

## A Bioethical Reading of Marinković's *Cyclops*<sup>1</sup>

Josip Guć\*

Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split, Croatia

### Abstract

In the paper I present the incentives for addressing certain bioethical issues in Ranko Marinković's novel *Kiklop* [*Cyclops*]. The novel uses the fear created by the war as a starting point for the problematisation of corporeality and history. As a result of escaping the threat of war, the imagination of Melkior Tresić (the novel's main character) sharply separates mind and body. Corporeality becomes apparent precisely when it is under threat. This disclosure provokes us to reconsider the elements that should be morally defended in human beings. The implications may extend to our ethical treatment of animals. Technology, as another bioethically relevant topic, is approached in the novel from a firmly technophobic perspective by the character Maestro. A number of these themes are examined from the perspective of Mannheim's analysis of ideology. Marinković's concept of history is mostly recognised as ideological, particularly as Melkior assigns no value to history (nor to warfare), but rather reduces it to pure force. Finally, the aforementioned issues will be integrated into the context of a pluri-perspective methodology of integrative bioethics.

*Key Words:* technology; corporeality; animals; ideology; bioethics

### Uvod

*Kiklop* Ranka Marinkovića nezaobilazni je (nerijetko se drži i najbolji) roman hrvatske književnosti 20. st. Kroz osebnije likove iz zagrebačkih boemskih i intelektualnih krugova, Marinković u njemu oslikava stanje duha pred nadirući Drugi svjetski rat, koje je u prvom redu obilježeno strahom. Njegova duboka analiza stanja duha i tijela uronjenih u strah otvara prostor za mnoge interpretacije, a pruža i poticaj za kretanje u nekim smjerovima koji od strane autora možda i nisu bili zamišljeni. Jedan od takvih onaj je bioetički, prvenstveno pod vidom tematiziranja tjelesnosti, a posredno i moralnog obzira spram životinja. Bioetičkoj problematici svakako pripa-

<sup>1</sup> Corresponding author: [jguc@ffst.hr](mailto:jguc@ffst.hr)

\* <https://orcid.org/0000-0002-9330-5027>

Please cite as: Guć, J. (2023): Bioetičko čitanje Marinkovićeve *Kiklopa*. Godišnjak za sociologiju vol.19(31): 31 – 45.

da i problematiziranje tehnologije, koje je u romanu predstavljeno u posve tehnofobnom svjetlu, ali joj pripadaju i teme koje obično ne privlače pažnju bioetičara, poput historije i ideologije.

Moja namjera ovdje svakako nije da izvršim sveobuhvatnu analizu spomenutih tema u *Kiklopu*, niti da ulazim u sve motive i zapečke Marinkovićeve misli po tim pitanjima, nego da mi njeni pojedini fragmenti pomognu da iznesem i dodatno obogatim onu bioetičku. Stoga ovdje ni u kom slučaju nije na djelu pretvaranje Marinkovića u bioetičara, nego će prije biti riječ o djelomičnoj preinaci integrativno-bioetičkog postupka *bioeticiziranja filozofije* (vidi Jurić, 2010, str. 254) u *bioeticiziranje književnosti*, a sve u svrhu dubljeg i svestranijeg uvida u navedenu problematiku.

Konkretno, u radu se, slijedom bioetičkih tema koje *Kiklop* otvara, manje ili više opširno osvrćem na problem kriterija za moralno uvažavanje ljudi i životinja, hijerarhizaciju kulturnih djelatnosti, ratnu ugrozu i simultano osvještavanje tjelesnosti, eshatološke historijske vizije, kao i njihovu ideološku strukturu, čovjekovo poživotinj enje i prerastanje tehnike u tehnologiju. Više ovih fenomena u *Kiklopu* obuhvaća tematiziranje historije kao puke sile nastrojene protiv života.<sup>2</sup> Konačno, ukratko ukazujem na način na koji bioetika sve ove probleme treba obuhvatiti.

## Život i historija

U analizi čovjekova odnosa spram životinja i životinjskoga u njemu samome krećem od pitanja koje Melkior Tresić, glavni (anti-)junak *Kiklopa*, postavlja don Fernandu, u kojem konfrontira Michelangelova Davida, jedno od najizvršnijih djela ljudske kulture i uzora ljudske anatomije, te Njutanjeg, karikaturnog<sup>3</sup> kolportera:

»[...] kad bi se za spas Davida od uništenja, pretpostavimo takav slučaj, tražio život jednog jedinog, eto tu ovog našeg *Njutanjeg*, da li biste vi odobrili da se dade taj život? [...] Kad bismo im [prolaznicima – op. J. G.] pokazali našega jadnog kolportera kako šmrće na tom uglu i rekli im: sad ćemo ga zgrabiti odjednom: hajde, umri za Davida! (Kojeg Davida? Ja ga ne poznajem!) cijelo bi ‘humano’ čovječanstvo ustalo najodlučnije protiv same ideje o *takvoj* cijeni spašavanja ‘kamenog čovjeka’. Odjednom cijelo čovječanstvo postaje ‘ne-kulturno’. Zaboravlja jedinstvenu, nenadoknadivu vrijednost Michelangelove skulpture i baca se svom silinom neobuzdanog čovjekoljublja na čovječuljka-kolportera. Uzdiže ga do izvanredne ‘ljudske’ vrijednosti koje dakako ni sam *Njutanji* pravo ne shvaća. On postaje izuzetnim, čak legendarnim licem (mnogi su *Njutanji* na taj način ušli u legende), nekom vrstom mučenika i heroja. A zašto sve to? Samo zato što *Njutanji* ima epidermu koja osjeća bol, a David je neosjetljiv kamen. Neka dakle živi epiderma, a smrt ‘kamenu’! To je zaključak u korist epiderme i uopće, u korist osjetljivo-živog, glupog i besmislenog, ‘bezvrijednog’, ružnog tkiva jedne

<sup>2</sup> Treba odmah naglasiti da ću kroz čitav rad zanemariti sasvim opravdano razlikovanje *povijesti i historije* u filozofiji (vidi npr. Veljak, 2019), prvenstveno zato što ga Marinković, čini se, nema u vidu. S obzirom na to da on stalno koristi termin ‘historija’, njime ću se i ja služiti u duhu u kojem se njime Marinković služi.

<sup>3</sup> Njutanji ime duguje svom nezgrapnom promoviranju *Jutarnjeg lista*.

nakaze koja je usput pokupila i nekoliko atributa koji se po površnim konvencijama pridaju i čovjeku. I David je sinteza atributa koji su prema nešto opreznijim konvencijama od kamena napravili 'čovjeka'.« (Marinković, 2002, str. 201–202)

Njutanji ovdje ne zavrjeđuje biti spašen zbog toga što je čovjek, zbog toga što ima dušu, što je osoba ili zbog bilo kakvih osobina koje su se tradicionalno držale ekskluzivno ljudskima. Štoviše, Njutanji ni sam »pravo ne shvaća« vrijednost koju mu ljudi pripisuju – njemu je, u izvjesnom smislu, oduzeta samosvijest kao ključna moralno relevantna osobina u etikama poput one Immanuela Kanta. Njegovo svodeње na karikaturu ovdje je znakovito jer ga se, naime, svodi na životinju. I upravo u onom izrazito životinjskom u njemu Melkior nalazi dovoljan razlog da ga se moralno brani: on »ima epidermu koja osjeća bol«, onaj nauštrb koga se on brani nije ništa do »neosjetljiv kamen« – pa taman i da udovoljava »nešto opreznijim« konvencijama bivanja čovjekom. Da je Njutanji ovdje sveden na životinju svjedoči i obgrljivanje termina 'ljudski' kod »ljudske vrijednosti« navodnim znakovima. Univerzalizacija vodi jasnom zaključku da isto onoliko koliko u moralni obzir uzimamo »epidermu« Njutanjeg moramo uzeti i »epidermu« svih bića koja mogu osjećati bol.

Ovdje nije samo proširen moralni horizont u pogledu bića koja ulaze u moralni obzir, nego se snažnije nameće zadatak sagledavanja onoga što kod samog čovjeka trebamo moralno braniti. Tradicionalna je etika težnju stavljala na čovjekov duhovni aspekt, zanemarujući onaj tjelesni. Kada bi ga uzimala u obzir, on bi se primarno promatrao u pogledu restrikcije ili iskušenja, nečega što stoji na putu čovjekovu istinskom samoostvarivanju. Premda pejorativno označavanje tjelesnog baštinimo barem od klasične grčke filozofije (naročito od pitagorejskog dualizma, a najjasnije izraženo u Platonovu shvaćanju tijela kao tamnice duše), najopasnije tendencije takvog sagledavanja tjelesnog zadane su na počecima novog vijeka, kada je u poznatoj kartezijanskoj ideji tjelesno svedeno na protežno i mehaničko. Time je dodatno prigušen senzibilitet za bol koji životinjama nanosimo (kojega u pravom smislu i nema prihvati li se kartezijanska ideja životinje-mašine), a posredno je intenzivirano gušenje razvitka čovjekova samoostvarivanja i kao tjelesnog (time i animalnog) bića. Međutim, ovakve teorijske apstrakcije gube svoju težinu ponajprije onda kad se tjelesnost dovodi u ugrozu. Kako navodi Hrvoje Jurić, tijelo je

»medij pomoću kojega permanentno evociramo *smrtnost* kao temeljni egzistencijal ljudskog opstanka. Narodna mudrost 'Na mucu se poznaju junaci' ili Hölderinova mudrost 'gdje postoji opasnost, raste također ono spasonosno' – govore nam sličnu stvar: gdje se radikalno dovodi u pitanje afirmaciju tjelesnosti, tamo se tek može afirmirati (ili reafirmirati) tjelesnost kao neizbježnost koju kao neizbježnu spoznajemo tek pod vidom ugroženosti.« (Jurić, 2018, str. 317)

U romanu se prije svega radi o Melkiorovu odnosu spram vlastite tjelesnosti. On je obilježen strahom od rata i regrutacije, koji se ostvaruje u izgladnjivanju, a ono je praćeno stalnim vaganjem kako bi se provjerilo, Ugovim riječima, »koliko je težak strah od rata« (Marinković, 2002, str. 23). Strah za nezadovoljavanjem potrebe za golim životom vodi tome da se u izvjesnom smislu postane mrtav:

»[...] pritajiti se kao savijena buba duboko u kori neuništivog stabla: eto, mene nema... i živjeti, živjeti... Kako zatajiti svoje postojanje, ukrasti od ljudi svoje izdajničko tijelo, odnijeti ga u neku beskrajnu samoću, sakriti ga u čahuru straha, uvući se u privremenu smrt?...« (Marinković, 2002, str. 19)

Drugim riječima, Melkior se ubija da bi živio (Marinković, 2002, str. 85). Drama s tijelom odvija se čvrsto pri zemlji: sebe se (ali kao tijelo) daje spasiti jedino samoizdajom i samoporicanjem, što figurira kao svojevrsna parafraza (ali okrenuta u potpunosti na ovozemaljsko i tjelesno) Isusove tvrdnje: »Tko hoće život svoj spasiti, izgubit će ga; a tko izgubi život svoj poradi mene, taj će ga spasiti« (Lk 9,24). Tijelo, naime, u eshatološkim projekcijama, bile one religijske ili političke, postaje tek sredstvo kretanja historije do njezina potpunog ozbiljenja. Melkior pak ne želi svoje tijelo žrtvovati na »oltaru historije«, on aktivno izbjegava rat kao njezino utjelovljenje, no historiji se ne da umaći. Tako ni pokušajem bijega od nje ne uspijeva izbjeći degradaciju svoga tijela (kako bi se ono spasilo), istovremeno praćenu i željom za degradacijom duha:

»Život se njegov plašio te sile života u njemu. [...] Idiot neka živi! To je najsolidnija mimikrija koju je život mogao pružiti svojoj kreaturi. Idiot gleda iz svoje promatračnice kako se odvija historija, bez opasnosti da bi mogao biti uvučen u igru, kao što mi gledamo kako se odvija film u kinematografu. Mi plaćemo zbog fiktivnih nesreća, idiot se smije zbiljskim smrtima. Ruga se životu iz svoje sigurnosti; osvećuje mu se što ga je odbacio i uživa što ga je poštedio. Život je odabrao Inteligenciju za svoje igre, on ne pravi historiju s idiotima. On je genije odredio za velike riječi na križu, pod giljotinom, pod vješalima, pred puščanim cijevima, pred narodima koji kliču Brutu i Cezaru.« (Marinković, 2002, str. 54)

No takva historija u konačnici odbacuje i inteligenciju, ostajući na liniji puke sile. Taj se uvid odvija istovremeno kad Melkior »osjeti mlitavu tromost u sebi kao strašnu prisutnost tijela« (Marinković, 2002, str. 110):

»Bacit će me ljudožderima-ratnicima u kotao gdje se kuha Historija. [...] Što je Historija? To: Aristotel, odgojitelj Aleksandra Velikoga... Seneca, odgojitelj cara Nerona... Shakespeare, pisac elizabetanske epohe... Nije Aristotel Veliki, nego Aleksandar; nije stoik Seneca uzaludno trošio vrijeme s jednim zločincem; nije Elizabeta bila kraljica engleska u vrijeme Shakespeareovo... to nije Historija. [...] Historija-učiteljica. Usidjelica s naočalama na šiljastom nosu, histerija, neiživljena, sa šibom: nikada ne pogađamo što hoće, uvijek smo za nešto krivi, klečimo za kaznu u kutu, okrenuti zidu, strepimo, drščemo, molimo Boga nad katedrom (iznad kralja Mladog): pusti da odahnemo, da živimo, da nas oslobodi straha i smrti kojima nas prečesto bije naša draga učiteljica. Mi ne želimo Historije, mi želimo Života, Gospode! Ali što mi tebe molimo! Pa i tebe je ona udesila! Pribila ti čavlima noge i ruke, pribila te na dva prekrížena balvana, uzdigla te do historijskog skandala i zavela u svoje poslovne knjige pod pridjevom Raspeti.« (Marinković, 2002, str. 110–111)

Historija učiteljica života (*magistra vitae*) tako postaje neprijateljicom života (*inamica vitae*). Historija se, dakako, ne prikazuje kao puka sila, nego prije svega kao plemenita ideja, sretna budućnost (ponekad i kao nadolazeća vječnost), no ona,

zapravo, nije ništa drugo do kiklop ljudožder, uništavatelj života. To je oslikano i time što se Melkioru u nekoliko navrata njegov susjed ATMA pričinja kao kiklop. ATMA je, naime, kiromant, poznavatelj budućnosti. A kakva god se budućnost prikazivala, ona takvom ne nastupa. Kiklop, naime, proždire ljudsko tijelo (bezvrijednu materiju), a onda i njegov duh, ne samo u prikazanom pogledu (idiot neka živi), nego i u tom smislu što ono duhovno čime je izvjesna plemenita ideja pokrenula historiju i ocrtala budućnost nestaje onda kad se historijsko pretvori u puku moć.

»Historijsko sutra: i kad ljudi otkriše božansku moć materije, ona zavlada njima i pomuti im pamet, uništi život, a onda proguta i samu sebe i pretvori se u Silu koja uništi sve zakone i nema više ni jedne svijesti koja bi je u ime Hegela mogla proglasiti glupom.« (Marinković, 2002, str. 161)

Stavljajući silu ili moć u prvi plan, Marinković ovdje historiju razmatra u bitno drugačijem svjetlu od Hegelove ideje svjetske historije kao napredovanja u svijesti o slobodi (Hegel, 1951, str. 35). Tako ne vlada um svijetom niti, samim time, zbivanje svjetske historije umno, kako bi tvrdio Hegel (1951, str. 27), nego je onda kada se nešto radi u ime historije na djelu samo bezumna sila – jedino nju Marinković vidi kao istinsku svrhu ili smisao koji historija sadrži. Sila, dakle, nije tek njezino sredstvo. Žrtva koju historija zahtijeva naprosto je prevelika da bi osnovna ideja koja ju je pokrenula preživjela. Odbađanje ostvarenja vrijednosti za daleku budućnost opravdava potpunu vladavinu sredstva, tj. sile, koja ubrzo postaje svrha u sebi. Pri tome se ideja zacrtana u gibanje historije zadržava u slici svijeta, no, kako Karl Mannheim pojašnjava, sve dok je ova neučinkovita (najčešće time što je bačena upravo s onu stranu historije), predstavlja upravo ideologiju. Ovdje ni u kojem pogledu ne bismo trebali govoriti o utopiji, jer ova stupa na scenu onda kada se ideja zaista nastoji ostvarivati, tj. kada zadobiva prevratničku funkciju. Kod ideologije je također na djelu orijentiranje prema bitku transcendentnim čimbenicima, ali upravo kako bi se reproducirao postojeći poredak života (Mannheim, 2007, str. 213–214). Premda ne ulazi u problematiku društvenih prevrata, Marinković u *Kiklopu* historiju prokazuje kao ideologiju, dakle, zbiljski ispražnjenu ideala.

Historija se u romanu promatra kao općeljudska, ali još više kao individualna tragedija. Pored degradacije tijela i duha koja nastaje u ugrozi, vrijedi posebno obratiti pažnju i na rascjep i odnos među njima. Marinković oslikava tijelo koje zahtijeva ono što mu duh odbija u datom trenutku pružiti (hranu, radi izbjegavanja regrutacije), tako da Melkior tijelo promatra kao svoju nagonima gonjenu *životinju*, često se potpuno podvajajući u *tijelo-Melkior* i *um-Melkior* (Marinković, 2002, str. 120).

»Skeptičnim gledanjem na čovjeka i njegovo tijelo kao *simbol za sve ljudsko, za čisto zlo, naopakost, nastranost* jest produkt paranoidne svijesti, straha od Drugog ili čak vlastitog tijela, *o tijelu koje je skrovište privida čovječnosti, moralne niskosti, želje za osvetom i ubijanjem, o nesposobnosti da čovjek postane čovjek*. U mazohističkoj borbi protiv svoga tijela Melkior je *zlostavljao sebe gorkim, sarkastičnim mislima i ulazio u svoje mučilište s nasladom*. Ideja o ljudožderstvu je usko povezana s Melkiorovim promišljanjem tjelesnosti.« (Omeragić, 2011, str. 100–101)

Koliko god Melkiorov sukob sa strahom u konačnici bio uzaludan, on se dugo održava u njemu. Melkior je, kako ističe don Fernando, »senzibilna jedinka koja može *osjetiti* misao. Ne samo misliti (to čak možda manje) već i osjećati misao, a to znači držati je neprestano *na umu* kao neko svoje lično mučilište« (Marinković, 2002, str. 198). No to predstavlja tek jedan od mogućih ljudskih pristupa strahu, naročito onom smrtnom. S druge strane imamo don Fernanda, koji u nastavku na rečeno govori:

»Moj strah je drukčiji; ja neću da trpim. Bojim se *onoga sutra*, koje stvarno može otpočeti sutra, i u tome nema nikakve retorike. Bojim se naprosto za sebe, za svoj jadni život kao i svaki mrav kad predosjeća oluju, i kod toga ne misli ni na kakve tamo 'duhovne vrijednosti'. Svejedno mi je što će biti sa slikama, s knjigama, s umjetničkim kamenjem. Bojim se naprosto kao kokoš za svoju nezaštićenu glavu koja je za mene u času straha najveća kulturna vrednota, jer ona jedina misli što će biti sa mnom.« (Marinković, 2002, str. 199)

Melkiora i don Fernanda ovdje veže izostanak herojskog pristupa ratnoj ugrozi, pri čemu jedinu iznimku sačinjava Melkiorov eksperiment s kretanjem ususret tramvaju, koji također oslikava podvojenost tijela i duha time što se misao i volja (pojmljena, po svemu sudeći, kao umno htijenje) otkrivaju kao sredstva za zauzdanje straha, tj. tijela obuzetog strahom (Marinković, 2002, str. 120). Merima Omeragić ističe da Marinković u tim likovima dekonstruira soc-realističko sjećanje na herojski rat, tj. viđenje rata kao humanističkog projekta oslobođenja. »*Vizijom spoja kolektivne i osobne traume na horizontu povijesti*, Marinković je totalno dehumanizirao i obesmislio rat pokazujući ga u jedinom ispravnom svjetlu: ljudožderskom utemeljenom na prolijevanju krvi« (Omeragić, 2011, str. 102). Upravo u tom pogledu Marinković uspijeva ne upasti u prije navedenu ideološku zamku time što iz situacije koja zahtijeva rat odbija iščitati ideale koji se uklapaju u takvu sliku svijeta.

Vratimo li se prije istaknutoj sceni razgovora Melkiora i don Fernanda, onaj s Davidom i Njutanjim, možemo pratiti ili barem izvesti zaključke o Marinkoviću dekonstruiranju pojma kulture. Riječ je o još jednoj ogrbljenosti navodnicima u tom citatu, naime, razaranjem Davida u spomenutoj dilemi, »cijelo čovječanstvo postaje 'ne-kulturno'«. To je pak, kako je rečeno, zaključak u korist onoga osjetljivo-živog. Mada bi se u don Fernandovu strahu za vlastitu glavu, koju on postavlja za najveću kulturnu vrednotu, mogla iščitati sebičnost, njega bi se svakako moglo čitati i kao kritiku pojma kulture u kojem se »umjetničko kamenje« stavlja na viši rang od zaštite jedne žive glave. David i sva druga umjetnička ostvarenja imaju tek relativnu vrijednost – u relaciji prema nama, vrijede koliko nam znače, kako je određen naš ukus, koje ideje predstavljaju itd. Kao takav, David sam po sebi ne zaslužuje moralni obzir, dok ga bića s inherentnom vrijednošću, na temelju svog samoostvarivanja zaslužuju (vidi Guć, 2021, str. 194–202), a upravo izbjegavanje boli figurira kao jedan od najvažnijih segmenata samoostvarivanja. Kako David nije biće koje se samoostvaruje, on u svakom trenutku, pod određenim okolnostima, može lako postati tek »umjetničko kamenje«, što sa samoostvarljivim bićem nije slučaj, čak ni onda kada ono nesretno strada u sukobu razloga obvezatnosti prema raznim živim bićima koji



nam se često nadaje. Stoga je jedini način da se u ovoj dilemi istinski bude kulturan upravo razoriti Davida (i to ne samo pred »čovječuljkom-kolporterom«, nego i pred najskromnijim osjećajnim bićem). Vrijednost koju nosi David pripada ljudskom samoostvarivanju, ali ono ima tek podređen značaj u pogledu štovanja samoostvarivanja drugoga, naročito onda kada u pitanje dolazi čitava njegova egzistencija.

## Čovjek i životinja

U maločas spomenutom don Fernandovu pristupu strahu otkriva se ni više ni manje no posvemašnje *poživotinjenje čovjeka*, njegov susret s vlastitom izglednom sudbinom na način koji se bitno ne razlikuje od onoga životinjskoga. No to poživotinjenje, kao i u čitavoj historiji zapadne misli, nosi sa sobom negativnu konotaciju, izražava posvemašnje uniženje čovjeka, što se lako može pratiti duž cijeloga romana u kojem na svakom koraku nailazimo na usporedbe sa životinjama koje uglavnom stoje u ovom duhu. Na prvi pogled, roman se zaista može čitati u ključu oštrog dualističkog poimanja i čovjekova bijega od vlastite animalnosti, no tu se radi tek o jednoj mogućoj perspektivi. Naravno, ostajući pri njoj već se osvjetljava pogubnost vanjskih uvjeta koji proizvode najprije podvojenost čovjeka u njemu samome, pa onda i prezir nad jednom od polovica, onoj animalnoj.

Da ne može biti govora samo o toj perspektivi dovoljno govore istaknuti ulomci razgovora Melkiora i don Fernanda. Pred ugrozom tjelesnosti uvida se zajedništvo svih tjelesnih bića upravo otkrivanjem same tjelesnosti putem te ugroze. Duboka sličnost svakako je prisutna u sceni kada Melkior zapaža Kurtove prse: »Deset prstiju mesnatih, kobasičastih. Melkior upravo zarezao svoju kobasicu, ali je pomi-luje, odustane od klanja zbog tih Kurtovih prstiju na stolu. I ponovno se javi ideja o ljudožderima, o tijelu upropastitelju koje može izazvati apetit u drugom tijelu i poslužiti mu kao jelo.« Iznenađenom Kurtu Melkior u mislima odgovara da u kobasici »[i]ma čovjetine [...] u našoj mašti« (Marinković, 2002, str. 59).<sup>4</sup> Čovjetinu odmjerava regrutna komisija, isto kao i ljudožder u Melkiorovoj zamišljenoj drami *Kanibali* koji ocjenjuje plečke i butove nesretnih mornara, a ovi sa zavišću gledaju na one čija je čovjetina neupotrebljiva (Marinković, 2002, str. 61–63). Posebice u ovoj drami do izražaja dolazi mržnja spram vlastitog tijela, kao i zavist spram onih čija je tjelesnost narušena.

Ova nam zamišljena drama na interesantan način predočava i *sukob perspektiva žrtve i agresora*. Drugi, naime, ni izbliza ne naslućuje sav užas koji prva doživljava u tom procesu, bio agresor vođa regrutne komisije, bio to sam rat, ljudožder ili, uostalom, žderač bilo kakve vrste mesa, jezičnom manipulacijom svedenog na puki upotrebi predmet »-ina« (svinjetina, ovčjetina, čovjetina). U Melkiorovoj priči neka-dašnji agresori postaju žrtve. Mornari *Menelaja* ne mogu pojmiti kako ih ljudožderi

<sup>4</sup> Jednu zanimljivu i lucidnu igru s terminom 'čovjetina' donosi Predrag Lucić u prikazu knjige *Stablo i čovjek* Nikole Viskovića, jednog od ključnih djela naše bioetike. Govoreći o biljkama, Lucić kaže da »nadmeni samoživi antropocentrik u njima ne vidi ništa osim drvetine. Baš kao što ni u čovjeku počesto ne nalazi ništa osim čovjetine« (Lucić, 2002, str. 95).

mogu tretirati kao hranu. No ljudožderi, kao što je to slučaj i kod mornara kao bivših agresora, ne uviđaju kako njihovo djelovanje može biti loše. Riječ je, naprosto, o ravnodušnom slijedenju »prirodnog poretka stvari«:

»Jeste li vi, gospodine, mrzili sva goveda od kojih ste jeli svoje beefsteake? – upita ga liječnik. – Kakvu ste to zlobu nosili u svome srcu prema onim mnogobrojnim životinjama čija su tijela prošla kroz vaše tijelo? Sjetite se samo onih malih pilića što su pijukali za svojom mamom... pa to su bila djeca!« (Marinković, 2002, str. 230–231)

Upravo u toj ravnodušnosti nalazi se dio strave nastupa agresora. Bio to me-sojed, bio to general koji za svojim stolom hladno šalje mladiće u smrt, agresor se ponaša kao sam rat ili historija, apstrakcija koja bezobzirno razara sve pred sobom. S druge strane, upravo citirane liječnikove riječi destruiraju spomenutu neupitnost postojećeg reda stvari, koja se nerijetko pokazuje sasvim ideološkom. Suvremena društva Zapada nesumnjivo su naklonjena životinjama, za što je već sklonost kućnim ljubimcima dovoljan dokaz. No ova se naklonost pokazuje kao ideološki sadržaj time što se njime ničim ne umanjuje nasilje spram životinja (usprkos imperativu humaniziranja njihova tretiranja). Ono se perpetuira na mjestima daleko od pogleda, na industrijskim farmama, u klaonicama i laboratorijima, dok se na mjestima gdje stradale životinje ulaze u pogled jezičnom manipulacijom (»-ina«) nasilje pokušava izbrisati. Time se ideološki sadržaj naklonosti spram životinja nastoji zadržati u toj slici svijeta:

»Ideologijom zovemo one bitku transcendentne predodžbe koje *de facto* nikada ne ozbiljuju svoj predočeni sadržaj. Ma koliko često dobronamjerno postajale motivima subjektivnog djelovanja pojedinaca, ipak se tijekom djelovanja najčešće iskrivljuje njihov smisaoni sadržaj. Recimo, predodžba kršćanske ljubavi prema čovjeku u društvu koje je utemeljeno na kmetstvu uvijek ostaje bitku transcendentna, neozbiljiva te u tom smislu 'ideološka' predodžba, pa i ako po svojem dobronamjernom smislu postaje motivom pojedinačnog djelovanja. U društvu koje nije izgrađeno na tom istom načelu nije moguće dosljedno živjeti u smislu te kršćanske ljubavi prema čovjeku i pojedinac je u svojem djelovanju prisiljen – ukoliko ne kani razoriti tu društvenu strukturu – uvijek otpadati od svojih plemenitijih motiva.« (Mannheim, 2007, str. 216)

U pogledu raspravljane problematike ovo je još očitije zauzmemo li gledište da životinje, s jedne strane, treba jesti u mjeri u kojoj je to zdravstveno potrebno te da ih se, s druge strane, ne smije loše tretirati do samog usmrćivanja, a i da ovo treba učiniti što bezbolnijim. Naime, takvu je motivaciju moguće slijediti samo ako (utopijski) nadiđemo ekonomsku strukturu u kojoj je industrijski uzgoj životinja jedini smislen s obzirom na »prođu« njegovih proizvoda na tržištu, da se ne govori o neobuzdanosti marketinške manipulacije, ekonomskim (ne)mogućnostima nabave životinjske hrane iz zdravijeg uzgoja ili zadovoljavanja nutritivnih potreba hranom drugačijeg podrijetla. Struktura o kojoj je riječ, dakako, ne mora biti samo ekonomska, nego svakako i društvena u pogledu isto tako nepropitljivih tradiranih vjerovanja (zajedno s, primjerice, simboličkim značenjem mesa u pogledu muževnosti i sl.) i jezičnih manipulacija, gdje se čak i rođenje i smrt, kao posve prirodni, tako i animalni fenomeni, drugačije klasificiraju kada je u pitanju životinja – koja se ne rađa, nego se



koti, koja ne umire, nego ugiba. Makar se ne to može tvrditi za cjelinu, sigurno je da pojedina mjesta u *Kiklopu* pružaju drugačiju perspektivu. Paralela između ljudi i životinja u pogledu životne ugroze proizlazi i iz samog Melkiorova pristupa toj ugrozi, koja se adekvatno daje opisati njegovim vlastitim riječima:

»[...] i tako idu ti krugovi straha i sapinju sve što živi i što se na neki način miče. Jeste li kada dotaknuli prstom nekog malog kukca što mili po prozorskom staklu? On odmah pada mrtav, zar ne, sav nekako isušen i šupalj. Jest, što je on mrtav! Simulira, mali lukavac. Misli: ovako ću ja biti neinteresantan, pa će me se proći ti zlotvori. Mudrac, a tako sitan! Čak ni mozga nema.« (Marinković, 2002, str. 286)

Većina ljudi pred smrtnom prijetnjom reagira potpuno životinjski, instinktivno, preplavljeni željom da joj umaknu. No ipak se ne može u potpunosti reći da se sva tjelesna bića boje »naprosto kao kokoš za svoju nezaštićenu glavu«. Poimanje smrti i strahota koje će s njom nastupiti čovjeku ponekad (naročito ako ugroza ne nastupa iznenada) osvještavaju da sa smrću ne nestaje samo tijelo, »da to tijelo što u kotao bacaju ljudožderi nije samo suma osjeta, kaos boli, uzdrhtalo klupko straha, već ona sama, ona – teorijska Svijest, uvijek prisutna u svom kontinuitetu, ona – logičko Ja« (Marinković, 2002, str. 138). Kako kasnije Marinković govori u jednom intervjuu:

»Nije to samo biološki obrambeni mehanizam ugrožene jedinice, nije samo strah zbog ugrožene egzistencije, to je strah od svakog nasilja, od svake prisile, strah od ugrožavanja slobode, ne samo fizičke slobode, da te netko baci iza rešetaka, nego da baci iza rešetaka misao, ideju.« (Marinković, 2009, str. 176–177)

Nesumnjivo je da u izvjesnim aspektima čovjekovo strahovanje može poprimiti šire razmjere od onoga ne-ljudskih životinja, no kako god postavili granice i razlike užasa koji pred smrt nastupaju ljudima i životinjama, nikako se ne može poreći da već »kaos boli« i »uzdrhtalo klupko straha« sačinjavaju nešto što je moralno relevantno. Upravo suprotno, kako je već rečeno, to je sasvim dovoljan argument za puno moralno uvažavanje, a naročito kad se suprotstavi nižim kulturnim praksama, koje onda sačinjava i ideološki bremenito jedenje mesa.<sup>5</sup>

No pored samog ubijanja, ostaje pitanje dopustivosti svođenja čovjeka na životinju, što je stalna tema *Kiklopa*. Preciznije, tema je djela istančani deskriptivni opis tog svođenja, iz kojega onda tek drugi autori mogu izvlačiti poticaje za normativno propitivanje.<sup>6</sup> Naravno, ovdje mnogo toga ovisi o kontekstu. Promatranje poživotinjenja u onom vidu u kojem je animalno ili samo tjelesno pojmljeno kao prokletu i nisko prolongira rascjep u samom čovjeku i osujećuje njegovo potpuno samoostvarivanje. Tu se nalazi i dublje prokletstvo likova u *Kiklopu*, začarani krug u kojem se tijelo i spašava i upropaštava, sve do Melkiorovih halucinacija o autofagiji (Marinković, 2002, str. 413), prezire tehnologija (o čemu uskoro) i prihvaća ova podvojenost koja je osnažena upravo dualistički nastrojenim mehanicističkim svje-

<sup>5</sup> U pogledu ove ideološkičnosti vidi: Fiddes, 2002.

<sup>6</sup> Marinković ne nastupa kao etičar, što sam potvrđuje kad kaže: »No ja nisam 'pisac toga problema', tj. problema moraliteta, njegove krize i njegova gubitka« (Marinković, 2009, str. 141).

tonazorom.<sup>7</sup> No u drugačijem kontekstu, gdje animalno i tjelesno nije prokletstvo, svođenje čovjeka na životinju pogrešno je utoliko ukoliko onaj koji je za to zaslužan istim činom ne stremi da omogući njegovo cjelovito samoostvarivanje.

Konačno, Melkior biva izbezumljen strahom, poživotinjuje se, reagira na prestravljenju riku zvijeri iz Zoopolisa i četveronoške kreće da im se pridruži (Marinković, 2002, str. 437–438). Rat nije samo ponizio Melkiora, oduzeo mu značajan dio ljudskosti (osujetio njegovo samoostvarivanje), nego je otkrio i zajedništvo onih čija je tijela ugrozio.

## **Tehnoznanost i bioetika**

Bez obzira na sve razlike između čovjeka i (ostalih) životinja, čovjek se ne samoostvaruje samo kao duhovno, nego uvijek i kao tjelesno, animalno biće, što na specifičan način otkriva i ugroza tjelesnosti. Istovremeno se otvara zadatak preispitivanja procesa i vanjskih faktora koji vrše tu ugrozu. Etika tako zadobiva puno širi zadatak od onoga kakvog joj je zadala tradicija, tako da se, u svrhu šireg sagledavanja problematike samoostvarivanja živih bića, mora uključiti u bio-etički diskurs.

Bioetika pak od svojih početaka, a naročito u svom integrativno-bioetičkom obliku, baca sumnju na prevladavajuću znanstveno-tehnološku paradigmu znanja i djelovanja, posebice onda kada pokušava pružiti orijentaciju za normativno ophođenje spram ne-ljudske prirode. U tom se pogledu nerijetko ukazuje na zadavanje puta novovjekovne znanosti u imperativu izjednačavanja znanja s moći, a kao osobito problematičan moment ne javlja se samo moralno sumnjiva želja ovladavanja prirodom, nego i fenomen moći koja je sama ovladala i nama i prirodom – u samom Baconovu programu implicitno stoji da se u svrhu tog ovladavanja moramo prvo podrediti svome sredstvu.<sup>8</sup> Na sličan su način funkcionirale naše historijske projekcije, koje su zahtijevale porobljavanje i silu kao žrtvu za konačno oslobođenje, a koje se ideološki zapravo pomicalo s onu stranu historije.

Čini se da ni tehnologija nije oslobođena ideologije, što se prije svega očituje u njezinu obećanju o oslobođenju čovjeka, tj. njegova rada, dok ovoga nerijetko čini opsežnijim i tegobnijim. Dakako, to (osobito) vrijedi sagledava li se ova unutar kapitalističkih društveno-ekonomskih odnosa, a onda i u svima onima u kojima ekonomski rast vrijedi kao dogma. Kao što se kraj svijeta prije može zamisliti negoli kraj kapitalizma (Jameson, 2003, str. 76), tako se kraj svijeta može prije zamisliti negoli da ga se u ekološkom pogledu spašava pristupom koji ne ovisi o izvjesnim tehničkim napravama kojima bi se razgrađivala plastika, čistili oceani itd. Nadalje, u animalističkom pogledu, prekomjerno maltretiranje životinja ne može se izbjeći bez

<sup>7</sup> Prije svega mislim na kartezijanski mehanicizam, no treba reći i da ljudsko-životinjsko podvajanje ne proizlazi nužno iz mehanicističkog svetonazora, kako potvrđuju spisi Julienu Offraya de La Mettrieja – proširenjem mehanicističkih objašnjenja i na čovjeka, životinjama se pripisuju mnoge karakteristike koje su se tradicionalno držale ekskluzivno ljudskima (vidi Guć, 2021, str. 36–37; La Mettrie, 2004).

<sup>8</sup> Za šire razmatranje ove teme vidi: Guć, 2021, str. 33–37.

tehničkog rješenja *in vitro*, »laboratorijskog« uzgoja mesa. Dakako, ovo ne vrijedi u svakom slučaju, no riječ je o prevladavajućem duhu vremena u kojem tehnika dobiva soteriološka svojstva. Premda postoji više načina na koje se pojam tehnike može razgraničiti od tehnologije, čini se da je ovaj moment upravo taj. Naime, u njemu tehnika prerasta u sliku svijeta,<sup>9</sup> a onda u izvjesnom pogledu u samosvrhu, čemu svjedoče i fenomeni služenja stroju (ljudi kao privjesci strojeva ili održavači mobitela<sup>10</sup>) i teškoće zamišljanja napretka koji istovremeno ne bi bio i tehnološki. Riječ je, dakle, o očaranosti koja svjedoči prije spomenutoj vladavini sredstava, a upravo time što prestaje biti tek sredstvo, tehnika zaslužuje novi naziv, tj. ne može se više govoriti o istom pojmu, pa u tom kontekstu govorim o tehnologiji.

Ideja tehnologije kao »nove religije« svoj najjasniji izraz dobiva kroz Maestrove (u čitavom obimu pretjerane, ali u momentima pogođene) tehnofobne misli. Maestro ne bi dao ni »svoga pješačkoga žulja za sve električne energije Velike Budućnosti«, električnu energiju promatra kao »ono *nevidljivo* što hoda po žici«, a u tom pogledu »religija Budućnosti (...) ima svoje bestjelesno, nevidljivo božanstvo, prisutno u svim stvarima, na nebu i na zemlji. Opasno po život! Ne diraj tog boga bez potrebe! – to je prva i najviša zapovijed« (Marinković, 2002, str. 404–405). Čitavo se njegovo tehnofobno učenje završava prosvjednim samoubilačkim činom u kojem sa svog balkona mokrenjem doseže do električnih vodova, čime »hoće da poškropi oklevetanom, simboličkom vodom čitavu Budućnost i sve što se u njoj krije... da dosegne Vječnost svojim preziranjem« (Marinković, 2002, str. 408). Time je kritika tehnologije u *Kiklopu* uronjena u širu kritiku eshatoloških vizija historije i vjere u neizostavno emancipatorsku narav (tehnološkog) napretka. Sam Marinković pruža lucidne opise načina na koji je tehnologija postala religija, implicitno ukazujući i na svođenje znanosti (kao parnjaka tehnologije) na sredstvo moći, posebno se osvrćući na lokalni mentalitet (mada isto vrijedi i za one mnogo »profinjenije«):

»Olako i komotno prilaženje naukama s prakticističke, tehnokratske strane stvara opasnu zabludu o nekoj masovnoj tehničkoj obrazovanosti. Bez naučne metodičnosti i discipline naš anarhoidni, agrarnoratarski, 'drvni' mentalitet, čija su se iskustva s metalom kretala uglavnom oko sablje, džezeve, noža i sjekire, još uvijek prilazi stroju s uzbuđenjem kao da prilazi nekom mitskom biću s nadljudskim moćima s kojima se 'ortači' u svrhu povećanja lične moći i ugleda. U toj ličnoj tehnifikaciji ima neke čudne i u svakom slučaju asocijalne agresivnosti. Pogledajte samo našu automobilomaniju. S kojom nježnom pažnjom i gotovo pobožnošću naš primitivac timari svoju željeznu bedeviju (onom istom kojom je do jučer timario paripa), ali on će s ciničkim osjećajem osobne sigurnosti svojom željeznom kobilom pregaziti sve što je mekše od nje, a ljudsko je meso sasvim sigurno mnogo mekše.« (Marinković, 2009, str. 129)

<sup>9</sup> »[...] dok tehnika podrazumijeva tehnička sredstva, pomagala i načine njihove primjene, tehnologija bi značila čitav sustav koji se time izgrađuje, skupa sa slikom svijeta koja je tome pripadna« (Jurić, 2010, str. 87).

<sup>10</sup> »Da bismo bili živi, nama više ne treba 'živahno' tijelo. Upisujući sebe u 'neživo', naše stvari oživljavaju, dok mi postajemo aparatura koja ih servisira, odnosno mi postajemo 'punjači' svojih stvari.« (Selak, 2013, str. 10).

Osim što je rat izraz sile *par excellence*, njegova povezanost s tehnologijom puno je dublja. »Marinkovićev Maestro pojavljuje se u *Kiklopu* u ulozi dijagnostičara moderne civilizacije i kritičara tehnološkoga bezumlja koje će doživjeti kulminaciju u svjetskom ratu« (Nemec, 2014, str. 96). U tom je pogledu osobito znakovit kraj tog globalnog krvoprolića – bacanje atomske bombe na Hirošimu 6. kolovoza, a onda i na Nagasaki 9. kolovoza 1945. Već je 8. kolovoza 1945. u *Combatu* Albert Camus pisao da je ovime »mehanička civilizacija upravo [...] stigla do posljednjeg stupnja divljaštva« (Camus, 1976, str. 47), dok je u istom listu nakon tri godine naveo:

»XVII stoljeće je bilo stoljeće matematike. XVIII stoljeće prirodnih znanosti, a XIX biologije. Naše, XX stoljeće je stoljeće straha. Reći će mi da to nije znanost. Ali najprije, znanost tu nešto znači, jer su je njeni teorijski napreci doveli do toga da samu sebe poriče i jer njezina praktična savršenstva prijete uništenjem cijeloy zemlji. Štoviše, ako se strah ne može smatrati znanošću, nema sumnje da je on ipak tehnika.« (Camus, 1976, str. 83)

Bivajući stoljećem straha, proizvedenog upravo od strane znanstveno-tehnološkog napretka, Ante Čović Hirošimu naziva prekretnicom u vidu nastupanja bioetičke epohe (Čović, 2004, str. 65). Ova bi se očitovala u slomu znanstveno-tehnološke i postavljanju paradigme odgovornog mišljenja i djelovanja. Takva nova paradigma nije protuznanstvena, već, prepoznavajući da znanstveno znanje djeluje u izvjesnom kontekstu i da na njega nije imuno, pokušava ovome osigurati kontrolni okvir djelovanja, a ovoga nalazi upravo u odgovornosti (Krznar, 2011, str. 329). Etika nije sposobna biti arbitar ljudske slobode samostalno (osim kao forma), bez različitih znanstvenih saznanja (dovoljno je ukazati na ekologiju), bez uvida u strukturalnu razinu izvjesnog moralnog problema, ali ni bez poticaja koji proizlaze iz umjetničkog senzibiliteta, koji je često ukazivao na neke procese koji su zapadnom racionalitetu ostali neosvijesteni. Drugim riječima, etika unutar bioetike ne može ostati ograničena svojim tradicionalnim kategorijama, nego mora ući u pluriperspektivni dijalog.

Krajnja podvojenost duha i tijela, pa i mržnja spram vlastitog tijela, koja rezultira istovremenim unižavanjem i jednoga i drugoga, jasan je pokazatelj nemogućnosti čovjekova samoostvarivanja, pa je time zadatak bioetike da osvijesti i kritizira sve one faktore koje utječu na nju. Marinković demonstrira upravo kako eshatološko-ideološke vizije historije vode svim spomenutim fenomenima pogubnima po samoostvarivanje, prvenstveno čovjeka, a onda i svih živih bića, već time što je historija, u značenju koje joj Marinković pridaje, bitno usmjerena protiv života. Melkior odbija svaki kompromis s njome, odbija joj priznati bilo što osim gole sile. Upravo se ovdje može iščitati još jedan poticaj za dublje sagledavanje (bio)etičke problematike. Ova pak, poslužimo li se čuvenim *trolley problemom*, nikada ne smije misliti samo na to gdje tramvaj skrenuti, nego ponekad i konstatirati da je situacija u kojoj tramvaj neumitno nadolazi sama po sebi isuviše skandalozna da se uopće bira kamo ga usmjeriti. Za Melkiora, rat je upravo takva situacija. Historija nije put oslobođenja, niti rat kao herojsko zalaganje za nj, osim pak u ideološkom pogledu, gdje vrijednosti i vrline figuriraju samo kao koprena pukom perpetuiranju nasilja. S druge

pak strane, Marinković pokazuje i da umjetnost posjeduje snažne emancipacijske potencijale upravo time što, nasuprot historiji kao sili (»Shakespeare, pisac elizabetanske epohe [...] nije Elizabeta bila kraljica engleska u vrijeme Shakespeareovo«), pruža radikalno drugačiju perspektivu:

»Shakespeare je zabluda historije; ona, naime, misli da je on njen proizvod, ili još grotesknije – proizvod ‘elizabetinske epohe’. Elizabeta je proizvod svoje epohe, a u Shakespeareovu svijetu ona bi bila tek jedno od mogućih lica koja ‘prave historiju’. Time je Shakespeare učinio čast čovječanstvu i ulio mu nadu u jedan svijet oslobođen od ‘historije’.« (Marinković, 2009, str. 145)

Drugim riječima, neumitnost hoda historije može se izbjeći, pa iako se ovdje radi o suviše apstraktnom pristupu, on samim kretanjem s onu stranu postojećeg sačinjava jednu od sastavnica konkretne utopije.<sup>11</sup> Upravo posvemašnje odbijanje sagledavanja onoga konkretnoga, realnoga, Marinkovićevu pristupu ne dozvoljava da sagleda prostore prevladavanja toga konkretnoga ili, njegovim riječima, izgradnji svijeta oslobođenog od »historije«. Međutim, Marinković podsjeća da se za uspostavljanje mjere čovječnosti, mjere koja je usmjerena životu, moramo obratiti i onim perspektivama koje su obično u ovom zadatku bile zanemarene, a njega prvenstveno zanima ona umjetnička. Upravo je ona ta koja je u znanstveno-tehnološkom dobu imala istaknutu ulogu u čuvanju senzibiliteta spram živoga, tj. bioetičkog senzibiliteta. Prevedeno na integrativno-bioetički jezik, u pogledu ostvarenja temeljne moralne zadaće – promicanja samoostvarivanja živih bića – potrebno je obratiti se različitim perspektivama i načinima formiranja našeg znanja. U suprotstavljanju sili (kao, u izvjesnom smislu, prevladavajućoj paradigmi mišljenja i djelovanja) nije riječ o potrebi pasivizacije,<sup>12</sup> nego upravo o izbjegavanju ideološke zamke postavljanja ostvarenja ideje u zbiljski nedostižni eshaton i istovremenom trudu da mu se zbilja ne približi. To je pak moguće samo ako ideja ili vrijednost stoji u temelju djelovanja, ne onda ako je tek puki cilj djelovanja.<sup>13</sup> Pri tome djelovanje treba biti usmjereno k inherentnoj vrijednosti, tj. sve relativne vrijednosti treba usmjeravati k inherentnoj, koja se može izraziti jednom riječju – život.

## Zaključak

Bogati prikaz straha spram historije, svedene na puku silu i utjelovljene u ratu, koji nudi Marinkovićev *Kiklop* otvara mogućnost za problematiziranje više bioetičkih tema, počevši od insistiranja na tome da je *historia inimica vitae*. Pa makar se tu eksplicitno radi o ljudskom životu, upravo je otkriće tijela pod ugrozom ono što nas u obavezi dosljednog moralnog mišljenja treba voditi obziru i spram drugih ži-

---

<sup>11</sup> O tome kako bioetika treba bivati utopijskom i što bi se pod (konkretno-)utopijskim trebalo misliti vidi: Guć, 2022.

<sup>12</sup> Za detaljnija razmatranja ovog problema vidi: Guć, 2018.

<sup>13</sup> U tom pogledu Camus kritizira Hegela u: Camus, 1971, str. 134.

vota, svega što sapinju krugovi straha i »što se na neki način miče«. Pri tome nikako nije dovoljno konstatirati moralnu dužnost, nego i što prijeći njezino nastupanje, tj. otkriti i prevladati ideologiju. U tom nam je poslu od velike koristi i umjetnička perspektiva, možda baš zato što posjeduje imaginaciju koja najlakše napušta tobožnju nužnost postojećeg i prozire cinizam onoga što se u oblacima nad njime gradi kao ideal. Kako bi se pak spomenutoj dužnosti put raskrčio, potrebna je paradigma znanja i djelovanja koja se ne sazdaje na sili, nego na odgovornosti.

## Literatura

- Camus, A. (1971). *Pobunjeni čovjek*. Zagreb: Zora.
- Camus, A. (1976). *Kronike*. Zagreb: Zora.
- Čović, A. (2004). *Etika i bioetika: promišljanja na pragu bioetičke epohe*. Zagreb: Pergamena.
- Evans, E. P. (2014). *Životinje pred sudom: kazneni progon i smrtna kazna za životinje*. Zagreb: TIM press.
- Fiddes, N. (2002). *Meso: prirodni simbol*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Guć, J. (2018). Treba li se kritika bojati svojih rezultata?, *Filozofska istraživanja*, 38(2), 315–324.
- Guć, J. (2021). *Poticaji za bioetičko promišljanje odnosa kulture i prirode u djelu Nikole Viskovića*. [doktorska disertacija, Sveučilište u Zagrebu]. ODRAZ – otvoreni digitalni repozitorij akademske zajednice FFZG-a. DOI: 10.17234/diss.2021.8879
- Guć, J. (2022). Pandemija – utopija – bioetika. *Jahr*, 13(1), 143–161. <https://doi.org/10.21860/j.13.1.8>
- Hegel, G. W. F. (1951). *Filozofija povijesti*. Zagreb: Kultura.
- Jameson, F. (2003). Future City. *New Left Review*, (21), 65–79. <https://newleftreview.org/issues/ii21/articles/fredric-jameson-future-city.pdf>
- Jurić, H. (2010). *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*. Zagreb: Pergamena.
- Jurić, H. (2018). *Iskušenja humanizma*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Krznar, T. (2011). *Znanje i destrukcija: integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*. Zagreb: Pergamena, Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- La Mettrie, J. O. d. (2004). *Čovjek stroj / Rasprava o duši / Čovjek biljka*. Zagreb: ArTresor.
- Lucić, P. (2002, 2. 5.). *Knjigom na pilu*. Feral Tribune.
- Mannheim, K. (2007). *Ideologija i utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Marinković, R. (2002). *Kiklop*. Rijeka: Otokar Keršovani.
- Marinković, R. (2009). *Nevesele oči klauna: članci, eseji, dijalozi, portreti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Nemec, K. (2014). Antimodernizam u *Kiklopu*. *Književna republika*, (1–6), 96–104
- Omeragić, M. (2011). Poetika modernističkog skepticizma. *Motrišta*, (59–60), 98–106.



Selak, M. (2013). *Ljudska priroda i nova epoha*. Zagreb: Naklada Breza.

Veljak, L. (2019). povijest (historija). U S. Kutleša (gl. ur.), *Filozofski leksikon* (str. 920). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

## **Bioetičko čitanje Marinkovićeve *Kiklopa***

Josip Guć

Filozofski fakultet, Sveučilište u Splitu, Hrvatska

### **Sažetak**

U radu iznosim poticajne elemente romana *Kiklop* Ranka Marinkovića za razradu pojedinih bioetičkih problema. U romanu strah izazvan ratom predstavlja ishodište problematiziranja tjelesnosti i historije. Pokušaj izmicanja ratnoj ugrozi rezultira time da se u imaginaciji Melkiora Tresića, glavnog lika romana, duh i tijelo oštro podvajaju, a diktat historije degradira i jedno i drugo. Tjelesnost se otkriva upravo u njezinoj ugrozi. Riječ je o otkriću koje provocira ponovno propitivanje onoga što kod čovjeka moralno trebamo braniti, a posredno se mogu izvoditi i zaključci o moralnom obziru spram životinja. Bioetički relevantna tema je i tehnologija, u romanu sagledana u bitno tehnofobnom svjetlu putem lika Maestra. Više spomenutih tema sagledano je s aspekta Mannheimove analize ideologije, pa je tako i Marinkovićev pojam historije uveliko prepoznat kao ideološki, time što Melkior ne daje historiji (tako ni ratu kao njezinu otjelovljenju) nikakvu vrijednost, nego je svodi na puku silu. Konačno, navedena se problematika pokušava staviti u kontekst pluriperspektivne metodologije integrativne bioetike.

*Ključne riječi:* tehnologija, tjelesnost, životinje, ideologija, bioetika

RECEIVED: 5.1.2023.

REVISION RECEIVED: 24.8.2023.

ACCEPTED: 4.9.2023.

jguc@ffst.hr