73-74).

Literatura

1. Agamben, Giorgio (2006.): *Homo sacer – suverena moć i goli život*, Multimedijalni institut i Arkzin, Zagreb

2. Agamben, Giorgio (2020): Clarifications, dostupno na: https://medium.com/@ddean3000/clarifications-giorgio-agamben-3f97dc7ed67c, pristupljeno u martu 2020. godine, pristupljeno 05.04.2020. godine

3. Agar, Nicholas (2004.): *Liberal Eugenics – In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing

4. Agar, Nicholas (2014.): *Truly Human Enhancement – A Philosophical Defense of Limits,* The MIT Press

5. Albers M., Hoffman T., Reinhardt J. (eds.) (2014.): *Human Rights and Human Nature*, Springer, New York

6. Anders, Günther (1985.): *Zastarelost čoveka*, Nolit, Beograd

7. Bateman, Simone; Gayon, Jean; Allouche, Sylvie; Goffette, Jerome; Marzano, Michaela (eds.) (2015.): *Inquiring into Human Enhancement*, Palgrave and Macmillan

8. Beck, Ulrich (2001.): *Pronalaženje političkog – prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Jesenski i Turk, Zagreb

9. Bernstein, Gaia (2007.): Toward a General Theory on Law and Technology: Introduction, *Minnesota Journal of Law, Science & Technology, Vol. 8, Iss.* 2:441-447

10. Beyleveld, Deryck, Brownsword, Roger (2001.): *Human Dignity in Bioethics and Biolaw,* Oxford University Press, New York

11. Brdar, Milan (2005.): Hermeneutička filozofija i hermeneutička metoda, *Arhe, God. II, 3:101-130*

12. Coady, C.A. J. (2009.): Reason, Emotion and Morality – some cautions for Enhancement Project, u: *Clarke et. al., The Ethics of Human Enhancement – Understanding the Debate, Oxford University Press,* 27. – 42. str.

13. Dreier, Horst (2014.): Human dignity in German Law, u: *Düwell, M. et. al., The Cambridge handbook of human dignity: Interdisciplinary perspectives, Cambridge University Press, 375. – 385. str.*

14. Dworkin, Ronald (ed.) (2002.): *A Badly Flawed Election: Debating Bush v. Gore, the Supreme Court and American Democracy,* New Press, New York

15. Dworkin, Ronald (2003.): *Carstvo prava*, Filip Višnjić, Beograd

16. Dworkin, Ronald (2013.): *Religion Without God*, Harvard University Press

17. Frischmann, Brett (2016.): Thoughts on Techno-Social Engineering of Humans and the Freedom to be Off (or Free from Such Engineering), *Theoretical Inquiries in Law, Vol.17:535-561*

18. Gadamer, H.G. (1978.): *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo

19. Gesang, Bernward (2007.): *Perfektionierung des Menschen*, De Gruyter, Berlin

20. Habermas, Jürgen (2006.): *Budućnost ljudske prirode*, Naklada Breza, Zagreb

21. Harari, Yuval Noah (2017.): *Homo Deus: kratka povijest sutrašnjice*, Fokus, Zagreb

22. Hennette – Vauchez, Stéphanie (2014.): Human Dignity in French law, u: *Düwell, Marcus et al. (eds.): The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives, Cambridge University Press, 368. – 374. str.*

23. Jasanoff, Sheila (ed.): (2011.): *Reframing Rights – Bioconstitutionalism in the Genetic Age,* MIT Press

24. Jonas, Hans (1990.): *Princip odgovornost*, Veselin Masleša, Sarajevo

25. Jonker, Catholijn M. And Nelis, Annemiek (2013.): Human Robots and Robotic Human, u: *Koops, Bert-Jaap et. al. (eds.): Engineering the Human – Human Enhancement Between Fiction and Fascination, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 83. – 100. str.*

26. Kadić, Samedin (2016.): Musa i Hidr, CNS, Sarajevo

27. Karić, Enes (2009.): Kur'anski univerzum, Connectum, Sarajevo

28. Karić, Enes (2011.): Fazlur Rahman – klasik muslimanske suvremenosti (pogovor): u: *Rahman, Fazlur (2011.): Glavne teme Kur'ana, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 319. – 357. str.*

29. Kass, Leon R. (1981.): Patenting Life, Commentary magazine, dostupno na: https://www.commentarymagazine.com/articles/leon-kass/patenting-life/, pristupljeno u aprilu 2020. godine

30. Kass, Leon R. (2009.): Biotechnology and Our Human Future: Some general Reflections, u: *Sutton, Sean D. (ed.): Biotechnology – our future as Human Beings and Citizens, State University of New York Press, Albany, 9. – 29. str.*

31. Krivak, Marijan (2008.): *Biopolitika – nova politička filozofija,* Antibarbarus, Zagreb

32. Lošonc, Alpar (2008.): Biopoitika i/ili biomoć, *Filozofija i društvo 1/2008:153-189*

33. Luban, David (2007.): *Legal Ethics and Human Dignity,* Cambridge University Press, Cambridge

34. Lüthy, Christoph H. (2013.): Historical and Philosophical reflections on Natural, Enhanced and Artificial Men and Women, u: *Koops, Bert-Jaap et. al. (eds.): Engineering the Human – Human Enhancement Between Fiction and Fascination, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 11. – 28. str.*

35. Marjanović, Miloš (2013), ″Ljudsko dostojanstvo i bioetika″, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Novom Sadu, Vol. 47, 4:45-60.

36. Menuz, Vincent (2016.): Why Do We Wish to be Enhanced?, u: *Bateman, Simone et. al. (eds.): Inquiring into Human Enhancement, Palgrave and Macmillan, 60. – 85. str.*

37. Miller, Hugh (1998.): DNA Blueprints, Personhood, and Genetic Privacy, *Health Matrix: The Journal of Law-Medicine, Vol. 8, Iss.2:179-221*

38. Morin, Edgar (2005.): *Izgubljena paradigma: ljudska priroda,* Scarabeus-naklada, Zagreb

39. Nelis, Annemiek and Posthuma, Danielle (2013.): Genetic

Enhancement of Human Beings: Reality or Fiction?, u: *Koops, Bert-Jaap et. al. (eds.): Engineering the Human – Human Enhancement Between Fiction and Fascination, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 63. – 70. str.*

40. Omejec, Jasna (2016.): Veliki njemački ustav i nepromjenjiva ustavna načela u praksi Saveznog ustavnog suda, *Zbornik „Pravo i pravda 2015" Pravnog fakulteta u Beogradu,* dostupno na: file:///C:/Users/User/Downloads/792156.OMEJEC_-_GRUNDGESETZ_-_Zbornik_PRAVO_I_PRAVDA_2015_PFBgd%20(1).pdf

41. Ortega y Gaset, José (2014.): *Razmišljanja o tehnici*, Gradac K, Čačak-Beograd

42. Paić, Žarko (2009.): *Preobrazbe biopolitike, Politička misao, God. 46, br. 1:7-27*

43. Singh, J. Shilpa (2016.): Legal & Ethical implications of Human Genome project, u: *Science, Technology and Law: Contemporary Issues in Biotechnology, GNLU, 132. – 141. str.*

44. Snead, Carter (2014.): Human Dignity in US law, u: *Düwell, Marcus et al. (eds.): The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives, Cambridge University Press, 386. – 393. str.*

45. Renöckl, Helmut (2002.): Genska tehnika – etički izazovi visoke tehnologije, *Diacovensia, Vol. X, 1:151-166*

46. Rinčić, Lerga, Iva (2011.): *Europska bioetika: ideje i institucije,* Pergamena, Zagreb

47. Rahman, Fazlur (2011.): Glavne teme Kur'ana, El-Kalem i CNS, Sarajevo

48. Rifkin, Jeremy (1999.) *Biotehnološko stoljeće*, Jesenski i Turk, Zagreb

49. Roache, Rebecca and Savulescu, Julian (2016.): Enhancing Conservatism, u: *Clarke, Steve et. al.: The Ethics of Human Enhancement, Oxford University Press, 145. – 159. str.*

50. Ruggiu, Daniele (2018.): *Human Rights and Emerging Technologies: Analysis and Perspectives in Europe*, Pan Stanford Publishing

51. Sgreccia, Elio (1999.): Bioetika danas – nade i problemi, *Obnovljeni život*, 54, 1:7-21

52. Wolcher, Louis E. (2008.): *Law's Task – The Tragic Circle of Law, Justice and Human Suffering,* Ashgate