

Ante Čović, Zagreb

Etika i bioetika

Etička refleksija i moralna refleksija

Premda etika ide u red najstarijih filozofskih i znanstvenih disciplina, dakle onih što imaju ishodište u sustavu Aristotelove filozofije, još uvijek je zaočupljena jednim sasvim neobičnim problemom, kakav je u drugim područjima filozofije i znanosti upravo nezamisliv. Naime, u etičkim se raspravama još uvijek nije učvrstilo razgraničenje predmeta i teorijskog pristupa predmetu. Drugim riječima, nije utvrđena jasna granica između etike kao filozofske i znanstvene discipline, i morala kao predmeta kojim se ona bavi.

Ta pobrkanost predmetne i teorijsko-refleksivne razine trajno je izvorište zabuna i nesporazuma, i to ne samo u masovnomedijskim i nestručnim iskazima nego i u sasvim stručnim elaboracijama. Jedan je od jasnijih znakova takve zbunjenosti počesta uporaba pridjevske složenice »moralno-etički«, za koju bi se tek u iznimno rijetkim slučajevima moglo naći semantičko opravdanje.

Teškoće u razlučivanju teorije i predmeta neki smatraju izrazom aristotelovskog naslijeđa u etici, budući da ni sam Aristotel, koji govori o »etičkoj teoriji« i »etičkoj djelatnosti«, nije proveo potrebno razlikovanje. Međutim, kada u samom predmetu ne bi postojao čimbenik koji generira nejasnoće, etičari bi tijekom dva milenija zasigurno raščistili početnu Aristotelovu nepreciznost. Problem je, naime, mnogo složeniji i proizlazi iz refleksivne naravi samog morala.

Refleksija je konstitutivni moment moralnog čina. Moralno djelovanje podrazumijeva osviještenost praktične situacije, stvaranje moralne prosudbe i donošenje praktične odluke. Time se zatvara krug praktične refleksije i ocrta struktura moralne svijesti. *Praktična moralna refleksija* služi isključivo moralnoj orijentaciji u djelovanju i posve je različita od *teorijske refleksije* koja spoznaje i objašnjava svijet. Teorijska refleksija uzima svijet kao predmet u koji nastoji proniknuti i rekonstruirati ga u svom objašnjenju. Pritom ga parcelizira na predmetna područja. Tako i moralno djelovanje, koje u sebi nužno uključuje moralnu refleksiju, predstavlja predmetno područje filozofske i znanstvene refleksije koju nazivamo etikom.

Prema tome, moralna i etička refleksija pripadaju različitim vrstama i razinama refleksije; prva je praktična refleksija koja konstituira moral, dok je druga teorijska refleksija koja objašnjava moral kao svoj predmet. Etika, dakle, nije konstitutivna za moral kao što, s druge strane, ni moralnost nije nužno svojstvo etičke refleksije.

Međutim, unatoč jasnom razgraničenju, etika i moral u jednom se bitnom elementu ipak podudaraju. To je njihova refleksivna narav, tako da u tom zajedničkom obilježju treba potražiti dublje razloge njihova tvrdokornog poistovjećivanja i miješanja. Tome u prilog ide i činjenica da je u ponekim slučajevima doista teško razlučiti te dvije razine refleksije. Pa ipak, sve to

nimalo ne umanjuje obvezu da se radi jasnoće i dosljednosti u razmišljanju, istraživanju i komuniciranju striktno pridržavamo razlike između etike kao teorije i morala kao njezina predmeta.

Refleksivnost morala kao problem

Refleksivna ili, točnije, teorijskorefleksivna se narav etike podrazumijeva tako da je ni ne treba posebno obrazlagati. S moralom je drukčije; neke od etičkih teorija i škola poriču umske i praktičnospoznajne momente u konstituiranju moralne svijesti i moralnog ponašanja, što znači da niječu refleksivnu narav morala. Takav pristup u objašnjavanju morala prevladavao je u britanskoj moralnoj filozofiji 18. stoljeća, a zasnovao ga je A. A. C. Shaftesbury, protivčeći se istodobno Lockeovu »etičkom nominalizmu« (F. Jodl) te Hobbesovu etičkom egoizmu, prema kojem se moral tumači kao izvedenica nagona za samoodržanjem i kao regulirani oblik ljudske sebičnosti.

Shaftesbury smatra da je sposobnost razlikovanja dobra i zla, koju naziva *moral sense* (moralno osjetilo), dana s ljudskom prirodom, te da je situirana u osjetilno-osjećajnoj sferi. Stoga je prvotna i postojanija od umskih sposobnosti i funkcija:

»Pošto nam je dakle osjećaj ispravnog i neispravnog isto tako prirodan kao i sami prirodni osjećaji, i pošto je on prvi princip naše konstitucije i ustrojstva, nema tog spekulativnog mišljenja, uvjerenja ili vjerovanja koje bi bilo u stanju da ga odmah i neposredno isključi ili razori.«¹

U istom je sloju ljudske prirode ukorijenjena i težnja prema dobru, dobrohotnost i altruistička nastrojenost. Pritom Shaftesbury ne isključuje ni egoističke sklonosti, nego ih sagledava u harmoničnoj cjelini moralnog ponašanja.

Za Shaftesburyja se, međutim, moralne vrijednosti ne postižu neposredno, nego tek posredstvom tzv. reflektiranih osjećaja, kojima se određuje što je dobro ili zlo. Kako se samorefleksijom osjećaja ustvari donosi sud o moralnoj vrijednosti, moglo bi se pomisliti da Shaftesbury time rehabilitira ulogu uma u moralnom djelovanju. Takvu mogućnost F. Jodl ipak otklanja, napominjući pritom da Shaftesbury o reflektiranom osjećaju kao načinu moralnog prosuđivanja govori prilično neodređeno i neustaljeno:

»On se ne izražava potanje o tome kojoj sposobnosti pripada refleksija o vrijednosti jednog stanja ili radnje subjekta; međutim, izrazi kojima se on služi i uloga koju dodjeljuje umu pri moralnoj odluci dopuštaju da se, svakako, spozna da on u ostvarivanju moralnih sudova vidi djelo emocionalnog dijela naše prirode.«²

Shaftesburyjevim smjerom nastavio je razmišljati F. Hutcheson, razradio je i sistematizirao njegove ideje, pri čemu je izgradio i vlastita gledišta, a na svoj je način redefinirao i polazišne Shaftesburyjeve kategorije (*moral sense*, *benevolence*). Pod očigledno Lockeovim utjecajem razgraničio je unutrašnja i vanjska osjetila, da bi u unutrašnja osjetila svrstao moralno osjetilo i osjetilo za lijepo. Unutrašnjim osjetilima dohvaćamo moralne i estetske kvalitete, onako kao što vanjskim opažamo fizičke kvalitete.³ I u tumačenju dobrohotnosti Hutcheson se razlikuje od učitelja; dok je za Shaftesburyja dobrohotnost tvorila vrlinu tek u harmoniji sa sebičnim porivima, on je naprosto poistovjetio dobrohotnost i vrlinu.

Hutcheson je mnogo jasnije ocrtao podređeni položaj uma (razuma), te precizirao njegovu instrumentalnu ulogu. U djelu *Illustrations upon the*

Moral Sense potanko razjašnjava razloge zbog kojih se moralni čin obično naziva i razumnim, te pobija argumente onih koji su otud, po njegovu mišljenju, pogrešno zaključili da bi razumsko prosuđivanje prethodilo moralnom osjetilu. U tom sklopu kaže:

»Privremeno možemo zapaziti što je uvjetovalo upotrebu riječi razuman kao epiteta jedino moralnih čina. Premda posjedujemo instinkte koji nas opredjeljuju da želimo ciljeve bez pretpostavljanja ikakvog prethodnog rasuđivanja, ipak upotrebom razuma iznalazimo sredstva za postizanje ciljeva. Ako ne upotrebjavamo razum, često smo razočarani u svoj cilj. Stoga one čine koji su uspješni u odnosu na svoje ciljeve nazivamo razumnim u našem značenju te riječi.«⁴

Dosuđujući razumu ulogu pomagala ili sredstva za uspješno postizanje ciljeva, Hutcheson je – da se poslužimo kasnijom, Kantovom distinkcijom – djelokrug razuma (uma) u praktičnom pogledu suzio na domenu hipotetičkih imperativa, dok je moć kategoričkog određivanja moralnih ciljeva posve zadržao u osjetilno-osjećajnoj sferi i pripisao je moralnom osjetilu i osjećaju dobrohotnosti.

Osim što je razvijao Shaftesburyjeve ideje, Hutcheson je zaslužan i za širenje njegova utjecaja u Škotskoj. Shaftesburyjev novi pristup u etičkim istraživanjima ostvario je svoje najviše dosege i dobio najpotpuniji izraz upravo u tzv. škotskoj školi, koju uz Hutchesona predstavljaju i velika imena D. Humea i A. Smitha.

D. Hume je težište rasprave premjestio iz osjetilne u osjećajnu ravan. Ključna Hutchesonova kategorija moralnog osjetila služi mu, kako primjećuje W. H. Schrader, tek za »programatsko konkretiziranje vlastite pozicije«. U nastavku Schrader to pobliže objašnjava:

»Pretpostavka nekog *moral sense* za njega je samo veoma plauzibilna hipoteza, čija se vrijednost prije svega sastoji u tome da pokaže kako se moralna razlikovanja ne shvaćaju umom (*reason*), nego da počivaju na *moral sentiments* (*pleasure or uneasiness/pain*).«⁵

Međutim, da bi osjećaji ugone i neugode mogli poprimiti moralnu ulogu, te postati moralnim kriterijem, potrebno je utvrditi njihovu intesubjektivnu podudarnost. Stoga Hume dublju osnovu morala pronalazi u *simpatiji*, osjećajnoj sposobnosti uživljavanja u stanja i osjećaje drugih ljudi. Simpatija tako osigurava opće slaganje ne samo u moralnom osjećaju nego i u osjećaju lijepog, pa je otud razvidno kako je Humeova kategorija simpatije zapravo preuzela ulogu Hutchesonovih unutrašnjih osjetila. Mehanizam kojim simpatija uspostavlja nužnu općenitost moralnog i estetskog osjećaja Hume je zamislio kao svojevrsnu emocionalnu rezonanciju:

1
A. A. C. Shaftesbury, »O vrlini i zasluži«, u: R. Tubić, *Britanska filozofija morala. Etičke teorije od XVII do konca XIX vijeka*, Hrestomatija etičke misli, Svjetlost, Sarajevo 1978., str. 205.

Citate iz djela britanskih filozofa, koje smo naveli prema ovoj hrestomatiji, u ključnim smo terminima prilagodili hrvatskom jezičnom standardu.

2
F. Jodl, *Istorija etike*, I, Veselin Masleša, Sarajevo 1975., str. 185.

3
Usp. R. Tubić, »Istorijski pogled na britansku moralnu filozofiju«, u: R. Tubić, *Britanska filozofija morala*, str. 27.

4
F. Hutcheson, »O karakteru vrline saobrazne istini ili razumu«, Odsjek I nav. djela, u: *Britanska filozofija morala*, str. 298.

5
Wolfgang H. Schrader, »Ethik des *moral sense*«, u: Annemarie Pieper (H:sg.), *Geschichte der neueren Ethik*, 1, Francke Verlag, Tübingen/Basel 1992., S. 94.

»Svijesti svih ljudi su slične u pogledu njihovih osjećaja i načina funkcioniranja, i nijedna ne može biti potaknuta osjećajem na koje i sve ostale nisu, u izvjesnom stupnju, osjetljive. Kao što se kod jednako podešenih žica treperenje jedne prenosi na sve ostale, tako i svi osjećaji lako prelaze s jedne na drugu osobu i začinju odgovarajuće kretanje u svakom ljudskom biću. Kada primijetim efekte osjećaja u glasu i pokretu neke osobe, moja svijest u trenutku prelazi od tih efekata na njihove uzroke i stvara tako živu predodžbu o tom osjećaju da se i sama začas preobratu u osjećaj. Na isti način, kada opazim uzroke ma koje emocije, moja se svijest prenosi do njihovih efekata i opet biva potaknuta istovjetnom emocijom.«⁶

Dakle, poopćenje osjećaja ne zbiva se neposredno, nego putem svijesti na koju djeluju efekti i uzroci tuđih osjećaja.

Simpatiju kao prirodno ishodište i temeljni princip moralnosti preuzeo je i Humeov nastavljatelj Adam Smith, s tim što je, pridodavši joj nagon za osvjetom, uravnotežio njezinu moralnu funkciju.

Škotska škola ili – ispustimo li geografsko ograničenje te uzmemo nešto širu oznaku kojom se i dalje ostaje u okviru britanske filozofije morala 18. stoljeća – etika *moral sense* samo je jedna od izvedbi tzv. *etike osjećaja* (*Gefühlsethik*),⁷ kako se još u prošlom stoljeću uobičajilo nazivati etičke pozicije koje izvorište i mjerilo moralnosti nalaze u osjetilno-osjećajnoj sferi ljudske prirode. Etika osjećaja nastoji istisnuti um iz konstitucije moralnog prosuđivanja i postupanja, dok njegovu teorijsku funkciju prihvaća kao pomoćno sredstvo u moralnom i praktičnom ponašanju. Zato se na praktičnom planu pretpostavlja »latentna umnost«, kao što F. Jodl zapaža na primjeru etike *moral sense*, te dodaje:

»Svijet ne prestaje biti uman; ali ovaj um ne lebdi više u idealnoj i transcendentnoj oblasti nad stvarima, nego postoji i nastaje sa samim stvarima kao njihov objektivni um, i tek u bićima, obdarenim sposobnošću refleksije, postaje i subjektivna umnost.«⁸

Ali, upravo ta refleksivna umnost privilegira i izdvaja čovjeka iz prirodne zadanosti. Etika osjećaja istu onu umnost što u teorijskoj refleksiji uspostavlja spoznajni subjekt, zaprječava da u praktičnoj refleksiji analogno uspostavi moralni subjekt. Umjesto toga, čovjekovu moralnu konstituciju nastoji izvesti iz imanentne, »prirodne« umnosti. Međutim, »prirodna« umnost u strukturi ljudskog bića predstavlja upravo neumni dio njegove prirode ili – kako je to, na psihičkom planu, Aristotel davno izrazio – τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς.⁹

Osnovni se i zapravo nerješivi problem, koji zaokuplja svaku etiku osjećaja, sastoji u nemogućnosti da se na nestalnom terenu osjetilnosti utemelji moralna konstitucija čovjeka, da se naime dosegne općenitost moralne prosudbe i time osigura obvezatnost moralnog naloga. U tu neizbježnu aporiju etičkog senzualizma i emocionalizma zapali su, dakako, i etičari *moral sense*. Tek ćemo naznačiti neke njihove pokušaje razrješenja. Shaftesbury u tu svrhu uvodi »reflektirane osjećaje«. Hutcheson pak moralno osjetilo, da bi mu pribavio općenito važenje, teleološki usmjerava na »opću dobrobit svijetu«, dospijevajući time nadomak utilitarizma, premda se izrijekom usprotivio »vanjskoj koristi«. S druge strane, da bi zajamčio upućenost moralnog osjetila na opći cilj »sreće čovječanstva«, morao je posegnuti za teološkim argumentom, upravo onako kao što je Descartes u Božjoj istinoljubivosti našao krajnje jamstvo za slaganje misli i predmeta:

»Sadašnja konstitucija našeg moralnog osjetila opredjeljuje nas da odobrimo sve blagonaklone osjećaje. Mora da je Bog tu konstituciju predvidio kao onu koja teži sreći njegovih stvorenja, stoga ona očituje blagonakloni osjećaj ili dobrohotnost u Bogu, a to moramo odobriti.«¹⁰

Hume će, tražeći izlaz iz emocionalističke aporije, u nekim rješenjima čak napustiti stanovište etike osjećaja te prihvatiti prvotnost praktičnomske refleksije u odnosu na simpatiju. Kao što smo prethodno pokazali, emocionalna rezonancija – u kojoj se očituje intersubjektivno slaganje osjećaja, odnosno općenitost moralnog osjećaja – ne nastaje neposrednim djelovanjem osjećaja na osjećaj, nego stvaranjem uzročno-posljedične sveze u zaključku svijesti. Prema tome, praktična refleksija, kojom se jedino mogu povezati uzroci s učincima i obrnuto, prethodi simpatiji, pokreće njezinu snagu i na taj način uzrokuje emocionalnu rezonanciju. U tom je stavu Hume nedvosmislen:

»Jer tudi se osjećaj ne otkriva našoj svijesti neposredno. Mi smo svjesni jedino njegovih uzroka ili efekata. Preko njih mi donosimo zaključke o određenom osjećaju: oni, prema tome, pokreću našu simpatiju.«¹¹

Kant – legalnost kao reflektivnost

Odnos osjetilnosti i uma, njihova uloga u konstituiranju moralne svijesti i mjesto u strukturi moralnog čina – neizbježna su pitanja s kojima se suočava svaka etika osjećaja, ali se na određeni način javljaju i u drugim etičkim teorijama. No ipak, ti su problemi naizraženiji i imaju posebnu važnost u oprečnim pozicijama etike osjećaja i etike dužnosti, a ujedno su i glavni predmet njihova sporenja. Pritom se težište spora ne odnosi na samu prisutnost uma ili osjetilnosti u moralnoj konstituciji, nego na pitanje *primarnosti i određujuće uloge* u moralnom prosuđivanju i činjenju.

Na primjeru Shaftesburyja, Hutchesona i Humea mogli smo uočiti da um i u etici osjećaja zadržava određenu ulogu, premda samo sporednu i gotovo uvijek instrumentalnu. Humeovo odstupanje, koje smo prethodno spomenuli, tek nam odaje teškoću ili, možda, nemogućnost da se emocionalističko objašnjenje morala filozofski zasnuje i dosljedno izvede. S druge pak strane, u Kantovoj praktičnoj filozofiji, koja predstavlja najstrože i najpotpunije izvedeni sustav deontološke etike, osjetilnost (osjećajnost) je dobila paradoksalno važnu ulogu u tvorenju najviše ćudoredne vrijednosti, posebice kad se ima u vidu s kakvim je rigorizmom¹² Kant odstranjivao i najmanje natruhe osjetilnosti iz moralnog određivanja volje.

Prema Kantu, radnja zadobiva ćudorednu vrijednost samo u slučaju kada moralni zakon neposredno određuje volju. Budući da moralni zakon volju određuje na dva komplementarna načina, što je zadano umsko-osjetilnom konstitucijom čovjeka, naime *objektivno* u sudu uma i *subjektivno* kao po-

6

D. Hume, »O ostalim vrlinama i porocima«, u: *Britanska filozofija morala*, str. 321.

7

Usp. *Lexicon der Ethik*, Verlag C. H. Beck, München 1977., s. v. *Gefühl*.

8

F. Jodl, *Istorija etike*, I, str. 183.

9

Aristotel, *Eth. Nic.*, 1139 a 4–5.

10

Hutcheson, *ibid.*, str. 304.

11

Hume, *ibid.*

12

»Ono bitno svakoga određivanja volje pomoću ćudorednoga zakona jest, da se ona kao slobodna volja određuje samo zakonom, dakle ne samo bez sudjelovanja osjetilnih poticaja nego čak uz otklanjanje svijju njih i s prekidom svih nagnuća, ukoliko bi mogla biti protivna onome zakonu.« – I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 113.

kretalo u sferi osjetilnosti – to su se, prema Kantovim analizama, ispostavila i dva stupnja ili razine ćudoredne vrijednosti. Na prvom stupnju, koji se naziva *legalnost*, radnja je *objektivno* usklađena s moralnim zakonom, dok je na drugom stupnju radnja ne samo *objektivno* određena moralnim zakonom nego je i *subjektivno* učinjena iz osjećaja štovanja moralnog zakona, čime dostijeva do punine ćudoredne vrijednosti, koju Kant naziva *moralnost*. Ukratko, kod legalne radnje moralni je zakon *objektivni*, a kod moralne radnje i *objektivni* i *subjektivni* odredbeni razlog volje.

Kao što bjelodano proizlazi, *differentia specifica* legalnosti i moralnosti, nepotpune i pune ćudoredne vrijednosti sastoji se isključivo u subjektivnom određivanju volje koje moralni zakon vrši preko moralnog osjećaja. Moralni zakon postaje pokretalo¹³ proizvođači moralni osjećaj, preko kojeg – unatoč svojoj čistoumskoj naravi – zadobiva utjecaj i prevlast nad ljudskom osjetilnošću. Taj se utjecaj ostvaruje u dvije faze, što će se u strukturi moralnog osjećaja iskristalizirati u dvije njegove sastavnice. Prvi dodir moralnog zakona s osjetilnošću proizvodi negativan učinak, koji se očituje u suzbijanju osjetilnih impulsa i u svojevrsnom prekidu prirodno-kauzalnog slijeda u području ljudske volje. Budući da se takav učinak ujedno ispostavlja i kao »pozitivno potpomaganje« kauzaliteta slobode, on u daljnjoj posljedici izaziva pozitivan osjećaj štovanja moralnog zakona. Stoga je Kant u pojmu moralnog osjećaja objedinio negativni učinak moralnog zakona na ljudsku osjetilnost i pozitivni osjećaj štovanja moralnog zakona.

Uz dalekosežno Kantovo razlučivanje legalnosti i moralnosti nadovezuju se različiti nesporazumi.¹⁴ Tome je uvelike doprinijelo i nespretno izvedeno razlikovanje što se posebice ogleda u lošim terminološkim rješenjima. Kant je naziv *moralnost*, kojim je trebao označiti *totum divisionis*, naprosto uzeo kao oznaku za onaj član dvodiobe koji se isticao višom vrijednošću. Otud se legalnost često podrazumijeva ili tumači kao odsustvo, a ne niži stupanj ćudoredne vrijednosti, što je sasvim pogrešno. Da je sam Kant bio svjestan moguće zabune i opasnosti pogrešna razumijevanja, svjedoči nam bilješka kojom je popratio onaj pasus *Kritike praktičnog uma* gdje se prvi put navodi razgraničenje legalnosti i moralnosti. U njoj Kant »svako zakonito djelovanje« izrijeком obilježava kao »moralno-dobro«, doduše »samo prema slovu, a ne prema duhu«, kako je ovdje precizirao niži rang legalne moralnosti.

Ako bismo Kantov terminološki propust htjeli ispraviti u smjeru koji je zadan postojećim rješenjem, dospjeli bismo do podjednako zbunjujućeg rezultata, naime do logički upotpunjene distinkcije dvaju podoblika moralnosti – legalne moralnosti i moralne moralnosti. Zato je uputnije, slijedeći smjer Kantovih razmišljanja, iznaći alternativne nazivke koji bi olakšali razumijevanje i interpretaciju ovog problema. Važno je pritom da iz samih naziva bude razvidna diobena cjelina kao i specifičnosti sastavnih dijelova. »Legalnost« se, u tom smislu, može jednostavno zamijeniti izrazima *legalna moralnost* ili *objektivna moralnost*, dok bi se umjesto »moralnosti« mogli koristiti izrazi *potpuna moralnost* ili *integralna moralnost*. Kant je, naime, pod »moralnošću« mislio upravo potpuni (cjeloviti, dovršeni) oblik moralnosti u kojem se objedinjuje objektivno i subjektivno određenje volje moralnim zakonom. Izraz »objektivno-subjektivna moralnost«, koji se otud nameće kao moguće rješenje, premda je logički i semantički korektan, ne može se preporučiti zbog nezgrapnosti.

Inače, kategorijom legalnosti znatno je ublažen i uravnotežen Kantov rigoristički stav, koji će izriječkom zastupati u spisu *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793. god.) i kojim će zaniijekati moralno neutralne čine i karaktere.¹⁵ Zacijelo je takav stav bio pretpostavljen i u *Kritici praktičnog uma* (1788. god.), što se može dokučiti iz činjenice da – uz moralne, legalne i nemoralne radnje – nije nigdje naznačena mogućnost moralno neutralnog djelovanja. Otvoreno je pitanje da li sustav Kantove etike uopće podnosi mogućnost moralne indiferentnosti, budući da, prema Kantovoj rekonstrukciji moralne svijesti, svaki ljudski postupak nužno prolazi moralnu verifikaciju. Možda bi se moglo govoriti o kategoriji moralno dopustivih ili neproblematičnih čina, koji bi podlijegali ćudorednoj verifikaciji, ali ne bi zadobivali ćudorednu vrijednost. No svejedno, Kant će u *Metafizici ćudoreda* (1797. god.), očigledno pod dojmom moralizatorskih pretjerivanja, napustiti rigorističko stajalište, te prihvatiti moralno ravnođušne radnje.

Kantovo razlikovanje legalne i integralne moralnosti ne znači samo razdiobu cjeline moralnosti na dva njezina oblika različitog ranga vrijednosti. U toj se distinkciji, pod drugim kutom gledanja, odslikavaju strukturni slojevi cjelovite moralnosti. Legalnost predstavlja *temeljni sloj i nužni preduvjet* integralne moralnosti, ali sama ne mora nužno dospjeti do punine moralne vrijednosti, što znači da konstitutivno uvjetuje viši stupanj moralnosti, a da sama nije njime uvjetovana. Ta interna autonomija legalnog sloja moralnosti ima različite i dalekosežne konzekvencije.

Nadalje, legalna je moralnost objektivnog karaktera, pri čemu je njezina objektivnost dvostruka. U prvom redu, legalnost je objektivna jer predstavlja određenost volje, odnosno radnje moralnim zakonom. Za Kanta pojam objektivnosti u praktičkom pogledu ima sasvim specifično značenje i izražava *univerzalnost i općenito važenje* praktičnog pravila. A upravo tako glasi definicija jedinog praktičnog pravila koje se može označiti kao opći praktični ili moralni zakon. To je *unutrašnja objektivnost* ili *objektivnost određenja*. S druge strane, legalnosti je svojstvena i vanjska objektivnost ili objektiviranost, što znači da je dostupna intersubjektivnom uvidu i verifikaciji, da je spoznajno dohvatljiva, priopćiva i podesna za racionalnu raspravu. U razlici prema unutrašnjoj ili odredbenoj objektivnosti, ovaj se vanjski aspekt može nazvati – *intersubjektivna objektivnost*.

Objektivni karakter legalne moralnosti jasno pokazuje kako se ona konstituirala u transparentnoj umskoj proceduri, za razliku od integralne moral-

13

Kant *pokretalo* (*Triebfeder*) definira kao »subjektivni odredbeni razlog volje«. – Ibid., str. 112.

14

Nesporazum nije uspio izbjeći ni I. Bubalo u knjizi *Kantova etika i odgovornost za svijet*, u kojoj se inače na veoma poticajan način aktualizira i vrednuje Kantova etika u horizontu tehničke civilizacije.

Tako, razmatrajući odnos legalnosti i moralnosti, ispravno zaključuje kako je »kategorički imperativ po Kantovom shvaćanju i kriterij moralnosti i kriterij legalnosti«, da bi u obrazloženju tog stava u nastavku iste rečenice pobio mjerodavnost kategoričkog

imperativa za legalne radnje: »... njegovu kriteriju ne može udovoljiti heteronomno zasnovano djelovanje, nego samo ono ponašanje koje je umno i koje se hoće upravo zbog takvog njegovog svojstva.« – *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1984., str. 140.

15

»Općenito je za ćudoredni nauk veoma važno da, koliko god je moguće, ne dopusti moralnu neodređenost (keine moralische Mitteldinge) ni u radnjama (adiaphora) kao ni u ljudskim karakterima.« – I. Kant, *Werke in zwölf Bänden*, Bd. VIII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968., S. 668.

nosti koja u najdubljoj intimi djelatnog subjekta biva određena moralnim osjećajem, te ostaje stoga izvana nedokučivom i općenito neobrazloživom. Subjektivno određenje volje moralnim zakonom, kao uvjet pune ćudoredne vrijednosti radnje, ipak je posredovano osjećajem, koji doduše nije osjetilnog, nego umskog podrijetla. Kantovim riječima, posrijedi je praktično-proizvedeni, a ne patološki osjećaj. Međutim, činjenica da je moralni osjećaj proizveden učinkom moralnog zakona na osjetilnost, ne može u posljedici dovesti do promjene u njegovoj osjetilnoj naravi, što Kant na određeni način sugerira:

»No kakvim bi se imenom zgodnije mogao nazvati taj osobiti osjećaj, koji se ne može usporediti ni s kakvim patološkim osjećajem? On je tako osebuje vrste, da se čini, da stoji na raspolaganju samo umu, i to praktičkom čistom umu.«¹⁶

Naime, u mjeri u kojoj bi se osporila i oslabila osjetilna priroda moralnog osjećaja, umanjila bi se i njegova učinkovitost u sferi osjetilnosti, te iznevjerilo njegovo temeljno određenje pokretala kojim um subjektivno određuje volju. S druge strane, moralni osjećaj, neokrnljen u svojoj osjetilnosti, dovodi u pitanje Kantov aksiom »neposrednog određivanja volje«. Praktični zakon uma nije u stanju neposredno odrediti volju u njezinu subjektivnom, osjetilnom elementu, nego to čini posredstvom moralnog osjećaja, dakle preko medija posve raznorodne naravi. Štoviše, moralni zakon ne određuje volju neposredno čak niti u njezinu umskom elementu, nego to vrši posredstvom *praktične refleksije*. Sve to dovodi do zaključka kako Kantov stav o »neposrednom određivanju volje« treba tumačiti prema smislu, a ne doslovno, dakle kao samostalno određivanje volje koje isključuje svaki drugi utjecaj, a ne kao izravnu izvedbu određivanja volje. Prema tome, moralni osjećaj i praktična refleksija sredstva su ili načini (mehanizmi) kojima um samostalno određuje volju. No, nipošto nije riječ o slučajnim ili proizvoljnim, nego upravo o nužnim (jedino mogućim) načinima kojima um *objektivno i subjektivno* određuje volju, te konstituira ćudoredne slojeve *legalne moralnosti* i *integralne moralnosti*. Stoga, moralni osjećaj i praktičnomska refleksija predstavljaju bitne i konstitutivne momente morala kao takvog.

Doduše, i ta bi se dvostrukost u određivanju volje i uspostavljanju moralnosti mogla dalje svoditi na *praktičnu refleksiju u širem smislu*, kojom bi se objedinio način određivanja volje i stvorio jedinstveni princip konstituiranja moralnosti. Naime, kao što um volju određuje objektivno u *praktičnomske* refleksiji, tako je, na analogan način, određuje subjektivno u *praktičnoosjećajnoj* refleksiji. Praktično proizvođenje moralnog osjećaja zapravo i nije ništa drugo doli svojevrstna osjećajna refleksija u kojoj osjećaj štovanja moralnog zakona – kao pozitivna sastavnica moralnog osjećaja – nastaje upravo kao *osjećajno osvještenje* negativnog učinka koji moralni zakon stvara u tzv. patološkoj osjetilnosti. Utoliko bi Kantovu moralnom osjećaju, uz modificirano značenje, veoma dobro pristajala Shaftesburyjeva oznaka »reflektiranog osjećaja«. Kako ne bi došlo do zabune, treba na kraju ovog ekskursa napomenuti, da se inače u tekstu izrazi »praktična refleksija« i »praktičnomska refleksija« koriste istoznačno. S obzirom na svrhu ove rasprave, naime da pripremi filozofski teren na kojem je moguće uspostaviti odnos filozofske etike i bioetike, upravo je od iznimne važnosti da se praktičnomska refleksija kao i legalni sloj moralnosti rasvijetle izdvojeno i prikažu u svojoj relativnoj autonomnosti.

Pojam maksime i konstitucionalna sloboda

U praktičnoj refleksiji, pa tako i u legalnoj moralnosti koju ona konstituira, do izražaja dolazi ona kozmička i »ontološka«, zapravo obuhvatno-svjetska posebnost kojom se čovjek izdiže nad prirodni poredak i zasniva svoj kauzalitet. Iz Kantove filozofije moguće je izvesti različita određenja čovjeka. Najsazetija definicija, koja se k tome najčešće pojavljuje i odnosi se na globalnu strukturu ljudskog bića, glasi: čovjek je konačno umno biće. Međutim, formulacija kojom Kant najpreciznije zahvaća temeljnu čovjekovu posebnost i istodobno otkriva njezine dalekosežne implikacije, posredovana je određenjem volje, čovjekove moći koju Kant sinonimno naziva praktičnim umom:

»Svaka stvar u prirodi djeluje prema zakonima. Samo umno biće ima volju ili moć da djeluje prema predodžbi zakona, tj. prema principima. Budući da je za izvođenje radnji iz zakona nuždan um, to volja nije ništa drugo nego praktični um.«¹⁷

Ako izlučimo kategoriju volje i definiciju svedemo na samog čovjeka, dobit ćemo formulaciju da je čovjek biće koje djeluje prema predodžbi zakona, u razlici spram prirodnih bića koja se zbivaju prema zakonu.

Djelovati »prema predodžbi zakona« implicira slobodu u negativnom smislu, naime nezavisnost od prirodnog kauzaliteta, koji je određen upravo kao »djelovanje prema zakonu«, ali i slobodu u pozitivnom smislu kao djelovanje prema predodžbi umskog zakona. Međutim, djelovanje »prema predodžbi zakona« podrazumijeva i mogućnost neslobodnog djelovanja, što znači da i onda kada se u svom djelovanju ravna prema zakonima prirode (osjetilnosti), čovjek to ne može učiniti neposredno (»prema zakonu«), nego ih mora reflektirati u predodžbu. Drugim riječima, i kada djeluje neslobodno, čovjek to čini kao slobodno biće. Time smo dospjeli do konstitucionalnog pojma slobode ili, sartreovski govoreći, do čovjekove osuđenosti na slobodu.

Konstitucionalna sloboda, dakle, označava čovjekovu zadanost da djeluje prema predodžbi zakona. Posve istoznačno, ali znatno preciznije, čovjek se, prema Kantu, može odrediti i kao biće koje djeluje prema maksimama. Na samom početku *Kritike praktičnog uma* Kant maksime definira kao subjektivna praktična načela u opreci prema praktičnim zakonima, koje pak određuje kao objektivna praktična načela.¹⁸ Upravo su maksima i praktični zakon one granične točke što omeđuju sferu mogućih praktičnih pravila. Činjenica da Kant na prvom koraku izvođenja *Kritike praktičnog uma* rekonstruira sustav mogućih praktičnih pravila, unutar kojeg ih razvrstava prema nekoliko diobenih kriterija – nije ni najmanje slučajna. To je, naprotiv, nužna posljedica metodološkog obrata u etičkim istraživanjima, po kojem će Kantova praktična filozofija postati prekretnicom u sveukupnoj povijesti etike. Kantov se kopernikanski obrat u etici sastoji u zamjeni uloge principa i uloge predmeta u moralnom djelovanju: princip djelovanja odre-

16

I. Kant, *Kritika praktičnog uma*, str. 117.

17

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke in zwölf Bänden, Bd. VII, S. 41.

Na drugim mjestima Kant nešto preciznije definira volju kao moć umnog bića da djeluje prema »predodžbi pravila« (usp. *Kritika*

praktičnog uma, str. 65). Međutim, samo je na najopćenitijoj razini zakona moguće izvesti definiciju čovjeka koja će jasno izraziti njegovu specifičnu razliku u odnosu na sva druga prirodna bića.

18

Usp. *Kritika praktičnog uma*, str. 49.

đuje predmete dobra i zla, a ne obrnuto.¹⁹ Stoga je Kantova definicija dobra i zla upravo nezamisliva u horizontu dokantovske etike:

»Ono dobro i zlo odnosi se dakle zapravo na radnje, a ne na osjećajno stanje osobe; i ako bi što apsolutno (i u svakome pogledu i bez daljnega uvjeta) imalo biti dobro ili zlo, ili bi se kao takvo imalo smatrati, onda bi to bio samo način djelovanja, maksima volje, a prema tome sama djelatna osoba, kao dobar ili zao čovjek, ali ne neka stvar, koja bi se tako mogla nazvati.«²⁰

Prema tome, dobro i zlo treba shvatiti kao moralne kvalitete radnje, volje i djelatne osobe, u kojima se opredmećuje karakter djelatne maksime. Karakter maksime izražava njezin odnos prema moralnom zakonu. Njezina se primjerenost moralnom zakonu utvrđuje *postupkom poopćavanja*, pa se otud praktične kvalitete njezina karaktera, korelativne moralnim kvalitetama dobra i zla, iskazuju kao *poopćivost* ili pak *nepoopćivost*. Kategorički imperativ, kao formula moralnog zakona, izražava upravo zahtjev da treba djelovati samo prema poopćivim maksimama. Moralni zakon dan je, na način moralnog naloga (*Sollen*), kao činjenica čistog uma, dakle u punoj neovisnosti od bilo kakve empirijske potvrde:

»Osim toga moralni je zakon, takoreći, dan kao fakat čistoga uma, kojega smo a priori svjesni i koji je apodiktički izvjestan, pretpostavivši, da se u iskustvu i ne bi mogao pronaći primjer gdje je on točno izvršen.«²¹

Moralni nalog isto je što i svijest o slobodi, a kao »fakat čistog uma« ispostavlja se i kao »kraj svake ljudske spoznaje«, pa je tako rekonstrukcija moralne svijesti, da se izrazimo u prostornoj metafori, moguća samo od te činjenice naovamo.

Međutim, nalog moralnog zakona nije dan kao umska činjenica što neodređeno lebdi u sferama ljudske svijesti, nego je istodobno u samoj konstituciji maksime zadana čvrsta točka njegove prisutnosti. Naime, sam akt postavljanja, predočivanja maksime, jedino je mjesto u strukturi moralne svijesti gdje je ne samo moguć nego ujedno i nuždan nalogodavni nastup moralnog zakona. Nužno prisustvo moralnog naloga u konstituciji maksime podrazumijeva, doduše, nužnu provjeru poopćivosti maksime *na razini moralne prosudbe*, ali nipošto i nužnost postupanja prema poopćivim maksimama *na razini moralne odluke*.

Raščlamba odnosa maksime i moralnog zakona jasno je ocrtala važnost i temeljnu poziciju koju pojam maksime zauzima u Kantovoj praktičnoj filozofiji. Maksima izražava konstitucionalnu slobodu i nosi sferu praktičnih pravila, koju um pomoću praktične refleksije uspostavlja kao svoj produkt.²² Tako se ispostavlja, gledajući dakako iz perspektive konačnog umnog bića, da je maksima prvotna u odnosu na moralni zakon, te da ga omogućuje. U tom smislu, obrazlažući ulogu maksime u Kantovoj etici, M. Kangrga zaključuje

»... da bez pojma maksime ni sâm kategorički imperativ (kao formulacija moralnog zakona, a ujedno kao kriterij moralnosti, odnosno nemoralnosti) ne bi bio moguć.«²³

U nastavku rasprave, M. Kangrga izvodi i drugu važnu konzekvenciju Kantova pojma maksime, naime da je u njemu »sadržan... i bitno određen *praktički* karakter ljudske prirode«.

Budući da maksima čini razvidnom svezu konstitucionalnog i pozitivnog pojma slobode (moralni zakon), u čemu se ogleda sama bit čovjeka, ona time postaje ključ za razumijevanje i sredstvo za definiranje ljudske prirode. Prethodno naznačenu definiciju čovjeka pomoću pojma maksime

sada možemo iskazati sasvim precizno: čovjek je biće koje *nužno* djeluje prema maksimama (konstucionalna sloboda), a *slobodno* prema poopćivim maksimama (pozitivna sloboda). Konstucionalna sloboda označava zapravo praktičnorefleksivnu konstituciju čovjeka kao što pozitivna sloboda predstavlja njegovu moralnu konstituciju. Maksima, koju možemo smatrati temeljnim praktičnim pravilom, izraz je konstucionalne slobode kao što je moralni zakon, pravilo svih pravila, izraz pozitivne slobode. No, i maksima i moralni zakon na isti način proizlaze iz praktične refleksije i dani su kao činjenice praktičnog uma. Utoliko je u određenju maksime do očiglednosti dovedena praktičnorefleksivna narav svih pravila, pa tako i onog mjerodavnog i nalogodavnog praktičnog pravila koje nazivamo moralnim zakonom.

Refleksivna narav morala i bioetika

Premda je Kant zacijelo najdalje dospio u filozofskom objašnjavanju moralnosti, svrstava se u brojnu skupinu etičara koji su uvidali i zastupali refleksivnu narav morala, što znači da su u njegovu konstituiranju prihvaćali ključnu ili znatnu ulogu uma. Zapravo, glavnina etičkih pozicija dijeli to stajalište, uz iznimke etike osjećaja, etičkog intuitivizma i još poneke etičke teorije, koje opet cijenu svoje iznimnosti plaćaju teorijskim aporijama pri postizanju općenitosti i zasnivanju općeobvezatnosti moralnih normi. Dakako da i među praktičnorefleksivnim etikama postoje ne samo razlike nego i koncepcijski sukobi u određivanju prirode i uloge praktične refleksije, što je naročito izraženo u odnosu deontološkog i posljedičnog (utilitarnog) etičkog usmjerenja. U tu se raspravu, međutim, ovdje ne možemo upuštati.

U sklopu ovog razmatranja nije nevažna ni činjenica da su najistaknutija imena u povijesti etike – Sokrat, Aristotel i Kant – ujedno i naizrazitiji predstavnici umskorefleksivnog shvaćanja morala. Sokratov pristup karakterizira ne samo nerazlučenost općefilozofske, etičke i moralne refleksije nego i poistovjećivanje takve refleksije s praktičnim ponašanjem. Kod Aristotela pak – koji je razgraničenjem etičkih i dijanoetičkih vrlina oslobodio etička razmišljanja prailuzije Sokratova intelektualizma – u ovom je kontekstu dostatno ukazati na njegovo uključivanje dijanoetičke vrline razboritosti (φρόνησις) u samu konstituciju etičkih vrlina. Sve nas to upućuje na

19

Svoj novi pristup Kant naziva »paradoksom metode« i objašnjava ga tek nakon što je odredio pojmove dobra i zla: »Ovdje je sada mjesto, da se objasni paradoks metode u kritici praktičnog uma: *da se naime pojam dobra i zla ne mora odrediti prije moralnoga zakona (kojemu bi se on naoko morao napraviti čak osnovom), nego samo (kao što se ovdje i dešava) poslije njega i pomoću njega.*« – *Kritika praktičnog uma*, str. 101.

Taj je zaokret u etičkoj metodologiji ustvari zadan Kantovim polazišnim stavom »da ne određuje i ne omogućuje pojam dobra kao predmeta moralni zakon, nego obratno moralni zakon prije svega pojam dobra, ukoliko ono upravo zaslužuje to ime«. – *Ibid.*, str. 102.

20

Ibid., str. 98.

21

Ibid., str. 83.

22

»Praktičko je pravilo uvijek produkt uma, jer ono radnju kao sredstvo za učinak propisuje kao namjeru.« – *Ibid.*, str. 50.

Praktičnu refleksiju mogli bismo u duhu Kantove filozofije definirati kao umsko produciranje i usklađivanje praktičnih pravila.

23

M. Kangrga, »Teorijsko i praktičko u Kantovoj filozofiji«, predgovor *Kritici praktičnog uma*, str. 11.

zaključak da *refleksivnu narav morala*, koliko je to u filozofiji moguće i primjereno, možemo smatrati – *etički utvrđenom*.

Razgraničenje moralne i etičke refleksije, te izvođenje implicirane refleksivnosti morala osvjetljava onu kategorijalnu podlogu koja je omogućila da etika poprimi ulogu kritike morala, da se u razini legalne moralnosti vodi racionalna rasprava o kvaliteti ljudskih postupaka, te da se intersubjektivno utvrđuje njihova moralna vrijednost. Također, ako moralni odgoj ili moralno prosvjećivanje imaju svoj dublji smisao i opravdanje, onda je to moguće zasnovati samo na spomenutim kategorijama. Konačno, bez njih bi filozofska etika veoma teško izgradila odnos prema bioetici, ne bi bila u stanju pružiti nužna objašnjenja niti filozofski protumačiti bioetiku kao heterogeno duhovnu i društvenu pojavu s kojom se suočila u vlastitom vidokrugu. Upravo razlikovanje moralne i etičke refleksije, te prihvaćanje refleksivne naravi morala filozofsku etiku kategorijalno osposobljava da s filozofskog gledišta:

1. objasni nastanak bioetike;
2. protumači njezinu razvojnu preobrazbu;
3. definira njezinu narav;
4. zasnuje bioetičku komunikaciju i edukaciju;
5. otkrije uzajamnu upućenost bioetike i filozofske etike; te
6. uspostavi međusobno produktivan odnos.

Bioetika nije proizišla iz filozofske etike, niti je u svom postanku na bilo koji način povezana s filozofskim mišljenjem. Ona je nastala kao moralna refleksija, odnosno kao moralna reakcija u novoj situaciji u kojoj se našla medicinska praksa. Ekspanzija bioetike koja je potom uslijedila u formi intelektualnog i društvenog pokreta može se protumačiti činjenicom da se unutar medicine, s kojom čovjeka veže osobita, egzistencijalna prisnost, zapravo kristaliziralo i dospjelo do osvještavanja novo i prijelomno stanje zapadne civilizacije. Drugim riječima, u »novoj medicinskoj situaciji« očitovale se i počela osvještavati »nova civilizacijska situacija«. Brzina razvoja kao i duboke promjene u samoj naravi bioetike uvjetovane su i pokretane imponantnim rasponom između medicinske razine problema, odakle je bioetika počela, i njegovih općecivilizacijskih razmjera, prema kojima se bioetika usmjerila. Razvojna preobrazba koju je bioetika prošla u veoma kratkom vremenu najsažetije se daje opisati kao put od »nove medicinske etike«, koja se drži okvira medicinske prakse i biomedicinskih istraživanja, do »etike života«, koja postaje duhovnim znakom u kojem se odvija prijelom civilizacijskih epoha.

Nastanak bioetike

Nastanak bioetike obično se povezuje s osnivanjem prvog bioetičkog komiteta. Zanimljivo je da se kao početak bioetike uglavnom uzima i obilježava medijsko obznanjivanje njegova postojanja i rada, a ne sam događaj osnivanja. Javnost je o djelovanju »Božjeg komiteta«, kako je prozvan, bila obaviještena glasovitim člankom »Oni odlučuju tko živi, a tko umire« novinarka Shane Alexander, koji je objavljen 9. studenoga 1962. u časopisu *Life*.²⁴ Bioetika je nastala kao moralna reakcija u »novoj medicinskoj situaciji« i zato njezin začetak treba isključivo tražiti u činu osnivanja prvog

bioetičkog komiteta. Međutim, ako je promatramo kao društveni pokret, u što je ona nedvojbeno prerasla, onda se opravdano može kazati da je bioetika kao društveni pokret otpočela objavljivanjem spomenutog članka.

Prvi bioetički komitet osnovan je pri Centru za umjetni bubreg u Seattleu (Artificial Kidney Center Seattle) nakon što je Belding Scribner usavršio aparat za hemodijalizu, koji je kronične bubrežne bolesnike spašavao od neizbježne smrti. Ali novouvedena tehnologija bila je dostupna tek manjem broju od petnaestak tisuća životno zainteresiranih bolesnika, koliko ih je bilo u samom Seattleu. Kako je odluka o priključenju na aparat za dijalizu istodobno značila i odluku o životu i smrti, osnovano je povjerenstvo pod nazivom »Seattle Kidney Center's Admissions and Policy Committee«, kojemu je prepuštena selekcija pacijenata. Bitna novina pritom nije bila u činjenici što je osnovano takvo povjerenstvo, nego u okolnosti da su u njegov sastav, koji je bio promišljeno heterogen, ušla samo dva liječnika.

Tako sastavljeno povjerenstvo nosilo je dalekosežnu poruku da se moralna pitanja, koja je potencirao znanstveno-tehnološki napredak u medicini, ne mogu više smatrati stručnim podpitanjima niti rješavati u stručnim okvirima. Štoviše, da se ni moralni aspekti stručnih problema ne mogu rješavati izdvojeno, nego da probleme s izrazitim moralnim dvojbama treba rješavati svestrano, uz istodobno sagledavanje svih ili barem glavnih njihovih aspekata. Utoliko je u sastavu i načinu rada prvog bioetičkog komiteta u embrionalnom obliku sadržano metodološko ustrojstvo bioetike i simbolički naznačen bioetički pluriperspektivizam kao način sagledavanja i rješavanja ne samo moralnih nego i općecivilizacijskih problema.

Bioetička povjerenstva, koja i danas predstavljaju temeljne bioetičke institucije, možemo promatrati kao embrionalni oblik bioetike. U tom smislu I. Šegota zaključuje:

»Tako se zapravo rođenje bioetike poklapa s nastankom etičkih komiteta te je povijest bioetike u svojoj prvoj dionici istodobno i povijest bioetičkih institucija za koje se uobičajio naziv 'etički komiteti'.«²⁵

Ta začetna podudarnost od velike je pomoći u objašnjavanju uzroka i okolnosti nastanka bioetike, jer se razlozi osnivanja bioetičkih komiteta dadu lako i jednoznačno utvrditi. Kao što je razvidno već na primjeru prvoga bioetičkog komiteta, takva su se povjerenstva osnivala radi razrješavanja moralnih dvojbi koje je donio znanstveno-tehnološki napredak u području medicine. Iste značajke pokazuje i »prvi službeni etički odbor«, kako ga V. Pozaić naziva zbog činjenice da je oformljen po nalogu suda.²⁶ Riječ je o poznatom slučaju Karen Ann Quinlan, djevojke koja je dospjela u stanje trajnog vegetiranja, pa su se roditelji, zbog moralnih nejasnoća i inhibiranosti bolničkog osoblja, morali obratiti sudu da bi ishodili prekid umjetnog održavanja na životu. Vrhovni sud američke države New Jersey u tom je predmetu, 31. ožujka 1976., zatražio prognostičko mišljenje bolničkog eti-

24

Usp. I. Šegota, »Etički komiteti i bioetika«, pogovor knjizi R. P. Craig – C. L. Middleton – L. J. O'Connell, *Etički komiteti. Praktični pristup*, Pergamena, Zagreb 1998., str. 159–161.

25

Ibid., str. 161.

26

V. Pozaić, »Etika etičkih komiteta«, u: *Medicinska etika. Priručno štivo*, Medicinski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1996., str. 95.

kog komiteta, koji je tek tim povodom osnovan, da bi na temelju pribavljenog mišljenja odobrio isključenje respiratora.²⁷ Međutim, ovom presudom nije samo razriješen konkretan slučaj nego je istodobno utvrđen i načelan stav da slične slučajeve u budućnosti treba rješavati kroz instituciju etičkih komiteta.

Napredovanje medicinskih spoznaja i tehnika u prvom je slučaju dovelo do umjetnog bubrega, u drugom je omogućilo stanje trajnog vegetiranja, dok je u oba slučaja stvorilo moralne dileme, s kakvima se medicina dotad nije susrela. Već nam analiza tih dvaju slučajeva, nedvojbeno paradigmatiskog statusa, jasno razotkriva one bitne momente koji su stvorili »novu medicinsku situaciju« i uvjetovali nastanak bioetičkih povjerenstava, odnosno same bioetike. To su: *znanstveno-tehnološki napredak* u medicini i njime *potencirane moralne dvojbe*.

Time je ujedno pružen i odgovor na pitanje o razlozima i okolnostima nastanka bioetike, koje zaokuplja povjesničare i teoretičare ove mlade akademske discipline. Usporedimo li njihove stavove o čimbenicima koji su doveli do nove medicinske situacije iz koje je proizišla bioetika, otkrit ćemo punu suglasnost u prihvaćanju znanstveno-tehnološkog napretka kao glavnog faktora novog stanja. Tako, D. Callahan uz »vrlo razvijenu znanost i tehnologiju« kao ključne pretpostavke za pojavu bioetike navodi i specifične okolnosti američke kulture, američkog pluralizma i poimanja demokracije; D. C. Veatch govori o preplitanju znanstveno-tehnološke i socijalne revolucije; dok A. R. Jonsen i A. Jameton u tom pogledu ističu tri činjenice – promjene u ulozi bolnica, razvoj specijalizacija i prevlast znanosti i tehnologije.²⁸ V. Pozaić u svojim analizama dolazi do četiri »pojave od općeg značenja« koje su izmijenile stanje u biomedicinskom području, te postavile »sasvim nove zahtjeve«. Navodi ih sljedećim redoslijedom: nagli i trajni porast tehnizacije medicine, suvremena biomedicinska postignuća i mogućnosti njihovih primjena, sve odvažniji i opsežniji pokusi na ljudskom životu, te dehumanizacija medicine. Novo stanje u medicini, određeno nabrojanim značajkama, zahtijevalo je u metodološkom smislu »novi, interdisciplinarni pristup«, te u institucionalnom pogledu

»... uspostavu neke nove radne skupine ljudi, nove ustanove u kojoj bi sudjelovali stručnjaci različitih struka koje su vezane uz pitanja o zdravlju i životu.«²⁹

Narav bioetike i njezina razvojna preobrazba

Bioetika je, dakle, nastala kao specifični oblik moralne refleksije kojim su se rješavale novonastale ili pak potencirane moralne dileme u novoj medicinskoj situaciji. Svoju metodološku osobitost bioetika je jasno očitovala već u početnom stadiju razvoja kao pluriperspektivni pristup problemima, što znači da je metodološki tako postavljena da uzima u razmatranje i druge aspekte problemâ koji se nameću svojom moralnom dimenzijom, tj. moralnom dvojbenašću. Bioetički se pristup obično definira kao »interdisciplinarnan« ili »multidisciplinarnan«. Takvim se oznakama prejudicira odgovor na pitanje o naravi bioetike i ona se nastoji uklopiti u postojeći znanstveni sustav. Bioetika, međutim, navješćuje promjenu strategijskog cilja znanja i drukčije strukturiranu znanost, a već sada se može zaključiti da bioetika nije predmetno područje na kojem bi se susretale i preklapale samo različite znanstvene discipline. Bioetika je, naprotiv, kao problemsko područje

otvorena i za neznanstvene pristupe i perspektive, pa je stoga njezino metodološko ustrojstvo primjerenije označiti kao pluriperspektivizam.

Budući da bioetička povjerenstva nisu ništa drugo do institucionalizacija bioetičkog pristupa, to možemo reći da metodološki pluriperspektivizam svoju institucionalnu formu dobiva upravo u laicizmu bioetičkih tijela. Činjenica da stručni i znanstveni aspekti problema, kojima se bioetika bavi, predstavljaju tek dio aspekata što ravnopravno ulaze u razmatranje, te činjenica da predmetni stručnjaci nemaju pretežit udio u sastavu bioetičkih tijela – jasni su znakovi dubljeg civilizacijskog pomaka. Te znakove treba otčitati kao pokazatelje promijenjenog odnosa suvremenog čovjeka prema znanosti i napretku koji ona pokreće. Čovjekova moć nad prirodom i nad samim sobom narasla je do one granice na kojoj se razotkrilo da znanost ne sadrži mjerila svoje uporabe, da ne može zadavati ciljeve egzistencije niti postavljati civilizacijske okvire. Drugim riječima, znanost je izgubila mjerodavnost za ljudsku egzistenciju i regulativnost za oblikovanje cjeline života, svedena je na ulogu moćnog sredstva čiju uporabu valja osmišljavati izvan struke i izvan znanosti same, upravo iz uporišne točke bioetičkog pluriperspektivizma. Naime, u znaku poljuljane vjere u znanost odvija se prijelom civilizacijskih epoha, prijelaz iz novog vijeka, koji je obilježavalo bezgranično pouzdanje u voditeljsku moć znanosti, u novu, bioetičku epohu, koja nastupa s vizijom novog cilja i drukčije uloge znanosti.

Nova epohalna svijest, dakle ona svijest što duhovno tvori novu epohu, nikada ne nastaje odjednom i ne kristalizira se u jednokratnom zbivanju, premda se u naknadnim klasifikacijama simbolički utvrđuju takvi međašnji događaji. Svijest jedne epohe nije samo intenzivni nego i ekstenzivni pojam, što znači da ne podrazumijeva samo visoke intelektualne dosege i ostvarenja pojedinaca nego i proširenost, prožimanje širih krugova pučanstva. Tako se i bioetika pojavila kao jedna od najjasnijih i najproširenijih artikulacija nove epohalne svijesti. Nastala je u ograničenim okvirima biomedicinskog područja, koje je nadilazila upravo karakterom nove civilizacijske svijesti. To se i faktično potvrdilo u njezinu naglom širenju i dubokoj unutarnjoj preobrazbi.

U dosadašnjoj povijesti bioetike jasno je ocrtavaju dvije faze, koje ćemo odmah označiti interpretativnim nazivima:

1. faza moralne refleksije unutar biomedicinskog područja;
 2. faza dosezanja etičke refleksije i globaliziranja problemskog područja.
- Sredina osamdesetih godina može se utvrditi kao vremenska razdjelnica navedenih razvojnih etapa.

Početno razdoblje bioetičkog razvoja obilježeno je tzv. principalizmom, koji možemo definirati kao intersubjektivnu moralnu refleksiju u biomedicinskom području. Principalizam podrazumijeva intersubjektivnu moralnu komunikaciju, moralno argumentiranje i mogućnost intersubjektivnog donošenja moralnih odluka. Temeljnu artikulaciju principalizma nalazimo u utjecajnoj knjizi *Principi biomedicinske etike*, koju su T. L. Beauchamp i J. F. Childress napisali sredinom sedamdesetih godina i koja je do 1994. izašla

27
Ironijom sudbine, Karen Ann Quinlan je nakon isključenja respiratora poživila još deset godina.

28
Usp. I. Šegota, *ibid.*, str. 164–166.

29
Usp. V. Pozaić, *ibid.*, str. 93–94.

u četiri izdanja.³⁰ Prema izjašnjenju samih autora, njihova je namjera bila formulirati i usustaviti principe ponašanja isključivo za područje medicinske prakse i biomedicinskih istraživanja. Skup od ukupno četiri načela – načelo poštivanja autonomnosti, načelo neškodljivosti, načelo dobročinstva i načelo pravednosti – koji su pritom razvili, nisu ni pokušali etički reflektirati, tj. obrazložiti i opravdati na višoj razini refleksije. Zapravo, to nisu niti uočili kao potrebu ili kao problem.

Veoma je poučan osvrt jednog od autora na principalističku etapu u razvoju bioetike:

»U biomedicinskoj etici u Sjedinjenim Američkim Državama sedamdesetih i ranih osamdesetih godina jasno su se isticala načela koja su bila lako shvatljiva i upotrebljiva. Cilj tih načela bio je u prvom redu označiti okvire evaluativnih pretpostavki kroz koje se destilirala moralnost i na taj se način ljudima različitog podrijetla davala zajednička i upotrebljiva grupa standarda za razmišljanje o raznim moralnim problemima u biomedicinskim znanostima. Načela su embrionskom polju bioetike dala zajedničku 'metodu' pomoću koje se mogla suočiti sa svojim problemima i istodobno su pokazala da se bioetika temelji na načelima, a ne samo na osjećajima ili emocijama.«³¹

Završna tvrdnja ovog navoda pokazuje nam od kolike su važnosti za filozofsku raspravu o bioetici kategorijalno razlikovanje moralne i etičke refleksije, te u tom sklopu utvrđena refleksivnost morala. Bioetika se, kao što svjedoči T. L. Beauchamp, od svog ishodišta zasnivala na refleksivnom razumijevanju morala.

Da bioetika u početnoj fazi razvoja nije izlazila iz okvira moralne refleksije, na mjerodavan način potvrđuje i njezina definicija iz *Uvoda* u prvo izdanje *Bioetičke enciklopedije*, gdje je opisana kao

»... sustavno proučavanje ljudskog ponašanja u području znanosti o životu i zdravstvene skrbi, ukoliko se to ponašanje ispituje u svjetlu moralnih vrijednosti i principa.«³²

Kao što je razvidno iz teksta, još uvijek nije rastvorena etička dimenzija refleksije u kojoj je moguće preispitivati »moralne vrijednosti i principe«, te raspravljati o njihovoj opravdanosti i utemeljenosti. To će se dogoditi tek nakon što sredinom osamdesetih godina bude osporena paradigma načela i nakon što budu ponuđeni alternativni modeli i metode moralnog razmišljanja.

Razdoblje koje je uslijedilo obilježeno je s dva bitna pomaka u razvojnom napredovanju bioetike, koji se sastoje u *postizanju etičke razine refleksije i globaliziranju bioetičkoga predmetnog područja*. Time se bioetika oslobodila dvaju ograničenja svoje početne faze: metodološke ograničenosti na moralno-refleksivni pristup i predmetne ograničenosti na biomedicinsko područje.

Upravo se već spomenutim pluraliziranjem modelâ moralne refleksije otvorila etička perspektiva u bioetici i uspostavljena je viša razina refleksije u kojoj su se očitovane razlike u moralnom prosuđivanju mogle obrazlagati i teorijski legitimirati. Taj je metodološki pomak posvjedočen u preinačenoj definiciji bioetike iz drugog izdanja *Bioetičke enciklopedije* (1995 god.), prema kojoj je bioetički pristup obuhvatio »različite etičke metodologije u interdisciplinarnom okružju«.³³

Činjenica, pak, da je bioetika u svom pristupu dosegla razinu etičke refleksije nipošto ne znači da je ona odustala od moralne refleksije u suočenju s konkretnim problemima. Naprotiv, time je bioetički pluriperspektivizam samo dobio dodatnu perspektivu u kojoj je moguće preispitati, osvijestiti ili produbiti moralne prosudbe u konkretnim situacijama.

No, metodološkim usvajanjem etičke refleksije bioetika je izravno stupila na predmetno područje filozofske etike, čime se nametnula ne samo nužnost njihove dublje interakcije nego i potreba kompleksnijeg odnosa prema filozofiji uopće, posebice prema njezinim tangiranim područjima kao što su filozofija povijesti ili praktična filozofija.

Istodobno, s uvećanjem metodoloških mogućnosti, bioetika je svoje problemsko područje proširila upravo do globalnih razmjera. Nadilazeći okvire zdravstva i biomedicinske znanosti, ona je zahvaćala sve šire predmetno područje, preko ekologije, gdje je amalgamirala duhovna i društvena kretanja slične provenijencije, zatim problematike znanosti uopće i života kao takvog, sve do fundamentalnih pitanja zapadne civilizacije. Tako se bioetika u veoma kratkom vremenu od inovativne medicinske etike preobrčila u planetarnu etiku života.

Ante Čović

Ethik und Bioethik

Den Ausgangspunkt dieser Abhandlung bildet die Unterscheidung von moralischer und ethischer Reflexion. Sodann zeigt der Verfasser, in Gegenüberstellung zur sog. Gefühlsethik, mit Hilfe des Legalitätsbegriffs bei Kant den reflexiven Charakter der Moral auf. Auf dieser kategorialen Grundlage werden die Entstehung der Bioethik, ihr Charakter und ihre Entfaltung erläutert. Bioethik ist als moralische Reflexion innerhalb einer »neuen Situation der Medizin« entstanden. Ihre schnelle und tiefgreifende Wandlung hat gezeigt, daß sich in der »neuen Situation der Medizin« im Grunde eine »neue Situation der Zivilisation« offenbarte. Die Bioethik hat in methodologischer Hinsicht das Niveau ethischer Reflexion erreicht, während ihr Problembereich globale Ausmaße angenommen hat. In sehr kurzer Zeit hat sich also die Bioethik von einer innovativen medizinischen Ethik zu einer planetarischen Ethik des Lebens gewandelt.

30

T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York/Oxford ¹1979, ²1983, ³1989, ⁴1994.

31

T. L. Beauchamp, »Načela u bioetici«, *Društvena istraživanja*, br. 3–4/1996, str. 533.

32

Encyclopedia of Bioethics, W. Th. Reich, ed., »Introduction«, Vol. I, New York ²1995, p. XXVIII.

33

Novom definicijom bioetika je određena »kao sustavno proučavanje moralnih dimenzija – uključujući moralne poglede, odluke, postupke i težnje – u znanostima o životu i zdravstvenoj skrbi, koje se služi različitim etičkim metodologijama u interdisciplinarnom okružju« – *Encyclopedia of Bioethics*, »Introduction«, Vol. I, p. XXI.