

Ante Čović, Zagreb

Znanje i moralnost

Stara i nova znanost

Odnos znanosti i etike, kako se uobičajilo nazivati simpozije, naslovljavati knjige i rasprave, zapravo nas tek upućuje na složeni i slojeviti problemski sklop u kojem se temeljno pitanje odnosi na vezu znanja i moralnosti, na što se nadovezuju druge kategorije i njihove relacije, poput moći, svijesti, odgovornosti, znanosti, etike i sl. Etika može biti filozofska disciplina, znanstvena grana ili, u najširem smislu, znanje o moralu, pa bi se, doslovce uzevši, razmatranje odnosa znanosti i etike svelo na određivanje i razgraničenje različitih teorijskih pristupa fenomenu morala.

S druge pak strane znanost nije sinonim znanja, nego jedan od oblika znanja. Obično se uzima kao njegov najviši oblik, premda se takav rang može opravdati samo prema sasvim određenim kriterijima vrednovanja. Ali ni sam pojam znanosti nije jednoznačan.

Ako i zanemarimo neslaganja u suvremenim koncepcijama znanosti, nemoguće je previdjeti razlike koje se ocrtavaju u povijesnoj perspektivi. Pojam znanosti proteže se naime i na sustave znanja što su se u većoj ili manjoj ovisnosti o vladajućim religijama, svjetonazorima i filozofijama oblikovali kroz povijest zapadne civilizacije, ali i u drugim civilizacijskim krugovima. Takva se znanost – nazovimo je *starinskom znanošću* (ili kraće: starom znanošću) – u bitnim značajkama razlikuje od moderne znanosti koju je, zanemarujući njene razvojne etape, najprimjerenije nazivati na ustaljeni način – *novovjekovnom znanošću* (ili kraće: novom znanošću).

Dakako, ta dva tipa znanosti imaju i zajedničkih crta koje se u prvom redu iskazuju u sustavnosti i metodičnosti znanja. Razlike se pak očituju u programu i strategiji, kojima se obrazlaže smisao i zadaje krajnji cilj znanosti, te u metodologiji, kojom se određuje način postizanja ne samo beskonačnog niza istraživačkih međuciljeva nego, na razini postulata, i krajnjega strategijskog cilja znanosti.

Strategijski cilj starinske znanosti bio je upoznavanje prirode radi oponašanja, snalaženja i prilagođavanja čovjeka njenim zakonitostima. Nasuprot tome, novovjekovna je znanost na samom startu razvila strategiju ovladavanja prirodom, njenog podvrgavanja čovjeku.

Metodologija je naravno sukladna strategijskoj zadaći. U starinskoj znanosti metodologija je *integralistička*, što znači da aspekte znanja o prirodi (svijetu) ne izdvaja iz cjelovite slike svijeta. Drugim riječima, staro znanje sadrži integrativne¹ dimenzije – filozofsku, moralnu, pa i religijsku. Novovjekovna znanost razvija *redukcionističku metodologiju*, što znači da na-

1

Termine *integralistički* i *integrativan* rabimo u razlučenim značenjima; pridjev *integralistički* odnosi se na ono što izražava, odslikava od-

ređenu cjelovitost ili iz nje proizlazi, dok inačica *integrativan* označava ono što stvara, održava ili pospješuje neku cjelovitost.

pušta integralno sagledavanje svijeta, da odstranjuje integralističke primjese te izdvaja i osamostaljuje čiste aspekte znanja, koje svodi na izračunljive, matematičke strukture. Utoliko je moderna znanost ostvareni pitagorejizam. Na taj način znanost dolazi do stvoriteljske šifre svijeta, što joj omogućuje raspolaganje prirodom, moć nad njome, te mogućnost upletanja u njenu konstituciju s nesagledivim posljedicama.

Razlika među navedenim strategijama i pripadajućim metodologijama sažeto se može iskazati pomoću filozofsko-programatskih krilatica, od kojih se jedna pripisuje Sokratu («vrlina je znanje»), a druga pripada F. Baconu («znanje je moć»).

Sokrat: vrlina je znanje

Prelazeći s kozmičkih na ljudske teme filozofija je u Sokratovo vrijeme izgubila tlo izvjesnosti ne samo u području spoznavanja nego i u području djelovanja. Sofistika je podjedanko relativirala vrijednost spoznaje kao i moralna mjerila. Sokrat je oba problema, rješavajući ih jedinstvenom metodologijom, sveo na jedan te izbavio filozofiju iz prvoga velikog iskušenja. Premda bi se, uz neke ograde, moglo ustvrditi da je zapadna filozofija po drugi put počela sa Sokratom, sasvim je sigurno da je njime počela filozofska, odnosno znanstvena etika kao sustavno oblikovano i metodički izvedeno znanje o dobru. O tome među grčkim filozofima, ali i kasnijim povjesničarima etike vlada gotovo opće suglasje.

Hegel u *Predavanjima iz povijesti filozofije* govori kako je Sokrat »izumio (erfunden) etiku«, da bi mu u nastavku pripisao čak i uspostavljanje morala. U tom smislu tvrdi da je »Sokratovo učenje zapravo moral«, te da su »Atenjani prije Sokrata bili ćudoredni, a ne moralni ljudi«. Sve to, dakako, treba razumjeti u svjetlu Hegelova određenja moralnosti (Moralität) kao »ćudorednosti (Sittlichkeit) koja je povezana s refleksijom«. Hegel međutim nije u pravu kada se, obrazlažući navedeno razlikovanje, poziva na Kantovu filozofiju.² Kantovo predočivanje praktičnih pravila, kojim se ustvari konstituira moralna svijest i čovjek kao praktično biće, nipošto se ne može izjednačavati sa sokratovskom refleksijom koja stvara znanje kao dobro. Prema Kantovoj etici, znanje nema moć neposrednog određivanja volje, što znači da nema udjela u tvorbi moralnog čina i moralnog dobra. Čak ni onda kada se, kao praktična filozofija, odnosi na sam moral. Moguće je da je Hegel imao u vidu Kantovo razlikovanje legalnosti i moralnosti, ali u tom se slučaju *differentia specifica* ne sastoji u refleksiji ili znanju nego u pokretalu, odnosno moralnom osjećaju.

Od Aristotelove opaske kako se Sokratu mogu pripisati dva počela znanosti, indukcija i definicija³, do naših dana prevladava mišljenje da se ključni Sokratov doprinos, po kojem se može smatrati obnoviteljem filozofije i začetnikom etike, sastoji u primjeni i osvještenju utvrđene metodologije u filozofskim, odnosno etičkim istraživanjima. Posve je na toj crti i stav koji zastupa O. Dittrich u svojoj *Povijesti etike*: »Ono pak po čemu se on (...) izdvaja kao tvorac znanstvene etike ne samo Grka nego i svih vremena, njegova je metoda etičko-znanstvenog istraživanja«⁴.

Sokratova metoda obuhvaća tri postupka: indukciju, majeutiku i ironiju. Zadaća je ironije da dovede u pitanje zatečeno, slučajno i nesređeno znanje, da ga osvijesti kao neznanje kako bi se otvorio put prema pojmovnom znanju. Pojmovno se znanje sastoji od definicija, a izgrađuje se majeutičkim i induktivnim postupkom, što mu daje pouzdanost u teorijskom, te mjerodavnost u praktičnom pogledu.

Za Sokrata je znanje nerazlučivo od dobra, pa je stoga zlo moguće činiti samo iz neznanja. Znanje je također neodvojivo od djelovanja, što znači da ga nužno određuje i vodi, te da znanje u sebi nije podijeljeno na teorijski i praktički dio. Stoga Sokrat ne ističe zasebne moralne imperativne. Cjelini znanja imanentni su napatci moralne ispravnosti kojima ono određuje djelovanje u punoj širini mogućega ljudskog iskustva. Sokrat ne izdvaja ni moralne uzore u obliku pojedinačnih vrlina koje bi se odnosile na posebne vrste ili područja djelatnosti. Znanje u cjelini jedinstvena je vrлина koja tvori cjelinu dobra.

Aristotel: znanje je vrлина

Sokratovo izjednačavanje vrline i znanja dobilo je u filozofskim raspravama i školskim klasifikacijama oznaku *etičkog intelektualizma*, dok se Aristotelova kritika Sokratove etičke pozicije obično označava kao pobijanje intelektualizma. Premda se ne bi moglo reći da su navedene oznake pogrešne, potrebno im je precizno odrediti smisao kako se ne bi pogrešno shvatile. Posebice se Aristotelovo pobijanje intelektualizma ne bi smjelo protumačiti kao razdvajanje znanja i dobra, odnosno kao poništavanje moralne dimenzije znanja. Naime, Aristotelovo protivljenje Sokratu nije, u pitanju odnosa vrline i znanja, dovelo do suprotnoga, nego do modificiranog etičkog stajališta. Pojednostavljeno govoreći, Aristotel je navedenu sokratovsku krilaticu da je vrлина znanje, zamjenjujući mjesto subjekta i predikata, preinačio u stav da je znanje vrлина.

Ali, za Aristotela je znanje tek jedna od dijanoetičkih vrlina, dakle onih koje se, u razlici prema etičkim, odnose na promišljanje, mišljenje (*διάνοια*). Aristotel ustvari jedinstvenu vrlinu, koju je Sokrat izjednačavao sa znanjem, razlaže na skupinu dijanoetičkih vrlina: znanje/znanost, umnost, mudrost, umijeće i razboritost. To su osobine (*ἕξις*) ili vrsnoće razumskoga dijela duše po kojima se najbolje postiže istina.⁵

Mišljenje pak, kao što Aristotel napominje u *Metafizici*⁶, može prema predmetu i načinu odnošenja biti praktično, poietičko ili teorijsko, pa se onda i dijanoetičke vrline raspodjeljuju prema dotičnim područjima. U tom je smislu pogrešno teoriju (*θεορία*) proglašavati vrlinom kao što to, primjerice, čini M. N. Đurić u *Istoriji helenske etike*, gdje teoriju uzvisuje kao »najvišu dijanoetičku vrlinu«, a naziva je i »krunom svih vrlina.⁷ Teorija

2

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, S. 444–445.

3

»(...)jer postoji dvoje koje se s pravom može pripisati Sokratu: dokazi dovodenjem i općenita odredba, a što se oboje tiče počela znanosti«. – *Metafizika*, 1078 b 28–30, prevco T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

4

O. Dittrich, *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegen-*

wart, Bd. I, Felix Meiner, Leipzig, 1926, S. 170.

5

Usp. *Nikomahova etika*, 1139 b 12–16; prevco T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

6

Usp. *Met.*, 1025 b 25; – Usp. također *Nik. et.*, 1139 a 26–32.

7

Usp. M. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976., str. 398.

je, naime, područje ili oblik života kojemu inače Aristotel pridaje najviši rang, pa je otud razumljivo da će isti rang pripasti i vrlinama koje se oblikuju u tom području života (umovanje, znanje, mudrost). Ali, ni one vrline što ulaze u konstituciju stvaralačkog i praktičnog života (umijeće i razboritost) ne gube pritom svoju dijanoetičku, intelektualnu narav.

Razgraničenje mišljenja (promišljanja) prema predmetnoj usmjerenosti zapravo samo slijedi podjelu razumskoga dijela duše na njegovu spoznajnu ($\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$) i rasudbenu ($\tau\acute{o}$ $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) sastavnicu koje su upućene na različite predmetnosti; prva na ono što je nužno, druga na ono što nije određeno.⁸ Premda se dijanoetičke vrline očituju i aktualiziraju u promišljanju, tj. spoznavanju i rasuđivanju, one izvorno pripadaju sastavnici razumskog dijela duše kao njihove »najbolje osobine« ($\acute{\eta}$ $\beta\epsilon\lambda\tau\iota\sigma\tau\eta$ $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$). Na osnovi vrline duša, u promišljanju, dolazi do istine koja ujedno predstavlja i dobro *sui generis*. Svezu istine i dobra u dijanoetičkoj sferi Aristotel utvrđuje na sljedeći način: »...u onome mišljenju koje je naprosto promatračko, a ne ni činidbeno ni tvorbena, dobro i loše su ono što je istinito i ono što je lažno (to, naime, i jest posao svakog mišljenja), dok u dijelu što je djelatan i misaon, dobro je u istini što se slaže s ispravnom žudnjom.«⁹ S dobrim izjednačena istina, kao dosegnuta predmetnost vrline, i sama se razgraničava na teorijsku i praktično-poietičku, dakle po crti kojom je podijeljen razumski dio duše, te prema kojoj su razvrstane vrline i oblici mišljenja.

No, povezanost istine i dobra ostvaruje se i u praktičnoj sferi i to ne na izvanjski način nego u samoj konstituciji etičke (čudoredne) vrline. Ta se vrlina, naime, konstituirala udjelom dijanoetičke vrline razboritosti koja unoseći istinito načelo (razum) u djelovanje čini žudnju ispravnom. O tome Aristotel kaže: »I budući je čudoredna krepost izborna stanje, a izbor je promišljena žudnja, zbog toga razum treba biti istinit a žudnja ispravna, kako bi izbor valjao, i drugo mora nastojati oko onoga što prvo izriče. To mišljenje i ta istina su djelatni ($\acute{\eta}$ $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\eta}$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$);«¹⁰ Prema tome, ne samo da Aristotel nije odvojio znanje od vrline nego je na mnogo široj osnovi povezo istinu i dobro.

F. Bacon: znanje je moć

Početak novovjekovne filozofije obilježen je stvaranjem programa velike obnove znanosti (*instauratio magna*), zadavanjem novih ciljeva i utvrđivanjem nove metodologije znanstvenog istraživanja. Filozofsko osvješćivanje pratilo je i pokretalo dalekosežne promjene u istraživačkoj praksi koje su u bitnome preinačile karakter i ulogu znanosti, što je u potpunosti opravdalo terminološko razgraničenje stare i nove znanosti.

Antitetička polazišta novovjekovne filozofije, engleski empirizam i kontinentalni racionalizam, u Kantovu su kriticizmu dospjela do svoje filozofske sinteze, ali su naporedo objedinjena i na predmetnoj razini, upravo u metodološkoj konstituciji novovjekovne znanosti koja se podjednako zasniva na empirističkoj egzaktnosti (indukcija, verifikacija) i na matematičkoj racionalnosti (dedukcija, konstrukcija).

Empiristički i racionalistički pristup iskazivali su oprečnost na planu metodologijskih koncepcija, dok su se u druga dva elementa podudarali: u kritici naslijeđene silogističke metodologije kao i zabluda kojima je podli-

jegao ljudski razum, te u određivanju novog cilja znanosti. Sve se to jasno raspoznaje u djelima samih začetnika filozofskog novovjekovlja, F. Bacona i R. Descartesa.

Obnoviteljski primat svakako pripada F. Baconu, ali i zasluge što je svojim programatskim aforizmima rasvijetlio svezu znanja i moći, što će se ispostaviti kao ključna odrednica nastupajuće znanosti. Bacon ponajprije izjednačava »one dvije težnje, tj. težnju za znanjem i moći«¹¹, uočava povezanost i istovjetnost »putova do moći i znanja«¹², te najzad podudarnost znanja i moći obrazlaže time što »nepoznavanje uzroka onemogućuje uspjeh«¹³.

Moć kojom raspolaže nova znanost odnosi se na prirodu i usmjerena je na njeno potčinjavanje čovjeku. Znakovito je da se Bacon služi ratničkom, osvajačkom metaforikom te govori o »pobjeđivanju prirode«, što podrazumijeva neku vrsu neprijateljstva između čovjeka i prirode. No, ipak nije riječ o izvornom neprijateljstvu, nego o izazvanom suparništvu i borbenom zanosu koji je potrebno potaknuti da bi se povratilo izgubljeno pravo. Pravo na prirodu koje pripada ljudskom umu ili, iskazano na drugi način, ljudskom rodu¹⁴ polazišna je premisa u slijedu Baconovih razmišljanja. Stoga nije slučajno što ga Bacon ističe već u prvoj rečenici Predgovora koji je bio napisan za nedovršeno, njegovo glavno djelo *Instauratio magna*¹⁵.

Čovjekove ovlasti nad prirodom Bacon ne izvodi iz prirode ili iz uma, nego ih, kao što je bilo uobičajeno, zasniva na teološkom argumentu: pravo na prirodu čovjeku pripada »po Božjoj namjeni«¹⁶. Božja je pak namjena obznanjena u Bibliji, pod čijim se utjecajem duboko ukorijenilo shvaćanje, koje uostalom seže i do naših dana, da je čovjek gospodar i posjednik prirode. Naime, u Bibliji je pravo na ovladavanje prirodom na poseban način naglašeno time što je iskazano dvaput uzastopce, jednom na razini Božje zamisli, a potom kao zapovijedno davanje Božje punomoći čovjeku. Nakon što je šestog dana stvorio kopnene životinje – prema *Knjizi postanka* – Bog reče: »Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična, da bude gospodar ribama morskim, pticama nebeskim i stoci – svojoj zemlji – i svim gmizavcima što puze po zemlji!«. Zatim na svoju sliku stvori čovjeka, muško i žensko, blagoslovi ih i reče im: »Plodite se i množite i napunite zemlju, i sebi je podložite! Vladajte ribama u moru i pticama u zraku i svim živim stvorenjima što puze po zemlji!«¹⁷.

Priroda je, međutim, izmakla čovjekovoj prevlasti, ne nekom svojom zaslugom, nego zbog različitih zastranjenja ljudskog razuma tako da je bib-

8
Usp. *Nik. et.*, 1139 a 4–15.

9
Nik. et., 1139 a 27–32.

10
Nik. et., 1139 a 22–27.

11
F. Bacon, *Novi organon*, Naprijed, Zagreb, 1986., str. 26.

12
Ibid., str. 123.

13
Ibid., str. 37.

14
Ibid., str. 118.

15
Ibid., str. 3.

16
Ibid., str. 118.

17
Post., 1, 26–28; *Biblija. Stari i Novi zavjet*, Stvarnost – HKD Sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1968.

Navedeni Božji nalog o vladanju stvorenim svijetom A. Rebić tumači kao zaduženje što proizlazi iz čovjekove sličnosti s Bogom, pa bi u tom smislu čovjek bio »gospodar svijeta kao Božji zastupnik, namjesnik na zemlji«. – Usp. *Svaranje svijeta i čovjeka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., str. 66.

lijsko pravo na prirodu ostalo neiskorišteno. To se moglo dogoditi budući da »ljudski razum nije čisto svijetlo, nego je pod utjecajem volje i afekata, što rađa proizvoljno znanje«¹⁸.

U Baconovu intelektualnom pothvatu velike obnove načelno se može razlučiti kritički ili, kako ga sam naziva, razaralački dio u kojem razmatra suvremenu i prošlu uporabu razuma, te projektivni dio u kojem izlaže svoje »umijeće tumačenja prirode«, odnosno metode i ciljeve obnovljene znanosti. U dalekoj projekciji zamišljenoga šestog dijela *Obnove* Bacon najavljuje i svojevrsnu filozofiju budućnosti koja bi kao globalna sinteza proizišla iz ispravno protumačene prirode, koja bi se dakle temeljila ne samo na »zakonitu, čistu i ozbiljnu istraživanju« nego i na »stvarnom položaju i dobrobiti ljudskoj i cjelokupnoj moći djelovanja«¹⁹.

Zatečeno pak stanje u filozofiji i znanostima Bacon sagledava kao zapuštenost ljudskog razuma, a povijest njegove dotadašnje uporabe, koju prosuđuje prema ostvarenom napretku znanosti, ocrtava uglavnom kao povijest zabluda i nametnutih zapreka.

Slabosti razuma Bacon je sistematizirao u svojoj teoriji idola, tipiziranih grešaka i uvriježenih predrasuda koje ometaju ispravnu uporabu razumskih moći. Neke su od tih slabosti urođene, zadane konstitucijom ljudskog bića (*idola tribus, idola specus, idola fori*), dok su druge stečene (*idola theatri*). Premda Bacon opetovano govori o iskorjenjivanju idola iz razuma, i sam napominje da je to kod stečenih idola veoma teško, a kod urođenih nemoguće ostvariti.²⁰ Otud je očigledno da nije zaokupljen odstranjivanjem idola iz konstitucije razuma, nego iz njegove uporabe, što se pak u potpunosti postiže primjenom ispravne metode istraživanja: »Izgrađivanje pojmova i aksioma s pomoću prave indukcije zacijelo je pravi lijek za odbijanje i odstranjivanje idola«²¹. Upravo je to kranji cilj velike obnove, odnosno njena projektivnog dijela. Ali prethodno i »razaralački dio« mora obaviti svoju zadaću, naime razviti otpornost razuma na idole i to tako da na njih ukaže, da ih obilježi i da ih pobije. Time se kritički dio velike obnove pobliže određuje kao »učenje o čišćenju razuma« u čiji sastav ulaze tri pobijanja: 1. pobijanje naslijeđene filozofije; 2. pobijanje naslijeđenog načina dokazivanja i 3. pobijanje prirođenog, tj. sebi prepuštenog razuma.²²

U sklopu spomenutih pobijanja Bacon ponajprije iznosi »znakove istine i zdravlja filozofije i znanosti«, te ih odreda tumači kao simptome »lošeg stanja«²³. Zatim prelazi na istraživanje uzrokâ »sićušnog napretka u znanosti«, koji su – kako kaže – »mnogobrojni i moćni«. Dva se ipak izdižu u važnosti; prvi se sastoji u zanemarivanju prirodne filozofije, dok se kao »drugi moćan i velik uzrok« navodi činjenica da su ciljevi znanosti bili loše postavljeni. »Ne može se pravilno napredovati u trci, ako sam cilj nije pravilno postavljen i određen« – slikovito zaključuje Bacon. Njegova pak definicija, koju odmah domeće, glasi: »Istinit i pravi cilj znanosti nije pak nikakav drugi, nego da se ljudskom životu daju nova iznašašća i bogatstva«.²⁴ Na drugom će mjestu određenje znanstvenog cilja svesti na svojevrsnu utilitarističku formulu – »služba i korist života«²⁵.

Generički utilitarizam u sukobu s prirodom

Korist (ljudskog) života, koju postavlja za cilj znanosti, Bacon nipošto ne zamišlja kao neposredni probitak pojedinca, pa čak ni državne zajednice. On ima u vidu korist ljudskog roda u cjelini, rekli bismo, generičku korist.

Takva pak korist može proizići samo iz znanja kao moći, iz ostvarene nadmoći nad prirodom. Korist općenito poprima vrijednost i rang one moći iz koje nastaje, a vrijednost (rang) moći raste s razinom općenitosti njenog nositelja i širinom njenog protezanja. To je razvidno iz načina na koji Bacon obrazlaže razlike u stupnjevima častoljublja: »Osim toga neće biti daleko od stvari, da se razlikuju tri vrste ili tobože stupnja častoljublja kod ljudi. Kod prve vrste žele ljudi da povećaju svoju vlastitu moć u domovini; ta je vrsta obična i neplemenita. Druga su vrsta oni koji se trude da moć i gospodstvo domovine prošire na ljudski rod. Ta vrsta ima veću vrijednost, ali i veće žudnje. Ali ako tko hoće da moć i gospodstvo ljudsko obnovi i proširi čak na prirodu, onda je ta vrsta častoljublja (ako se tako može nazvati) bez sumnje zdravija i uzvišenija nego sve druge«²⁶.

Utoliko što Bacon generičku korist izvodi iz generički poopćene moći²⁷, može se prihvatiti ocjena koju iznosi W. Röd u svojoj *Filozofiji novovjekovlja*, naime da je »Baconov utilitarizam etički motiviran«²⁸. Ali tome treba dodati da je njegov utilitarizam nadišao etičke okvire i oslobodio se moralnog obzira, jer Bacon ne primjenjuje princip poopćenja na moralnom planu uporabe moći nego na pragmatičnom planu njene vladavine, što je u posljedici, umjesto moralnog ograničenja moći, dovelo do njene apsolutizacije. Bacon kao da se ne želi suočiti s etičkim problemom uporabe moći, zaobilazi ga i prepušta neodređenim instancijama (»ispravni razum i zdrava religija«) ili pak neobvezujućim mjerilima (ljubav). Štoviše, iz načina na koji je poentirao prvu knjigu *Novog organona* možemo zaključiti da je to pitanje smatrao drugorazrednim i samoj znanosti izvanjskim: »Neka ljudski rod samo opet stekne pravo na prirodu, što mu pripada po božjoj namjeni, i neka to pravo potpuno izvršava; ispravni razum i zdrava religija već će odrediti pravu upotrebu«.²⁹

18
Novi organon, str. 50.

19
Ibid., str. 25–26.
Inače, faktična razina integracije znanja, što je ujedno i mjera mogućega napredovanja, određena je statusom i utjecajem filozofije prirode na koju su upućene sve posebne znanosti. U tom smislu Bacon filozofiju prirode naziva »velikom majkom znanosti«. – Usp. str. 74–76.

20
Ibid., str. 20.

21
Ibid., str. 46.

22
Usp. ibid., str. 20., također str. 104.

23
Bacon koristi znakove (*signa*) u astrološkoj maniri kao vanjska ukazivanja i predodređenja unutrašnjih stanja, a uzima ih iz vremena i mjesta nastanka filozofije i znanosti, iz njihovih plodova, iz napretka, iz priznanja začetakâ te iz neslaganja koje se u njima javlja. – Usp. str. 67–73.

24
Ibid., str. 76–77.

25
Ibid., str. 12.

26
Ibid., str. 118.

27
Upravo zbog generičkog poopćavanja moći interpreti su skloni zanijekati Baconov pragmatizam te ublažiti njegov utilitarizam. Tako S. Kutleša, otklonivši pragmatizam, nastavlja kako Bacon »pretpostavlja istinu koristi te ga se ne smije jednostavno ubrojiti među utilitariste« (*Filozofija renesanse*, ur. E. Banić-Pajnić, Hrestomatija filozofije, sv. 3, Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 371). Moglo bi se doduše reći da Bacon pretpostavlja istinu nižim razinama koristi, ali ne i razini generičke koristi. Takva je korist, naime, određena kao cilj znanosti, što podrazumijeva da joj istina mora služiti.

Usp. također G. Petrović, *Engleska empiristička filozofija*, Filozofska hrestomatija, sv. V, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 21979., str. 18. Isto je ponovljeno u uvodnoj studiji uz prijevod *Novog organona*, str. XV.

28
Wolfgang Röd, *Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza*, Geschichte der Philosophie, Bd. VII, Verlag C. H. Beck, München, 1978, S. 34.

29
Novi organon, str. 118.

Međutim, dok je kategorija moći za Bacona univerzalno proširena (priroda) i ima univerzalnog nositelja (ljudski rod), koristi se pridaje samo nositelju moći. Otud je shvatljivo da su ciljevi, prema kojima se usmjerila novovjekovna znanost, morali unijeti razdor i razviti suparništvo u odnosu čovjeka i prirode. Jasnijom postaje i Baconova ratoborna predodžba o pobjedi čovjeka nad prirodom.³⁰ Istini za volju, Bacon istodobno govori i o podvrgavanju čovjeka prirodi, te dolazi do poznate metodološko-taktičke krilatice: *natura parando vincitur*. Ako nastavimo sljediti zadanu nit ratne metafizike, tu izreku možemo protumačiti kao istraživačku »taktiku uhodjenja« kojom bi se trebalo domoći nepoznatih prirodnih zakonitosti, da bi se tako postignutim znanjem, koje predstavlja moć, mogao ostvariti i strategijski cilj – ovladavanje prirodom radi koristi ljudskog roda.

Generički utilitarizam novovjekovne znanosti podrazumijeva ne samo obznanjenu nadmoć čovjeka nad prirodom, što se biblijski opravdava kao izvršavanje volje Božje, nego i neiskazanu ambiciju dosezanja Božje moći i preuzimanja stvariteljskih ingerencija. To se daje tek naslutiti u Baconovoj tvrdnji da se u religiji (Bibliji) očituje volja Božja, a u filozofiji prirode moć Božja. Opirući se pogubnu utjecaju »praznovjerja, slijepo i neumjerene revnosti religije«, Bacon zagovara podređivanje prirodne filozofije – »kao najvjernije služavke« – religiji.³¹ No, konzekvenciju koja bi u ovom slučaju proistekla iz analogne primjene pravila da »pokoravajući se pobjeđujemo prirodu«, Bacon zasigurno ne bi htio prihvatiti.

U postizanju Božje moći čovjek mora slijediti put Božje mudrosti. Stoga Bacon onu korist što predstavlja cilj znanosti uzdiže u rangu upravo do razine Božje mudrosti, što dolazi do izražaja u njegovu razlikovanju plodonosnih (*fructifera*) i svjetlonosnih pokusa (*lucifera experimenta*). Naizgled paradoksalno, Bacon odbacuje plodonosna istraživanja zato što teže brzim i neposrednim rezultatima, premda je upravo plodonosnost glavna odlika znanosti koju sam nastoji obnoviti na ruševinama naslijeđene, neplodne znanosti i filozofije. S druge pak strane, zagovara svjetlonosna istraživanja koja su usmjerena na »otkrivanje uzroka i zakona«³², pa im je korisnost utoliko upitna. Kao ključni razlog takva opredjeljenja Bacon ističe podudarnost svjetlonosnih istraživanja s uzorom Božje mudrosti i postupcima stvaranja, te u tom smislu zaključuje kako treba tražiti »samo svjetlonosne, a ne plodonosne pokuse, po primjeru stvaranja Božjega, koji je, kao što smo češće rekli, prvoga dana stvorio samo svjetlo, pa je njemu samome posvetio cijeli jedan dan i tog dana nije umiješao nikakvo materijalno djelo«³³. Suprotstavljane navedenih pokusa, kojem Bacon, obrazlažući ga u više navrata, pridaje osobitu važnost, kao i njegovo priklanjanje svjetlonosnim istraživanjima ne bi se smjelo protumačiti kao odustajanje od načela plodonosnosti i korisnosti znanja. Posrijedi je tek razlučivanje razina ili vrsta koristi, one prizemne i neposredne što proizlazi iz mehaničkih pokusa i one dalekosežne, generičke koju donose istraživanja što, slijedeći trag Božje mudrosti, ulaze u šifru stvaranja svijeta. Generička se koristi, *in ultima linea*, sastoji u oponašanju stvariteljskih postupaka i njihovu preusmjerenju prema ljudskim svrhama.³⁴

Kada je riječ o određivanju cilja nove znanosti, i Descartesovi su pogledi u punom suglasju s Baconovim shvaćanjem da se znanstveni cilj sastoji u općeljudskoj koristi koja proistječe iz ovladavanja prirodom. U razlici prema moralu, gdje bi se, kako tvrdi Descartes, »moglo naći toliko reformatora koliko i glava«, znanstvene su spoznaje korisne za život i služe »općem dobru svih ljudi«. Prema tome, čovjek mora upoznati »snagu i djelovanje« prirode kako bi njima mogao zagospodariti, te ih usmjeriti prema koristi

života i općeljudskom dobru. Upravo tim slijedom razmišljanja Descartes izvodi svoje određenje čovjeka kao gospodara i posjednika prirode: »Ali, čim sam u fizici stekao nekoliko općih pojmova i čim sam, pošto sam ih počeo provjeravati kod različitih pojedinačnih pitanja, primijetio, dokle oni mogu dovesti i koliko se razlikuju od načela, kojima se fizika dosad služila, smatrao sam, da ih ne mogu držati sakrivene, a da se uvelike ne ogriješim o zakon, koji nas obavezuje, da se brinemo, koliko je u našoj moći, za opće dobro svih ljudi. Ovi su mi pojmovi naime pokazali, da je moguće doći do spoznaja, koje su za život veoma korisne, i da se mjesto ove spekulativne filozofije, koja se uči u školama, može naći praktična, pomoću koje bismo tako točno upoznali snagu i djelovanje vatre, vode, zraka, zvijezda, nebeskog svoda i svih drugih tijela, koje nas okružuju, kao što poznajemo različite stručne vještine naših obrtnika, i mogli ih na isti način upotrebljavati u sve svrhe, za koje su prikladna, te tako postati gospodarima i vlasnicima prirode.«³⁵

U Descartesovu opisu plodova kojima bi znanosti trebale obdariti nad prirodom ustoličenog čovjeka, jasno se raspoznaju sustvoriteljske ambicije, kakve smo razabrali u nekim Baconovim iskazima, a općenito su od nas-tanka prisutne u novovjekovnoj znanosti. U teološkoj se perspektivi dotične ambicije ispostavljaju kao prekoračenje ljudskih ovlasti nad prirodom, a mogu se, štoviše, dovesti u vezu i s edenskim napastovanjem prvih ljudi da će »biti kao bogovi«. Prema Bibliji, čovjeku je dano pravo na potčinjavanje, ali ne i na preinačivanje prirode³⁶. U permanentnoj težnji novovjeke znanosti da zadire u samu konstituciju prirode te da je, prema

30

Zanimljivo je da i Descartes istraživanje prirode prisposobljuje kao osvajački pohod na prirodu, pa tako znanstvenike uspoređuje s vojskovođama, a otkrivanje istine u znanostima s vojnim pobjedama i zauzimanjem teritorija. – Usp. R. Descartes, *Rasprava o metodi*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951., str. 53–54.

Pervertirani odnos novovjekovnog čovjeka prema prirodi zacijelo je najsajetije iskazan u Hegelovoj sintagmi »nemoć prirode«. Naime, okolnost da priroda svojom beskrajnomo mnogolikošću djelomice izmiče dohvatuznanstvene obrade, dakle izrazitu crtu njene nepokorivosti, Hegel će *in camera obscura* novovjekovnog gledanja na prirodu otčitati kao – njezinu nemoć. – Usp. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 9, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S. 34–36.

U svezi s tim, upućujemo na instruktivnu studiju P. Barišića »Nemoć prirode kod Hegla« (FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA, br. 64, 1/1997.). Dotični Hegelov stav P. Barišić tumači iz duha »znanstvenog ovladavanja prirodom njegova doba«, te dolazi do zaključka kako bi »on možda trebao preokrenuti svoju dijagnozu. A tada bi se pokazalo da nemoć prirode leži u jednom iskrivljenom odnosu duha prema njoj. Zapravo je nemoć znanstvenog duha sadržana u tome da izvan sebe pusti slobodnim nešto što nije proizveo svojim kategorijama i time ovladao.« (str. 135).

31

Usp. *ibid.*, str. 86–87.

32

Ibid., str. 95.

33

Ibid., str. 109.

34

Od mogućeg prigovora da su svjetlonosna istraživanja beskorisna Bacon se brani na sljedeći način: »Ako tko drži, da takvo nešto nije ni od kakve koristi, onda je to isto tako, kao kad bi se svjetlo smatralo nekorisnim, jer naravno nije čvrsta ili materijalna stvar. Zaista treba reći, da je dobro ispitana i određena spoznaja jednostavnih svojstava slična svjetlu: ona pruža pristup cijeloj unutrašnjosti djela, pa nekom moći obuhvaća i povlači za sobom cijelo mnoštvo i gomilu djela te izvor za najodličnije sudove, ako sama po sebi nije od velike koristi«. – *Ibid.*, str. 109.

35

R. Descartes, *Rasprava o metodi*, str. 50.

36

Prema ponovljenom opisu stvaranja (*Post.*, 2, 4b–25) koji, za razliku od kozmološke ujednačenosti prikazivanja u prvom opisu, odlikuje antropološka usredotočenost – Bog je čovjeka postavio u brižljivo pripremljeni cden-ski vrt »da ga obrađuje i čuva« (*Post.*, 2, 15).

ljudskim zamislima i koristima, sustvoriteljski prepravlja – kao da se institucionaliziralo edensko zavodjenje čovjeka, kojemu ni Descartes nije odolilo. Tako, navodeći dobra i koristi koje čovjek može očekivati od znanosti, on dolazi do zamisli o poboljšanju ljudske prirode, što bi se u načelu, mada ne i u pogledu znanstveno-tehničke izvedbe, moglo protumačiti kao najava eugenike i genetskog inženjerstva: »Ovo nije poželjno samo radi pronalaska velikog mnoštva vještina, koje bi omogućile, da se bez truda uživaju plodovi zemlje i sve ugodnosti, koje se tu pružaju, već poglavito i radi očuvanja zdravlja, koje je bez sumnje prvo dobro i temelj svih drugih dobara u ovom životu. Jer čak i duh zavisi u tolikoj mjeri od temperamenta i od rasporeda tjelesnih organa, da, ako se može naći neko sredstvo, koje bi sasvim općenito ljude činilo pametnijima i sposobnijima nego što su dosad bili, držim, da ga treba tražiti u medicini.«³⁷

Biblijski ekskurs – *Knjiga postanka* i perspektiva čovjekova nestanka

Možda je tek iz vidokruga našeg doba, kada je znanstveno-tehničko, sustvoriteljsko preuđesavanje prirode po mjeri ljudske koristi dovelo u pitanje opstanak čovjeka, moguće bezostatno protumačiti edensku kušnju prvih ljudi i smisao zmijskog obećanja da će »biti kao bogovi, koji razlučuju dobro i zlo«³⁸. Upravo je iz povijesne pozicije zadnjeg Adama moguće najdublje proniknuti u simbolička značenja i proročansku poruku biblijske pripovijesti o stvaranju čovjeka. Otud nastaje dojam da je *Knjiga postanka* pisana više za pouku posljednjim ljudima negoli za objašnjavanje nastanka njihovih prvopredaka.

Novovjeka je znanost čovjeku doista priskrbila stvoriteljske moći, dakako ne u apsolutnim razmjerima, i omogućila mu da u određenim okvirima postupi »kao Bog«. Time se zapravo ostvario jedan dio zmijskog obećanja, dok će onaj drugi, koji se odnosi na razlikovanje dobra i zla, čovjeku zauvijek ostati nedostizhan. Ali, u tom se raskoraku i sastoji zmijska prijevara i iskonsko prokletstvo čovjeka: raspolagati stvoriteljskim moćima bez božanske sposobnosti razlučivanja dobra i zla.

Pritom se javlja ključno pitanje, kako shvatiti izričaj »razlučivanje dobra i zla«?³⁹ Od pruženog odgovora zavisi cjelina tumačenja; njime se određuje smisao Božje zabrane, karakter ljudskog prijestupa, te zacrtavaju dimenzije Božje kazne. Površni odgovor koji se među prvima nameće, naime da je riječ o sposobnosti moralnog rasuđivanja, ubrzo očituje svoju besmislenost, jer je iz raspoloživih formulacija evidentno da se radi o osobini koja pripada isključivo božanstvu, i to kao bitna njegova značajka. Uostalom ne bismo smjeli niti pretpostaviti da bi čovjeku, unutar njegova djelokruga, bila uskraćena mogućnost moralnih prosudbi, a još manje da bi mu bila zabranjena. S druge pak strane, božanstvu bi bilo neprimjereno pripisivati moralno ponašanje po mjeri čovjeka, pa je stoga svojstvo »razlučivanja dobra i zla« – koje pripada Bogu, ali i zabranjenom drvetu sred edenskog vrta – potrebno posve odvojiti od moralnih konotacija.

Odgovor očigledno valja potražiti u nadmoralnoj ravni, u sferi uporabe stvoriteljskih moći. Ključ odgovora sadržan je u stvoriteljskom refrenu, koji se ponavlja nakon svakog dana stvaranja, u stilsku iznimku u opisu drugog dana postanka. Naime, svaki sloj stvorenog bitka biva potvrđen konsta-

tacijom svetopisca: »I vidje Bog da je dobro«. Biblijski egzegeti otud izvode zaključak o »praiskonskoj dobroti stvorenja«⁴⁰, uz što svakako treba pripomenuti da »dobro« u stvoriteljskom smislu nije isto što i moralno dobro u ljudskom smislu. Dobro u stvoriteljskom smislu nije etička, nego ontološka kategorija, ne izražava moralnu, nego kozmičku kvalitetu. Stvoriteljsko dobro označava konzistenciju promisli stvaranja te njenu verifikaciju u stvorenom svijetu, što se očituje u prožetosti kozmosa heraklitovskim Logosom.

U ovom je sklopu važna još jedna konzekvencija što slijedi iz stvoriteljskog refrena: premda čovjek predstavlja završni i privilegirani sloj stvorenog svijeta, svijet ipak nije, u smislu stvoriteljskog dobra, sazdan kao *dobar za čovjeka*, nego kao *dobar po sebi*. To je upravo do krajnosti naglašeno opeptovanjem refrena nakon svakog stvoriteljskog poteza.

Nakon što smo utvrdili razliku *stvoriteljskog dobra* i *moralnog dobra*, te ustanovili da je, u prvospomenutom smislu, stvoreni svijet *dobar po sebi*, a ne za čovjeka – stvorene su kategorijalne pretpostavke na osnovi kojih je moguće Božju zabranu protumačiti kao *zabranu konkreacije*, ljudski grijeh kao *prijestup konkreacije* te, najzad, predviđenu Božju kaznu kao *generičku samosmrt*.

Jahvina zabrana i prijetnja kaznom, koja joj je pridodana, u doslovnom obliku glase: »Sa svakoga stabla u vrtu slobodno jedi, ali sa stabla spoznaj dobra i zla da nisi jeo! U onaj dan u koji s njega okusiš, zacijelo ćeš umrijeti!«⁴¹ Zabrana je jasna i jednoznačna, a tako je i na drugim mjestima gdje se spominje: čovjek ne smije jesti sa stabla razlikovanja dobra i zla. Izraz »jesti« odnosi se, u ovom sklopu, ne samo na obične plodove nego i na simboličke plodove sa zabranjenog stabla, pa ga zato treba podići u viši stupanj apstrakcije te uzimati u značenju »koristiti se«.

Knjiga postanka, inače, precizno utvrđuje pravila korištenja, pa ovu zabranu, u tom smislu, valja shvatiti kao pridržavanje Božjeg prava na jedno stablo, odnosno kao izuzimanje dotičnog drveta od ljudskog prava korištenja. U dubljem pak smislu zabrana sadrži poruku da u ljudskom iskorištavanju prirode postoje granice koje su stvoriteljski zadane. I to ne kao izraz božanskog hira, nego kao nužno ograničenje što slijedi iz cjeline stvoriteljske promisli, te iz panlogičke, stvoriteljski dobre sazdanosti kozmosa.

Bog je zabranio čovjeku da narušava nadljudski, stvoriteljski red stvari i da ga mijenja radi svoje koristi. Zabranio je, dakle, konkreiranje svijeta i uporabu konkreacijskih moći. Zabrana dabome podrazumijeva da je čovjek u mogućnosti ovladati određenim stvoriteljskim postupcima i moćima, ali istodobno upućuje na njegovu nemogućnost – što bi se moglo ispostaviti kao pravi razlog zabrane – da u cjelini stvorenja i cjelini vremena dogleda

37

Rasprava o metodi, str. 50.

38

Post., 3, 5.

39

Značnije edenskog drva spoznaj dobra i zla moguće je tumačiti na razne načine, a otvoreno je i pitanje odnosa prema drvu života koje se naporedno spominje. Višeznačnost drva spoznaj, koje drži istovjetnim s drvom života, A. Rebić razvrstava na mogućnosti da

se ono shvati: a) kao drvo koje rađa spoznaju moralnosti; b) kao drvo koje rađa sveznanje; te c) kao drvo koje rađa autonomiju razuma i slobode. – Usp. A. Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, str. 116–117.

40

Usp. A. Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, str. 78.

41

Post., 2, 16–17.

sve posljedice stvoriteljskog zahvata. Drugim riječima, čovjek nije u stanju, na razini stvoriteljskog čina, prosuditi što je dobro, a što loše.

Ubrati i jesti zabranjeni plod sa stabla razlučivanja dobra i zla ne znači ništa drugo nego poslužiti se stvoriteljskom moći bez mogućnosti njene dobre uporabe ili, točnije, bez mogućnosti razlikovanja njene dobre i loše uporabe. Stoga je to zloporaba stvoriteljske moći i prijestup u razini nadljudskog poretka, dakle prema mjerilu stvoriteljskog, a ne moralnog dobra. Takav prijestup ne može biti individualan, nego je rodni, generički. Zadan je konstitucijom ljudskog bića i slijedi kao posljedica iz proturječnog ustroja ljudske prirode, pa se s pravom može nazivati konstitucionalnim, iskonskim ili istočnim grijehom.

Nužnost konkreacijskog prijestupa ogleda se na svoj način i u paradoksu Božje zabrane, koja podrazumijeva da čovjek nije u mogućnosti prosuditi dobro i zlo na stvoriteljskoj razini, te da će, upravo stoga, počiniti prijestup uzimanja zabranjenog ploda sa stabla razlučivanja dobra i zla. Kršenjem Božje zabrane čovjek ne zadobiva proklamiranu moć razlikovanja dobra i zla, nego – upravo suprotno – utvrđuje i ovjerava svoju nemoć za takvo razlikovanje, te zaslužuje kaznu koja mu konstitucionalno pripada. Doduše, nakon što prekrši Božju zapovijed, čovjek iskustveno dolazi u priliku da jednokratno i *post festum* razluči dobro i zlo, naime da uvidi svoj iskonski prijestup te iskusi odmjerenu kaznu. U tom smislu valja razumjeti Božju opasku nakon počinjenog grijeha: »Evo, čovjek postade kao jedan od nas – znajući dobro i zlo!«⁴² Proizlazi da stablo spoznaje dobra i zla nije tako nazvano otud što bi čovjeku podarivalo nazivom obećanu sposobnost, nego stoga što služi za iskušavanje da li on takvu sposobnost već posjeduje. Tako se spomenuti paradoks Božje zabrane može sagledati i u obrnutoj perspektivi: čovjek bi, naime, prisvojio božansku moć spoznaje dobra i zla samo u slučaju kada bi trajno odolijevao iskušenju, te je nikada ne bi pokušao zadobiti.

Ako biblijski lik Adama ne shvatimo individualno, nego kao paradigmu čovjeka ili pak simbol ljudskog roda, onda u konkreacijskim postignućima novovjeke znanosti treba prepoznati zabranjenu jabuku koju je Adam zagrizao upravo potkraj znanstveno-tehničke civilizacije. Ali u tom slučaju ni predviđenu kaznu smrtnosti ne smijemo tumačiti individualno, pa čak ni kao generičku osobinu što je dosuđena svakom pojedincu, nego kao generičku smrt, tj. okončanje ljudskog roda.

Premda generička smrt u Božjoj promisli ima smisao kazne, ona zapravo nije kazna za prijestup po sudu pravednosti, nego kaznena posljedica prijestupa po slijedu nužnosti. To je, dakle, kazna koju u krajnjoj crti izvršava sam prijestupnik, pa joj utoliko pristaje naziv – *generička samosmrt*.

Izgleđni dovršetak znanstveno-tehničke civilizacije u generičkoj samosmrti moguće je obrazložiti na dva načina: kao nužnu posljedicu čovjekova sukoba s prirodom ili pak kao kaznenu posljedicu čovjekova protivljena Stvoritelju. U prvom bi slučaju generička samosmrt nužno uslijedila iz tehnički provedenog načela *generičke koristi* kojim se rukovodi novovjeka znanost, dok bi u drugom slučaju nastupila kao kaznena konzekvencija za počinjeni prijestup konkreacije koji svoje uporište nalazi u stavu da svijet u stvoriteljskom smislu nije dobar po sebi, nego da je *dobar (koristan) za čovjeka*.

R. Wisser:
Filozofska rehabilitacija
ideje stvaranja

Povijesno gledano, biblijska ideja stvaranja od pojave kršćanstva trajno je bila prisutna u filozofskoj refleksiji, premda uvijek na specifičan način u kojem se zrcalio znak dotičnog vremena, tako da se R. Wisser u raspravi »Stvaranje i stvaralaštvo u filozofiji« zapitao, ne bi li se pod vidom različitih njenih tumačenja mogla skicirati posebna povijest filozofije.⁴³ No, studija u kojoj je to pitanje postavljeno pretvorila ga je u retoričko pitanje, jer upravo ona predstavlja nacrt za jednu takvu povijest filozofije. Temi stvaranja Wisser pristupa kao »jednom od centralnih filozofskih pitanja« za razliku od mislilaca koji su je, poput G. Marcela i J. G. Fichtea, smatrali misterijom što nadilazi mogućnosti filozofskog mišljenja.⁴⁴

Wisserovo filozofsko rehabilitiranje ideje stvaranja koja, dabome, podrazumijeva ideju Stvoritelja, te ideju stvorenog, ima dalekosežnu važnost upravo na koncu novovjekovlja kada je sukob čovjeka i prirode zaprijetio apokaliptičkim ishodom i kada su ti filozofski postulati postali nužni da bi se razgraničile ljudske i nadljudske (božanske) ingerencije nad prirodom. Pritom samo religiozno uvjerenje ostaje po strani, jer bez obzira da li čovjek vjeruje u ideju stvaranja i opstojnost Stvoritelja, on sasvim pouzdano zna da sam nije stvorio prirodu, te da ne bi smio uzurpirati prava koja pripadaju pretpostavljenom Tvorcu ili pak nepoznatoj sili samostvaranja. Tako se ideja Stvoritelja – koja se u uzlaznoj fazi novovjekovne znanosti, prema znakovitom Laplaceovu odgovoru Napoleonu, ispostavila kao suvišna hipoteza u spoznaji prirode – u završnoj fazi novovjekovlja nameće kao nužna hipoteza u praktičnom ograničavanju znanstvene moći nad prirodom i čovjekom.

Ideja stvaranja ima, kantovski govoreći, regulativno važenje i stoga je mjerodavna u zacrtavanju krajnjeg cilja znanja, ali kako je znanje već uspostavljeno kao moć, ona može poprimiti i nalogodavnu, normativnu ulogu, dakako ne u moralnom, nego u svijetotvornom smislu. Učinci ove ideje – regulativni za spoznaju prirode, a normativni za konstituiranje ljudskog svijeta – očituju se, prije svega, u razgraničenju sfere božanskog i sfere ljudskog stvaranja, dakle u razdvajanju stvoriteljstva od stvaralaštva. Wisserova rekonstrukcija povijesti filozofije pod vidom ideje stvaranja usredotočena je upravo na tu, za suvremenog čovjeka upravo spasonosnu razdjelnicu.

Pritom Wisser glavno povijesnofilozofijsko uporište nalazi u »integralnom mišljenju« Nikole Kuzanskog, te u postavkama Vicove »nove znanosti«. Moderni pojam stvaralaštva, kako Wisser pokazuje, nije plod modernog mišljenja, nego je razvijen u filozofiji N. Kuzanskog i to na podlozi spekulativne ideje stvaranja. Upravo ta ideja kod Kuzanskog osigurava integraciju, što znači da »održava zajedno kompleksnu strukturu Bog-čovjek-svijet«⁴⁵. Ali integracija podrazumijeva unutrašnje razgraničenje, pa je tako – premda Kuzanski čovjeka naziva »humanus deus«, a njegov svijet »humanus mundus« – isključena mogućnost da bi čovjek svojim stvaralaštvom prekoračio granice vlastitog samoostvarenja. U tom pak okviru – kao što

42
Post., 3, 22.

43
R. Wisser, »Schöpfung und Schöpfertum in der Philosophie. Eine anthropologische Bessinnung«; in: *Kein Mensch ist einelei. Spektrum und Aspekte »kritisch-krisischer Anthro-*

pologie«, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, S. 48.

44
Ibid., S. 49.

45
Ibid., S. 72.

zaključuje R. Wisser – »stvaralački samorazvoj čovjeka postaje ljudskom zadaćom *katexochen*«. ⁴⁶

Gotovo tri stoljeća nakon N. Kuzanskog, dakle u jeku novovjekovlja, Vico će na osnovi filozofskog aksioma *verum et factum convertuntur*⁴⁷ do kraja izoštriti granicu između stvariteljstva i stvaralaštva, prirode i ljudskog svijeta, te jasno odijeliti ljudsku od božanske nadležnosti u stvaranju i u spoznaji. Wisser odaje priznanje Vico što je time definirao »moderni pojam ljudskoga kulturnog stvaralaštva«, a da pri tom nije posve ispustio iz vida Stvoritelja svijeta, čovjeka i prirode.⁴⁸

Ali, u ovom je kontekstu potrebno ukazati i na onaj dalekosežni i nadasve aktualni doprinos kojim je Vicova »nova znanost« dovela u pitanje Baconov način povezivanja znanja i moći. Premda se, u prvi mah, čini kako je Vicovo izjednačavanje kategorija *verum* i *factum* podudarno ili barem spojivo s Baconovim poistovjećenjem znanja i moći, kad se bolje pogleda, ispostavlja se da Vicova jednadžba, u biti, izokreće i pobija onu Baconovu. Naime, dok Bacon iz neograničenosti znanja izvodi legitimitet neograničene moći, dotle Vico iz ograničene moći stvaranja legitimira ograničavanje znanja. Sukladno tome, Vico osporava ljudsku znanost o prirodi, te znanost o Bogu, a mogućom drži tek znanost o povijesnom svijetu koji je stvorio sam čovjek. Aktualni dosezi Vicove opozicije Baconu doći će do punog izražaja tek kada neizbježno ograničavanje određenih znanstvenih istraživanja potraži duhovni oslonac u načelima njegove »nove znanosti«.

Bioetička epoha i novi cilj znanosti

U horizontu Sokratove i Aristotelove misli ustanovili smo povezanost znanja i dobra. Nasuprot tome, analiza Baconova projekta »velike obnove« pokazala je kako je nova znanost, već od početne zamisli, konstituirana s onu stranu dobra i zla, što se u njezinu kasnijem razvoju do dovršenja u modernoj znanosti posvema potvrdilo. Drugim riječima, iz znanosti, koja predstavlja dominantni oblik znanja našeg doba, isključena je moralna dimenzija, obzir prema dobru. Ali iz suvremene znanosti nije uklonjena samo moralna nego i sve druge integrativne dimenzije znanja što je u posljedici dovelo do njihova iščezavanja iz suvremenog svijeta koji se zasniva na takvom znanju i koji time biva sveden na svoju znanstveno-tehničku sliku.

Veći je broj mislilaca već ukazivao na reduktivne učinke novovjekovne znanosti. Spomenut ćemo tek dvojicu. M. Weber je uzmicanje onih dimenzija što tvore Zauber der Welt (estetska, mitska i sl.) pred znanstvenotehničkom racionalnošću označio nadahnjujućom sintagmom – Entzauberung der Welt. K. Löwith, koji je inače osporavao filozofiju povijesti, u svojim je originalnim objašnjenjima događanja svjetske povijesti potanko elaborirao način na koji je nova znanost istisnula božansku dimenziju iz novovjekovnog svijeta.

Upravo u mjeri u kojoj se znanost oslobađala integrativnih obzira, tj. odnosa prema božanskom, dobrom, lijepom, zatim od obveze prema cjelovitosti znanja i pitanju smisla, što je prepušteno filozofiji kao »specijalistički« zadatak – u toj je mjeri rasla učinkovitost znanosti i moć novovjekovnog čovjeka nad prirodom.

Cijena koju je novovjekovni čovjek platio za ostvarenje znanstveno-tehničke prevlasti nad prirodom jest gubitak integralnog horizonta znanja i biv-

stvovanja u kojem se javljaju dimenzije božanskog, lijepog i dobrog, te rastvaraju perspektive cjeline i smisla. Cijena koju za to plaća suvremeni čovjek jest osjećaj nemoći pred vlastitom moći te osjećaj straha pred opasnošću koja je u svoja tri vida (atomska energija, biotehnologija i ekologija) postala univerzalnom. Ali sada je već nužan oprez pri uporabi kategorije »univerzalnog«, jer je jedan oblik univerzalizma, naime jednostrani univerzalizam ljudske koristi ili, kako smo ga nazvali, generički utilitarizam i doveo do opisane situacije. Zato je potrebno govoriti o obuhvatno-univerzalnoj opasnosti koja objedinjuje čovjeka i prirodu. Jedino se iz iskustva tako shvaćene opasnosti može horizont generičkog utilitarizma proširiti do njegova samoporeknuća u obuhvatnom »utilitarizmu« koji bi uvažio i »korist prirode«. A to je upravo ona točka u kojoj prestaje važiti cilj novovjeke znanosti, te umjesto suparništva nastupa sukladništvo čovjeka i prirode.

Ovdje se treba prisjetiti Hölderlinovih stihova na koje se M. Heidegger poziva, nimalo slučajno, u sklopu rasprave o tehnici:

»Ali gdje postoji opasnost, raste također ono spasonosno.«⁴⁹

Ono spasonosno izrasta iz opasne znanstveno-tehničke pustolovine novovjekovnog čovjeka kao nova paradigma znanja. Razvijanje neprijateljstva ili prezira prema vladajućoj znanosti kojoj, uostalom, dugujemo mnoge, sasvim neupitne pogodnosti bilo bi posve promašeno. Izvanjsko zadiranje pak u njenu metodološku konstituciju naprosto je neizvedivo, a i odvelo bi, nema sumnje, još većim opasnostima. Najzad, ni zagovaranje povratka na staru znanost ne bi imalo smisla i brzo bi se ispostavilo kao neproduktivna iluzija.

Nova paradigma znanja upravo se rađa u duhovnom horizontu koji se integrira u izravnom sučeljenju s obuhvatnom opasnošću. Integrativne silnice dolaze ovaj put iz društvenog i intelektualnog kretanja koje se skriva iza mnogoznačnog naziva *bioetike*. Upravo će rastući bioetički senzibilitet, kao nova planetarna osjećajnost, ograničiti postojeću znanost integrativnim obzirima, promijeniti strategijske odrednice znanja, razviti integrativnu metodologiju⁵⁰ te uspostaviti tako novu paradigmu – treće znanosti.

46

Ibid., S. 71.

47

U jednoj drugoj studiji, gdje se opširnije pozabavio Vicom, R. Wissner naglašava kako se ovaj aksiom »podjednako odnosi na čovjeka i na Boga«. – Usp. R. Wissner, *Filozofski putokazi*, Globus, Zagreb, 1992., str. 51.

48

»Schöpfung und Schöpfungertum in der Philosophie«, S. 75–76.

49

Usp. *Uvod u Heideggera*, Centar za društvene djelatnosti omladine, Zagreb, 1972., str. 113, 120, 129.

U poznatom, posmrtno objavljenom intervjuu, sam će Heidegger ono spasonosno pred prevlašću tehnike vidjeti jedino još u onom božanskom. Njegovu profetski mnogoznačne izjave da »nas još samo ono božansko (ein Gott) može spasiti«, te da nam je preostala »jedina mogućnost da u mišljenju

i pjevanju pripravimo spremnost za pojavu onog božanskog ili za odsutnost božanskog u propasti; da propadnemo na očigled odsutnog božanstva« – možemo shvatiti kao napor mišljenja da, pred prijetnjom tehnike, ostane otvoreno za očitovanje iščezle božanske dimenzije svijeta. Čini se da je u ovom kontekstu izraz »ein Gott« moguće smisljeno prevesti, ali i protumačiti samo kao »ono božansko«, naime kao božansku dimenziju. Na to posredno upućuje i Heideggerova napomena kako ni »iskustvo božanskog izostanka« ne treba smatrati ništavnim, što znači da se i time, barem negativno, kroz napuštenost, iskazuju božanske crte svijeta. – Usp. »Nur noch ein Gott kann uns retten« – Gespräch mit Martin Heidegger, SPIEGEL, 31. Mai 1976, S. 209.

50

Ovdje je važno imati u vidu terminološko razgraničenje, navedeno u bilješci 1, jer se njime iskazuje bitna razlika u metodologiji »stare« i »treće« znanosti.

Ako bismo povijesna razdoblja zapadnog svijeta preimenovali prema dominantnom tipu znanja koji ih obilježava, onda bismo stari vijek mogli nazvati filozofskom epohom, srednji teološkom, a novi vijek znanstveno-tehničkom epohom. Razdoblje pak koje je počelo eksplozijom atomske bombe nad Hirošimom, u takvoj klasifikaciji, sasvim sigurno zaslužuje naziv – bioetička epoha.

Ante Čović

Wissen und Moralität

Zu Beginn stellt der Autor einen Unterschied zwischen der altertümlichen und der neuzeitlichen Wissenschaft in bezug auf ihre strategischen Ziele und Methodologie fest. Das strategische Ziel der altertümlichen Wissenschaft war die Vertrautmachung mit der Natur mit dem Ziel der Nachahmung, des Zurechtfindens und der Anpassung der Menschen an ihre Gesetzmäßigkeiten. Die neuzeitliche Wissenschaft hingegen entwickelte bereits zu Beginn die Strategie der Naturbeherrschung. Die Methodologie der altertümlichen Wissenschaft ist integralistisch, d.h. das Wissen über die Natur wird nicht aus dem integralen Weltbild abgesondert, so daß das altertümliche Wissen integrative Dimensionen – die philosophische, moralische und göttliche – beinhaltet. Die neuzeitliche Wissenschaft entwickelt eine reduktionistische Methodologie, sondert reine Wissensaspekte ab und stellt sie frei, führt sie auf errechenbare und mathematische Strukturen zurück.

Die Verbundenheit des Wissens mit dem Guten erscheint am Horizont der ethischen Standpunkte bei Sokrates (»Tugend ist Wissen«) und Aristoteles (»Wissen ist Tugend«). Die Analyse des Baconschen Entwurfs der »großen Erneuerung« enthüllt, daß die neue Wissenschaft von Anfang an jenseits des Guten und des Bösen festgesetzt wurde. Bacon versteht das Wissen als die Macht, mit der der Mensch die Natur zum Nutzen des menschlichen Geschlechts unterordnet. Dieser generische Utilitarismus verabsolutisierte die Macht der Wissenschaft und befreite sie von aller moralischen Rücksicht. Aus der neuzeitlichen Wissenschaft wurden auch andere integrative Dimensionen beseitigt, was eine Reduzierung der modernen Welt auf ihr wissenschaftlich-technisches Bild zur Folge hatte. Andererseits brachte die wissenschaftlich-technische Beherrschung der Natur den Menschen und die Natur in eine gemeinsame, umfassende Gefahr, in der wiederum »auch das Rettende wächst« (Hölderlin). Diesmal ist es die wachsende bioethische Empfindlichkeit, die die strategischen Richtlinien des Wissens abändert, eine integrative Methodologie entwickelt und so ein neues Paradigma – das Paradigma der dritten Wissenschaft – aufstellt.