

# Revizija pojma bioetike kao zahtjev integrativnog mišljenja

**Damir Smiljanić**

Filozofski fakultet, Odsjek za filozofiju, Univerzitet u Novom Sadu

## Sažetak

U ovom radu pokušavaju se odrediti temeljni stavovi prema životu na kojima se zasnivaju stanovišta u bioetici. Kao glavni stav većine bioetičkih pozicija određuje se tzv. "bioprotekcionizam" (život se poima kao nešto što valja čuvati po svaku cijenu). Međutim, autor pokušava pokazati da postoji i jedan drugi stav koji se ne priznaje i ne promišlja toliko u dosadašnjoj bioetici – to je tzv. "biokriticizam". Zauzimanjem tog stava fenomen života se preispituje, on nije više nešto samorazumljivo. Razlozi za njegovo postepeno propadanje ne traže se isključivo u eksternim izvorima, nego u njemu samom. Autor taj stav u izvjesnim crtama prepoznaje u filozofiji Arthura Schopenhauera i njegovih sledbenika, iako on još ni ovde nije terminološki razrađen. Kao zadatak integrativne bioetike postavlja se dopuna pojma bioetike biokriticizmom. Time se može otkloniti jedan nedostatak dosadašnje bioetike koja je uglavnom ignorirala biokritički stav kao potencijalni način ophođenja prema životu.

**Ključne riječi:** integrativna bioetika, pojam bioetike, bioprotekcionizam, biokriticizam, Schopenhauer.

## 1. Analiza pojma bioetike kao zadatak integrativne bioetike

Prije nekoliko godina, prije svega u našem regionu, počeo se formirati novi vid bioetičkog promišljanja problema: tzv. *integrativna bioetika*.<sup>1</sup> Kako to sam naziv sugerira, radi se o onoj vrsti bioetike koja ne insistira samo na jednom stanovištu kao „tačnom“, nego koja pokušava prikazati, konfrontirati i u međusobnu vezu dovesti različita filozofska, teološka i politička stanovišta kada je u pitanju promišljanje fenomena života i problema vezanih za njegovo začinjanje, njegov razvoj i prestanak. Atribut ‚integrativna‘ u sintagmi ‚integrativna bioetika‘ nema (ili barem ne bi trebala) imati isključivo sinkretistički ili čak harmonistički prizvuk – u obzir treba uzeti prvenstveno konflikt i razdor koji slijedi iz sučeljavanja pozicija na tlu bioetike, a ne insistirati na prividnim kompromisima i pomirenjima. Kako pomiriti deontologizam i utilitarizam, metafizičku spekulaciju i pozitivističku analizu, religijski i ateistički pogled na život? Bioetički diskurs polje je svetonazornih<sup>2</sup> konfrontacija i žestokih kontroverzi – ovdje takoreći vlada „prestabilirana disharmonija“. Integrativna bioetika treba ukazati na nepomirljiva izvorišta diferencij, ali isto tako otvoriti mogućnost produktivnog dijaloga oprečnih stanovišta i predložiti nova, manje konfliktna rješenja bioetičkih problema i kontroverzi.

Ali, pored analize površinskog diskursa, zadatak integrativne bioetike može biti također i pronalaženje dublje osnove bioetičkih nesuglasica u  *vrednosnim stavovima prema samom životu* (možda bi se ovdje moglo govoriti i o  *metafizičkim stavovima*). Ukoliko se prodre do tih temeljnih stavova, koji determiniraju iskaze na površini diskursa, onda se može postaviti pitanje u kojoj su mjeri pozicije na polju bioetike pomirljive – da li bi se integracijom (ili barem koordinacijom) onih stavova moglo pripremiti tlo za rješenja problema koja bi zadovoljila učesnike diskusije što polaze od različitih stanovišta, ili se ipak radi o nepremostivim diferencama koje ukazuju na nerješive aporije koje

<sup>1</sup> Up. Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann (Hrsg.), *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics*, Academia, Sankt Augustin, 2007, također i: Ante Čović (Hrsg.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, Academia, Sankt Augustin, 2010.

<sup>2</sup> Up. Damir Smiljanić, „Problem svetonazorâ i integrativna bioetika“, *Filozofska istraživanja*, 122 (2/2011), str. 245–253.

su imanentne samom fenomenu života kao glavnom predmetu svih bioetičkih rasprava. Tako bismo imali dva vida poimanja smisla integrativne bioetike: ona se može poimati kao *etika diskursa*, ali isto tako i kao *aksiološka disciplina* koja u obzir uzima vrijednosti od kojih polaze učesnici bioetičkih diskusija.

Zadatak ovdje preduzetih promišljanja smisla pojma bioetike jeste da se u ovom drugom smislu rasvijetli taj smisao pronalaženjem onih krajnjih stavova, a to znači i diferenciranjem smisla samog pojma – a ukoliko je to neophodno, predloži i njegova *revizija*. Time se dovodi u pitanje jednoznačnost koja se obično pripisuje izrazu ,bioetika', a možda se ta jednoznačnost, štaviše samorazumljivost, s kojom mu se ona pripisuje, prepoznata kao posljedica forsiranja jednog od onih dubinskih stavova na koje treba ukazati. Autor je ubijeđen u to da je jedan od najvećih propusta filozofske refleksije na polju bioetike taj što se nije konsekvantno promislio smisao kovanice ,*bio-etika*'. Da li su *bíos* i *ēthos* uopšte kompatibilne kategorije? Da li je "etika života" uopće moguća i, ako jeste, šta ona onda znači? Da li život uopće može potpasti pod etičke kategorije ili samo (ljudske) radnje koje se tiču njegova započinjanja, produžavanja i okončanja? Da li je moral nešto što svoje izvorište ima u životu ili, naprotiv, nešto što je u opreci s njime? Nije li život možda nešto što izmiče normama, što se ne može urediti po mjerilima praktičnog uma? (Niz pitanja mogao bi se nastaviti.) Iako ovdje neće biti dati konačni odgovori na ta pitanja – ona su suviše kompleksna da bi to bilo učinjeno u jednom članku – autor od pronalaženja vrednosnih stavova prema životu, kojima se rukovode predstavnici bioetičkih pozicija, očekuje da će znatno olakšati potragu za adekvatnim odgovorima na ova i slična pitanja. Na neki način, ovdje predstavljena razmišljanja jesu "proto(bio)etička": ona za početak pokušavaju odrediti smisao izraza ,bioetika', jer je to uopće elementarna pretpostavka za određenje smisla i svrhe bioetičkih razmatranja – šta od njih treba očekivati, a šta prekoračuje njihove ingerencije.

## 2. Protekcionizam kao stav prema životu

Izraz ,bioetika' u okviru ali i izvan filozofije ustalio se za napore promišljanja uvjeta pod kojima se život, kako individua tako i čitavih specija, pa čak i život općenito (život na Zemlji itd.) može zaštititi i očuvati, ali isto tako kada i u kojim uvjetima njegova zaštita i njega

više nije svrsishodna, tako da bi u pojedinim slučajevima prekid života možda prije zadovoljio moralne kriterije. Da li je u određenom slučaju abortus poželjan ili ne (recimo ako se putem prenatalne dijagnostike prepozna da je embrion ili fetus do te mere oštećen da novorođenče ne bi imalo šanse dugo da živi ili da živi samo pod velikim opterećenjima i sa znatnim ograničenjima životne aktivnosti) da li je dozvoljeno izvršiti intervencije na oplodenoj jajnoj ćeliji; da li je uopće moralno prihvatljivo eksterno (tuđom voljom) određivati kako da teče oplodnja ili sama trudnoća; da li je kloniranje kompatibilno s moralnim načelima itd. – to su samo neka od pitanja koja se diskutiraju u bioetici i postaju predmet žestokih kontroverzi kako unutar, tako i u još većoj mjeri izvan akademskog svijeta. A bioetička diskusija može poprimiti i globalne dimenzije: šta valja činiti kako bi opstao ljudski rod ili čak čitav život na našoj planeti? Da li se smiju ubijati pripadnici navodno “nižih” specija u odnosu na ljudsku ako ova ima korist od toga (prehrambene svrhe i sl.)? Kako očuvati životnu okolinu od raznih ugrožavajućih faktora? Kako ojačati svijest za očuvanje ekosfere? I tako dalje...

Da li postoji neka zajednička osnova od koje polaze svi ili većina učesnika neke bioetičke diskusije – “osnova” u smislu onoga što se ne osporava, što se jednostavno prihvata, što se uopće ne tematizira tokom konkretnih bioetičkih rasprava? Npr. neko može biti protiv bilo koje vrste abortusa, neko drugi samo protiv one koja je nametnuta od strane socijalne okoline, a neko treći može smatrati svaki abortus legitimnim, ako se time ne krši izbor i slobodna volja pojedinca. Na prvi pogled teško će se u presjeku tih stanovišta naći neka zajednička “baza” s kojom bi se složili njihovi predstavnici. Ali, ako se bolje pogleda, svi oni zastupaju (barem implicitno) stanovište da je život nešto što *valja (vrijedi) zaštititi* – izvjesno “trebanje” (u smislu obaveze) slijedi odatle da život ima neku *vrijednost u sebi*. Čak i onaj ko smatra da je za opravdanje abortusa dovoljno da trudnica jednostavno ne želi dijete, time ne želi reći da život po sebi nema vrijednosti, nego da embrion ili fetus kao prostija forma života još nije dovoljno izdiferencirana, da bi se već njoj pripisala vrijednost, dakle, da samo složenije forme života imaju određeni dignitet koji opravdava preventivne i slične mjere kojim će se te forme zaštititi. Dakle, ne osporava se vrijednost života kao takvog, nego samo određenih (prostih, nerazvijenih) formi. Ono što je ovde diskutabilno jeste *opseg* onog što se mora ili treba zaštititi – ne da li život predstavlja nešto što bi valjalo štiti ili ne.

Još će lakše biti imenovati fundamentalni stav prema životu ako se prouče one koncepcije koje u čistoj formi (takoreći po svaku cijenu) zastupaju stanovište očuvanja života. One obično imaju religiozni ili metafizički kolorit.<sup>3</sup> Kao primjer takve jedne koncepcije može se navesti učenje o „svetosti života“. Prema njoj je život nešto što je Bog podario čovjeku i čime, prema tome, čovjek ne može raspolagati onako kako mu je volja, a posebno je nešto što se ne smije prekinuti, koliko god teške i bezizlazne izgledale situacije u kojima se nalaze ljudi pogođeni nekom nevoljom. I najteža bolest nekog pacijenta ne opravdava ljekara ili nekog stručnjaka da mu olakša muke time što će mu obezbijediti „humanu smrt“ (eutanzija). Život se doslovno „po svaku cijenu“ mora čuvati i očuvati, jer svaki potez protiv toga bio bi neka vrsta grijeha i moralnog prekršaja. Ali, stav o „svetosti života“ ne dolazi do izražaja samo u kontroverznim situacijama, kada je nečiji život ugrožen ili kvaliteta života znatno narušena. On se zastupa i kao afirmativan stav prilikom razmatranja filozofskih, teoloških i naučnih pitanja. U Schweitzerovu učenju o „strahopoštovanju prema životu“ [*Ehrfurcht vor dem Leben*] taj stav poprima oblik eksplicitnog etičkog učenja. Međutim, ne prihvataju samo isključivo religijska učenja stav očuvanja života – čak i (sekularne) holističke predstave o svijetu ga slijede ili razni vidovi ekološkog mišljenja.<sup>4</sup> Fritz Jahr – njemački pastor, koji je vjerovatno kao prvi upotrebio izraz ‚bioetika‘ – na neki način taj je stav izrazio u vidu imperativa: „Poštuj u načelu svako živo biće kao svrhu po sebi i po mogućnosti postupaj s njime kao da je takva svrha!“<sup>5</sup>

Stanovište jednog Schweitzera ili Jahra reflektira dubinski stav prema samom životu kao takvom: on je nešto što valja sačuvati i što

<sup>3</sup>Tako Schweitzer na jednom mjestu piše: „Svjetonazor strahopoštovanja prema životu ima (...) religijski karakter. Čovjek, koji se ispovijeda kao njegov zastupnik i koji ga potvrđuje na elementaran način je pobožan.“ Up. Albert Schweitzer, *Ehrfurcht vor den Tieren*, hrsg. von Erich Gräber, C. H. Beck, München, 2006, str. 27 [citat s njemačkog preveo autor, D. S.].

<sup>4</sup>Up. o takvim koncepcijama kao što su biocentrična etika, „etika Zemlje“ ili dubinska ekologija (*deep ecology*): Džozef R. De Žarden, *Ekološka etika. Uvod u ekološku filozofiju*, Službeni glasnik, Beograd, 2006.

<sup>5</sup>Fritz Jahr, „Bio-Ethik“. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze (1927)“, Fritz Jahr, *Aufsätze zur Bioethik 1927–1947*. Werkausgabe, hrsg. von Arnd T. May und Hans-Martin Sass, Lit, Berlin / Münster, 2012, str. 7–13, citat: str. 13 [prijevod autora – D. S.].

treba braniti od negativnih eksternih zahvata i pokušaja destrukcije. “Ja sam život, koji želi živjeti, usred života, koji želi živjeti”, kaže Albert Schweitzer, čime želi reći – a i to bi se moglo protumačiti kao jedna varijanta “bioetičkog imperativa” koji počiva na ideji recipročnosti – da ne treba postupati prema drugom živom biću onako kako ni mi (ljudi) kao živa bića ne bi htjeli biti tretirani. Odnos prema živim bićima treba počivati na međusobnoj toleranciji (barem kada se radi o racionalnim bićima) i na principu uvažavanja integriteta. Naravno, takvom stavu imanentna je problematika koju ovdje nije potrebno diskutirati (između ostalog pretpostavka racionalnog uvida koji se ne može očekivati kod niže razvijenih bića ili nemogućnost potpunog uvažavanja života drugih jedinki, npr. ubijanje bakterija i drugih štetoina kako bi se izbjegla ili izliječila bolest). Ono što je ovdje važno jeste da se ukaže na principijelni stav prema životu koji prethodi i daje temelj svim iskazima koje će onaj ko zastupa taj stav ispoljiti kada bude promišljao ili rješavao neki bioetički problem. Taj stav ne mora biti eksplicitno artikuliran – njegova artikulacija može uslijediti *naknadno*, možda kao odgovor na pitanje o sopstvenom polazištu u okviru neke diskusije. S obzirom na to da se zauzimanjem takvog stava život kvalificira kao nešto što valja *očuvati*, mogao bi mu se dati naziv ‘protekcionizam’ ili čak – iako etimološki ne baš najelegantnije izraženo – ‘bioprotekcionizam’.

Bioprotekcionizam nije stav koji isključivo zauzimaju samo predstavnici religijski inspiriranog učenja o svetosti života. Taj stav može se naći i kod zastupnika utilitarističkih pozicija koji su skeptični prema metafizičkim stavovima o životu i koji – u pojedinim varijantama, recimo kod Pitera Singera – opravdavaju okončanje života ukoliko neka osoba isuviše pati od bolova i bolesti, a posebno ukoliko ta osoba lično ne želi više dalje živjeti. Čak i Singerov utilitarizam polazi barem od „minimalnog“ protekcionizma, u smislu da on ne smatra da se život po sebi treba preispitati, nego samo one forme života koje su narušene ili oštećene – zdrav život treba čuvati, nezdrav ne po svaku cijenu. Pitanje je samo koji stepen oštećenja pokazuje život u određenoj formi i do koje ga mjere treba štiti. Razlika između tih bioetičkih koncepcija leži u tome što jedno stanovište (ono preferencijalističko) dopušta stepenovanje, dok ga drugo *a priori* isključuje i zahtjeva apsolutno očuvanje. Jedan je protekcionizam *esencijalistički*, a drugi *relativistički*. Možda predstavnici sukobljenih pozicija ne bi prihvatili ovakvo određenje njihovih stavova, međutim, ona bioetika koja se smatra integrativnom mora biti u mo-

gućnosti – na kraju krajeva, ona čak treba to biti prema svojoj definiciji – da sagleda bioetičke pozicije u horizontu onoga što ih spaja, a upravo je protekcionistička šarka ono što spaja naizgled inkomenzurabilne diskurse deontologa i konsekvencijalista, ono što ih čini međusobno kompatibilnim, barem na nivou metaetičke refleksije. U svakom slučaju, ne radi se o nasilnoj konceptualizaciji kada se u njihovoj osnovi bioprotekcionizam prepozna kao (mahom nereflektirani) dubinski stav<sup>6</sup> prema životu kao takvom, ali i prema njegovim posebnim formama.

### 3. Kritički stav prema životu ("biokriticizam")

Iako – ne samo prema metafizičkim predstavama – protekcionizam zadire duboko u strukturu života, kako bi prepoznao njegovu fragilnost koja zahtijeva što složenije oblike zaštite, on ipak ne zadire dovoljno duboko. To pokazuje skoro sistematsko ignoriranje „mračnih“ strana samog života od strane većine bioetičara. Kako npr. izići nakraj s činjenicom da život određenih jedinki zavisi od ubijanja drugih? U bioetici se već niz godina vode žestoke rasprave oko toga da li je moralno da ljudi ubijaju životinje kako bi se njima prehranili.<sup>7</sup> Dakle, postoji i svijest o takvim problemima koje tzv. *specizam* nosi sa sobom. Bolesti koje nastaju kao posljedica djelovanja mikroorganizama pokazuju da postoji život koji podriva život složenijih organizama. Ali, zar nemaju i bakterije pravo na život? Šta bi Schweitzer rekao na ovo? Postoji li „manje“ ili „više“ vredniji život? Da li se život i smrt jednostavno isključuju, da li je smrt antiteza životu, ili je smrt već uprogramirana u genetsku matricu svakog organizma koji biva začet putem spolnog odnosa? Možda se ipak život i smrt ne mogu baš tako „čisto“ razdvojiti, kako to obično žele svakodnevnice, a ponekad i naučne predstave o tim fenomenima. A možda čak između njih postoji dublji *nexus* čije bi promišljanje bilo

<sup>6</sup> „Stav“ – ne u smislu pukog iskaza nego kao ono što upravo određuje sve iskaze koje daje pristalica neke pozicije, baveći se nekim problemom. Taj stav nešto je više od nečeg jezički iskazivog – on je način držanja, naprosto *habitus*, a moglo bi se čak reći i egzistencijalno uvjerenje onoga ko promišlja bioetičke probleme i daje bioetički relevantne sudove, kako bi ih riješio.

<sup>7</sup> Posebno se Peter Singer i Tom Regan zalažu za „prava životinja“. Up. kao primjer: Peter Singer, *Oslobođenje životinja*. Drugo izdanje s novim autorovim predgovorom, IBIS grafika, Zagreb, 1998, Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press (2nd ed.), 2004.

izazov ne samo za bioetičku nego eventualno i za neku novu (možda kritičku!) metafizičku refleksiju.

Ukoliko bi se ova pitanja konsekventno razmotrila, moguće je da bi se u okviru bioetike ustalio jedan sasvim drugačiji pristup fenomenu života koji – da to izrazimo u fenomenološkom maniru – *stavlja u zgradu* naš obično nereflektirani pozitivni (ili barem neutralni) odnos prema životu, odnos koji je često identičan s protekcionističkim stavom ili barem blizak njemu. Iz perspektive takvog distanciranog stava samorazumljivost govora o životu kao nečemu samom po sebi vrijednom postaje upitna; naprotiv, taj govor upravo se zbog svoje samorazumljivosti mora preispitati. Filozofija je oduvijek nje govala otpor prema samorazumljivom, ona čak polazi od toga da se ništa ne razumije samo od sebe. Nije li možda baš iz te perspektive posmatrano upravo život nešto što se kao takvo najmanje propitivalo u svojoj kompleksnoj strukturi? Jasno je da danas prirodno-naučni pogled determinira naše predstave o životu, pa su dobrim dijelom i bioetičke diskusije određene tim horizontom (prije svega tamo gdje one dobijaju utilitaristički predznak). Ništa se nema zamjeriti protiv uzimanja u obzir uvida iz prirodnih nauka, pa čak i na ovima počivajućih konkretnih (pragmatičkih) saznanja bio-tehnologija – ti uvidi i saznanja naprosto se ne mogu ignorirati. Ko ih ignorira, riskira da mu se prebaci nenaučnost i opskurantizam, u najboljem slučaju neka naivna metafizika. Međutim, pitanje je da li to koketiranje s prirodnim naukama može uzdrmati u mnogim slučajevima *a priori* zauzet protekcionistički stav prema životu, onako kako je on u kratkim crtama opisan na prethodnim stranicama. Shodno (barem postuliranoj) “vrednosnoj neutralnosti” nauka (Max Weber) ovde bi se kao alternativan mogao zauzeti neki *indiferentistički* stav. No, čini mi se da krhkost života teško ovdje može opravdati neku scijentističku neutralnost (ili što je isto: neutralni scijentizam) – smrt je najjači argument protiv indiferentizma! Ko hoće razumjeti suštinu životnog procesa, mora biti spreman konfrontirati se i s neugodnim pitanjima koja se tiču te suštine, on mora biti spreman zauzeti kritički stav prema životu, mada bi se i suprotno moglo reći: ko hoće zauzeti kritički stav prema životu, taj mora razumjeti paradoksalnu strukturu životu. Jedno je usko povezano s drugim.

Naravno, na ovako ograničenom prostoru nije moguće odgovoriti na neka sporna pitanja čiji bi odgovor ujedno bio opravdanje zauzimanja kritičkog stava. Ovdje se može samo nagovjestiti pravac u kojem bi išla



argumentacija u korist zauzimanja takvog stava. Konsekvenca njegova zauzimanja bilo bi etabliranje jednog pogleda na život koji dosad nije u tolikoj mjeri bio zastupljen u bioetičkim diskusijama. Takvom stavu – barem provizorno – mogao bi se dati naziv *biokriticizam*. On bi bio nešto sasvim drugo od bioprotekcionizma – dok bioprotekcionista otvoreno staje u odbranu života (kako na teorijskom tako i na praktičnom planu: u vidu ideje života kao nečeg svetog i nedodirljivog ili u vidu konkretnih praksi očuvanja života, potrebne njege i liječenja itd.), biokriticist stavlja znak pitanja pored jednačine *život = dobar život* ili čak *život = dobro*. Na primjeru razmatranja fenomena *bolesti* mogu se dodatno pojasniti razlike u percepciji života kod jednog i drugog. Bioprotekcionizam *a priori* bolest vidi kao zlu anomaliju koju treba eliminirati jer ona napada i razara život, doslovno ugrožava tjelesni, a također i lični identitet jedne osobe. Bolest je nešto loše po sebi, pa se zato svim sredstvima treba boriti protiv nje. S druge strane, biokritički pogled na bolest razlikuje se od bioprotekcionističkog po tome što se bolest ne uzima eksterno, kao “upad sa strane” (recimo virusa, bakterija iz nekog spoljašnjeg izvora kao što je hrana ili nešto drugo), nego kao *moćnost* samog organizma da se destabilizira usljed krhkosti sopstvene strukture.

Postavlja se (opravdano) pitanje da li je neko u filozofiji već zastupao biokritički stav. Ako jeste, na koji način? Na ovo pitanje nije jednostavno naći odgovor. Zaista je teško identificirati filozofske teorije koje bi u maločas skiciranom smislu zahtijevale zauzimanje distance prema fenomenu života po sebi odnosno praksama njegova započinjanja, prolongiranja ili prekidanja – posebno ne s izričitom sviješću o sopstvenoj poziciji. Pa ipak, iako se niko u tom smislu nije deklarirao kao „biokriticist“, postoje mislioci kojima bi se mogla pripisati ta oznaka. Jedan od njih jeste Arthur Schopenhauer. Ovaj mislilac inače je poznat po svojim pesimističkim stavovima, a jedan od glavnih razloga njegova pesimističkog pogleda na svijet jeste konačnost ljudskog života, činjenica da svaki čovjek mora umrijeti. Smrt nije naprosto negacija života, nego njegov sastavni dio: „Rađanje i smrt podjednako pripadaju životu i nalaze se u ravnoteži kao uzajamni uslovi, ili – drugim rečima – kao polovi celokupne pojave života.“<sup>8</sup> A rađanje se „javlja kao protivteža smrti, čime se naznačava da su rađanje i smrt suštinski korelati koji se

<sup>8</sup> Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, prvi tom, Službeni glasnik, Beograd, 2005, str. 320.

uzajamno neutralizuju i ukidaju“.<sup>9</sup> Stoga i ne čudi da Schopenhauer radikalne konsekvence svoje pesimističke filozofije izvlači iz činjenice sapripadnosti života i smrti: on (svakako i pod utjecajem *budizma*) traži *opovrgavanje volje za život* kao etički recept za pronalaženje smisla egzistencije (ili bolje rečeno: za izbavljenje iz takve egzistencije).

U kojem se smislu ovdje radi o biokritičkom stavu prema životu? Život se ne prihvata jednostavno kao nešto samorazumljivo ili čak nešto što bi po sebi bilo dobro, već kao nešto što implicira smrt. Priroda se po Schopenhauerovu mišljenju pobrinula za to da ljudi, iako imaju svijest o tome da su smrtna bića, ipak dalje „vjeruju“ u život kao neko dobro – *spolni nagon* garancija je za to da se lanac života ne prekine. U svojim izlaganjima o *metafizici spolne ljubavi*<sup>10</sup> Schopenhauer razotkriva „trik“ prirode: nagon jednostavno u svakoj situaciji nadjača razum (štaviše, ako je potrebno, koristi se razumom u svoje svrhe, kao nekim slugom) i doslovno nagoni individue da se spolno sjedine i razmnože. Na taj način održava se specija – na račun prividnog individualnog zadovoljstva. Užitek seksualnog odnosa mamac je prirode (= volje za životom), a individue se oduvijek hvataju na njega. Tako spolni nagon stoji u funkciji očuvanja kontinuiteta života. Ne leži li u iskorištavanju individualnih kvaliteta u reproduktivne svrhe kršenje principa personalnosti čovjeka? Ne gubi li čovjek svoje dostojanstvo, ako je samo sredstvo u svrhu očuvanja nadindividualnog života roda? Schopenhauer je svojim još uvijek metafizičkim razmatranjima pripremio teren za intervenciju kritičke bioetike.

Nije Schopenhauer jedini ukazao na vezu između života, spolnog nagona i smrti. Poslije njega su se pojavili mislioci koji su pod utjecajem njegovih ideja, njegova metafizičkog voluntarizma, dalje razvijali koncepciju opovrgavanja volje za životom kao model intramundanog spasenja. Ti mislioci ponekad se i označavaju kao predstavnici tzv. *Schopenhauerove škole*.<sup>11</sup> To su prije svega Eduard von Hartmann, Philipp

<sup>9</sup> Up. Isto.

<sup>10</sup> Up. Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, drugi tom, Službeni glasnik, Beograd, 2005, str. 573–612 (pogl. 44).

<sup>11</sup> Naravno, nije Schopenhauer zasnovao nikakvu školu niti je u striktnom smislu imao svoje „učenike“. Ali, u širem smislu može biti riječi o „školi“, jer se radi o istomišljenicima koji su polazili od istih premisa, samo što su iz njih povlačili sve radikalnije i radikalnije konsekvence. Jedan od prvih izvora u kojima se spominje izraz

Mainländer i Julius Bahnsen.<sup>12</sup> Iako imena ovih mislilaca današnjim poznavateljima historije filozofije skoro ništa ne kažu, rekonstrukcija kritičkog mišljenja u filozofiji života i bioetici mora i njih uzeti u obzir. Dobrim dijelom oni variraju glavne postavke filozofije svog „učitelja“, ali ih i proširuju, pa čak i modificiraju. Hartmann spaja ono što se čini nespojivim: Hegelovu filozofiju historije sa Schopenhauerovom filozofijom volje, što se vidi u tome da postulira postepenu anihilaciju procesa razvoja svijeta koja uključuje emancipaciju svijesti od nesvjesnog – on od pojedinca traži da ukidanjem sopstvenog htijenja doprinese bržem dostizanju cilja svjetske historije. Mainländer je još radikalniji: on čak smatra da je historija čitava univerzuma postepen prijelaz iz bivstva u nebivstvo putem slabljenja sila u prirodi (zbog čega ga smatraju i predstavnikom „metafizike entropije“), dok se u volji za životom ustvari krije volja za smrću (svaki organizam teži ka dostizanju nebivstvovanja). I dok Mainländer smatra da će prelaskom svijeta iz bivstva u nebivstvo biti dostignuto izbjavljenje, Bahnsen poriče čak i tu mogućnost: kod njega ni poslije anihilacije svijeta ne mogu nestati duboke proturječnosti između kojih je razapeto dešavanje u prirodi, uključujući i ljudski život, dakle nema izbjavljenja iz aporija i paradoksija bivstvovanja. Život se u koncepcijama ovih pesimističkih filozofa ne uzima zdravo za gotovo, nego radikalno promišlja i pokazuje kao žarište patnji, (ne)realnih htijenja i iluzija. I ovdje se – kao kod Schopenhauera – naziru elementi biokritičkog mišljenja. No, bilo bi potrebno zasebno razraditi sve ove pojedinačne teorije o *koruptibilnosti* života, a zatim ih putem isticanja zajedničkih crta povezati u jednu suvislu cjelinu i time opravdati naziv biokriticizma za te teorije.

#### 4. Integracija biokritičkog stava u bioetiku

Na konkretnom primjeru Schopenhauerova pesimističkog voluntarizma, Nietzscheova radikalnog biologizma<sup>13</sup> i Schweitzerova

---

,Schopenhauerova škola' jeste sljedeće djelo: Olga Plümacher, *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule* (1881).

<sup>12</sup> Up. ukratko o ovim autorima Richard Reschika, *Philosophische Abenteuer. Elf Profile von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, str. 103–159.

<sup>13</sup> Pored bioprotekcionističkog i biokritičkog stava moguće je navesti čisto *afirmativni* stav prema životu, kako ga je u svojoj filozofiji volje za moć zastupao Friedrich Nietzsche. Bioetika bi u tom smislu bila ona etika koja brani „vrijednosti“ života od njihove

hrišćanskog učenja o strahopoštovanju prema životu mogu se očitati različiti stavovi prema životu: biokritički, bioafirmativni i bioprotekcionistički stav. Kao što pokazuje primjer (post)šopenhauerovskog voluntarizma, u filozofiji postoje nastojanja da se život kritički promisli, da se zauzme kritički stav prema njemu. I dok je bioafirmacionizam u duhu Nietzscheove metafizike volje za moć obično isključivan iz bioetike, s obzirom na mogućnost njegova tendencioznog tumačenja i pretumačenja, kako je to pokazala recepcija Nietzscheova učenja u nacionalsocijalizmu, tendencija u okviru bioetike dosad je uglavnom bila ta da se (prećutno, možda i nesvjesno) bioprotekcionizam smatra osnovom te filozofske discipline.<sup>14</sup> Smatrati život nečim što valja očuvati pretpostavka je svih onih teorija, ali i posebnih argumenata kojima se osporavaju ili opovrgavaju svi pokušaji instrumentalizacije, politizacije i komercijalizacije života, kakvi se javljaju u biotehnološkom i biopolitičkom dobu u kojem trenutno živimo. Što se tiče biokriticizma, čini mi se da se on ignorira i da se zasad ne uzima kao validan stav postavljanja prema životu. Šta su razlozi njegova ignoriranja u dosadašnjoj bioetici?

Svakako se kao jedan od glavnih razloga ignoriranja biokriticizma može navesti izrazito metafizički kontekst u kojem se on formirao kod Schopenhauera i njegovih sljedbenika. U dobu u kojem preovlađuje diskurs koji je kritički nastrojen prema metafizičkom mišljenju (barem u utilitarističkoj tradiciji), teško može proći govor o „afirmaciji“ ili „opovrgavanju volje za život“. Ono što kod Schopenhauera iritira jeste također i njegov metafizički pesimizam, stav da živimo u najgorem od svih mogućih svjetova – tu ne pomaže ni pronalaženje bliskosti njegova

---

degradacije i degeneracije u raznim „nihilističkim“ etikama (hrišćanska etika milosrđa, Schopenhauerova etika sažaljenja, Millova utilitaristička etika itd.). Poznato je do kojih se dimenzija taj stav deformirao i skrenuo s etičke putanje u vidu fašističkog pogleda na svijet koji je glorificirao „zdrav“ život, a tražio eliminaciju „nezdravog“. Jedan isprva filozofski način promišljanja fenomena života postao je opasna ideologija, a znamo koje je katastrofalne posljedice ona imala u prošlom vijeku. Pitanje je u kojoj je mjeri sam Nietzsche doprinio razradi tog nastranog pogleda na svijet, koji je stepen njegove krivice, a u kojoj je mjeri on samo zloupotrijebljen u ideološke svrhe. O pojmu života kod Nietzschea up. Damir Smiljanić, „Niče kao ideolog života“, ARHE, 15 (2011), str. 91–102.

<sup>14</sup> Moglo bi ovdje biti riječi o bioetici u užem smislu. No, ne smije se previdjeti da se bioetika danas etablirala i u nefilozofskim kontekstima, prije svega medicinskim i sociološkim, ali mislim da bi i ovdje (a možda čak posebno ovdje!) trebalo pretpostaviti da je bioprotekcionizam dominantni stav koji se kao takav ne preispituje.

stava s budističkom koncepcijom patnji koja je inspirirala njemačkog volunjaristu. S druge strane, Schopenhauer je poznat kao mizantrop (iako se ovdje možda radi samo o jednom stereotipu), kao neko ko nema povjerenja u etičke potencijale ljudskog roda i koji, štaviše, otvoreno kritizira moralnu pokvarenost ljudi. Čak i ako se takav negativan stav pripiše svojevrsnoj idiosinkraziji ovog ogorčenog filozofa, teško da će se on moći uzeti kao argument kojim bi se potkrijepio implicitni biokriticizam u njegovoj filozofiji. Veća je vjerovatnoća da će se dodatno psihologizirati, a možda čak i patologizirati ova crta Schopenhauerove filozofije i na taj način iz vida izgubiti mogućnost da se preko biokritičkog stava otkrije još jedna dimenzija etičkog promišljanja života, njegovih paradoksija i peripetija.<sup>15</sup> Time se unaprijed marginalizira biokriticizam kao mogući stav prema životu i sprečava proširenje baze za zauzimanje bioetičkih pozicija. U suštini, time se samo osiromašuje pojam bioetike koji ionako u posljednje vrijeme sve više gubi na filozofskom dignitetu.

Uopće je danas prisutna tendencija da se bioetika izvede iz okvira fundamentalno-filozofskih promišljanja. U taj „trend“ onda se uklapa i ignoriranje ionako nedovoljno razrađenog biokritičkog stava u okviru same filozofije. Ovo autorovo mišljenje ne bi smjelo biti pogrešno protumačeno.<sup>16</sup> Autor nema ništa protiv osamostaljivanja bioetičkog interesa i njegova proširenja na razne oblasti kao što su medicina, historija medicine, biologija, neurofiziologija, sociologija, pravo itd., ali postepeno odstranjivanje bioetike iz filozofije u smislu koncipiranja čisto „aplikativne“ discipline kao i nedostatak dublje filozofske kompetencije današnjih „stručnjaka“ za bioetiku prilikom obrađivanja pitanja

<sup>15</sup> Situacija se uz to još komplicira ako pogledamo sudbinu kasnijih šopenhauerovaca: najekstremniji je primjer Mainländera, koji je izvršio samoubistvo. No, mislim da bi bilo kratkovidno iz njegova slučaja izvući zaključak da postoji direktna veza između njegovih filozofskih stavova i tragičnog kraja njegova života (u smislu tvrdnje da preispitivanje života *kao takvog* kao konsekvencu za sobom mora povući preispitivanje *sopstvenog* života). Nije li prema toj logici Schopenhauer morao prvi dići ruku na sebe?

<sup>16</sup> Recimo – u smislu da je on zagovornik čisto filozofske bioetike i da je stoga protiv interdisciplinarnog pristupa. Na taj način pogrešno bi se razumjela njegova intencija – uostalom kao pristalica ideje *integrativne bioetike*, on je protiv partikularizacije interesa ili čak uzurpacije interesa za bioetička pitanja od strane filozofije, kao da bi on bio isključivo intelektualna svojina filozofa. Ali, s druge strane, on vidi problem u nažalost sve prisutnijem „trendu“ da se svako i bez ikakva ili vrlo šturog poznavanja filozofskih osnova bioetike smatra dovoljno kompetentnim da sudi o bioetičkim problemima.

života i smrti, moglo bi za konsekvencu imati sve manju potrebu za filozofskim promišljanjem života. Danas svako misli da je ekspert da promišlja bioetičke probleme i da daje svoj sud o njima, a to dolazi od neposrednosti tih problema, mogućnosti da svako od nas bude pogođen njima (ili kao bolesnik ili kao neko ko živi uz bolesnika). Ali, nedostaje intenzivnija refleksija fenomena života jer se tako poimana bioetika iscrpljuje u navođenju pojedinačnih slučajeva i potrebi da se pronađu „konkretna“ rješenja za probleme. Bioetika postepeno postaje produžena ruka medicine i drugih praksi kojima se pospješuje „kvaliteta“ života. Bioetičar danas počinje nalikovati apotekaru: za svaku situaciju treba imati neki recept za uspješnu soluciju problema. Tako smo sve dalje od sagledanja paradoksalne matrice na kojoj počiva život. A upravo bi biokriticizam mogao biti neka vrsta otrežnjenja, pokušaj osvješćenja negativnih strana naše biološke egzistencije, forsiranje mišljenja da se izvor onog lošeg ne traži samo izvan života, nego možda u njemu samom. U filozofiji života svojevremeno je glorificiran život; u kritičkoj bioetici život se pokazuje kao idol koji treba preispitati.<sup>17</sup>

Kako god tekao dalji razvoj bioetike, u pokušaju da se u filozofsko razmatranje života uključi i biokritički stav, leži izazov za integrativnu bioetiku. Taj izazov u skladu je s njenom osnovnom intencijom: ona treba objediniti načine odnošenja prema životu (ne u smislu pukog „sabiranja“, nego prije svojevrsnog „užljebljavanja“). „Bioprotekcionistički“ i „biokritički“ stavovi ne smiju se nivelisati, nego prikazati kao moguće opcije odnošenja prema životu koje zasnivaju određeni tip bioetike, jedan pored drugog (drugim riječima: nije jedan bolji od drugog). Integrativna bioetika mora integrirati te stavove bez ukidanja njihove specifične razlike – to je zadatak za sebe koji podrazumijeva „rad pojma“, konfigurisanje razlika bez njihova nasilnog brisanja. Integracija ovdje ne znači harmonizaciju po svaku cijenu. Teško se mogu „pomiriti“ protekcionizam i kriticizam. Ali, to i ne treba biti poenta njihova zajedničkog sagledanja. Pa ipak je dosad integrativna bioetika više imala posla s diferenciranjem bioprotekcionističkih stanovišta. Ako ona zaista želi biti *integrativna* disciplina, onda se ona s dosadašnjim stanovištima mora uklopiti biokritička. Ukoliko to ne učini, ona će biti u *opoziciji* s biokriticizmom, a time će proturiječiti svojoj sintetičkoj orijentaciji. Pun pojam bioetike moći će se dobiti tek onda kada i kritički

<sup>17</sup> Up. Damir Smiljanić, „Niče kao ideolog života“, (napomena 13).

stav prema životu bude integriran u taj pojam. Bioetika ne treba samo štiti život, nego ga treba i kritizirati. Ne treba ga samo prihvatiti, nego i intervenirati, ako se time može postići nešto dobro. Nije u duhu etike samo da se život zaštiti, nego nekad i da se preispita. Ali, to ne znači da moramo završiti u rezignaciji kao metafizički pesimisti.

## Revision of the term bioethics as a demand of integrative thinking

### Summary

This paper tries to determine basic points towards life that are fundamentals of standpoints in bioethics. So called “bio-protectionism” (life is perceived as something that must be protected at all costs) is set as a main point of most bioethical positions. However, the author is trying to show that there is another point that is not acknowledged and not so much thought about in contemporary bioethics – that is so called “bio-criticism”. By taking this standpoint the phenomenon of life is questioned, it is not something self-explanatory anymore. Reasons for its gradual decay are not sought exclusively in external sources, but in itself. The author recognizes this standpoint, I certain features, in the philosophy of Arthur Schopenhauer and his followers, even though it is not fully terminologically elaborated here. Complementing the term bioethics with bio-criticism is set as a task of integrative bioethics. That will remove one shortcoming of past bioethics that mostly ignored a bio-critical standpoint as a potential manner of handling life.

**Key words:** integrative bioethics, the term bioethics, bio-protectionism, bio-criticism, Schopenhauer