

Nevena Jevtić

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 1, RS–21101 Novi Sad
nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs

Značaj pojma svijet kao cjelina za bioetiku

Sažetak

Na osnovi pojma svijet kao cjelina, kako je oblikovan kod Kanta i Hegela, moguće je artikulirati jednu dinamičnu viziju svijeta pomoću koje se adekvatno predočuju međusobne veze različitih faktora. Na taj bi način svaka strana »računice«, s obzirom na koju se promišljaju problemi mainstream bioetike, bila problematizirana u jednom kompleksnom kontekstu međusobnog uvjetovanja. Dijalektička ideja svijeta kao cjeline pomogla bi bioetici steći uvid u način na koji se njeni principi posređuju s principima ostalih poredaka čovjekova djelovanja, što predstavlja pokušaj teorijske podrške svijesti bioetičara o potrebi za globalnim pristupom svojem predmetu. Time što će svoje principe formulirati s obzirom na prijeko potreban globalni pristup, na primjer u vezi s globalnom ekološkom katastrofom, izvjesnije je da će moći postati jednim mehanizmom radikalne promjene naše svakodnevice.

Ključne riječi

Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, svijet, cjelina, bioetika, ekološka katastrofa

»S propovjedaonice čujemo da se mnogo govori o nesigurnosti, taštini i nepostojanosti vremenskih stvari, ali svatko pri tome misli, ma kako bio pogođen: ja ću ipak zadržati ono moje.«

G. W. F. Hegel

Slavni serijal *Fallout* videoigara (1997. –) predstavlja veoma detaljan odgovor na pitanje o tome kako bi izgledao svijet nakon katastrofe. U slučaju *Fallouta*, scenarij je vezan za nuklearnu katastrofu, u kojoj je dotadašnja biokemijska struktura života uništena ili fundamentalno izmijenjena radijacijom. Život je prekonfiguriran, njegova organizacija je našla nove, čudovišne forme. To više nije svijet koji je benevolentno tretirao čovjeka, dajući mu mjesto na vrhu lanca ishrane. U svijetu *Fallouta*, čovjek nakon katastrofe pripada izrazito ranjivim vrstama, koja je najvećim dijelom izgubila sve ono što joj je omogućavalo superiornost (brojnost, znanje, tehnika) i osuđena je na život u ekstremno neprijateljskom svijetu. Karmičkom ili talonskom gestom sudbine, našla se u jednakoj poziciji u kojoj se nalazi ogroman broj različitih vrsta flore i faune u stvarnom, suvremenom svijetu. Nuklearna je katastrofa predstavljala opasnost u hladnoratovsko doba, kada je vizija politike koja uništava prirodu i svijet jednim suludim potezom imala karakter opće atmosfere. Kasnije, moglo bi se reći da su scenariji nalik kobnom susretu sa ksenomorfom, uz konstantno prisutnu kolektivnu histeriju na temu raznovrsne zombifikacije, rata sa strojevima, intenzivnije privlačio ljude s kraja dvadesetog i početkom dvadeset i prvog stoljeća.

To nije slučaj samo u pop kulturi i s obzirom na »obične ljude«. Ovi strahovi imaju svoje paralele i u mračnim fantazijama »vrhunskih« članova akade-

mije. Tijekom konferencije *Global Catastrophic Risk Conference*, održane u Oxfordu 2008. godine, dvojica znanstvenika (Anders Sandberg i Nick Bostrom) sprovedli su neformalnu anketu među sudionicima konferencije ispitujući, među ostalim, koji scenarij istrebljenja ljudske rase smatraju najvjerojatnijim. Zanimljivo je da je najveći postotak vjerojatnosti (5 %) pripao scenariju u kojem je glavni okidač »superinteligentna« umjetna inteligencija. Isti je postotak dan uništenju molekularnim nanotehnološkim naoružanjem. Posebno je interesantno i to da je samo 0,05 % vjerojatnosti zapalo istrebljenju ljudske rase prirodnom globalnom pandemijom.¹ Neposredna prevodivost jasne političke ili ekonomske odluke, motivirane bilo strahom, profitom ili progresivističkom zabludom, u globalnu, svjetsku opasnost, kao da čini srž nametljivosti ovakvih scenarija. Stari biblijski motivi, poput potopa, pošasti, gladi, izgaranja, iako predstavljaju realnu mogućnost, naravno u sekularnom obliku, s obzirom na postojeće ekološke i ekonomsko-političke okolnosti, ne dominiraju našom kolektivnom uobraziljom. Iako predstavljaju realno moguće scenarije o kojima znanstvenici govore već desetljećima, kod njih je bio očigledan veoma mukotrpan proces prevođenja s ekološkog na društveno-ekonomsku, odnosno globalno-svjetsku razinu. Nema potrebe naglašavati da je dugotrajnost toga procesa bila jedna po sebi katastrofalna stvar. Ekološka je katastrofa tek ovim prevođenjem zapravo postala kandidat za aktualni scenarij u kojem će svijet biti izgubljen.

Godinu dana prije navedene konferencije (2007.), izašla je knjiga *Svijet bez nas* Alana Weismana. Na uvodnim stranicama, Weisman nas poziva na to da izvršimo misaoni eksperiment o svijetu koji bi ostao kada bi *homo sapiens* bio u potpunosti zbrisan s lica zemlje. Autor navodi moguće scenarije:

»Ne nuklearnom opasnošću, kolizijom s meteorom, ili bilo što drugo, što bi bilo toliko uništavajuće da bi zbrisalo skoro sve ostalo, ostavljajući ono što preostane u nekom radikalno izmijenjenom, reduciranom stanju. Ne nekakvim mračnim eko-scenarijem po kojem mučki nestajemo, pritom vučući sa sobom mnoge druge vrste.«²

Scenarij koji je sasvim izvjesno nad nama ostavlja se po strani. Autor nastavlja:

»Umjesto toga, zamislite svijet iz koga smo svi najednom nestali. Sutradan. [...] Recimo virus koji je specifičan za *homo sapiens* – prirodni ili dijabolički proizvod nano-inženjeringa – pokosi nas ostavljajući sve ostalo nedirnutim. Ili neki zli čarobnjak mizantrop nekako uspije napasti onih unikatnih 3,9 posto DNK-a koji nas čine ljudima, a ne čimpanzama, ili usavrši način steriliziranja naše sperme. Ili nas, recimo, Isus [...] ili vanzemaljci iz svemira uznesu, bilo k nebesima ili u zoološki vrt negdje na drugom kraju galaksije [...]. Može li priroda ikada obrisati naše tragove? [...]. Budući da su neke stvari koje smo učinili najvjerojatnije nepovratne, ono što bi preostalo iza nas ne bi bila ista ona planeta kakva bi postojala da nismo uopće evoluirali u njoj. A možda ne bi bilo ni toliko drugačije.«³

Priroda je pregurala brojne katastrofalne događaje tijekom svoje povijesti. No, situacija koju svjedočimo i koja izaziva opravdanu anksioznost vezana je za učvršćivanje predodžbe o čovjeku kao fundamentalnoj opasnosti za svijet kao cjelinu.

Odgovori na sve brojnije znanstvene izvještaje i na sada već potpunu konsolidaciju stava znanstvene zajednice u vezi s klimatskim promjenama, pravcem i razmjerima ekološke katastrofe, najčešće su bili izraženi u poopćavajućim terminima o postojećem čovjekovu ponašanju prema vlastitoj okolini i apeliranju na promjene. Međutim, u eri koja ideološki, institucionalno promovira individualizam, ogromno je pitanje kako su te promjene zamišljene i promovirane – češće kao vid »radikalnog« samoizražavanja individua, nego kao

kolektivna akcija. Na mrežnim stranicama UNESCO-ve katedre za bioetiku i ljudska prava, odnos interesnih sfera ekologije i bioetike postavljen je tako da se »ekološko pitanje shvaća kao etičko pitanje o ljudskom djelovanju«. ⁴ Dakako, ovakva linija prevodjenja nije nevažna jer dopunjuje cjelokupnu sliku o odgovornosti uopće distribucijom moralne odgovornosti za postojeće stanje. Međutim, s punim pravom postoji sumnja u mogućnost globalnih dosegaa i učinaka etičkih intervencija u javno mnijenje i ponašanje, ali i u zakonodavstvo i institucije. Čak i u slučaju da dosezi tih intervencija budu više nego značajni, pitanje je i dalje kojom bi brzinom doveli do potrebnih učinaka.

Čini se da se, u posljednjih par desetljeća, na tlu bioetike diskusija zaoštava u ovom pravcu. Zapravo, od početnih formulacija predmeta bioetike šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća nadalje, agenda se ove discipline konstantno konsolidira i usložnjava. Sudeći prema istaknutim vodičima i udžbenicima objavljenim, na primjer, u anglofonom svijetu, njeno je predmetno polje strukturirano na sljedeći način: polazeći od problematike prije rođenja (abortusa), slijede problemi u vezi sa samom reprodukcijom (vantjelesnom oplodnjom, surogat-majčinstvom, prenatalnom dijagnostikom), genetikom (genska terapija i dijagnostika), do smrti (eutanzija, asistirano samoubojstvo, smrt mozga). Uz to, obrađuju se i teme alokacije resursa, etičnosti medicinskih istraživanja, doniranja organa, kloniranja, javnog zdravlja, neuroetike. ⁵ Ovo bi se moglo, prema uvodniku *Enciklopedije globalne bioetike*, nazvati *mainstream* problemima bioetike. ⁶ Spomenuta enciklopedija, međutim, smatra izuzetno važnim uključiti i one teme, poput »zastupanja, biodiverziteta, odliva njege, sigurnosti hrane, medicinskog turizma, migracije, siromaštva, oružaja«, koji u predmetno polje bioetike prodiru kao posljedica »globalizacije«. ⁷ Na istom mjestu možemo pročitati i obrazloženje:

»Globalni opseg etičkih problema danas podrazumijeva da *mainstream* bioetika, onako kako se ona razvijala tijekom posljednjih 50 godina u zapadnim zemljama, evoluirala u jedan širi pristup koji je relevantan za ljude širom svijeta i fokusira se na nove globalne probleme.« ⁸

1
Anders Sandberg, Nick Bostrom, *Global Catastrophic Risks Survey*, Future of Humanity Institute, Oxford University Press 2008., str. 1–5.

2
Alan Weisman, *The World Without Us*, St. Martin's Press, New York 2007., str. 3–4.

3
Ibid., str. 4–5.

4
»Bioethics and Human Ecology«, *UNESCO Chair of Bioethics*. Dostupno na: <https://www.unescobiochair.org/bioethics-and-human-ecology/> (pristupljeno 31. 3. 2022.). Na istom je mjestu moguće pročitati i ovu politički naivnu programsku tezu: »Niti će znanost, niti tehnika, niti rastuća sredstva ekonomskog i materijalnog razvoja, nego će ljudska osoba, posebno grupe osoba, zajednice i nacije, koje slobodno biraju zajedno se sučeliti s problemima, odrediti budućnost. [kosopsis N. J.]«

5
I zaista, ovu je predmetnu strukturu gotovo *verbatim* moguće naći u sadržaju: Helga Kuhse, Peter Singer (ur.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell Publishing, Oxford 2009., str. vii–x; zatim, ne doslovno, ali i dalje prateći ovu osnovnu strukturu u: Peter Singer (ur.), *The Cambridge Textbook of Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008., str. v–viii. Također, sličan raspored prati i publikacija: Helga Kuhse, Udo Schüklenk, Peter Singer (ur.), *Bioethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, Oxford 2009., str. v–xi.

6
Henk ten Have, »Preface«, u: Henk ten Have (ur.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, Springer International Publishing, Cham 2016., str. v–vii.

7
Ibid., str. vi.

Fraza »globalni opseg etičkih problema danas« može se razumjeti i tako da se etička dimenzija bioetičkih problema, upravo kao pitanje distribucije moralne odgovornosti i prava, ne može sagledati adekvatno bez uvida u njihov »globalni« odnosno svjetski okvir. Zapravo, da se »globalni opseg« bioetičkih pitanja mora postaviti kao pitanje globalnog političkog okvira, postaje jasno čim se ovom apelu pridruži još jedan zamjetljiv trend u relativno skorim publikacijama unutar ovog polja. Iako je na prvu ruku kontraintuitivno, riječ je o publikacijama koje traže od bioetike rodnu ili kulturnu osjetljivost. Tako je, na primjer, pri pretrazi literature moguće naići na naslov *African American Bioethics*. Ovdje je zapravo riječ o tome, kako to tvrdi Edmund D. Pellegrino u uvodu, da se tek odnedavno ističe potreba i nužnost uvrštavanja socioekonomskih, političkih i povijesnih realnosti u bioetička razmatranja, odnosno nalaženja balansa između »univerzalnih principa i normi« i »partikularnih kultura«.⁹ Ova studija pokazuje da je u pogledu brojnih tema u vezi s, na primjer, kvalitetom i dostupnošću zdravstvene njege povezan problem sustavnog rasizma u američkom društvu.¹⁰ Na slične disparacije između univerzalnih normi i konkretnih socioekonomskih realnosti, u krajnjoj liniji, ukazuju i feminističke intervencije u polju bioetike.¹¹ Konačno, disparacija između principa bioetike i njenog konkretnog dometa posebno se pokazuje u jasnoj svijesti, koja se javlja među samim bioetičarima, o izuzetno značajnoj političkoj dimenziji odnosa, da tako kažemo, između periferije i centra u globalnom kapitalističkom svijetu.¹²

U *Uvodu u globalnu bioetiku* iz 2016. godine, ten Have govori o nužnosti promjene pristupa i načina diskusije u polju bioetike. Promjena bi neminovno vodila daljnjem uslozňjavanju ili konkretiziranju njenog sadržaja. U *mainstream* obliku, tvrdi ten Have, bioetika:

»Nema interesa za etiku okoline; ne drži odgovornim ljudsko biće za ne-ljudski život niti za konzervaciju i očuvanje biosfere. Nema zanimanja za etiku agrikulture; ne bavi se pitanjem održive proizvodnje hrane i zdrave potrošnje. Ne bavi se socijalnom etikom; ne istražuje probleme koji su posljedica korporativne težnje prema kontinuiranom rastu, širenju tržišta i maksimizaciji profita. Štoviše, ona se primarno fokusira na probleme koji su svojevremeno bogatim i razvijenim zemljama, ignorirajući zdravstvene probleme u drugim dijelovima svijeta. Također, ona podrazumijeva da se bioetički diskurs, rođen i sazreo na tlu ovih zemalja, može jednostavno izvesti kao univerzalni okvir koji je primjenljiv na sve zemlje.«¹³

Zapravo, ovaj teoretičar ukazuje na to da globalna perspektiva omogućuje razvijanje one problematike koja je uvijek već *implicité* prisutna u bioetičkim istraživanjima, uslijed dinamične i mnogovrsno oposredovane prirode njenog predmeta, ali je nedostupna uslijed suženog fokusa ili brige o kratkoročnim posljedicama. »Globalna bioetika« govori o »cijelo-svjetskoj« perspektivi istraživanja, koja metodološki omogućava povezanost »horizontalnog i vertikalnog«, zarad kritike, kako ten Have tvrdi, »društvenog, ekonomskog i političkog faktora koji proizvodi probleme na globalnoj razini«.¹⁴

Ovo je jasan izraz problemske svijesti o tome da se bioetika ne posreduje (samo) kao teorija s ostalim istraživanjima u interdisciplinarnoj ravni (jer ona, na kraju, nije »znanje radi znanja«, već »znanje radi djelovanja«), nego se kao fenomen posreduje i s ostalim sferama ljudskog djelovanja. Na osnovi pojma svijeta kao cjeline, onako kako je on oblikovan kod Kanta i Hegela, moguće je artikulirati jednu dinamičnu sliku svijeta u kojoj na adekvatan način bivaju predočene međusobne veze različitih faktora. Na taj način svaka strana »računice«, s obzirom na koju se promišlja baš jedan od urgentnih problema čija je globalna ili, još bolje, globalizujuća karakteristika neporeciva – ekološka

kriza, bila bi razmotrena u kompleksnom kontekstu njihovog međusobnog uvjetovanja. Ukoliko je, kao što to tvrdi definicija UNESCO-a, neposredan predmet bioetike ljudsko djelovanje, na osnovi dinamične, odnosno dijalektičke, ideje svijeta kao cjeline, bioetika bi dobila koristan uvid u način na koji se njeni principi posreduju s principima ostalih poredaka čovjekova djelo-

8

Ibid.

9

Edmund D. Pellegrino, »Culture and Bioethics: Where Ethics and Mores Meet«, u: Lawrence J. Prograis Jr., Edmund D. Pellegrino (ur.), *African American Bioethics. Culture, Race and Identity*, Georgetown University Press, Washington 2007., str. ix–xxi, ovdje str. x.

10

Dakako, kada je riječ o kvaliteti i dostupnosti određenih medicinskih protokola, zdravstvene njege i edukacije, desetljećima inzistiranje američkih političara na palijativnim rješenjima (po svojoj prirodi su to najčešće ona rješenja koja imaju suženi fokus i za cilj kratkoročne efekte »što prije«), ima za posljedicu to da je i dalje dužina »zdravog« životnog vijeka pripadnika manjina manja, da je smrtnost novorođenčadi veća, da je smrtnost uslijed pojedinih bolesti i dalje značajno viša u odnosu na bijelo stanovništvo. Vidjeti poglavlja: Annette Dula, »Whitewashing Black Health: Lies, Deceptions, Assumptions, and Assertions – and the Disparities Continue«, u: L. J. Prograis Jr., E. D. Pellegrino (ur.), *African American Bioethics*, str. 47–65; Patricia A. King, »Race, Equity, Health Policy, and the African American Community«, u: L. J. Prograis Jr., E. D. Pellegrino (ur.), str. 67–92. Na primjer, u drugom navedenom poglavlju jasno je istaknuta problemska svijest o tome da se društveni i ekonomski faktori ne mogu držati po strani jer upravo oni imaju ogroman utjecaj na norme i vrijednosti na osnovi kojih se važni resursi i prilike distribuiraju. Štoviše, autorica ovog poglavlja predlaže kombiniranje rasnog i klasnog istraživanja (ibid., str. 80). Ovaj rad nije prilika da se takav prijedlog detaljno razmatra, već je najprije naveden kao primjer i argument više u prilog tvrdnji da se na tlu samih bioetičkih istraživanja primjećuje potreba za kompleksnijom perspektivom u posredovanju bioetike s ostalim praktičkim područjima.

11

Tako vidimo da Margrit Shildrick u uvodu u zbornik *Ethics of the Body. Postconventional Challenges*, naslovljenom »Beyond the Body of Bioethics« polazi od svojevrsne okoštalo- sti bioetike na principijelnoj razini: »Čak i u doba postmodernosti, kada nikakve izvjesnosti o prirodi ljudskog sebstva ne mogu trajati,

bioetika se drži poznatih filozofskih modela konzekvencijalizma, s njihovim pouzdanjem u određujući račun štete i koristi, deontologije s njezinim fiksiranim principima ispravne i pogrešne akcije, ili pojma vrline, gdje se računa upravo čovjekov procvat.« – Margrit Shildrick, »Beyond the Body of Bioethics. Challenging the Conventions«, u: Margrit Shildrick, Roxanne Mykitiuk (ur.), *Ethics of the Body. Postconventional Challenges*, The MIT Press, Cambridge 2005., str. 1–26, ovdje str. 3. Međutim, za nju to zapravo nije toliko problem formalizma i odsustva obzira na povijesne i političke promjene, koliko opet fokusa i perspektive: »Nije po srijedi to da su *mainstream* bioetičari nužno nekritički spram dominantnog diskursa, ili nesvjesni radikalnosti promjena pri ruci, već je riječ o tome da se pri fokusiranju na praktičku i normativnu etiku, pitajući prije svega što činiti, premalo pažnje poklanja zadatku drugačijeg mišljenja.« – Ibid., str. 13. Ovaj izazov bioetici, nažalost, na ovom mjestu ne možemo detaljno evaluirati, no važno je istaknuti da je ova intervencija primarno zainteresirana za diskusiju o društveno-transformacijskim mogućnostima i dometima bioetike.

12

Na primjer, u uvodu u Blackwellov *Companion to Bioethics* može se naći sljedeća tvrdnja: »Sada bioetika postaje globalnija po svom fokusu [...]. Devedeset posto resursa za medicinska istraživanja troše se na bolesti koje čine samo deset posto globalnog tereta bolesti – bolesti od kojih najvjerojatnije oboljevaju ljudi u bogatim zemljama [...]. Prema tome, postoji relativno mali broj istraživanja s ciljem nalaženja terapije za bolesti od kojih je vjerojatnije da će oboljeti ljudi u siromašnijim zemljama [...]. Ali, također, postojao je problem s 10/90 odnosom u samoj bioetici – štoviše, do devedesetih godina, možda je tek znatno manje od 10 posto rada bioetičara bilo fokusirano na bioetička pitanja u vezi s 90 posto globalnog tereta bolesti [...]. I dalje je istina, nažalost, da se većina članaka koji se bave posebnim pitanjima fokusiraju na bioetička pitanja dobrostojećih država. To govori o stanju stvari u oblasti danas [...].« – Helga Kuhse, Peter Singer, »What is Bioethics? A Historical Introduction«, u: Helga Kuhse, Peter Singer (ur.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell Publishing Ltd., New Jersey 2009., str. 10–11. Uz to, spomenimo i studiju koja nosi veoma zanimljiv naslov, a koja upravo



vanja. Na taj način, ona bi vlastite principe mogla formulirati i s obzirom na prijeko potreban globalni pristup politici i društveno-ekonomskim realnostima, na primjer u vezi s ekološkom katastrofom, a time je izvjesnije da će moći postati jednim zglobom radikalne promjene čovjekove svakodnevice.

Za ekspoziciju jednog takvog dinamičkog koncepta svijeta kao cjeline, potrebno je okrenuti se nasljeđu filozofije njemačkog idealizma. U Kantovoj filozofiji izložen je kritički koncept svijeta, koji predstavlja otklon od dotadašnje tradicije filozofije. *Kritika čistog uma* govori o svijetu kao jednoj od tri transcendentalne ideje uma, pored duše i boga. Kantova razmatranja nastavljaju se, doduše, na tradicionalna metafizička učenja Wolfa i Baumgartena, polazeći od njihova razdvajanja osjetilnog i inteligibilnog svijeta. Međutim, Kant će u potpunosti transformirati epistemološki status pojma svijeta u filozofiji. Zapravo, on drugačije razumije implikacije razlikovanja svijeta na osjetilni i inteligibilni. Kod njega, razlika nije učinjena po objektivnom principu. Osnova ili izvor ove distinkcije subjektivni je princip, točnije, sama subjektivnost.¹⁵ Zatim, s obzirom na to da podjela nije sprovedena uzimajući različite »načine bitka« osjetilnog i inteligibilnog svijeta, nema ni odgovarajućih razlika u istinitosti među ovim »područjima«. Transcendentalna estetika govori o prostoru i vremenu kao *a priori* formama opažanja, izvanjskog i unutarnjeg, ali nema eksplicitnog problematiziranja »osjetilnog svijeta«.

Svijet, međutim, niti je svodiv na vremenske odnose, istovremenosti ili sukcesivnosti, niti na prostorne odnose, blizine ili daljine. Transcendentalna analitika ispostavlja kategorije razuma kao forme *a priori*, ali ne govori o tome kako i da li ove kategorije konstituiraju nekakav »svijet razuma«. Prvu grupu kategorija čine kategorije kvantiteta, odnosno jedinica, množina i cjelokupnost.¹⁶ Svijet, još jednom, nije svodiv isključivo na totalitet, jedinstvo ili potpunost. Tek kada stupimo na tlo transcendentalne dijalektike, nailazimo na eksplicitno tematiziranje problema svijeta. Kant govori o »osjetilnom svijetu kao skupu svih pojava«, te nasuprot njemu o »mundus inteligibilis« kao »općem pojmu jednog svijeta u kojem se apstrahira od svih uvjeta opažanja toga svijeta«, koji su glavni protagonisti antitetike.¹⁷ Mimo ta dva pojma figurira i *svijet kao cjelina*, koji nije svodiv ni na jednu od navedenih »područja«.¹⁸ Svijet kao cjelina ne može biti predmet našeg iskustva, ne može niti biti dostupan tako što će se apstrahirati od uvjeta osjetilnosti, već je jedna ideja koja, poput perspektive ili centraliziranog stajališta, objedinjuje naše iskustvo onoga »unutarsvjetskog«. Na osnovi ove ideje mi ne možemo dospjeti do svijeta po sebi jer u tome počiva iskušenje transcendentalnog privida. Transcendentalni privid sastoji od toga što se subjektivni uvjet (ideja svijeta) uzima za objektivnu karakteristiku predmeta (fizički svijet).¹⁹ Idejom svijeta postiže se potpunost sinteze razuma i to tako što um artikulira ono bezuvjetno za dovršenje niza onoga uvjetovanoga, koje je zapravo sinonim za svijet iskustva. To bezuvjetno je, kao perspektiva, točka koja se može pomjeriti baš zbog svoje neuvjetovanosti, čime se čitav »prizor« fundamentalno mijenja. Svijet kao cjelina nije naprosto nešto zatečeno, dano, već biva konstituirano od strane subjekta.

Ono što mobilizira ili centralizira stajalište cjeline svijeta može se pronaći u interesima uma. Ukoliko izostane svaki interes, utoliko je nemoguće orijentirati se kroz ovu antitetiku. Bez interesa, bez centralnog stajališta ili perspektive, čovjek se nalazi u »stanju stalnog kolebanja«:

»Danas bi mu se činilo da je ljudska volja *slobodna*; sutra, kad bi uzeo u obzir neraskidljivi lanac prirode, on bi bio za to da sloboda nije ništa drugo do samoobmana i da je sve samo *priroda*

[...]. Ali čim bi došli u pitanje djelovanje i rad, onda bi ova igra spekulativnog uma jednostavno iščezla kao sjenka nekog sna i taj bi isti čovjek birao svoje principe samo prema praktičnom interesu.«²⁰

Po Kantovu uvjerenju – da su praktički interesi ti koji sebi podređuju spekulativne – transcendentalna ideja svijeta ima regulativnu ulogu. O tome, dakle, kako svijet kao cjelina »izgleda« odlučuju u krajnjoj liniji čovjekovi praktički interesi ili moralna uvjerenja. Kada Kant govori o moralnom svijetu, riječ je o perspektivi prema kojoj slobode u svijetu naprosto ima.²¹ To ne znači ni u kojem slučaju da ta sloboda nije okružena prijetnjama. Opasnosti se javlja u

govori o specifičnoj potrebi da bioetika bude osjetljiva na kulturni i nacionalni (ili nadnacionalni), odnosno politički kontekst Europe (postkomunistički): Henk ten Have, Bert Gordijn (ur.), *Bioethics in a European Perspective*, Springer Science + Business Media, Dordrecht 2001.

13

Henk ten Have, *Global Bioethics. An Introduction*, Routledge, New York 2016., str. 33.

14

Henk ten Have, »Preface«, u: Henk ten Have (ur.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, Springer International Publishing, Cham 2016., str. v–vii, ovdje vi.

15

Najdirektnija potvrda da je za Kanta ova distinkcija između čulnog i inteligibilnog svijeta relevantna samo na osnovi subjektivnih uvjeta spoznaje (točnije opažanja) može se naći u učenju o antinomijama uma u *Kritici čistog uma*. Učenje o antinomijama uma unutar transcendentalne dijalektike referira i na određena konceptualna rješenja Kantovih prethodnika. Pa tako, raspravljajući o prvom slučaju antitetike, Kant tvrdi: »[O]vdje je riječ o *mundus phaenomenon* [...] kod njega se ipak nikako ne može apstrahirati od dotičnih uvjeta čulnosti, a da se ne uništi njegova bit [...]. *Mundus intelligibilis* nije ništa drugo do opći pojam jednog svijeta uopće, u kojem se apstrahira od svih uvjeta opažanja toga svijeta.« – Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, prev. Nikola M. Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 277.

16

Ibid., str. 90.

17

Ibid., str. 292, 277.

18

Ibid., str. 409.

19

Ibid., str. 221.

20

Ibid., str. 304–305.

21

Raspravljajući o slobodi kao naročitoj vrsti kauzalnosti, odnosno o slobodi u »kozmoškom smislu«, Kant je iznio tvrdnju da je ona osnovom njezinog praktičkog pojma, koji definira na istom mjestu kao »nezavisnost volje od prinude od strane nagona čulnosti« – Ibid., str. 335. Dodatne natuknice za razumijevanje toga »praktičkog pojma« slobode, u kontekstu *Kritike čistog uma*, moguće je naći u ulomku koji Kant posvećuje raspravi o pojmu »moralnog svijeta«. Smisao »praktičkog pojma slobode« povezan je s »moralnim svijetom«, shodno tome što se oba pojma konkretiziraju »moralnim zakonima«. – Ibid., str. 481. »Moralni svijet« je predodžba o svijetu kao cjelini i to »u skladu s čovjekovom slobodom« ili, kako to Kant na naznačenom mjestu kaže, svijet »kakav on može biti shodno slobodi umnih bića, i kakav treba biti shodno nužnim zakonima *moralna*«. – Ibid., str. 481. Kao što je praktički pojam slobode definiran nezavisnošću volje od prinude čulnosti, tako je i pojam »moralnog svijeta« artikuliran podrazumijevajući apstrakciju »od svih smetnji moraliteta u njemu [čulnom svijetu, nap. N. J.] (od slabosti ili izopačenosti ljudske prirode)«. – Ibid., str. 481. U tom smislu smo rekli da je ovdje riječ o tome na koji način slobode, po glavnim tezama Kantove filozofije, uopće ima: u užem kontekstu nezavisnosti volje od prinude, ali putem ideje »moralnog svijeta«, te u široj perspektivi njenog praktičkog utjecaja na svijet čulnosti. – Ibid., str. 481. To ne znači, međutim, da sloboda u praktičkom smislu, čak i pod pretpostavkom apstrakcije od čulnog svijeta, nije ništa manje nestalna, o čemu svjedoči postojanje dijalektike praktičkog uma. O njenom osnovnom mehanizmu Kant u *Kritici praktičkog uma* govori na sljedeći način: »[N]ajviši [é] praktički princip u svako doba dovesti heteronomiju i potisnuti moralni princip, ako se kao odredbeni razlog volje prije moralnog zakona prihvati neki objekt pod imenom najvišega dobra i ako se onda iz njega izvede onaj najviši praktički princip.« – Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1974., str. 156.

obliku problematičnih moralnih principa, nastalih iz dijalektike uma, a koja je možda posljedica čovjekova »izvornog pada«. Opasnosti uvijek prijete i iz pravca mračnih, neuspješno potisnutih sklonosti. Konačno, ništa manje opasan nije sukob dužnosti. Ovaj je sukob dužnosti prijetnja koja izrasta na razini civiliziranog čovjeka koji nastoji u sebi izgraditi moralnu dispoziciju.²² Moralni pogled na svijet, kao regulativna ideja uma, važan je dio onog mehanizma koji daje smjer svakodnevnog života i informira naše djelovanje.

Zahvaljujući moralnom pogledu na svijet možemo govoriti, premda samo problematično, o onome što dolazi »nakon« moralne odluke. Što se događa nakon što smo se ponijeli moralno? Nakon što smo, u jednom odlučujućem momentu, izveli misaoni eksperiment, refleksiju o mogućnosti naše maksime da bude princip općeg zakonodavstva? Situacija u kojoj smo se našli, očigledno je zahtijevala moralnu refleksiju. Nakon eksperimenta, kad smo se ponijeli moralno, kakve je to posljedice imalo na međuljudske odnose, institucionalne odnose, pa i naše odnose s okolinom? Koliko god da pojedinci svijeta morala izmiču našem znanju, njegove principe nosimo u sebi, skupa s moralnim zakonom. Što ako svijet kao cjelina, kao regulativna ideja koja čovjeka orijentira upravo s obzirom na njegovo mjesto i ulogu u svijetu, nestane? Kritičnost situacije u kojoj bi bilo nemoguće konstruirati objedinjujuću perspektivu, mimo empirijskog odnosno komparativnog jedinstva, ogledala bi se neposredno u podrivanju kritičke perspektive.

Nasuprot tradicionalnim metafizičkim učenjima, prema kojima je svijet uobličen i dan, kritička perspektiva održava se u uvidu u regulativnu, a ne konstitutivnu ulogu ideje svijeta kao cjeline. Svijet kao cjelina nikada nije u cijelosti dan, odnosno nikada ne može biti iskustvom osvjedočen. Ono neuvjetovano figurira kao pravilo, kao maksima, kao kanon, a ne objekt. Međutim, budući regulativna ideja, svijet kao cjelina ima snagu uspostavljanja nove konfiguracije smisla onoga što se u svijetu nalazi. Svijet je istovremeno poprište prirodnog kauzaliteta i kauzaliteta iz slobode. Uz to, svijet kao cjelina nije ni konačan, ni beskonačan, ni ograničen, ni neograničen. Konačno, mi kao osjetilna i umna bića jesmo istovremeno u svijetu i izvan njega. Ključna točka koja je izvoriste ovakve antinomije i njenog razrješenja jest um. Imati um neposredno znači imati ideju svijeta jer se tu uopće ne podrazumijeva svijet kao predmet, već jedna inačica jedinstva svijeta kao cjeline. Imati kritičku ideju svijeta, po Kantovoj filozofiji, pretpostavljalo bi uvid u primat praktičkog interesa koji stoji iza određene konfiguracije smisla svijeta kao cjeline. Na raspolaganju nam je regulativna fikcija – »kao da«.²³ Svijet je jedna ideja koja nas ovlašćuje djelovati praktički *kao da* postoji cjelina smisla. Faktički, empirijski »svijet« može biti radikalno izmijenjen ili čak uništen, ali dokle god je moguće projektirati²⁴ jedinstvo odnosno praktički horizont, um ispunjava svoju »svrhu«, a filozofija, po kantovskom kozmološkom pojmu filozofije, dobiva vlastitu prehranu.

S obzirom na vlastite ambicije, bioetika mora imati drugačiji pristup svijetu morala. Kantovo je učenje potaknulo njegove nasljednike u pravcu traganja za svojim konceptima. Hegel je Kantovu rješenju kritički suprotstavio vlastitu ideju, oblikujući jednu dinamičnu sliku svijeta koja će počivati na drugačijem shvaćanju slobode.²⁵ Bioetika bi tako, razvijajući strogo etičku dimenziju svoje teorije, imala heuristički plodnije sredstvo pri artikulaciji svojih maksima. Ujedno bi dobila priliku za razmišljanje o još dalekosežnijim posljedicama svojih intervencija.

Kritizirajući Feuerbacha u *Njemačkoj ideologiji*, Marx mu suprotstavlja vlastito shvaćanje osjetilnog svijeta koje se može suprotstaviti i Kantu:

»Ova djelatnost, ovaj neprekidni osjetilni rad i stvaranje, ova proizvodnja u toj je mjeri osnova čitavog osjetilnog svijeta, onakvog kakav sada postoji, da bi Feuerbach, kad bi se ona prekinula

22

Primjer za unutrašnji konflikt u koji dolazi civilizirani čovjek, koji nastoji izgraditi u sebi moralnu dispoziciju, moguće je prepoznati na primjeru *dobročinstva*. S obzirom na to da je u ovom kontekstu riječ o raspodjeli i preraspodjeli materijalnih dobara, koja predstavljaju sredstva za zadovoljenje naših potreba, Kant nastoji jasno distancirati moralnost od materijalnog i društvenog toka života. On prihvaća dobročinstvo u krug dužnosti svakog čovjeka, ali dodaje kriterij koji je u najmanju ruku problematičan, odnosno »prema svojim mogućnostima« (Immanuel Kant, *Metafizika morala*, prev. Dušica Guteša, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, str. 254). Kada se učini općim zakonom, sebična bi maksima proturječila sebi (ibid., str. 254), ali bi također proturječila sebi i univerzalizirana maksima dobročinstva jer »dokle daleko čovjek u dobročinstvu treba ići s trošenjem vlastite imovine? – Ibid., str. 255. Kantov je odgovor na to sljedeći: »Svakako ne dotle da njemu samom bude potrebno dobročinstvo drugih.« – Ibid., str. 255. U pokušaju da ovu dužnost distancira od, rekli bismo, prirodnog tijeka društvenog života, Kant će u *Zasnivanju metafizike morala* nastojati istaknuti to da dužnost dobročinstva ne bi smjela imati poticaj u simpatijama spram nevolja drugih ili raznovrsnih sklonosti koje bi bile u vezi sa zadovoljstvom pomaganja, činjena dobrog i slično. Ukoliko čovjek čini dobročinstva uz očigledni izostanak simpatije i naklonosti, čovjek obdaren »hladnim temperamentom i ravnodušnošću«. (Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, prev. Nikola M. Popović, Dereta, Beograd 2008., str. 24), izvjesnije je da predstavlja primjer izgrađene moralne dispozije ili »najuzvišenijeg moralnog karaktera«. – Ibid., str. 20. Na oba ova mjesta, u *Zasnivanju i Metafizici morala*, Kant izlaganje o dužnosti dobročinstva vezuje za posebne poteškoće nalaženja kriterija pomirenja osiguravanja vlastite sreće i sreće drugoga s obzirom na materijalna dobra. Ove poteškoće dolaze iz socijalnog i političkog okruženja u kojemu, kako smo rekli, civilizirani čovjek nastoji izgraditi moralnu dispoziciju jer se nesiguran status slobode pokazuje i u ovoj situaciji kada »nepravедnost vlade uvodi nejednakost blagostanja koja čini nužnim dobročinstvo drugih«. – I. Kant, *Metafizika morala*, str. 256.

23

I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 377.

24

Ibid., str. 394.

25

Rigidni odnos međusobnog suprotstavljanja unutrašnjih namjera (svrha / slobode) i realnosti (prirode / nužnosti), onako kako je dan kod Kanta, vodio je do toga da se područje slobode veže za moralitet. To je shvaćanje za posljedicu imalo osiromašenje koncepta modernog praksisa, dajući drugim njegovim područjima, u najboljem slučaju, izvedeni smisao. Hegelovo shvaćanje slobode ima za cilj to nadići, odnosno pokazati ovaj odnos kao prividan. Stoga je za njega istinsko određenje slobode neminovno vezano za njeno ozbiljenje, realitet. Mjerodavno mjesto iz *Osnovnih crta filozofije prava* govori tome u prilog: »Istina u filozofiji znači to da pojam odgovara realitetu [...]. Tako istinska volja da ono što ona hoće, njen sadržaj, jest identično s njom, da dakle sloboda hoće slobodu [...]. Slobodna volja je istinski beskonačna jer ona nije puka mogućnost i nakana, nego njeno vanjsko postojanje je njena unutarnost, ona sama.« – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava. S Hegelovim vlastoručnim marginama u njegovu priručnom primjerku Filozofije prava*, prev. Danko Grlić, Veselin Masleša, Sarajevo 1989., str. 61–62.

26

Karl Marx, Fridrich Engels, *Njemačka ideologija*, u: Karl Marx, Fridrich Engels, *Dela*, sv. 6 (1845 – 1846), Božidar Debenjak (ur.), prev. Olga Kosrešević, Prosveta, Beograd 1974., str. 27.

27

Ibid., str. 26.

28

Ibid.

29

Treba podsjetiti da je Schelling u *Sistemu transcendentnog idealizma* rekao da »svaka filozofija mora ići za time da ili od prirode napravi inteligenciju ili od inteligencije prirodu«. – Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sistem transcendentnog idealizma*, prev. Danko Grlić, Naprijed, Zagreb 1965., str. 16. Svoje shvaćanje filozofije i njenog sistema, on obrazuje upravo na osnovi ideje o identitetu produktivne djelatnosti, onako kako se ona očitava »u slobodnu djelovanju produktivna sa sviješću, u produciranju



makar i za godinu dana, vidio ogromnu promjenu ne samo u svijetu prirode nego bi i vrlo brzo primijetio da nema ni čitavog svijeta ljudi ni njegove [Feuerbachove] vlastite moći opažanja, pa čak ni njegove vlastite egzistencije.«²⁶

Za razliku od Kantova, Marxovo bi shvaćanje išlo za time da pokaže kako ni sami osjetilni svijet nije naprosto dan. On je proizveden i to ne konstituiran u epistemološkom smislu, nego materijalno – povijesno je stvoren. Nije, dakle, samo svijet čovjekove kulture i slobode dvosmislen, ujedno ono proizvedeno i ono što proizvodi, već i njegov osjetilni svijet i »osjetilna priroda«. Čuvena je Marxova primjedba:

»On ne vidi da osjetilni svijet koji ga okružuje nije neka neposredno odvajkada dana, stalno jedna ista stvar, već proizvod industrije i društvenih prilika, i to povijesni proizvod, rezultat djelatnosti čitavog niza generacija, od kojih je svaka stajala na plećima prethodne, dalje razvijala svoju industriju i općenje, i u skladu s izmijenjenim potrebama mijenjala svoj društveni poredak.«²⁷

U suvremenim okolnostima, čini se da je sasvim na mjestu, čak bismo se usudili reći i samoevidentna, potreba da se postavi pitanje o tome stoji li zaista prirodni svijet s onu stranu čovjekove praktičke djelatnosti. Još je Marxova teorija negirala takvu naspramnost, inzistirajući na tome da uvijek imamo posla s oposredovanim sferama, odnosno »povijesnom prirodom« i »prirodnom poviješću«. ²⁸ Povijesni svijet, dakako, nije nešto dano. To, međutim, nije nužno ni prirodni svijet. Postoje pokušaji da se na osnovi višedimenzionalnog shvaćanja proizvodnje nađe »zajednički nazivnik« ovih svjetova. ²⁹ U teoriji biologije, odnosno nekim tekstovima koji raspravljaju o principima i konceptualnim rešenjima teorije evolucije, postoje uveliko već artikulirana stajališta koja inzistiraju na tome da se u vezi s objašnjavanjem bioloških fenomena mora govoriti o krajnje kompleksnom procesu »proizvodnje«. Na primjer, Levontin i Levins govore o organizmu kao subjekt-objektu evolucije:

»Inkorporacija organizma kao aktivnog subjekta u proces vlastite ontogenije i u proces konstrukcije svoje okoline vodi prema kompleksnom dijalektičkom odnosu elemenata u trijadi gen – okolina – organizam. Vidjeli smo da organizam ulazi direktno i aktivno na scenu time što utječe na svoju daljnju ontogeniju. On utječe na svoju ontogeniju i indirektno, drugim putem, preko okoline. Organizam je dijelom stvoren interakcijom gena i okoline, ali kako organizam stvara svoju okolinu, time još jednom sudjeluje u vlastitom konstruiranju.«³⁰

Predlažući svoja konceptualna rešenja, da bi se teorijski »uhvatio« moment biološke proizvodnje, Varela uvodi pojam *autopoiesis*. Neologizam je uveden da bi označio, po njegovim riječima, »organizaciju živog sistema«. ³¹

»[B]iološki događaji zavise od autopoiesisa živih sistema; prema tome, cilj je razumjeti kako je evolucija definirana kao povijesni proces na osnovu autopoiesisa bioloških jedinstava.«³²

Kantovo učenje o svijetu, koliko god da je naizgled u suprotnosti s onim što smo maloprije naveli, imalo je velikog utjecaja na tijek kasnijeg razvoja filozofije. U srži Kantova razdvajanja povijesti prirodnog i povijesti ljudskog praktičkog svijeta, počiva svojevrсна paradoksalnost. Kant će, u *Zasnivanju metafizike morala*, govoriti o ovoj razdvojenosti i na sljedeći način:

»Neiskusano u pogledu svjetskog zbivanja, nesposoban da budem pripravan za sve događaje koji se u toku toga zbivanja pojavljuju, postaviti ću sebi samo ovo pitanje: možeš li također željeti da tvoja maksima postane jedan opći zakon?«³³

Čovjek je dio jednog osjetilnog, prirodnog svijeta i u njemu djeluje samo kao vijak u mehanizmu prirodnog kauzaliteta, dok je nezavisno od toga dio i jednog drugog svijeta, svijeta vlastitog praksisa. Ipak, u ideji transcendentalliteta počiva klica ideje o povijesnoj proizvodnji svijeta kao cjeline od stra-

ne subjekta, te tako i o povijesnoj proizvodnji subjekta od strane svijeta. U momentu kada je Kantovom filozofijom subjektivnosti dana konstitutivna i zakonodavna uloga nad svijetom, »nepremostiva« prepreka između svijeta prirode i svijeta praksisa dobila je izgled nečega problematičnog.

Prihvatajući Kantovu osnovnu filozofsku intenciju da ljudskoj racionalnosti i filozofiji uopće pripiše zakonodavnu ulogu nad svijetom, a u namjeri da je proširi preko čisto formalnih granica koje je ona imala kod Kanta, Hegel će se suprotstaviti ideji jaza koji je potrebno premostiti. Svijet duha podrazumijeva mogućnost znanja svjetskih događaja kao događaja u prirodnom i kao događaja u povijesnom smislu, te tako i mogućnost njihove međusobne komunikacije.³⁴ Da bi ta komunikacija bila moguća, nije potrebno tvrditi, poput Hegela,

svijeta produktivna bez svijesti«. – Ibid., str. 21. Nietzsche govori na sličan način: »Ovo je pravi problem filozofije, beskrajna svrhovitost organizama i nesvjesnost njihovog nastajanja.« – Friedrich Nietzsche, »On the Origins of Language«, u: Claudia Crawford, *Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, de Gruyter, Berlin 1988., str. 222–226, ovdje str. 225.

30

Richard Levins, Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Harvard University Press, Cambridge 1985., str. 105–106.

31

Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Elsevier North Holland, New York 1979., str. 17.

32

Ibid., str. 36. Varelina studija nastoji odgovoriti na pitanje koje, prema njegovom shvaćanju, nije nimalo izgubilo na aktualnosti: »Vječno prisutno pitanje je: Što je zajedničko svim živim sistemima što nam omogućava da ih kvalificiramo kao žive? Ako ne vitalna snaga, ako ne organizacijski princip neke vrste, onda što?« – Ibid., str. 4. Kada se govori o organizaciji živog bića, ona se ne shvaća kao rezultat nekog organizmu vanjskog principa, shvatljivog na metafizičkoj ravni, ni kao organizacija komponenti odnosno dijelova živog organizma / sistema. U razlici spram organizacije kristala, na primjer, organizacija živog sistema dinamična je mreža procesa kojima ono samo-proizvodi vlastitu organizaciju ili identitet. Autopoietičnost organizacije (samo-organizacija) ključna je odlika organizacije živog sistema odnosno ono što je zajedničko svakom živom organizmu.

33

I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 31–32.

34

O ovome najpregnantnije govori odjeljak o teleologiji u *Znanosti logike*, odnosno o odnosu prirodnog svijeta (u kojem je na djelu

prirodni mehanizam i »slobodni mehanizam« (kemizam) – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logike*, sv. 3, prev. Nikola M. Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1987., str. 144 – i svijeta čovjekovih svrha (koji se pokazuje kao »ono treće prema mehanizmu i kemizmu« – ibid., str. 156). Svijet čovjekovih svrha stoji nasuprot svijeta prirode, odnosno nasuprot »objektivnom mehaničkom i kemijskom svijetu« (ibid., str. 158), te dokle god mu je taj svijet nešto dano, priroda je puka *pretpostavka* čovjekove djelatnosti, a njegove svrhe tom svijetu prirode ostaju nešto »izvansvjetsko« (ibid., str. 158). Na ovakvoj sceni bi se mogao prepoznati odnos Kantova svijeta svrha (odnosno, moralnog svijeta) i prirode jer se njegovo učenje o teleologiji u ovom poglavlju navodi eksplicitno kao vrijedno kritičke pažnje. Međutim, i bez te eksplicitne natuknice, moglo bi se zaključiti da je predmet kritike upravo kantovsko rješenje odnosa prirode i moralnog svijeta, s obzirom na njihovu suprotnost i međusobno isključivanje, gdje nasuprot subjektive svrhe stoji priroda »kao neka mehanička i kemijska cjelina, koju svrha još nije odredila i prožela« (ibid., str. 158). Za Hegela, kako on to kaže, teleologija nije sud, nego zaključak, referirajući eksplicitno na Kantovo učenje iz treće *Kritike* (ibid., str. 156). No, izuzetno je važno imati na umu Hegelovo određenje procesa teleologije, s obzirom na njegovu logičku strukturu, kao »beskonačnog procesa posredovanja« (ibid., str. 163), koje pokazuje da se sprovođenje »unutrašnje« svrhe u »izvanjski« objektivitet može istovremeno promatrati i kao prelaz same te izvanjske »objektivnosti u svrhu«, što je za Hegela vidljivo na primjeru *sredstva* ili čovjekovih oruđa (ibid., str. 162). Da se na osnovu procesa teleologije može koncipirati kompleksno posredovanje prirode i povesti, na koncu, svjedoči i sljedeći Hegelov stav: »U svojim oruđima čovjek posjeduje moć nad izvanjskom prirodom, mada joj je, prema svojim svrhama upravo podčinjen.« – Ibid., str. 162.

da je konceptualna aparatura ili metodologija identična. Za početak, bilo bi dovoljno da se i prirodnoznanstvenoj i društvenoznanstvenoj oblasti pride prvenstveno kao intelektualnoj produkciji koja se odvija u specifičnim društveno-političkim okolnostima, tj. koja je uvjetovana stanjem svijeta u kojem se odvija te koja sa svoje strane i sama učestvuje u proizvodnji (ili organizaciji) toga stanja.³⁵ Za razliku od Kanta, Hegel ne dopušta fundamentalne prepreke znanju,³⁶ stoga kod njega stvar stoji sasvim drugačije u pogledu međusobnog odnosa različitih disciplina u sustavu znanja. Hegelova zamisao filozofije kao sustava takvog znanja, kada se položi usporedno s povijesnom tendencijom visokog specijaliziranja različitih disciplina, ima i tu važnu dimenziju nastojanja da probije uske krugove specijaliziranih diskursa učenjaka i uspostavi njihov *cross-examination*.

Kod novovjekovnog koncepta znanja, koji je sa svojim teorijskim ambicijama eksplicitno zahtijevao i praktičku primjenu znanja, postojala je predodžba o razdvojenosti *homo sapiens-a* i *homo faber-a*. Razdvojenost je imala prius i znanje bi trebalo imati moć premostiti taj razmak. Bez obzira na sve ograde spram novovjekovne filozofije, Kantova filozofija nastavlja tu tradiciju. Zahvaljujući specifičnom shvaćanju samog čovjekova praksisa i slobode, Kant je »most« artikulirao u formi učenja o interesima uma i primatu praktičkog nad spekulativnim. Ipak, kod njega novovjekovne ambicije dobivaju specifičan izraz u postavljanju čovjekove moralnosti kao autonomne perspektive na sva »unutarstvjska« događanja. Mogu se, međutim, pretpostaviti neke negativne posljedice takvog »naknadnog« dovođenja u vezu. Dokle god je moguće da se perspektiva uspostavi, odnosno rekonfigurira naše moralne vrijednosti, sama znanstvena aparatura, kao i širi društveni i politički kontekst čiji je ona samo dio, mogu ostati bitno neuznemireni.

Ovaj je zaključak jedna dimenzija problema koji je u skladu s Hegelovom kritikom Kantova shvaćanja slobode i praksisa. Kod Kanta je, po Hegelovu mišljenju, svijet praktičkog ostao razdvojen od svoje povijesne aktualizacije. U poglavlju *Fenomenologije duha* o razumu, gdje se raspravlja, među ostalim, o pojmovima pojave i nadosjetilnog svijeta, pojmovima koji makar načelno upućuju prema Kantovoj filozofiji, Hegel je analizirao proces artikuliranja jedne nadosjetilne instance sa stajališta analitičkog razuma. Po njegovoj analizi, taj je proces imao smisao zahvaćanja u ono »istinito«, odnosno u »pravu pozadinu stvari«.³⁷ Dijalektički rezultat ogleđa se u tome da je otvoren »nad osjetilnim kao *pojavnim svijetom* jedan *nadosjetilni* svijet kao *istiniti* svijet, nad iščezavajućom *ovostranošću* trajna *onostranost*«.³⁸ Slutnjom da iza onoga što je neposredno ima još nečega, kantovski je osjetilni svijet kao skup pojava postao posve ispražnjen u pogledu svoje istinitosti i konkretnosti. Sve što taj svijet nije, delegirano je onoj nadosjetilnoj instanci. Po osnovnom pristupu Hegelove fenomenologije duha, ovakav razvoj problematike diktiran je dijalektikom likova svijesti koje su tu predmet istraživanja.

Kantova filozofija sa svojom razlikom osjetilnog svijeta i svijeta kao cjeline nije mogla u biti drugačije proći utoliko, ukoliko je dosljedno mišljena. Ovaj drugačiji pojam svijeta ima dvostruki zadatak oduprijeti se fiksiranju jednog »vječnog«, »istinitog« svijeta, kao i da ostane vjeran onoj »klici proizvodnje« koja je začeta kod Kanta. Nadosjetilni je svijet isprva vezan za svijet pojava, a ovaj je odnos u stanju proizvesti jednostavnu razliku između onoga unutrašnjeg i onoga izvanjskog. Poseban se moment pokazuje u dinamici tzv. »izokretanja« (*Verkehrung*) koju Hegel formulira kao zaoštravanje razlika do

suprotnosti i to suprotnosti određenja sa samima sobom. Sada nadosjetilni svijet dobiva dodatnu tenziju koja je opisana na sljedeći način:

»Ono sebi jednako odbija se naprotiv od sebe, a ono sebi nejednako postavlja se naprotiv kao sebi jednako [...]. Taj drugi nadosjetilni svijet na taj je način izvrnuti svijet, i to budući da jedna strana postoji već na tom prvom nadosjetilnom svijetu, izvrnuti svijet tog prvog nadosjetilnog svijeta.«³⁹

Ona prvotna relacija osjetilnog i nadosjetilnog svijeta predstavljala je odnos »kopiranja« svijeta opažanja u jedan »opći element«. Ta bi prvotna relacija bila posve bliska kantovskom rješenju utoliko, ukoliko stoji to da je i kod njega princip promjene uopće ostao rezerviran za jednu stranu, tj. osjetilni svijet, dok je druga strana ostala sasvim lišena takvog principa. S ovim drugim, izokrenutim nadosjetilnim svijetom, pored sve njegove apsurdnosti, dobiven je dijalektički princip promjene i u toj drugoj instanci. Izvrtnje ili preokretanje zapravo neće voditi jednom konkretiziranju razlike kao razlike s obzirom na nešto drugo, što je prvi i neposredni način na koji se razlika uopće manifestira, već će biti riječi o »opreci u samome sebi, proturječju«, što predstavlja dijalektičko intenziviranje iskustva razlike. Izvrnuti je svijet »on sam i svoj suprotstavljeni svijet u jednom jedinstvu.«⁴⁰

Hegel tvrdi, međutim, kako rezultat analize tog iskustva svijesti predstavlja jedan važan korak u njenom prelasku s lika razuma, odnosno jednog tradici-

35

Društveno-politička situiranost i uvjetovanost znanstvenih istraživanja zaista nije neočekivana tvrdnja. Istraživanja u tom pravcu postoje i imaju izuzetnu informativnost. Na primjer, u studiji o društvenom porijeklu mehanicističkog koncepta kod Descartesa, Henryk Grossmann tvrdi da je za novovjekovno shvaćanje znanosti i intelektualne produkcije *metoda* igrala istu ulogu koju je *stroj* imao u industrijskoj proizvodnji. – Henryk Grossmann, »Descartes and the Social Origins of the Mechanistic Concept of the World«, u: Gideon Freudenthal, Peter McLaughlin (ur.), *The Social and Economic Roots of Scientific Revolution*, Springer Science + Business Media, Dordrecht 2009., str. 157–229, ovdje str. 163.

36

U kontekstu ovog rada, vrijedi uputiti na one Hegelove stavove koje on, primjera radi, izlaže u svojoj *Enciklopediji filozofskih znanosti* o odnosu filozofije i drugih (posebno empirijskih) znanosti. Iz tih je stavova moguće zaključiti da, za Hegela, ne samo da za znanje nema prepreka koje bi predstavljale njegova ograničenja u apsolutnom smislu, poput kantovskih granica spoznaje i nedostupnosti određenih istina, nego ni u relativnom smislu, poput striktno disciplinske razdvojenosti znanosti oblasti koja čini interdisciplinarnu »komunikaciju« sumnjivom. Tako Hegel u primjedbi §2 ističe da se filozofija prema drugim znanostima odnosi na taj način da njihove empirijske nalaze ni u kojem slučaju ne ostavlja po strani, već »priznaje i upotrebljava za svoj

vlastiti sadržaj ono opće tih znanosti, zakone, rodove itd., ali potom u te kategorije unosi i druge, koje čini važećim«. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften I*, sv. 8, u: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, 1971. – 1979., str. 52. Nešto kasnije (§12), Hegel razvoj filozofije izravno vezuje za empirijske znanosti, pri čemu možemo razumjeti tu vezu tako da filozofsko razvijanje njihovog sadržaja ima smisao razvoja samog filozofskog mišljenja, koje će u konačnici tom sadržaju dati »najbitniji lik slobode (onoga apriornog) mišljenja i ozbiljenje nužnosti«. – Ibid., str. 58. Do danas je dakako takvo razumijevanje odnosa filozofije i drugih znanosti dovođeno u pitanje iz različitih razloga, ali generalni Hegelov stav o interdisciplinarnoj komunikabilnosti kategorija i znanstvenih nalaza i dalje je, prema našem shvaćanju, veoma važan. Vidjeti također i Hegelovo obrazloženje *pozitivnosti* pojedinih znanosti (primjedba §16, *ibid.*, str. 62).

37

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Milan Kangrga, Naprijed, Zagreb 1987., str. 95.

38

Ibid., str. 96.

39

Ibid., str. 106.

40

Ibid., str. 108.

onalnog epistemološkog polja, na potpuno novo epistemološko područje, a to je samosvijest. Taj se prelaz odvija tako što pri promjeni razlike s izvanjskog odnosa na unutrašnji, odnosno s razlike prema drugome na razliku u sebi samom, unutrašnjost više nije mišljena kao suprotstavljena nečemu izvanjskom. Ona se »okreće« u sebi i iskušava razliku »unutrašnje – izvanjsko« kao vlastito razdvajanje. Ona je ono unutrašnje s obzirom na vlastito izvanjsko, kao i ono izvanjsko vlastitog unutrašnjeg – »jednakost sa samim sobom jest unutrašnja razlika«. ⁴¹

Ovo se može promatrati kao prvi važan korak u tematiziranju drugačijeg koncepta svijeta kao cjeline u odnosu na Kanta, a koje ipak jest potaknuto izazovima kantovskog rješenja. Svijest nije naprosto u ulozi pasivnog predočavanja svijeta jer ona igra aktivnu, konstitutivnu ulogu uopće u odnosu na vlastitu predmetnost. Međutim, ova se aktivna uloga tematizira kao jedno negativno iskustvo ograničenosti nastojanja razuma da »izvanjskom« svijetu pojava nametne »unutrašnju« istinu, racionalnu artikulaciju. Cijela »platforma« tradicionalno shvaćene racionalnosti ili predmetne svijesti pokazuje se kao nestabilna:

»Uzdignuta nad opažanje svijest se spojena s nadosjetilnim prikazuje pomoću sredine pojave, kroz koju gleda u tu pozadinu. Oba ekstrema, jedan čiste unutrašnjosti, drugi pak unutrašnjosti koja gleda u tu čistu unutrašnjost, sada se podudaraju, pa kao što su iščezli oni kao ekstremi, tako je iščezla i sredina kao nešto drugo od njih.« ⁴²

Služeći se Hegelovim opisom ovog dijalektičkog kretanja kao prizora, može se reći kako je »zavjesa odmaknuta«, pojavnost koja bi trebala poput zastora prekrivati ono unutrašnje je raskrinkana, iza nje je ono unutrašnje i mi promatramo kako unutrašnje gleda u unutrašnje. »Nužno daljnje napredovanje« znanosti o iskustvu svijesti, zaključuje Hegel, polazit će od toga da je »svijest o stvari«, tradicionalna predmetna svijest, moguća samo za samosvijest, te dalje »samosvijest je istina onih likova«. ⁴³

U narednom poglavlju o samosvijesti, koje predstavlja prijelaz u jednu novu oblast epistemoloških problema, Hegel će za samosvijest reći da je ona refleksija ili povratak iz *bitka* opažajnog odnosno osjetilnog svijeta. Za samosvijest, osjetilni je svijet samo pojava u onom raskrinkanom smislu i bit će odlučujuća jedna nova relacija – odnos jedne samosvijesti s drugom. Svijet ovdje dobiva jednu novu dimenziju. Preokrećući racionalnu artikulaciju osjetilnog svijeta od strane razuma u jedno negativno iskustvo, do kojega je došlo uslijed toga što je svijesti najprije bilo stalo »do njezine samostalnosti i slobode, da bi se spasila za samu sebe i održala na račun *svijeta* ili svoje vlastite zbiljnosti«, ⁴⁴ svijest kao samosvijest mukotrpno napreduje do pozitivnog iskustva svijeta. ⁴⁵ Taj je razvoj potaknut samostalnošću naročitog predmeta, prema kojem je usmjerena samosvijest u svojem daljnjem razvijanju. Samostalnost ovog predmeta, naime, ona ne može negativno ukinuti. U svojem prvom liku, samosvijest kao žudnja, ona dostiže svoje zadovoljenje putem predmeta, ali ujedno biva fundamentalno uvjetovana tim predmetom, njegovim ukidanjem. Čini se da je dijalektički *obrat* upravo u tome što samosvijest ne može ukinuti vlastiti predmet negativnim odnosom, što bi bilo u skladu s onim »instinktivnim« održavanjem vlastite samostalnosti na račun svijeta jer ona neminovno iznova »pozitivno proizvodi« predmet svojega zadovoljenja, »kao i žudnju«. ⁴⁶ Ona ne može niti ukinuti vlastiti predmet, niti održati vlastitu samostalnost negativnim odnosom prema svojem predmetu jer taj se predmet uopće ne »ponaša« kao dotadašnja predmetnost. On je i sam samosvijest. Od ove bazične promjene držanja, od negativnog ukidanja prema pozitivnom

proizvođenju, napreduje samosvijest do jedne nove izvjesnosti o sebi i sasvim izvjesno do novog koncepta svijeta, koji nadilazi dosadašnje misaone kategorije. Na jednom od najčuvenijih mjesta Hegelove *Fenomenologije duha* stoji:

»Ono što za svijest dalje nastaje, jest iskustvo o tome što je duh, ta apsolutna supstancija, koja u potpunoj slobodi i samostalnosti svoje suprotnosti, naime, različitih za sebe postojećih samosvijesti, jest njihovo jedinstvo: *Ja* koje je *Mi* i *Mi* koje je *Ja*.«⁴⁷

Koncept se svijeta tijesno veže za zbiljnost, aktualitet, čak sadašnjost.⁴⁸ U opreci spram Kanta i njegove regulativne uloge ideje svijeta, Hegel će aktualnost ili ono zbiljsko afirmirati kao osnovu za određenje svijeta u cjelini. On tvrdi:

»Što *treba da bude*, ustvari i *jest*, a što samo *treba da bude*, a da *nije*, nema istine.«⁴⁹

Prema općem smislu Hegelove kritike Kantove (pa i Fichteove) praktičke filozofije, ovaj se filozofski uvid može artikulirati tek sa stajališta duha, Hegelova idealističkog stajališta, jer je duh takav pojam, u krajnjoj liniji ili takva ideja, koja objedinjuje idealitet s njegovom aktualnošću.

Kod Hegela, priroda nije izuzeta od ovog pristupa. Logička kategorija objektivnosti, u kojoj se izlažu odredbe mehanizma, kemizma i teleologije, kao ključne kategorije filozofije prirode, predstavlja jednu realizaciju (apstraktnu realnost) ideje. Izvanjskost i samostalnost objekta u odnosu na pojam pokazuje se kao prividna, a dinamikom, koja je u osnovi već opisana u pogledu na svijest, pojam odnosno ideja vlastitom objektivnošću nastoji ukinuti prividnu nezavisnost svojeg objekta uopće. Hegel u teleologiji vidi taj »povratak« objektivnosti u sebe:

»Teleološki proces je prevođenje pojma koji distinktno egzistira kao pojam u objektivnost; pokazuje se da to prevođenje u neko pretpostavljeno drugo jest stapanje pojma *sama od sebe sa samim sobom*.«⁵⁰

41
Ibid., str. 109.

42
Ibid., str. 112.

43
Ibid.

44
Ibid., str. 150.

45
Na osnovi jednog mjesta iz *Znanosti logike*, koje ima određene sličnosti ili paralelnosti s ovom diskusijom, može se zaključiti da Hegel ovdje prije misli na Fichtea i njegovo razvijanje kantovske filozofije. U odjeljku o objektivnosti subjektivne logike, Hegel piše da objekt u subjektivnom idealizmu stoji nasuprot onoga ja=ja, time »raznoliki svijet u svojem neposrednom postojanju jest ono s čim ja ili pojam stupa u beskonačnu borbu jedino zato da bi putem negacije toga *po sebi ništavnoga* drugoga dao prvoj izvjesnosti sama sebe *stvarnu istinu* svoje jednakosti sa sobom. U neodređenom smislu, objekt na taj način znači neki predmet uopće za ma koji interes i djelatnost subjekta«. – G. W. F. Hegel,

Nauka logike, sv. 3, str. 129. Ipak, Hegelova kritika formalizma principa trebanja uopće je usmjerena i na jednog i na drugog njegova prethodnika, pri čemu je Fichteova filozofija uzeta kao dosljedno razvijanje Kantova shvaćanja slobode.

46
G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 119.

47
Ibid., str. 121.

48
U iskustvu duha, koje je naznačeno jedinstvom različitih i samostalnih samosvijesti, svijest iz »šarenog sjaja osjetilne ovostranosti i iz prazne noći nadosjetilne onostranosti ukoračuje u duhovni dan sadašnjosti«. – Ibid., str. 121.

49
Ibid., str. 162.

50
Ibid., str. 163.

I ova su izvođenja razumljiva utoliko, ukoliko se ima na umu da je duh »svjestan sebe kao svog svijeta i svijeta kao samoga sebe«,⁵¹ pri čemu niti više ima mjesta otuđenju svijeta od svijesti, niti nezavisnosti svijesti od svijeta. Time je u osnovi eliminirana mogućnost zabune i neraspoznavanja te intimne uvjetovanosti između povijesti događanja duha i aktualnog stanja svijeta, kao i opasnost da se zapadne u drevno humanističko razlučivanje prirodne povijesti i povijesti čovjeka. Svakim likom duha, koji se nadalje u *Fenomenologiji duha* analizira, dan je zapravo jedan lik svijeta (običajnosni svijet, obrazovanost, odnosno svijet sebi otuđenog duha i konačno moralni svijet). Sa svojim pojmom svijeta kao cjeline, odnosno svijeta duha, Hegel ima namjeru načelno obuhvatiti kako »nepredstavljivu« dugotrajnost prirodnih procesa, tako i relativnu kratkoročnost trajanja ljudskih afera. Na ovoj filozofskoj osnovi svijeta kao cjeline, a koji je mišljen u skladu s ovom tradicijom od Kanta, preko Hegelovih intervencija, do Marxa, položena je mogućnost da se čovjekovo djelovanje u njemu tematizira na jedan višedimenzionalni način.

Prema onome što smo u ovom radu spomenuli, u tom svijetu, čovjek je biološko biće koje, već kao biološko biće, djeluje na vlastitu okolinu i njome zauzvrat biva oblikovano. S obzirom na suvremene okolnosti intenzivne ekološke katastrofe, oblikovana je rasprava o čovjeku i kao geološkom faktoru.⁵² Čovjek je u istom tom svijetu moralni subjekt, ali još važnije – politički i povijesni subjekt. Suvremeno stanje svijeta potvrđuje to da nijedna od ovih dimenzija nije izolirana, barem je na primjeru povijesnog razvitka čovjekova ekonomskog praksisa i tehnologije apsolutno jasno da je ova linija imala posljedice s obzirom na samo biološko tkivo života. Višedimenzionalnost je svakako jedna neutralna riječ kojom se preliminarno opisuje odnos različitih sfera svijeta u cjelini. Odnos ovih sfera ne bi se, ruku na srce, mogao smatrati neutralnim, tako da čitav svežanj termina djeluje manjkavo – teško da se može govoriti o asimilaciji jedne sferu u drugu ili integraciji jedne i druge. Kada je odnos socijalnog i prirodnog u pitanju, riječ je o nasilnoj asimilaciji ili okupaciji, koja ne predstavlja nekakvo neutralno »povezivanje« društva i prirode, već izrasta iz »iskustva otuđenosti i imanja punog prava«. ⁵³ Ili, riječima jednog povjesničara:

»Zdanje modernih sloboda stoji na sve dalekosežnijoj bazi korištenja fosilnih goriva.«⁵⁴

Veoma je važno istaknuti da svijet kao cjelina ne predstavlja moralni *Weltanschauung*, kako je to u krajnjoj liniji kod Kanta, već jednu cjelinu koja je povijesno izgrađena, a koja je ekonomsko-politički »organizirana«. Ekonomsko-politička sfera ta je u kojoj se, Hegelovim riječima, duh »razvija u zbiljski lik i organizaciju svijeta«. ⁵⁵ Ova organizacija sasvim sigurno podrazumijeva međusobni odnos onih različitih dimenzija koje čine svijet u cjelini. Više nego bilo kakav zamišljeni scenarij propasti svijeta kao cjeline, plaši ova materijalna »prevodivost« ekonomsko-političke organizacije, koja je karakteristična za kapitalizam, u globalnu odnosno svjetsku opasnost.

Zasnivajući svoj pristup na ovoj problemskoj svijesti, dijalektičkoj cjelini svijeta, bioetika bi ujedno zaštitila sebe od političke naivnosti i oblikovala program svojih intervencija s jasnom sviješću o dometu vlastitih zahtjeva. Ona bi polazila od uvida u to kako su isti socijalni, ekonomski i politički činioци na djelu kako na jednoj, tako na drugoj strani⁵⁶ – bioetike kao discipline i sfere njenog interesa. Utvrđivanje prirode toga odnosa, u pogledu onoga općeg i u pogledu onoga posebnog i njegove supsumcije, to je u biti konstantni zadatak (bio)etike. Ono opće, globalna perspektiva ili svijet kao

cjelina, trebalo bi biti mišljeno na dijalektički način, podrazumijevajući pri tome potmulo snagu proturječja koje se manifestira između različitih »dijelova« cjeline. Potmulo proturječje o kojem je riječ jest predmet ekonomske i političke kritike kapitalizma i kapitalističke države od strane marksizma, mjereći već stoljećima proces potvrđivanja njenih rezultata od strane njenog predmeta. Ignoriranje ovih proturječnosti i samo je vrijedno kritike. Evidentno je, međutim, da se ona javlja u formi problemske svijesti među bioetičarima o »suzenom fokusu« *mainstream* bioetike. Dakle, bioetika bi polazila od uvida u opću uvjetovanost svakodnevice kapitalističkim ekonomskim odnosima. Kao bilo koja druga znanost, ona je vid društvenog djelovanja. Uz pomoć dijalektičke koncepcije svijeta, ista je načelna uvjetovanost vidljiva i na strani intelektualaca i teoretičara, a ne samo na strani predmeta kojim se oni bave. Obje strane, u svojoj potencijalnoj katastrofičnosti, u osnovi počivaju na istim činiocima čija je priroda uvjetovana dominirajućom ekonomskom sferom svijeta kao cjeline.

Nevena Jevtić

The Importance of World as a Whole Concept for Bioethics

Abstract

Based on the notion of the world as a whole, as formulated by Kant and Hegel, it is possible to articulate a dynamic vision of the world in which the interrelationships between various factors are adequately represented. In this way, each side of the "calculus" would be problematised in the face of the problems of mainstream bioethics in a complex context of mutual conditionality. The dialectical idea of the world as a whole would help bioethics gain insight into the way its principles are mediated with the principles of other orders of human action, an attempt to theoretically support bioethicists' awareness of the need for a global approach to their subject. By formulating its principles in the light of a much-needed global approach, for example, concerning a global environmental catastrophe, it is more likely that it will be able to become one mechanism for radically changing our daily lives.

Keywords

Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, world, whole, bioethics, ecological disaster

51

G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 281.

52

Riječ je o geološkoj hipotezi o čovjeku kao faktoru koji djeluje na geološkoj skali, s obzirom na što je dan prijedlog uvođenja naziva antropocen za epohu snažnih klimatskih promjena i njihovih posljedica na ekosistem. Vidjeti: Jan Zalasiewicz *et al.*, »1.3 Stratigraphy and the Geological Time Scale«, u: Jan Zalasiewicz *et al.* (ur.), *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, Cambridge University Press, Cambridge 2019., str. 11–17, ovdje str. 15.

53

Na primjer, čitamo: »Diskurs oko antropocene ne čini ništa da ukaže na to nepoštovanje, već bira iznova isplesti kolotečinu čovjekova samo-interesa i samopovlađivanja.« – Eileen

Crist, »On the Poverty of Our Nomenclature«, u: Jason W. Moore (ur.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016., str. 14–33, ovdje str. 28.

54

Dipesh Chakrabarty, »The Climate of History«, *Critical Inquiry* 35 (2009) 2, str. 197–222, ovdje str. 208, doi: <https://doi.org/10.1086/596640>.

55

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 286–287.

56

Upućujemo na analizu »dijalektičke katastrofe«, kako je iznesena u: Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency*, Verso, London 2020., str. 42–45.